

Nouvelles perspectives en sciences sociales



Transcendance immanente : science, religion et métaphysique de la Nature

Immanent Transcendence: Science, Religion, and Metaphysics of Nature

Julien Dessibourg, Julia Itel et François Gauthier

Volume 18, numéro 1, novembre 2022

Sur le thème : « Le retour du religieux »

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1097496ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1097496ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Prise de parole

ISSN

1712-8307 (imprimé)

1918-7475 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Dessibourg, J., Itel, J. & Gauthier, F. (2022). Transcendance immanente : science, religion et métaphysique de la Nature. *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, 18(1), 127–165. <https://doi.org/10.7202/1097496ar>

Résumé de l'article

Cet article remet en question le récit selon lequel les sociétés modernes occidentales seraient sorties du religieux. L'argument est le suivant : 1) le récit de la séparation des sphères de la réalité sociale (science, religion, politique, etc.) est un mythe ; 2) les différentes sphères sont, comme dans toutes les sociétés, apparues dans l'histoire, englobées et solidarisées par une métaphysique ; 3) cette métaphysique n'est pas de type transcendant comme dans les monothéismes, mais de type immanent, c'est-à-dire qu'elle fait référence non pas à un au-delà mais au monde dans lequel nous vivons ; 4) le cœur de cette métaphysique n'est plus Dieu, mais la Nature ; et 5) les représentations de la Nature sont omniprésentes en modernité. Ces différents constats invitent à procéder à de nouvelles analyses du religieux en modernité, par l'étude des représentations de la nature et l'abandon du dualisme ontologique chrétien, qui oppose systématiquement la métaphysique à la nature, ainsi que la transcendance à l'immanence.

Tous droits réservés © Prise de parole, 2022

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

Transcendance immanente

Science, religion et métaphysique de la Nature

JULIEN DESSIBOURG

Université de Fribourg, Fribourg, Suisse

JULIA ITEL

Université de Fribourg, Fribourg, Suisse

FRANÇOIS GAUTHIER

Université de Fribourg, Fribourg, Suisse

Le religieux : état des lieux¹

Depuis les Lumières, et tout particulièrement au XX^e siècle, l'opinion commune tant dans l'espace public que dans le champ intellectuel et politique présentait la modernité comme un « Grand saut », une mutation anthropologique par laquelle l'Occident serait enfin sorti de « l'état de minorité » (Kant) et serait devenu adulte. Dès lors, la modernité serait, selon les termes de Marcel Gauchet, « sortie de la religion² », c'est-à-dire qu'elle ne serait plus structurée par une métaphysique : contrairement à nos ancêtres qui étaient « dépossédés » de leurs fondements

¹ Les auteurs aimeraient remercier NPSS d'avoir agréé à la publication de cet article, ainsi que les évaluateurs anonymes dont les commentaires ont été particulièrement précieux dans l'élaboration de cette version.

² Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2005.

et soumis à une altérité (les « invisibles », les ancêtres, le passé, Dieu, etc.), les modernes échapperaient à l'hétéronomie du religieux et accèderaient à l'autonomie, c'est-à-dire à l'auto-détermination et l'auto-fondation (presque) pleine et consciente. Au cœur de ce mouvement par lequel la modernité occidentale se déprendrait (enfin) de la religion, on trouve la Science et la Raison censées éclairer les Hommes.

Aujourd'hui, les limites de ce paradigme commencent à se faire sentir. De plus en plus de chercheurs, dont Hans Joas, Alain Caillé et Fabrice Flipo, remettent en question ce Grand récit : ils montrent, chacun à leur manière, comment la modernité est une « machine à fabriquer des Dieux³ » et qu'elle n'est pas aussi autonome ou désenchantée qu'on le croit⁴. À leur suite, nous défendrons l'idée que les sociétés modernes (occidentales), si elles semblent bel et bien *sorties du christianisme*, ne sont pas pour autant sorties du *religieux*, au sens large ; à savoir qu'elles demeurent, comme toutes les sociétés humaines avant elles, adossées à de l'arbitraire, de « l'infondé⁵ », de l'intangible, bref : elles demeurent structurées par une métaphysique. Dans le présent article, nous mettrons en évidence une des formes les plus structurantes de cette métaphysique, soit la *métaphysique de la Nature*.

La thèse que nous défendrons ici s'inscrit donc dans une approche qui interroge les théories de la sécularisation ainsi que celles du *retour du religieux*. C'est ici que cet article entend contribuer à la thématique de ce numéro : plutôt que de parler d'un « retour » – qui suppose qu'il y aurait eu une « sortie » –

³ Roger Bastide, *Le sacré et le sauvage*, Paris, Stock, 1997. Titre du chapitre 5 : « L'homme, cette machine à fabriquer des dieux ».

⁴ La perspective défendue dans cet article est redevable à l'approche religiologique développée depuis ses origines à l'UQAM, et selon laquelle la modernité serait le théâtre non pas d'une sortie du religieux (condition nécessaire à son « retour ») mais d'un déplacement du sacré ou d'une recomposition du religieux. Cette approche révèle toute son ampleur et son caractère heuristique aujourd'hui, tandis que les conditions sociales de la plausibilité du récit du désenchantement semblent s'épuiser.

⁵ Jacques Pierre, « Le langage et le don », *Revue du MAUSS (La)*, n° 36, 2010, p. 139-152.

nous ferons l'hypothèse que la modernité a été le théâtre d'une importante recomposition du religieux, suivant une formule de Raymond Lemieux⁶. Nous montrerons par là que l'idée de désenchantement, de sécularisation, de sortie et de retour du religieux sont des *croyances* qui sont tributaires d'une perspective héritée notamment de Max Weber.

À rebours, nous développons une perspective proche de celle de Marcel Mauss : notre méthode consiste moins à isoler « la religion » parmi un ensemble social (comme le fait Weber) qu'à chercher quelles sont les *dimensions religieuses* qui sous-tendent – mieux : qui fondent – nos visions occidentales du monde ou nos « imaginaires sociaux⁷ ». Avec l'idée que les faits sociaux sont « totaux », c'est-à-dire des complexes de dimensions politiques, esthétiques, morales, juridiques, économiques, religieuses, etc., Mauss nous inspire une approche du monde social différente de celles qui le compartimentent en différentes sphères sociales autonomes. De ce point de vue, il ne s'agit pas de voir la religion comme un espace bien délimité du champ social ; le religieux n'est pas une chose, ni même une essence ; plutôt, c'est un *concept* permettant d'interroger de manière heuristique nos imaginaires sociaux. L'essentiel devient alors de circonscrire le domaine d'opérationnalité de ce concept : nous reprenons à cet égard les propositions de François Gauthier qui, à la suite d'Alain Caillé, distingue trois niveaux de la religion, trois définitions⁸. Si la religiosité concerne le niveau micro ou individuel du religieux vécu ou de l'expérience religieuse, on appellera religion(s) les institutionnalisations particulières du religieux dans une société donnée, au niveau méso. De même qu'on parle de *la* politique ou de *l'économie*, on parlera de *la* religion pour évoquer les formes religieuses institutionnalisées. Enfin, le religieux fait référence au

⁶ Raymond Lemieux, « Notes sur la recomposition du champ religieux », *Studies in Religion*, vol. 25, n° 1, 1996, p. 61-86.

⁷ Taylor, Charles, *Modern Social Imaginaries*, Durham, Duke University Press, 2004.

⁸ François Gauthier, « Religieux, religion, religiosité », *Revue du MAUSS (La)*, n° 49, 2017, p. 167-184 ; ainsi qu'Alain Caillé, *Théorie anti-utilitariste de l'action. Fragments d'une sociologie générale*, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui / Bibliothèque du MAUSS », 2009, p. 78.

niveau *macro*-social, c'est-à-dire le plus élevé, le plus abstrait et le plus général. Ainsi, de la même façon que l'on parle *du* politique ou de *l'économique*, on parlera *du* religieux pour évoquer la manière dont les sociétés se fondent, en rapport à une métaphysique. Le religieux concerne la structure symbolique de nos sociétés ou sa « grammaire », tandis que *la* religion équivaldrait à la « sémantique ». C'est principalement à ce niveau-là, *macro*-social, que se situe la réflexion menée dans cet article.

La plupart de ce qui sera avancé dans cet article n'a rien de particulièrement neuf, ce d'autant que nous nous appuyons sur les réflexions d'auteurs largement connus en sciences sociales, comme Bruno Latour ou Philippe Descola. En revanche, l'originalité de notre propos se trouvera dans l'assemblage d'auteurs et de réflexions qu'il n'est pas coutume de mettre ensemble. Dans les trois premières parties, nous exposerons ainsi les travaux de Latour, à propos des dimensions politiques de la recherche scientifique. Cela nous permettra de dire que le récit fondateur de la modernité – à savoir celui de la séparation et de l'autonomie des sphères de la réalité sociale (science, religion, politique, etc.) – ne résiste pas aux enquêtes empiriques. Nous suggérerons de ce fait que les imaginaires sociaux modernes sont structurés par une métaphysique. Dans les parties 4 à 6, nous nous affairerons à caractériser cette métaphysique : nous dirons que c'est une métaphysique de type « immanent », à savoir une métaphysique de la Nature. Enfin, dans les dernières parties, nous dirons que les sciences sociales ont de la peine à saisir cette métaphysique de la Nature car, héritières du dualisme ontologique chrétien, elles opposent systématiquement la métaphysique et la nature, la transcendance et l'immanence. Une telle réflexion nous permettra ainsi de comprendre pourquoi nous ne voyons plus de religion en modernité ; pourquoi nous avons cru le monde désenchanté ; pourquoi se sont développées les théories de la sécularisation ; et pourquoi nous parlons aujourd'hui de « retour » du religieux.

L'autonomie de la Science

Les 7 et 8 janvier 2022, un colloque s'est tenu dans les murs de la Sorbonne, à Paris, pour « sauver » l'autonomie de la Science. Lancé par le ministre de l'Éducation, Jean-Michel Blanquer, cet événement d'ampleur critiquait la compénétration entre le monde politique et le monde universitaire. Notamment, l'intrusion de la pensée « *woke*⁹ » à l'Université poserait problème car « elle introduit dans le domaine éducatif et parfois scolaire une forme d'ordre moral incompatible avec l'esprit d'ouverture, de pluralisme et de laïcité qui en constitue l'essence ». Les parties prenantes du colloque craignaient que cette « idéologie », « importée des États-Unis », ne cause des « dégâts » au pays des Lumières. Conformément au devoir de neutralité des savants, il faudrait donc « interdi[re] à toute idéologie de s'imposer comme dogme moral contre l'esprit critique »¹⁰.

Une des figures de proue de cet événement était la sociologue Nathalie Heinich, dont les critiques sont particulièrement sévères envers le monde universitaire. Lors de ses interventions médiatiques¹¹ et dans son manifeste *Ce que le militantisme fait à la recherche*¹², elle fait mention d'un « état de guerre » dans lequel « l'autonomie de la science » serait menacée. Selon elle, les scientifiques ne sont pas censés faire de la politique et les politiciens ne sont pas censés faire de la science. Chacun est supposé rester à sa place, au risque d'ignorer le principe de neutralité axiologique cher à Max Weber : « une fois franchi le seuil des

⁹ Originellement issu de l'argot des Afro-américains aux États-Unis pour signifier « être éveillé » aux facteurs de discrimination et de domination, le terme est aujourd'hui associé à une frange de la gauche états-unienne, universitaire notamment, dont le combat premier est la lutte contre les discriminations de toutes sortes (de genre et de race surtout), parfois au prix de l'essentialisation des différences et du reniement des valeurs universalistes des Lumières.

¹⁰ Citations du programme du colloque. Cf. <http://www.laicite-republique.org/7-8-jan-22-colloque-apres-la-deconstruction-reconstruire-les-sciences-et-la.html>.

¹¹ Notamment sur *France Inter* (28 mai 2021) et *Marianne TV* (26 juin 2021).

¹² Nathalie Heinich, *Ce que le militantisme fait à la recherche*, Paris, Gallimard, coll. « Tracts », 2021.

amphithéâtres, une fois soumis à une revue scientifique à expertise par les pairs, un enseignement ou un article devrait s'affranchir de toute visée politique ou morale au profit de la seule visée épistémique¹³ ». Afin de préserver « [l'] objectivité du savoir¹⁴ », il serait ainsi « nécessaire » de « maintenir » l'autonomie de la science par rapport aux arènes religieuses et politiques.

Quelques jours après les interventions d'Heinich, un des animateurs-star de la chaîne de télévision privée française M6, Mac Lesggy, fut interviewé sur *France Inter* à l'occasion des trente ans d'anniversaire de son émission de vulgarisation scientifique, *E=M6*¹⁵. Alors que la journaliste responsable de l'interview l'interrogeait sur les controverses liées à son émission « qui ne fait plus consensus », Mac Lesggy s'est défendu. Pour lui, cette méfiance envers la science s'explique par le fait que, n'étant pas politiques, les faits scientifiques dérangent les visées idéologiques de certains. La Science¹⁶ serait neutre (ou devrait l'être) : « la science n'est ni bonne ni mauvaise ; la science, c'est une méthode rationnelle pour essayer de comprendre objectivement le monde qui nous entoure¹⁷ ». Rien de plus. Il s'agirait donc de distinguer

¹³ *Ibid.*, p. 8. Heinich fait ici référence notamment au livre *Le savant et le politique* de Weber (Paris, Plon, coll. « 10/18 », 2006 [1919]). Pour une lecture alternative de cette neutralité axiologique, cf. Laurence Brière, Mélissa Lieutenant-Gosselin et Florence Piron (dir.), *Et si la recherche scientifique ne pouvait pas être neutre ?*, Québec, Science et bien commun, 2019. Ainsi que : Philippe Chaniel, « La neutralité axiologique est-elle axiologiquement neutre ? Plaidoyer pour l'anthropologie normative de Max Weber », *Revue du MAUSS (La)*, 18 décembre 2016, <https://www.journaldumauss.net/./?La-neutralite-axiologique-est-elle>.

¹⁴ Nathalie Heinich, *op. cit.*, p. 9.

¹⁵ Émission du 11 mars 2021, *France Inter*.

¹⁶ Nous utilisons les majuscules pour signifier les représentations de la science qui sont investies subjectivement, émotionnellement, symboliquement par les acteurs sociaux. Nous différencions donc la Science, en tant qu'entité enchantée et substantivée, de la science (sans la majuscule), en tant qu'objet et représentation formelle et vide. Plus loin dans le texte, nous utiliserons les majuscules, notamment en ce qui concerne la nature : de même, nous distinguerons la Nature, en tant que représentation enchantée et substantivée, de la nature, en tant que représentation formelle et vide.

¹⁷ Mac Lesggy, « 30 ans de vulgarisation scientifique sur M6 », *France Inter*, 11 mars 2021, enregistrement radio, 9e minute.

la Science, monde lumineux des faits, de la politique, monde obscur des valeurs.

Dans notre monde moderne occidental, la Science tend à être sacralisée¹⁸. Elle est un monde à part auquel il ne faut pas toucher. Et si, par malheur, elle venait à être souillée, nous serions nombreux à nous offusquer et/ou à sortir les armes. Quelle horreur ressentons-nous quand, par exemple, on se rend compte qu'un scientifique a des « conflits d'intérêts », qu'ils soient d'ordre financier ou politique ; quel choc de voir que les scientifiques peuvent être financés par des entreprises privées ou sollicités dans des colloques par des ministres ; quelle déception de voir que les scientifiques travaillent en étroite collaboration avec des politiciens, des économistes, des avocats ; quelle désillusion de voir que les scientifiques ne sont pas neutres...

Le Grand Partage

Un des grands mythes de la modernité occidentale est l'allégorie de la Caverne de Platon. Selon Bruno Latour, ce mythe permet d'expliquer les rapports des modernes à la science et au politique¹⁹. Sans entrer dans les détails de cette histoire, Latour rend attentif ses lecteurs à la rupture radicale entre, d'une part, la caverne, ce lieu sombre caractérisé par l'enfermement et l'ignorance et, d'autre part, l'extérieur, cet espace de lumière, de liberté et de savoir. Les philosophes – et plus tard les savants – seraient donc ceux qui seraient parvenus à s'arracher à l'aliénation de la caverne, et donc à la tyrannie du social, du politique et des sentiments subjectifs. Le monde des savants s'opposerait ainsi radicalement à celui du commun des mortels ; il n'y aurait aucune continuité possible entre les idées humaines des prisonniers attachés dans l'ombre et l'accès aux vérités indiscutables « non faites de main d'homme ».

¹⁸ Ce constat est de moins en moins certain à mesure que progresse la critique contre les institutions modernes, dont la science, et que s'effrite la croyance au Progrès et à la Raison.

¹⁹ Bruno Latour, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, coll. « Sciences humaines et sociales », 2004.

Ce récit laisse supposer plusieurs choses. D'abord, la « réalité » (et son corrolaire, la vérité) serait quelque chose de donné, d'extérieur et de séparé, qui n'attendrait que d'être découverte. Ensuite, le philosophe/savant serait capable d'échapper aux illusions du monde social en suivant scrupuleusement les codes de conduite de l'objectivité. Enfin, les « faits » découverts par le scientifique seraient détachés de toutes valeurs et ils n'auraient besoin d'aucune institution humaine pour exister.

Ainsi va le mythe de l'activité scientifique : il n'y aurait de Science authentique qu'à la condition qu'elle soit protégée des pollutions de l'intérêt, de la passion et de l'idéologie. Lorsqu'il met sa blouse blanche, le scientifique laisse au vestiaire ses affaires personnelles. En bon homme moderne, il doit nécessairement s'accoutumer du Grand Partage entre « l'être » et le « devoir-être », l'esprit et la matière, les faits et les valeurs, l'objet et le sujet, la culture et la nature, le politique et la science. Sinon, comment pourrait-il dire le vrai sans être disputé²⁰ ?

La Science à la loupe

Bruno Latour a passé sa carrière à déconstruire le mythe de la recherche « pure », pour déloger la Science²¹ de son piédestal et la remettre *dans* le monde, au cœur des débats politiques²². Le point de départ de son œuvre lui vient d'une intuition survenue en lisant son journal hebdomadaire. Habitué aux leçons de Weber et participant allègre à la fois à la science et au monde moderne, Latour était jusque-là persuadé que la science, la

²⁰ *Nota* : Nous sommes bien conscients que ce mythe n'est pas partagé par tout le monde. De nombreux anthropologues et sociologues ne sont pas dupes du mythe de la Caverne. Pour autant, bien que cette image réfère à *une certaine conception de la science*, elle est largement partagée dans nos sociétés et elle fait partie d'un imaginaire commun de ce qu'est / doit être la science pour être légitime et *objet de croyance*.

²¹ Lorsqu'on parle de « science » ici, nous pensons autant aux sciences dites « dures » comme la biologie, la physique ou la chimie qu'aux sciences sociales.

²² On pourrait, comme le suggère un évaluateur, développer un argument similaire à partir des travaux de Pierre Legendre. À ce propos, voir par exemple Baptiste Rappin, « Pierre Legendre ou le droit du point de vue de l'anthropologie dogmatique », *Droit et société*, n° 102, 2019, p. 397-411.

politique et l'économie étaient des sphères clairement séparées, chacune avec ses institutions, ses méthodes et ses procédures propres. Pourtant, les nouvelles dans son journal ce jour-là le font douter : et si tout cela n'était qu'une histoire, un mythe ? Le quotidien ne fourmille-t-il pas d'inépuisables exemples d'hybridations entre science et politique ? Tout ceci ne contredit-il pas l'imaginaire bien rangé des modernes ?

Que faire [...] [en effet d]es avocats spécialistes des brevets qui campent dans les laboratoires ? Du conseil d'administration d'une association de malades qui décide de financer telle ou telle recherche en biologie moléculaire ? Du ministère de la Recherche qui impose l'achat de cahiers de protocole normalisés ? D'un gouverneur américain qui introduit dans la constitution de son État l'obligation de soutenir les recherches sur les cellules souches ? Des physiciens dissidents devenus lanceurs d'alerte contre leur propre institut de recherche ? Des députés qui organisent des conférences de consensus sur des questions technologiques hautement controversées ? Des experts en climatologie qui votent au sein du groupe de recherche sur le climat, le GIEC, sur la probabilité des causes du réchauffement global – et qu'on récompense d'un prix Nobel de la paix ?²³.

Il n'est pas possible de comprendre la science moderne si l'on ne tient pas compte de l'ensemble des médiations qui entrent en scène dans les processus de recherche. Loin d'être froide et déliée des différentes sphères sociales, la science est « chaude » et vivante ; elle est pleinement ancrée dans la société.

En « amateur de sciences », Latour s'intéresse non seulement à la science *faite*, mais aussi à la science *qui se fait*, c'est-à-dire à la pratique scientifique²⁴. C'est là un point fondamental pour comprendre les liens entre la science et les autres sphères sociales : tout l'argument de Latour repose sur ce déplacement du regard, de l'épistémologie, qui s'intéresse uniquement aux faits et aux liens internes de la logique des idées, à la sociologie, qui prend du recul et regarde la science dans son ensemble en tant que savoir *et* pratique. Sans un tel effort, la science ne peut que se

²³ Bruno Latour, « Pour un dialogue entre science politique et *science studies* », *Revue française de science politique*, vol. 58, n° 4, 2008, p. 657.

²⁴ Bruno Latour, *Le métier de chercheur. Regard d'un anthropologue*, Paris, Inra, Quæ, coll. « Sciences en questions », 2008 [2001].

résumer à des faits bruts et confirmer le mythe positiviste d'une Science « pure et lumineuse ».

À la suite des *Science Studies* (dont il se démarque en partie par sa critique du constructivisme), Latour s'est glissé dans différents laboratoires en activité pour y effectuer des études ethnographiques. Dans *La vie de laboratoire*, il explique ainsi avec son collègue Steve Woolgar comment les faits scientifiques sont produits, voire construits. Étranges ambitions peut-on penser : les faits naturels (les lois physiques par exemple) précèdent l'existence de l'être humain sur Terre, elles sont données, donc elles ne peuvent pas être construites par les humains²⁵... Hélas, c'est plus compliqué que cela, rappellent les deux chercheurs. Premièrement, les faits sont le résultat d'un nombre important d'interactions avec l'environnement social, politique, professionnel. Sans les institutions, sans les financements, sans les équipes de recherche et sans les instruments, aucune observation ne pourrait être faite. Les données ne sont pas « données » ; elles requièrent *d'être obtenues*. Deuxièmement, l'émergence des faits dépend des paradigmes déployés que Latour compare au « tarmac des aéroports » et qui rendent possible l'atterrissage des faits. Or, tout paradigme, toute méthode, tout concept est éminemment politique : ce sont des œillères que l'on *choisit* pour comprendre le monde qui nous entoure. C'est d'ailleurs dans cette veine que Thomas Kuhn parlait de l'aspect « borné²⁶ » des différentes disciplines. Troisièmement, lorsque le chercheur travaille, il ne fait pas qu'observer passivement son sujet. *Il le rend visible et mesurable*. Loin d'être passif, le chercheur investit activement la réalité, d'abord en se posant des questions ontologiques²⁷ (qui impliquent

²⁵ Bruno Latour et Steve Woolgar, *La vie de laboratoire. La production des faits scientifiques*, traduit de l'anglais par Michel Biezunski, Paris, La Découverte, coll. « Sciences et société », 1988 [1979].

²⁶ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.

²⁷ *Stricto sensu*, l'ontologie est une partie de la philosophie et une sous-branche de la métaphysique qui consiste en un ensemble de discours (*logos*) sur ce qui est (*ontos*). Latour utilise ce terme pour dire que les scientifiques sont forcément impliqués dans des questions sur ce que *doit être* une chose avant qu'elle puisse faire l'objet d'une science. Par exemple, lorsqu'on étudie une forêt, on

nécessairement une part de subjectivité) puis en disséquant, en isolant, en manipulant et en expérimentant (ce qui implique une mise en forme, c'est-à-dire une transformation de la réalité). Enfin, il ne faut pas négliger la subjectivité du chercheur, ses intérêts, ses passions²⁸. C'est toujours un « je » qui parle lorsqu'un rapport scientifique est déposé²⁹. Latour s'étonne d'ailleurs de voir à quel point l'opération d'objectivation des faits est opaque

est obligé de supposer *a priori* ce qu'est une forêt : alors que certains scientifiques prendront l'entité « forêt » comme une agrégation d'arbres individuels, d'autres la prendront comme un Tout, une communauté, et en fonction de ce choix ontologique, l'approche du chercheur sera différente. Dans toute épistémologie, l'ontologie est première (à ce sujet, voir l'excellent article de Michaël Lainé, « Les deux corps du Roi : vérité et valeurs dans les sciences sociales », *Revue du MAUSS (La)*, 19 septembre 2011, <https://www.journal-dumauss.net/?Les-deux-corps-du-Roi-verite-et>).

²⁸ À ce sujet, le lecteur peut se référer également à Lorraine Daston et Peter Galison (*Objectivity*, New York, Zone Books, 2007). Ces derniers expliquent dans leur livre *Objectivity* que les naturalistes ont rêvé de supprimer la subjectivité des sciences et, en particulier, des représentations scientifiques, mais ils n'y sont jamais arrivés. Si ce rêve est inatteignable, c'est parce qu'il y a toujours dans la science des résidus de subjectivité. Aussi, les auteurs montrent que les systèmes techniques, comme la photographie, semblent objectifs, mais leurs images obligent à des interprétations, dans lesquelles le symbolisme revient. Plus largement, le lecteur pourra se référer aux écrits de Jacques Lacan pour qui le réel s'entremêle toujours, dans les sociétés humaines, avec l'imaginaire et le symbolique. D'autres pourront se contenter de se rappeler que la révolution opérée par les théories tant quantiques que de la relativité est d'avoir prouvé « scientifiquement » qu'il n'y a pas de réalité objective ni de matière mais seulement des savoirs situés et donc relatifs. En d'autres termes, le positivisme est en retard d'un bon siècle sur les sciences naturelles...

²⁹ Il est possible à cet égard de discuter de la notion de « neutralité axiologique » présentée par Max Weber. Il est d'usage, comme le fait Nathalie Heinich, d'associer ce principe à une posture méthodologique qui veut que le chercheur offre une analyse déliée de tout jugement de valeur. La lecture qu'en fait Philippe Chaniel (« La neutralité axiologique est-elle axiologiquement neutre ? », *op. cit.*) nuance cette proposition : Weber est en fait sceptique face à la possibilité d'une « science parfaite » et il sait que l'accès au savoir ne peut se faire qu'à travers une subjectivité qui détermine ce qui est digne de connaissance et ce qui fait sens à ses yeux (d'où une certaine pénétration du politique). Aussi, la science ne peut se faire qu'à travers des concepts qui ne sont jamais des copies représentatives de la réalité objective. Compte-tenu de ceci, la neutralité axiologique ne peut être un état ; c'est un objectif, un but, un projet. Loin de penser que le scientifique puisse être neutre, Weber ne fait *in fine* que proposer de *tendre* vers la neutralité et de *réduire le plus possible*

dans les sciences : « par une opération mystérieuse proche de la ventriloquie », les chercheurs passent « du “je parle” », à « “les faits parlent pour eux-mêmes” »³⁰. Il conclut : « on peut dire tout ce qu'on veut de ce mythe de la Caverne, mais on ne peut l'associer ni à la raison, ni à la justice, ni à la simplicité. On ne peut pas faire plus archaïque, plus magique³¹ ».

De manière générale, les scientifiques sont conscients de l'existence de ces biais, même s'ils ne les thématisent pas comme tels. Ils vivent constamment dans des relations de pouvoir, des relations économiques, des relations idéologiques ; sans arrêt doivent-ils faire des choix qui comportent une part d'arbitraire ; toujours s'investissent-ils émotionnellement et existentiellement dans leurs recherches. Ce sont des humains après tout. Pourtant, lorsqu'il s'agit de présenter les résultats de leurs recherches ou de définir leurs activités, toutes les hybridations sont purifiées, les découvertes sont présentées comme des « faits bruts », comme si elles échappaient entièrement à la fabrication humaine. On fait ainsi croire que ces faits sont obtenus de manière objective grâce à des méthodes scientifiques mêlées à un esprit rationnel. Les scientifiques peuvent d'ailleurs compter sur la « police épistémologique » (selon les termes de Latour³²) pour contenir tout débordement : quiconque oserait faire des vagues en remettant en question ces discours est rappelé à l'ordre et/ou accusé d'être « constructiviste », « relativiste » ou « sophiste ». Pire encore, on dénoncera leur immoralité : sans une stricte autonomie, la Science ne survivrait pas, il n'y aurait plus aucun moyen de distinguer le vrai du faux et l'on ne pourrait plus espérer pacifier la vie publique. Même si les sectateurs de ce récit ne se fondent sur aucune enquête empirique et sur aucun fait d'observation, ils resteront fermes et condamnatoires. Latour lui-même en a fait les frais. Beaucoup le taxent de « post-moderniste » (Heinich par

les biais liés à la recherche, tout en reconnaissant que la subjectivité est la condition de la scientificité.

³⁰ Bruno Latour, *Politiques de la nature*, op. cit., p. 147.

³¹ *Ibid.*, p. 147.

³² *Idem.*

exemple³³), alors qu'il déteste pourtant lui-même le postmodernisme, le « sociologisme » et le « constructivisme » radical, purement relativiste. Sa pensée comporte mille et une nuances. Mais voilà, dans l'ontologie dualiste moderne, il n'y a pas de place pour les nuances et les entre-deux : soit on est réaliste, soit on est relativiste.

Si ce portrait peut paraître plutôt caricatural aujourd'hui, les infinies polémiques qui ne cessent de resurgir sur la compréhension de ce que doit être une vraie science « axiologiquement neutre » nous montrent bien que les structures dégagées par Latour son encore, hélas, toujours à l'œuvre.

La métaphysique moderne

Alors que Latour (avec l'ensemble des *Science Studies*³⁴) remet en cause l'autonomie de la science vis-à-vis de la sphère politique, nous suggérons qu'il est possible de poursuivre le raisonnement et de questionner l'idée selon laquelle il y aurait une frontière entre la science et le religieux : les sciences sont-elles totalement déliées de la religion, ou du moins du *religieux* ? Latour et les sociologues des sciences montrent qu'il y a des liens entre science et politique. Pourquoi n'en serait-il pas de même entre science et religion, ou entre politique et religion ? Si, comme l'ont montré Latour et Woolgar, les représentations des scientifiques ne sont pas purement scientifiques, ne pourraient-elles pas receler quelques dimensions métaphysiques ?

Rappelons d'abord quelques histoires que les philosophes politiques aiment bien raconter à propos de la modernité. À la suite des guerres de religions, les sociétés occidentales se seraient révoltées contre la religion jusqu'à *se départir de la métaphysique* et de toute forme de religieux. Alors qu'au Moyen-Âge, en Europe, on faisait explicitement référence à un « au-delà » (méta) de l'expérience du monde physique, c'est-à-dire Dieu, pour

³³ Cf. Nathalie Heinich, « Défendre l'autonomie du savoir », *Fondapol*, 2021, <https://www.fondapol.org/etude/defendre-lautonomie-du-savoir/>.

³⁴ Et d'autres, comme Isabelle Stengers (*L'invention des sciences modernes*, Paris, La Découverte, coll. « Armillaire », 2010 [1993]) qui, dans une optique proche de celle de Latour, associent raison scientifique et politique.

expliquer le monde et savoir comment agir, la modernité a représenté un tournant à cet égard : les hommes ont tourné le dos à Dieu, ils ont déserté les bancs des églises et l'Église a perdu de son influence. Ils se sont alors déclarés libres et autonomes ; la société s'est affranchie du joug religieux³⁵.

Les sociologues et les philosophes aiment parler de la modernité en termes de sécularisation et de désenchantement du monde. Selon l'approche majoritaire en sciences sociales, et notamment chez Max Weber, dans les sociétés pré-modernes les nombreuses sphères de la réalité sociale étaient englobées et solidarisées par une métaphysique. *Tout* était, sinon religieux, à tout le moins englobé et fondé par ce dernier. *A contrario*, la modernité serait caractérisée par le rejet de cette métaphysique, par la différenciation des sphères sociales et l'autonomisation des institutions (dont la science, le droit, la politique, etc.). Or, tout ce récit serait un mythe³⁶, selon Latour. En montrant que *ces séparations ne tiennent pas si l'on fait une enquête empirique sérieuse*, Latour révèle quelque chose de nos sociétés modernes : notre monde social serait toujours structuré par une *métaphysique*³⁷ englobante, qui donne un sens au monde³⁸ et propose une voie de salut :

³⁵ C'est-à-dire qu'en délaissant *un type* de religion au niveau méso, on aurait également transformé les conditions anthropologiques du rapport au fondement du social, c'est-à-dire quitté également au niveau macro, celui du religieux.

³⁶ Nous laissons volontairement planer une ambiguïté dans notre utilisation de ce terme. Dans son sens premier, celui de l'usage commun que Latour semble privilégier ici, mythe s'entend au sens de « savoir faux », ou construit. Mais on peut également le comprendre dans un sens beaucoup plus profond, anthropologique. Dans le sens où il s'agit d'un mythe, ce récit joue également le rôle de fondement infondé, de structure de nos visions du monde. Dans les termes de Georges Gusdorf (*Mythe et métaphysique. Introduction à la philosophie*, Paris, Flammarion, coll. « Champs philosophiques », 1984), par exemple, il fait passer du culturel (et donc construit) pour des faits de nature, de l'arbitraire pour du nécessaire, et prétend faire coïncider le réel et le possible.

³⁷ Le terme « métaphysique » signifie littéralement « ce qui est au-delà de la physique ». Selon les dictionnaires de philosophie, la métaphysique fait référence à ce qui dépasse l'expérience ; elle s'oppose à la connaissance empirique des choses (cf. notamment André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2013).

³⁸ Au double de sens du mot « sens », en français, c'est-à-dire de signification et d'orientation.

Pour les modernes, sans l'espoir d'une Science enfin extirpée du monde social, pas de mouvement repérable, pas de progrès, pas de flèche du temps, et donc pas d'espoir de salut. On comprend qu'ils mettent une énergie désespérée à défendre le mythe de la Caverne et qu'ils voient dans la confusion des sciences avec la politique le crime impardonnable qui priverait l'histoire de tout avenir. Si la Science ne peut plus sortir de l'enfer du social, alors il n'y a plus d'émancipation possible – la liberté n'a plus de futur que la raison.³⁹

Latour conclut son analyse avec sa fameuse formule selon laquelle « nous n'avons jamais été modernes⁴⁰ ». À savoir, notamment, que nous ne sommes jamais parvenus à l'Éden promis par la sortie de la Caverne et l'abolition de la subjectivité au profit d'une emprise sur le « monde réel ». Pour poursuivre la réflexion, nous ajouterions que, de même, nous sommes peut-être sortis de « la religion » (chrétienne à tout le moins), mais pas du *religieux*. Les gens vont moins à l'église et ils ne croient plus forcément en Dieu, certes, mais ils ont toujours une « vision commune » du monde qui donne du *sens* à leur vie, bien au-delà de leurs adhésions personnelles à l'une ou l'autre confession, à l'athéisme ou à une « spiritualité ». Il convient de s'en rendre compte : nos sociétés occidentales ne sont pas « émancipées » de tout fondement métaphysique, quand bien même elles ne renvoient plus à Dieu⁴¹ mais à la Science et, plus largement, à la Nature (qui est ce sur quoi la Science se fonde, voir plus bas)⁴². Comme l'écrit à

³⁹ Bruno Latour, *Politiques de la nature*, op. cit., p. 357.

⁴⁰ Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, coll. « Armillaire », 1991.

⁴¹ À part la France, toutes les constitutions occidentales mentionnent Dieu d'une manière ou d'une autre en préambule, mais les sciences politiques insistent bien évidemment pour nous rassurer sur le fait que cela n'est qu'un artefact vide de sens qui « ne veut rien dire », bien qu'aucune démarche n'ait été faite pour biffer cette absurdité.

⁴² Par « Nature », nous entendons « ce qui est immanent au monde », par opposition à ce qui est transcendant (Dieu, l'au-delà, un monde parallèle d'ordre purement métaphysique). Sont de l'ordre de la Nature tout ce qui est *dans* le monde : les arbres, les montagnes, les énergies, les forces physiques, la loi de la gravité, les lois du marché, les humains, les comportements humains, etc.

nouveau Latour, désormais, la métaphysique « réside à l'intérieur des sciences qu'elle stimule et agite⁴³ ».

Une métaphysique intra-mondaine

Il est courant en Occident d'associer le religieux à une affaire de dieux, de transcendances et d'au-delà. Il suffit de questionner les gens autour de soi⁴⁴. Beaucoup associeront le religieux à une affaire de croyance en un dieu. On retrouve également cette définition chez de nombreux intellectuels et, parfois même, chez des spécialistes des religions. Par exemple, Charles Taylor et Marcel Gauchet, qui ont beaucoup travaillé sur les rapports entre modernité et religion, développent tous les deux une perspective déiste chrétienne selon laquelle la transcendance suppose forcément quelque chose d'extérieur et de supérieur (un dieu)⁴⁵. Pour Yvon Quiniou, professeur de philosophie en classes préparatoires en France et auteur de *Critique de la religion. Une imposture morale, intellectuelle et politique*⁴⁶, la religion est comprise comme « une croyance en une transcendance, c'est-à-dire un être supérieur et extérieur au monde, avec une distance maximale dans les religions du livre, une distance minimale dans le panthéisme ou le bouddhisme, mais il y a toujours une croyance en une

⁴³ Bruno Latour, *Chroniques d'un amateur des sciences*, Paris, Presses des Mines, coll. « Sciences sociales », 2006, p. 235.

⁴⁴ Certes, il existe d'autres conceptions de la religion, et ce d'autant plus avec les nouvelles spiritualités de type New Age et la pénétration en Occident des religions orientales comme le bouddhisme. Malgré tout, nous pouvons dire sans trop nous tromper que les Occidentaux sont de culture chrétienne, ce qui influence profondément leur conception du religieux. D'ailleurs, n'oublions pas que le concept de « religion », comme système de croyances, s'enracine dans le christianisme.

⁴⁵ Dans son débat avec Luc Ferry, Marcel Gauchet insiste que, pour qu'il y ait religion, « il faut un Dieu » (Luc Ferry et Marcel Gauchet, *Le religieux après la religion*, Paris, Grasset, coll. « Nouveau collège de philosophie », 2004, p. 69). On trouve une charpente conceptuelle similaire chez Charles Taylor (*L'âge séculier*, Paris, Seuil, coll. « Les livres du nouveau monde », 2011 [2007]).

⁴⁶ Yvon Quiniou, *Critique de la religion. Une imposture morale, intellectuelle et politique*, Paris, La Ville brûle, coll. « Mouvement réel », 2014.

transcendance⁴⁷ ». Nombreux sont les philosophes et sociologues qui ont l'habitude de définir la religion et le religieux en ces termes. Peut-on s'en étonner ? Dans l'imaginaire collectif moderne, la métaphysique s'oppose radicalement au monde physique et ordinaire, ce qui conduit à opposer transcendance et immanence. Quasiment toute la philosophie occidentale moderne s'est construite sur ces dualismes, à partir desquels on a distingué le monde des hommes, de la science et de la politique, du royaume des dieux et de la religion. Depuis Saint Augustin en passant par Kant et jusqu'à Marcel Gauchet, la religion s'est définie en fonction de la séparation entre l'ici-bas et l'au-delà, entre le domaine de Dieu et le monde physique, entre la Cité céleste et la Cité terrestre (Saint Augustin). Or, les conclusions de Bruno Latour appellent à complexifier la façon dont on se représente le religieux, puisqu'elles montrent que nous, modernes, sommes structurés non pas par une métaphysique de type transcendant, comme c'est le cas dans les monothéismes, mais par une *métaphysique de type immanent*. Le mythe de la séparation des sphères sociales n'a, en effet, rien à voir avec des dieux ou un « au-delà » ; c'est une affaire purement immanente au monde. L'histoire du savant qui s'extrait du monde social pour aller contempler de manière objective les lois du monde physique ne fait que parler des hommes et de la nature. Nous sommes loin des récits bibliques.

Une telle conception de la métaphysique peut paraître déroutante. Mais est-elle si exceptionnelle ? Assurément non, si l'on regarde l'ensemble de l'histoire humaine. Émile Durkheim s'est intéressé de son temps aux différentes formes d'organisations sociales qui sont apparues dans l'histoire. Il a ainsi démontré que les formes religieuses des sociétés premières diffèrent fondamentalement de ce que l'on trouve dans les grandes religions du

⁴⁷ Yvon Quiniou, « Critique de la religion : une imposture morale, intellectuelle et politique », *Nantes Université*, 2014, enregistrement vidéo, 5^e minute, https://www.youtube.com/watch?v=Pg7FqmyXCrl&t=685s&ab_channel=NantesUniv.

monde⁴⁸. Contrairement à ces dernières, les sociétés claniques ne font aucunement mention d'un surnaturel transcendant, extérieur au monde. Et pour cause : la séparation et la distinction entre l'immanence et la transcendance, l'ici et l'ailleurs, l'ordre physique et l'ordre métaphysique, est plutôt « récente ». Selon Karl Jaspers ces distinctions seraient nées durant « l'âge axial », période qui se situe entre 800 et 200 avant notre ère⁴⁹. C'est à cette période que se seraient fondées la plupart des grandes religions. Avant cela, jusqu'au développement des polythéismes, la plupart des peuples n'avaient pas de tels rapports verticaux à la transcendance. Par exemple, dans les sociétés chamaniques – qui étaient présentes dans à peu près toutes les régions du monde⁵⁰ – plutôt qu'une division ontologique entre l'immanence et la transcendance, il y avait « simplement » une « nature »⁵¹ où les actions humaines s'inscrivaient dans une circulation de l'énergie vitale avec le monde des animaux et de leurs esprits⁵². Ces peuples avaient une religion, soit, mais tout se passait dans un seul monde. La transcendance était ancrée dans l'immanence et les rapports entre les êtres étaient horizontaux. Il n'était donc pas question de dieux extérieurs et supérieurs qui dictaient l'ordre du monde en surplomb. D'ailleurs, ce genre de visions du monde n'est pas propre aux sociétés archaïques. On ne peut rien com-

⁴⁸ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 1990 [1912].

⁴⁹ Karl Jaspers, *Origine et sens de l'histoire*, traduit de l'Allemand par Hélène Naef, Paris, Plon, 1954 [1949].

⁵⁰ Mircéa Eliade et Ioan Petru Culianu, *Dictionnaire des religions*, Paris, Presses Pocket, coll. « Agora », 2000.

⁵¹ Le terme « nature » n'existait pas comme tel à l'époque. Lorsque nous disons « il y avait simplement une nature », c'est pour dire que tout était uni dans le même monde, ici-bas, dans « la nature ».

⁵² Roberte Hamayon, *Chamanismes*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2002 ; Roberte Hamayon, *Le chamanisme. Fondements et pratiques d'une forme religieuse d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Eyrolles, coll. « Eyrolles pratique », 2015 ; et Roberte Hamayon, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Besançon, La Völva, coll. « Histoires des peuples », 2017.

prendre à la Chine si l'on sépare transcendance et immanence⁵³. De même pour les pays Occidentaux : une grande proportion de religiosités contemporaines, même au sein des « grandes religions » constituées, se réfèrent à des transcendances de types immanentes au monde plutôt que vers des entités extérieures et supérieures⁵⁴.

Pas de religieux, pas de société !

Il semble bien que toutes les sociétés soient structurées par une métaphysique. Comme le pensait Durkheim, une société ne peut se produire et se reproduire sans une forme ou une autre de religieux⁵⁵. Contrairement à ce que pensent les modernes, il ne peut y avoir de société a-religieuse, tout comme il n'y a pas de société a-politique. Tant historiquement que logiquement, toutes les institutions sociales proviennent, à l'origine, du religieux⁵⁶. C'est du moins ce que soutiennent Durkheim et, à sa suite, un penseur comme Jacques Pierre. Selon ce dernier, l'idée selon laquelle *la modernité se serait construite contre le religieux, lui-même remplacé par le politique* (au sens large) est fausse. Il soutient au contraire que le *religieux ne peut être exclu* car le politique repose sur lui en dernière instance, c'est-à-dire dans l'acte de fondation d'un ordre social et politique. Ainsi, tout ordre politique s'adosse au religieux : « [d]épositaire de la mémoire commune,

⁵³ Vincent Goossaert et David A. Palmer, *The Religious Question in Modern China*, Chicago, London, University of Chicago Press, 2011.

⁵⁴ Voir notamment François Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation. Nation-State to Market*, Londres, Routledge, coll. « Routledge Studies in Religion », 2020 ; Julia Ite, *Spiritualité et société durable. L'engagement éthique des « créatifs culturels »*, Gap, Yves Michel, coll. « Société civile », 2019 ; et Bron Taylor, *Dark Green Religion. Nature Spirituality and the Planetary Future*, Berkeley, University of California Press, 2009.

⁵⁵ Émile Durkheim, *op. cit.* On lit souvent que Durkheim aurait parrainé une forme de théorie de la sécularisation. Il s'agit d'une erreur qui confond le Durkheim De la division du travail social (1887) avec celui d'après sa « révélation » de 1895 sur le caractère fondamental de la religion pour la constitution des sociétés humaines, y compris modernes (cf. Marcel Fournier et Charles Kraemer (dir.), *Durkheim avant Durkheim. Une jeunesse vosgienne*, Paris, L'Harmattan, coll. « Socio-anthropologie », 2014).

⁵⁶ Émile Durkheim, *op. cit.*

la religion⁵⁷ fournit non seulement l'ensemble des représentations autour desquelles le groupe se rassemble, mais elle semble aussi constitutivement associée à la production des conditions de possibilité de l'être social aussi bien que politique⁵⁸ ». Le sociologue Alain Caillé précise à la suite de Jacques Pierre que cela ne veut pas dire que le politique découle entièrement du religieux. Le politique et le religieux se complètent dans la tâche de fonder une société ; ils sont interdépendants. Ils forment une paire inséparable, que Caillé appelle le *politico-religieux*⁵⁹. Alors que le politique est l'instance qui trace la frontière entre le dedans et le dehors d'une société, le religieux s'occupe du dehors, c'est-à-dire des rapports avec ce qui l'excède : l'altérité, l'invisible, l'infini⁶⁰.

Quelle est alors aujourd'hui cette altérité, objet du religieux ? Nous suggérons que c'est la *Nature*⁶¹. Comme nous l'avons dit plus haut, la modernité a rejeté Dieu, qui représentait auparavant l'altérité transcendante. Désormais, nos sociétés ne se fondent plus dans cette autorité-là. Elle a été remplacée par la Nature. Tandis que Dieu était au centre de la métaphysique médiévale, la Nature est au centre de la métaphysique moderne. C'est d'ailleurs à partir d'elle que l'on peut comprendre la séparation des sphères sociales et la constitution de la Science en tant qu'institution autonome. Latour a bien montré à cet égard leur dépendance à une certaine conception de la nature, arbitrairement opposée à la culture⁶². Si l'ontologie *naturaliste*⁶³ – qui, soit dit

⁵⁷ Jacques Pierre utilise ici le mot « religion » sans faire la distinction entre religion et religieux. Si l'on traduit en suivant cette distinction, Jacques Pierre parle en fait *du* religieux, au niveau *macro*, et non de *la* religion, au niveau *meso*.

⁵⁸ Jacques Pierre, « Le religieux et le fondement du politique », *Tangence*, n° 63, 2000, p. 8.

⁵⁹ Alain Caillé, *Théorie anti-utilitariste de l'action*, op. cit.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ À ce propos, voir Jérémie Steiger, « Nature, sécularisation et désenchantement du monde. Situer les fondements religieux de l'écologie », mémoire de spécialisation, Fribourg, Université de Fribourg, 2021.

⁶² Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, coll. « Armillaire », 1991 et Bruno Latour, *Politiques de la nature*, op. cit.

⁶³ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 2005.

en passant, n'a rien de scientifique et tout d'une métaphysique⁶⁴ – n'était pas apparue, la Science n'aurait jamais pu exister en tant que telle⁶⁵, et jamais il n'aurait été possible de parler de « faits bruts » ou d'« objectivité »⁶⁶. Pour autant, cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de faits et que tout ce que la science dit n'est qu'illusion hors-sol, que relativité sans substance⁶⁷. Plutôt, il s'agit de voir que les discours sur la science sont toujours sous-tendus

⁶⁴ Nous ne nions pas que les conceptions de la nature, telles que conçues par les naturalistes, aient un ancrage physique. Par contre, nous affirmons, à la suite de Philippe Descola, que ces conceptions sont sous-tendues par une ontologie, c'est-à-dire une métaphysique (l'ontologie étant une sous-branche de la métaphysique). Cette affirmation se justifie par le fait que cette ontologie est moins le fruit de la nature ou de déterminismes physiques, que d'un processus social, politique et religieux, au sens large. Rappelons deux choses à cet égard : 1) le naturalisme n'est pas une conception universelle, donc il n'est pas naturel (cf. Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, op. cit.), le naturalisme va de pair avec le projet de la modernité, qui est avant tout un projet politique qui visait l'autonomie et la sortie de la religion, c'est-à-dire qu'une société autonome, sortie de la religion, ne pouvait *ipso facto* être imaginée si la nature restait enchantée et liée à la culture (cf. notamment Karl Polanyi, *La Grande Transformation*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2009 [1944]). Il est d'ailleurs important de noter qu'une telle conception de la nature découle et dépend étroitement de la métaphysique chrétienne qui séparait l'immanence de la transcendance, le monde physique du monde métaphysique. L'hypothèse d'un dieu extérieur a été nécessaire au développement d'une telle conception de la nature (voir François Gauthier, « Du mythe moderne de l'autonomie à l'hétéronomie de la Nature. Fondements pour une écologie politique », *Revue du MAUSS (La)*, n° 38, 2011, p. 385-393).

⁶⁵ En fait, comme a tâché de le montrer le regretté Thierry Hentsch dans *Raconter et mourir* (Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2002), les conditions de possibilités de la science moderne résident dans le christianisme, notamment en raison de son dualisme ontologique et son invention de la « vérité ».

⁶⁶ Comme le disait Maurice Merleau-Ponty, « ce ne sont pas les découvertes scientifiques qui ont provoqué le changement de l'idée de Nature. C'est le changement de l'idée de Nature qui a permis ces découvertes » (Maurice Merleau-Ponty, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, « Traces écrites », 1995, p. 25).

⁶⁷ C'est ici que la notion de symbolique (ou symbolisme) proposée par le MAUSS d'après Mauss et Lévi-Strauss prend tout son sens. Voir le numéro de *Revue du MAUSS (La)*, *Plus réel que le réel, le symbolisme*, n° 12, 1998, ainsi que Camille Tarot, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique. Sociologie et sciences des religions*, Paris, La Découverte, coll. « Recherches », 1999.

par quelque chose qui leur échappe, une métaphysique, et qui est donc du ressort du religieux tel que nous le concevons. En l'occurrence, une *métaphysique de la nature*.

Pour un renouveau des analyses en sciences sociales

Si les sociologues et les philosophes de la modernité occidentale restreignent leur définition du religieux à une affaire de dieux, alors il est normal qu'ils concluent que nos sociétés ne sont plus religieuses. En revanche, s'ils font l'hypothèse que le religieux s'est reconfiguré autour de la Nature, alors ils ont des chances de conclure que nos sociétés sont religieuses. C'est du moins notre hypothèse : il s'agit de faire le pari que le rejet des dieux transcendants n'a pu se faire qu'au prix de nouvelles transcendances, cette fois-ci immanentes.

S'ouvrirait alors un énorme champ de recherche. Les discours sur la « nature » sont omniprésents en modernité. Avec l'émergence de l'écologie, le monde se verdit. Mais il n'a pas fallu attendre le dérèglement climatique pour entendre parler de nature. Nos pays sont organisés par des constitutions qui comportent des « droits naturels » ; les penseurs des Lumières de tout acabit ont pensé trouver dans la notion d'intérêt la « loi gravitationnelle en affaires humaines⁶⁸ » ; l'économie serait régie par les « lois » supposées « naturelles » du marché ; la science, comme on l'a vu, repose entièrement sur l'idée (le projet ?) de dévoiler les lois de la nature ; les sexistes invoquent l'« infériorité naturelle » des femmes pour justifier leur exclusion ; les nationalistes dépeignent une image nostalgique du citoyen « originel » ou « naturel » (et poussent à se « naturaliser ») ; certains communistes affirment que la violence est chose « naturelle » et nécessaire à la sortie du capitalisme. Dans son livre *Nature et Politique*, le philosophe Fabrice Flipo abonde dans ce sens : la nature est l'objet fondateur de la philosophie politique moderne⁶⁹. Toutes les pensées

⁶⁸ Voir Alain Caillé, Christian Lazzeri et Michel Senellart (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile*, Paris, La Découverte, coll. « Hors collection Sciences humaines », 2001.

⁶⁹ Fabrice Flipo, *Nature et politique. Contribution à une anthropologie de la modernité et de la globalisation*, Paris, Amsterdam Éditions, 2014.

politiques reposent sur des hypothèses sur la nature, même celles qui prétendent s'être « arrachées » de la nature.

S'il y a de la nature partout, il ne s'agit pas pour autant de voir du religieux partout. Il y a du religieux « lorsqu'il y a rapport à l'invisible et à l'altérité, et lorsqu'il y a *naturalisation* [nous soulignons], totalisation, légitimation par référence à un *fondement métaphysique* [nous soulignons], fondation et essentialisation⁷⁰ ». Si l'on adopte une telle définition large et fonctionnelle⁷¹, il est question de voir du religieux lorsqu'il y a *rapport à la nature* et lorsque cette nature agit comme le *fondement infondé, métaphysique*, d'une société. Dit autrement, il y a du religieux en modernité lorsqu'une société se rassemble autour de représentations communes de la nature qui comportent des dimensions métaphysiques. Formulé en termes durkheimiens, le religieux en modernité serait « un système solidaire de croyances et de pratiques⁷² » relatives à la Nature, « qui unissent [...] ceux qui y adhèrent⁷³ », à savoir nos sociétés, dans toutes leurs complexités. Le mythe de la Caverne, avec en son fondement une Nature conçue comme un ensemble de « choses » totalement déliées du monde des hommes, de leurs ignorances, de leurs querelles et de leurs illusions⁷⁴, est un exemple de croyance largement répandue dans les sociétés occidentales, qui se matérialise dans toutes sortes de pratiques, à commencer par celles des scientifiques qui disent découvrir des « faits bruts ».

⁷⁰ François Gauthier, « Religieux, religion, religiosité », *op. cit.*, p. 179.

⁷¹ On distingue ici la définition *fonctionnelle* de la religion de celle substantive. L'approche substantive se concentre sur la « substance » ou le « contenu » minimal qu'un phénomène social doit avoir pour être qualifié de « religion » (une doctrine, une institution, des livres sacrés, des croyances, des entités surnaturelles par exemple). L'approche fonctionnelle quant à elle se concentre sur la « fonction » qu'ont certains phénomènes/discours dans la société. De ce point de vue, pourra être qualifié de « religieux » un phénomène qui par exemple crée du lien social ou qui fournit une explication du monde. Pour Durkheim : « [la] religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées [...] qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent » (Émile Durkheim, *op. cit.*, p. 65).

⁷² *Ibid.*, p. 65.

⁷³ *Idem.*

⁷⁴ Bruno Latour, *Politiques de la nature*, *op. cit.*

De ce point de vue, il y a de quoi interroger à nouveaux frais les discours que notre société moderne partage à propos de la Nature. Certains chercheurs comme Descola et Latour ont ouvert la voie en montrant quelques grands « fondements infondés » de nos sociétés modernes. D'autres auteurs comme Pierre Musso poursuivent l'entreprise en montrant que, pour se fonder et prendre corps, la modernité a eu besoin de faire appel à des croyances (ce qu'il appelle une « structure fiduciaire » en reprenant une formule de Paul Valéry), et en tout premier lieu à des croyances sur la nature⁷⁵. Nous encourageons les jeunes chercheurs à marcher dans leurs pas. Plus on avance, plus on trouve des traces de métaphysique dans les représentations de la nature.

La « transcendance immanente » comme nouvel outil

Nos prédécesseurs ont ouvert une voie qui doit être poursuivie. Leurs analyses restent pour l'heure très générales et macroscopiques, et elles mériteraient d'être approfondies et affinées. Nous avons de plus en plus d'outils pour révéler les « fondements infondés⁷⁶ » de nos sociétés. En particulier, les dernières recherches scientifiques sur la nature révèlent le caractère infondé de certains discours modernes qui la concernent. La crise environnementale (et les constats scientifiques qui vont avec) est, par exemple, un fabuleux révélateur de certains impensés des modernes concernant la nature : les limites physiques que découvrent chaque jour nos scientifiques contredisent complètement les idées que l'on s'est fait de la nature en modernité, que ce soit qu'il existerait « une nature sans nous », connaissable, ou qu'il existerait à notre disposition un stock infini de ressources

⁷⁵ Pierre Musso, *La religion industrielle. Monastère, manufacture, usine. Une généalogie de l'entreprise*, Paris, Fayard, coll. « Poids et mesures du monde », 2017.

⁷⁶ Jacques Pierre, « L'impasse de la définition de la religion : analyse et dépassement », *Religiologiques*, n° 9, 1994, p. 15-29 ; Jacques Pierre, « Prolégomènes à une définition sémiotique de la religion », dans Michel Despland et Gérard Valée (dir.), *La Religion dans l'histoire. Le mot, l'idée, la réalité*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1992, p. 193-208.

pouvant être soumises aux impératifs d'une croissance économique illimitée⁷⁷.

Afin de décrire au mieux les dimensions religieuses de nos représentations de la nature, il nous faut donc des concepts « hybrides ». Nous avons évoqué le terme de « métaphysique de la nature » ou de « métaphysique de type immanent ». Par-delà l'opposition entre la science et le religieux, nous suggérons de

⁷⁷ On pourra se référer par exemple à Pierre Charbonnier (*Abondance et liberté. Une histoire environnementale des idées politiques*, Paris, La Découverte, coll. « Sciences humaines », 2019) qui montre que les pensées modernes se sont développées en se désencastrant peu à peu de la nature et de ses limites. Alors que chez les Physiocrates (et avant, dans le mercantilisme), les limites de la nature étaient pensées (la richesse de la nation était selon eux tributaire de la quantité de terres cultivées), un tournant s'est opéré à partir des théories d'Adam Smith qui a amené l'idée que la richesse et le développement dépendaient moins des ressources et des terres (c'est-à-dire de la nature) que de la production et des échanges. D'une économie qui se construisait en rapport à la nature, nous sommes ainsi passés à une économie qui dépend essentiellement de mesures *sociales* ; une économie hors-sol, qui ne repose qu'indirectement sur le monde physique, d'où l'idée d'une métaphysique sous-jacente. À condition de passer sous silence les conditions de la croissance, une croissance infinie est ainsi imaginable. Antonin Pottier (*Comment les économistes réchauffent la planète*, Paris, Seuil, coll. « Anthropocène », 2016) abonde dans ce sens : après les économistes classiques, la nature est de moins en moins prise en compte ; ce qui compte de plus en plus pour les économistes est l'analyse du système des prix, qui n'a plus aucun rapport avec les conditions naturelles. Ces dernières importent peu, d'ailleurs, car s'est développée en parallèle la croyance en une possible « dématérialisation de l'économie » : grâce au développement technologique, de plus en plus efficient, nous aurions besoin de moins en moins de ressources naturelles et pourrions faire tourner l'économie à l'infini. Aujourd'hui, face au développement de la crise environnementale, les débats ont évolué cependant, les pensées reprennent en compte la nature et se déploie l'idée de « développement durable » et d'« économie circulaire ». Mais là encore, la nature est impensée : Nicholas Georgescu-Roegen (*La décroissance. Entropie - Écologie - Économie*, Paris, Le Sang de la terre, coll. « Pensée écologique », 2006 [1971]) a montré qu'un développement *durable* (c'est-à-dire infini) ou *circulaire* ne sont pas possibles puisqu'il sont soumis aux lois physiques de la thermodynamique qui impliquent une certaine entropie, et donc l'impossibilité de penser la croissance en termes de « circularité » ou de « durabilité ». Ceci est d'ailleurs sans compter les effets palpables aujourd'hui de la croissance économique sur le climat et sur la biodiversité, dont les bouleversements tendent à enrayer la croissance et à nous rappeler que nous n'avons pas su prendre en compte la nature.

reprendre un concept pour l'instant marginal bien qu'utile⁷⁸ : la notion de *transcendance immanente*.

En philosophie et en sciences sociales, différents concepts sont mobilisés pour caractériser les discours des acteurs sociaux, leurs représentations et leurs conceptions du monde. Parmi eux, deux concepts : la transcendance et l'immanence, conçus comme des opposés. Selon les dictionnaires de philosophie⁷⁹, le premier terme permet de caractériser les discours qui évoquent des choses *extérieures et supérieures* au monde, c'est-à-dire extérieures à l'expérience sensible. Lorsque les chrétiens parlent de Dieu, d'au-delà ou de Cité Céleste par exemple, les sociologues et les philosophes catégorisent ces termes sous la bannière « transcendance » (du latin *transcendens*, « ce qui dépasse » le monde). Au contraire, le concept d'immanence permet de caractériser les discours qui font référence à ce qui est intérieur au monde, à savoir l'ordre naturel (physique) et ordinaire (humain) des choses. Lorsque les biologistes et physiciens parlent de « lois de la nature » ou de « forces physiques », ces dernières sont considérées comme « immanentes » au monde ou, autrement dit, à « ce qui demeure dans » (*in-manere*, en latin) ce dernier. Par extension, ces deux concepts renvoient au champ religieux : alors que la « transcendance »

⁷⁸ Luc Ferry, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, Paris, Grasset, 2002 ; Luc Ferry et Marcel Gauchet, *Le religieux après la religion*, *op. cit.* ; François Gauthier, « Du mythe moderne de l'autonomie à l'hétéronomie de la Nature », *op. cit.* ; François Gauthier, *Les recompositions du religieux et du politique. Des fêtes techno à l'altermondialisme*, Riga, Éditions universitaires européennes, 2018 [2007] ; François Gauthier, « La religion de la "société de marché" », *Revue du MAUSS (La)*, 24 avril 2009, <https://www.journaldumauss.net/?La-religion-de-la-societe-de> ; François Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation*, *op. cit.* ; Guy Ménard, « Quête des sens ? Quête de sens ? S'envoyer en l'air », dans Yves Boisvert et Lawrence Olivier (dir.), *À chacun sa quête. Essai sur les nouveaux visages de la transcendance*, Presses de l'Université du Québec, 2000, p. 13-17 ; Shmuel Trigano, « Les transcendances immanentes », *Pardès*, n^{os} 47-48, p. 235-245.

⁷⁹ Sylvain Auroux (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle. Les notions philosophiques*, Paris, Presses universitaires de France, 1998 ; Michel Blay, *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Paris, CNRS, coll. « In extenso », 2013 ; André Comte-Sponville, *Dictionnaire philosophique*, *op. cit.* ; et Christian Godin, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Fayard, coll. « Sciences humaines », 2004.

participerait à caractériser le religieux, le concept d'« immanence » pointerait vers ce qui n'est pas religieux, à savoir le monde dit « séculier ».

Ces deux catégories prises séparément posent problème. Comme tous les autres concepts dualistes, ils arrivent très mal à appréhender les formes religieuses non déistes, en particulier celles qui s'articulent autour de la Nature. Si le concept de transcendance renvoie aux choses qui ne sont pas immanentes et que l'immanence renvoie aux choses qui ne sont pas transcendantes, il devient impossible de penser les religions des sociétés qui ne font pas de distinction entre un ici-bas et un au-delà, comme le chamanisme, le culte des ancêtres et, dans une certaine mesure, les religions orientales (l'hindouisme, le bouddhisme, le taoïsme par exemple)⁸⁰. Il en est de même pour une pléthore de pratiques relevant de ce que l'on rassemble de manière confuse sous la notion de « religion populaire », de traditions mystiques comme le soufisme, ou encore le vaste ensemble des nouvelles « spiritualités » dites alternatives ou holistiques qui réactivent la notion de correspondances entre le microcosme et le macrocosme⁸¹. *Idem* pour les religions antiques : dans son débat avec Marcel Gauchet, Luc Ferry rappelle à juste titre que les Grecs de l'Antiquité connaissaient certes des dieux (transcendance), mais ils avaient aussi le *divin* (qui était à la fois transcendant et immanent) : « le divin, au fond, c'est l'ordre du monde en tant que tel, l'harmonie cosmique, qui est à la fois transcendante par rapport aux humains (extérieure et supérieure à eux) et néanmoins parfaitement immanente au réel⁸² ».

Compte tenu de ces enseignements, nous proposons donc, à la suite de Ferry, d'utiliser le terme « transcendance immanente » pour décrire les formes de transcendance *non verticales*, ancrées dans l'immanence⁸³. Les représentations de la Nature comportant

⁸⁰ Roberte Hamayon, *Chamanismes*, *op. cit.*

⁸¹ François Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation*, *op. cit.*

⁸² Luc Ferry et Marcel Gauchet, *Le religieux après la religion*, *op. cit.*, p. 83-84.

⁸³ Comme cela a été dit en introduction, le sujet de cet article est surtout le niveau macro, le religieux. Le concept de transcendance immanente peut être appliqué à ce niveau, pour décrire les fondements « naturels » de nos sociétés

des dimensions métaphysiques peuvent à cet égard être considérées comme des « transcendances immanentes ».

Conséquences et impacts de la recherche

Cela fait plusieurs décennies déjà que Philippe Descola et d'autres ont montré que nos conceptions modernes de la nature étaient en partie construites. Or, nous n'avons pas encore tiré toutes les conséquences de cette leçon et elles sont massives. Parmi ces dernières, c'est notre rapport à la science, à la vérité et à l'histoire qui doit être repensé.

La Nature, objet de différentes connaissances, est systématiquement utilisée en modernité, notamment pour légitimer les discours politiques. Sans arrêt, les politiques s'appuient sur la science et invoquent la nature pour asseoir leurs choix et faire taire leurs concurrents. Les conservateurs affirment que le mariage pour tous n'est pas « naturel », les libéraux défendent le libre échange au nom des lois « naturelles » du marché, les marxistes affirment que le capitalisme n'est qu'une étape d'un cheminement « naturel » prédéfini par les lois de l'Histoire, les écologistes justifient le tri sélectif par la nécessité de protéger la nature. Tous mobilisent des arguments plus ou moins scientifiques qu'ils utilisent, conformément au mythe de la Caverne, pour éclairer les hommes enchaînés dans l'ombre. Or, comme nous l'avons montré, dire qu'une chose est « naturelle » ou « scientifique » ne suffit pas à garantir l'absence d'arbitraire.

Il y a encore beaucoup de travail à faire pour analyser les représentations de la nature, et particulièrement celles qui sont mobilisées par les scientifiques puis reprises en politique ou en économie. Il existe de nombreuses études qui analysent les représentations de la nature. Mais de manière générale, ces études traquent *toutes* les représentations *sauf* celles issues du monde scientifique (sciences naturelles, sciences économiques, sciences politiques, etc.). Elles s'arrêtent quasi-systématiquement à ses

mais il peut aussi être utilisé à d'autres niveaux, méso et micro, pour décrire la religion et la religiosité. Le concept est particulièrement efficace pour décrire les pratiques et discours écospirituels qui ont émergé ces dernières années en Occident.

frontières. C'est une erreur. À la suite de Latour, les sociologues devraient davantage s'emparer des représentations « scientifiques » de la nature pour voir de quel bois elles sont faites. Sans tomber dans le sociologisme et le relativisme, il est essentiel d'opérer de telles analyses si nous voulons vraiment être modernes, ou tout simplement de bons scientifiques, voire de bons citoyens.

Partout en Occident, nos institutions sont en crise. La Science et la Politique, en particulier, voient leur légitimité s'éroder. Après les multiples analyses qui font des individus les coupables de l'histoire⁸⁴, il est temps de se demander si ce ne sont pas nos représentations collectives de la nature qui posent problème⁸⁵. Si les gens doutent de plus en plus des vérités scientifiques, ce n'est pas par « obscurantisme » (comme aimerait le croire Mac Lesggy⁸⁶)

⁸⁴ Le paradigme dominant des sciences sociales, de Raymond Boudon à Pierre Bourdieu, en passant par Michel Crozier, est l'individualisme méthodologique (voir notamment Alain Caillé, « Introduction à la science sociale – Première partie – Chapitre II », *Revue du MAUSS (La)*, 14 décembre 2015, <https://www.journaldumauss.net/?Introduction-a-la-science-sociale-1272>). De ce point de vue, il est d'usage d'expliquer les crises actuelles en les imputant aux actions, croyances et attitudes individuelles. Cette démarche parcourt d'ailleurs l'imaginaire des politiciens, notamment ceux de la droite libérale. C'est ainsi que l'on entend Macron dire que « il faut se responsabiliser », individuellement, face à la crise. Les crises sont donc moins, de ce point de vue, des problèmes sociaux, structurels, que des problèmes individuels, liés notamment aux motivations des individus. C'est en ce sens que nos dirigeants insistent sur le besoin de rendre plus « attractif » le métier d'infirmier, le vote, la science, les transports publics, etc.

⁸⁵ Notamment le dualisme ontologique « nature/culture », qui engage une conception désenchantée de la nature et ouvrant la porte à sa marchandisation et à son exploitation. Karl Polanyi a bien montré les dangers de la marchandisation de la terre et du désencastrement des objets économiques vis-à-vis de la société et, en premier lieu, la culture. Aussi, d'autres représentations de la nature posent problème : par exemple, celle de l'homo œconomicus, qui a été massivement démentie, mais qui pourtant est encore largement répandue dans le monde social, y compris dans les sciences humaines (cf. notamment la « Rational Choice Theory »). Sur ces questions, voir les travaux du MAUSS consignés dans *Revue du MAUSS (La)*, ainsi que les ouvrages de François Gauthier (*Religion, Modernity, Globalisation, op. cit.*), de Jacques T. Godbout (*L'esprit du don*, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui », 1992) ou encore d'Alain Caillé (*Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, La Découverte, coll. « La Découverte / Poche », 2007).

⁸⁶ Cf. Mac Lesggy, « 30 ans de vulgarisation scientifique sur M6 », *France Inter*, 11 mars 2021, enregistrement radio, 1re minute.

mais parce qu'ils se rendent compte que les images qu'on leur vend comme des vérités absolues sont en fait remplies d'arbitraire. Et si les gens ne se retrouvent plus dans les discours politiques, ce n'est pas simplement parce qu'ils se « désintéressent de la chose publique », mais parce que les pensées politiques classiques (libéralisme, socialisme, communisme notamment) se fondent sur des conceptions du monde qui ne tiennent plus au regard des enjeux actuels (notamment ceux écologiques), d'où la « crise de la démocratie » relevée par Marcel Gauchet⁸⁷ et l'affaiblissement généralisé en Occident de la « participation électorale⁸⁸ ».

Ce mouvement de déconstruction peut paraître effrayant car, en sapant ce qui fonde une bonne partie de notre monde, nous semblons errer sans repères. Pourtant, il ne s'agit pas de tout déconstruire, de tout relativiser et de tout ramener à l'arbitraire des hommes. Cela serait d'ailleurs une erreur naturaliste, car ce serait reconduire l'idée suivant laquelle il y aurait une rupture entre, d'un côté, le monde construit des humains et, de l'autre, le monde de la nature, à jamais inaccessible⁸⁹. Comme l'a montré Latour à juste titre, les pensées ne se construisent jamais en catimini dans le seul monde des hommes. Elles ne sont jamais vraiment hors-sol, déliées du réel. Elles ont donc toujours quelque chose à dire du réel. L'entreprise de déconstruction qu'il s'agit de mener ne consiste donc pas à nier qu'il y ait quelque chose comme une consistance au réel, mais à apprendre à reconnaître quelle part d'arbitraire sommeille dans les discours, et sur quels impensés s'articulent nos pensées. Tout penseur a ses œillères, ses angles morts et ses impensés, dont il faut rendre compte. Dit autrement, il n'est pas question d'entamer la possi-

⁸⁷ Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, op. cit. Pour Gauchet, des millénaires d'histoire humaine auraient été marqués par la lutte émancipatrice du politique et de la démocratie contre la religion qui s'achèverait dans la deuxième moitié du vingtième siècle (autour de 1968 si on le lit bien), seulement pour que celle-ci (la démocratie) se retourne immédiatement « contre elle-même ». Les pirouettes auxquelles cette contradiction oblige ses analyses subséquentes afin de ne pas se renier sont divertissantes par ailleurs.

⁸⁸ Anne Muxel, « L'abstention : déficit démocratique ou vitalité politique ? », *Pouvoirs*, n° 120, 2007, p. 43-55.

⁸⁹ Cf. Bruno Latour, *Politiques de la nature*, op. cit.

bilité d'un accès au réel, mais plutôt de remettre en question l'idée qu'il y aurait UNE Science cumulative et consensuelle, au lieu de sciences *plurielles* produites à différents endroits, à différents moments, dans différentes cultures, avec différents présupposés invérifiables, et donc métaphysiques.

D'ailleurs, montrer que nos sociétés ne sont pas sorties du religieux et dire qu'elles ne sont pas si différentes des autres sociétés, aussi anciennes et étrangères soient-elles, ne revient pas à conclure que toutes les sociétés, toutes les religions, toutes les idéologies, tous les discours se valent⁹⁰. Une nouvelle fois, il ne s'agit pas de tomber dans le relativisme. Si nous entamons des recherches sur la religion et en concluons que nos pensées modernes sont sous-tendues par une métaphysique, ce n'est pas pour donner l'occasion à n'importe qui de les remplacer par n'importe quoi. Le tout est de donner la possibilité de *choisir* dans quel monde nous voulons vivre, sans que le débat soit confisqué par quelques scientifiques ou politiciens qui, au nom de la nature, imposent leur modèle et affirment qu'il n'existe « aucune alternative possible » (cf. par exemple Margaret Thatcher). Le potentiel émancipateur de la science, qu'elle soit « naturelle » ou « sociale », ne réside donc pas dans une illusoire virtuosité à se *défaire du sujet*, mais bien, à partir du *lieu* que constitue ce dernier, de voir que les choses pourraient être autrement⁹¹.

Conclusion : réinvestir le champ religieux

À la suite des guerres de religions qui ont mis l'Europe à feu et à sang, s'est développé le projet de la modernité : sortir de l'ombre (du parvis de l'église ou de la Caverne, c'est selon) pour rejoindre les Lumières. Peu à peu, même les plus grandes cathédrales ont vu leurs âmes fidèles s'en aller, remplacées par de plus en plus de touristes fidèles à leur téléphone. L'Église n'est plus ce qu'elle était. D'une guerre *pour* la religion, nous sommes passés à une

⁹⁰ D'ailleurs, toute tentative de jugement serait elle-même contextuelle, c'est-à-dire située subjectivement, socialement et historiquement.

⁹¹ Raymond Lemieux, *L'intelligence et le risque de croire. Théologie et sciences humaines*, Montréal, Fides, « Grandes conférences », 1999.

guerre *contre* la religion, révélée par la « laïcité de combat » et par laquelle l'espace public est amené à être lavé de tout signe religieux. En même temps, la religion semble être encore bien présente dans nos sociétés. Le pape François rassemble des foules ; l'islam éveille les passions ; le soufisme connaît un *revival* surprenant ; l'évangélisme protestant s'étend dans le monde entier ; le néochamanisme fait le bonheur de plus en plus d'adeptes ; même Confucius, dont le temple a été détruit sous Mao, fait son grand retour. Partout se développent des sectes, des nouveaux mouvements religieux ; partout surgissent de nouveaux gourous, prédicateurs, pasteurs.

Face à ces constats, et si l'on se concentre sur les grandes religions, il est légitime de penser qu'il y a bel et bien eu une sécularisation de nos sociétés occidentales. Face au succès rencontré par l'ésotérisme, les fondamentalismes, les nouveaux mouvements religieux ou encore la « spiritualité », il fait sens de poser la question du « retour de *la* religion ». Par contre, à la suite de ce qui a été dit dans cet article, il nous semble inapproprié de parler de « retour *du* religieux », car nous ne l'avons jamais quitté. Les sociétés modernes n'ont jamais cessé d'être adossées à une métaphysique, notamment celle dont ruissellent nos représentations de la nature. D'autres représentations s'y adossent, telles que l'idée de la séparation des sphères sociales, qui seraient autant d'îlots autonomes avec leurs « codes » propres⁹².

Un grand problème de nos sociétés modernes est de ne pas voir cette distinction entre religion et religieux, de confondre les niveaux institué (méso) et instituant (macro). En rejetant la religion, en quittant l'église (et l'Église), en sortant de la Caverne, nous avons en quelque sorte « jeté le bébé avec l'eau du bain » et nous nous sommes privés d'une analyse du religieux. Au lieu de

⁹² Niklas Luhmann (*Systèmes sociaux. Esquisse d'une théorie générale*, traduit de l'Allemand par Lukas K. Sosoe, Québec, Presses de l'Université de Laval, coll. « Inter-Sophia », 2011 [1984]) et Talcott Parsons (*The Social System*, Londres, Routledge, 2013 [1951]). Pour une critique de la théorie de la différenciation des sphères sociales en ce qui concerne l'étude de la religion, voir François Gauthier, « Définir le paradigme de la sécularisation pour mieux s'en abstenir », *Religiologiques*, n° 1, 2020, p. 185-199.

saisir les nuances entre « religion » et « religieux », nous avons tout mis dans le même paquet, relégué dans l'espace bien délimité de « l'espace privé ». La vacuité des réflexions à ce sujet, au sein de nos arènes politiques, est criante à cet égard. En défenseurs de la laïcité, nombreux sont les politiciens qui considèrent la religion et le religieux comme étant une seule et même chose, qui doit être soumise à un même régime : cela doit être évincé de l'espace public, et donc des parlements. Dommage.

Enfin, quelques mots sur la thématique du numéro, à savoir le *retour du religieux* : notre hypothèse suivant laquelle les sociétés modernes occidentales se seraient convaincues de leur propre désenchantement en s'adossant sur une métaphysique de la nature nous permet de suggérer que la religion ne pouvait en aucun cas disparaître, mais seulement se recomposer. Ce sont les manifestations de cette recomposition que l'on voit aujourd'hui surgir dans de nouvelles formes que les sociologues des religions hésitent pourtant à appeler « religion », louvoyant entre différents constats de fragmentation, d'émiettement, de dissolution, d'ersatz, de pseudo, de quasi ou de « non-religion », voire de « spiritualité séculière ». Ces diagnostics embarrassés faillissent à comprendre la nature de la mutation moderne, la discipline demeurant rattachée à la religion dans sa forme « église » (*churched* : Peter Beyer⁹³), à l'idée d'une sphère religieuse bien différenciée et au télescopage des niveaux méso et macro.

Une des caractéristiques structurantes des formes religieuses en croissance aujourd'hui, au-delà de leur énonciation suivant la grammaire du « Marché »⁹⁴, est leur mobilisation explicite ou implicite de l'idée de *Nature*. L'ensemble de la nébuleuse *New Age*, qui s'étend des pauses de méditation *Mindfulness* dans les multinationales jusqu'à ses manifestations les plus contre-culturelles, s'arrime en effet à une sacralisation explicite de la Nature⁹⁵.

⁹³ Peter Beyer, *Religion in Global Society*, Londres, Routledge, 2013 [2006].

⁹⁴ Voir François Gauthier, *Religion, Modernity, Globalisation*, *op. cit.*

⁹⁵ Que ce soit sous les traits de la nature vivante ou d'autres énoncés tels que l'Univers, la Vie, l'Énergie, le Cosmos, le Destin, l'Humanité ou la force du

À l'autre bout du spectre, c'est bien au nom des « lois naturelles » (lesquelles traduisent l'ordre divin tel qu'elles le comprennent) que les courants religieux les plus conservateurs (chrétiens, juifs, musulmans ou autres) s'opposent tant à l'avortement qu'à l'homosexualité voire à l'égalité entre les hommes et les femmes. Autrement dit, l'hypothèse d'une métaphysique de la Nature telle que nous la défendons ici procure une perspective heuristique à partir de laquelle il est possible d'interroger les formes contemporaines de ce religieux, de ces religions et de ces religiosités qui ne sont pas prêtes de disparaître.

Moi. Cf. Raymond Lemieux et Micheline Milot (dir.), *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1992.

Bibliographie :

- Auroux, Sylvain (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle. Les notions philosophiques*, Paris, Presses universitaires de France, 1998.
- Beyer, Peter, *Religion in Global Society*, Londres, Routledge, 2013 [2006].
- Blay, Michel, *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Paris, CNRS, coll. « In extenso », 2013.
- Brière, Laurence, Mélissa Lieutenant-Gosselin et Florence Piron (dir.), *Et si la recherche scientifique ne pouvait pas être neutre ?* Québec, Science et bien commun, 2019.
- Caillé, Alain, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*, Paris, La Découverte, coll. « La Découverte / Poche », 2007.
- Caillé, Alain, « Introduction à la science sociale – Première partie – Chapitre II », *Revue du MAUSS (La)*, 14 décembre 2015, <https://www.journaldumauss.net/?Introduction-a-la-science-sociale-1272>.
- Caillé, Alain, *Théorie anti-utilitariste de l'action. Fragments d'une sociologie générale*, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui / Bibliothèque du MAUSS », 2009.
- Caillé, Alain, Christian Lazzeri et Michel Senellart (dir.), *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique. Le bonheur et l'utile*, Paris, La Découverte, coll. « Hors collection Sciences humaines », 2001.
- Chanical, Philippe, « La neutralité axiologique est-elle axiologiquement neutre ? Plaidoyer pour l'anthropologie normative de Max Weber », *Revue du MAUSS (La)*, 18 décembre 2016, <https://www.journaldu-mauss.net/./?La-neutralite-axiologique-est-elle>.
- Charbonnier, Pierre, *Abondance et liberté. Une histoire environnementale des idées politiques*, Paris, La Découverte, coll. « Sciences humaines », 2019.
- Comte-Sponville, André, *Dictionnaire philosophique*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2013.
- Daston, Lorraine et Peter Galison, *Objectivity*, New York, Zone Books, 2007.
- Descola, Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 2005.
- Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 1990 [1912].
- Eliade, Mircea et Ioan Petru Culianu, *Dictionnaire des religions*, Paris, Presses Pocket, coll. « Agora », 2000.
- Ferry, Luc, *Qu'est-ce qu'une vie réussie ?*, Paris, Grasset, 2002.

- Ferry, Luc et Marcel Gauchet, *Le religieux après la religion*, Paris, Grasset, coll. « Nouveau collège de philosophie », 2004.
- Fabrice Flipo, *Nature et politique. Contribution à une anthropologie de la modernité et de la globalisation*, Paris, Amsterdam Éditions, 2014.
- Fournier, Marcel et Charles Kraemer (dir.), *Durkheim avant Durkheim. Une jeunesse vosgienne*, Paris, L'Harmattan, coll. « Socio-anthropologie », 2014.
- Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2005.
- Gauthier, François, « Définir le paradigme de la sécularisation pour mieux s'en abstenir », *Religiologiques*, n° 1, 2020, p. 185-199.
- Gauthier, François, « Du mythe moderne de l'autonomie à l'hétéronomie de la Nature. Fondements pour une écologie politique », *Revue du MAUSS (La)*, n° 38, 2011, p. 385-393.
- Gauthier, François, *Les recompositions du religieux et du politique. Des fêtes techno à l'altermondialisme*, Riga, Éditions universitaires européennes, 2018 [2007].
- Gauthier, François, « Religieux, religion, religiosité », *Revue du MAUSS (La)*, n° 49, 2017, p. 167-184.
- Gauthier, François, « La religion de la "société de marché" », *Revue du MAUSS (La)*, 24 avril 2009, <https://www.journaldumauss.net/?La-religion-de-la-societe-de>.
- Gauthier, François, *Religion, Modernity, Globalisation. Nation-State to Market*, Londres, Routledge, coll. « Routledge Studies in Religion », 2020.
- Georgescu-Roegen, Nicholas, *La décroissance. Entropie - Écologie - Économie*, Paris, Le Sang de la terre, coll. « Pensée écologique », 2006 [1971].
- Godbout, Jacques T., *L'esprit du don*, Paris, La Découverte, coll. « Textes à l'appui », 1992.
- Godin, Christian, *Dictionnaire de philosophie*, Paris, Fayard, coll. « Sciences humaines », 2004.
- Goossaert, Vincent et David A. Palmer, *The Religious Question in Modern China*, Chicago, London, University of Chicago Press, 2011.
- Gusdorf, Georges, *Mythe et métaphysique. Introduction à la philosophie*, Paris, Flammarion, coll. « Champs philosophiques », 1984.
- Hamayon, Roberte, *Chamanismes*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Quadrige », 2002.
- Hamayon, Roberte, *Le chamanisme. Fondements et pratiques d'une forme religieuse d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Eyrolles, coll. « Eyrolles pratique », 2015.

- Hamayon, Roberte, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Besançon, La Völva, coll. « Histoires des peuples », 2017.
- Heinich, Nathalie, *Ce que le militantisme fait à la recherche*, Paris, Gallimard, coll. « Tracts », 2021.
- Heinich, Nathalie, « Défendre l'autonomie du savoir », *Fondapol*, 2021, <https://www.fondapol.org/etude/defendre-lautonomie-du-savoir/>.
- Hentsch, Thierry, *Raconter et mourir. Aux sources narratives de l'imaginaire occidental*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 2002.
- Itel, Julia, *Spiritualité et société durable. L'engagement éthique des « créatifs culturels »*, Gap, Yves Michel, coll. « Société civile », 2019.
- Jaspers, Karl, *Origine et sens de l'histoire*, trad. de l'Allemand par Hélène Naef, Paris, Plon, 1954 [1949].
- Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962.
- Lainé, Mihaël, « Les deux corps du Roi : vérité et valeurs dans les sciences sociales », *Revue du MAUSS (La)*, 19 septembre 2011, <https://www.journaldumauss.net/?Les-deux-corps-du-Roi-verite-et>.
- Latour, Bruno, *Chroniques d'un amateur des sciences*, Paris, Presses des Mines, coll. « Sciences sociales », 2006.
- Latour, Bruno, *Le métier de chercheur. Regard d'un anthropologue*, Paris, Inra, Quæ, coll. « Sciences en questions », 2008 [2001].
- Latour, Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, coll. « Armillaire », 1991.
- Latour, Bruno, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, coll. « Sciences humaines et sociales », 2004.
- Latour, Bruno, « Pour un dialogue entre science politique et science studies », *Revue française de science politique*, vol. 58, n° 4, 2008, p. 657-678.
- Latour, Bruno et Steve Woolgar, *La vie de laboratoire. La production des faits scientifiques*, traduit de l'anglais par Michel Biezunski, Paris, La Découverte, coll. « Sciences et société », 1988 [1979].
- Lemieux, Raymond, *L'intelligence et le risque de croire. Théologie et sciences humaines*, Montréal, Fides, « Grandes conférences », 1999.
- Lemieux, Raymond, « Notes sur la recomposition du champ religieux », *Studies in Religion*, vol. 25, n° 1, 1996, p. 61-86.
- Lemieux, Raymond et Micheline Milot (dir.), *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche empirique*, Sainte-Foy, Presses de l'Université Laval, 1992.

- Lesggy, Mac, « 30 ans de vulgarisation scientifique sur M6 », *France Inter*, 11 mars 2021, enregistrement radio.
- Luhmann, Niklas, *Systèmes sociaux. Esquisse d'une théorie générale*, traduit de l'Allemand par Lukas K. Sosoe, Québec, Presses de l'Université de Laval, coll. « Inter-Sophia », 2011 [1984].
- Ménard, Guy, « Quête des sens ? Quête de sens ? S'envoyer en l'air », dans Yves Boisvert et Lawrence Olivier (dir.), *À chacun sa quête. Essai sur les nouveaux visages de la transcendance*, Presses de l'Université du Québec, 2000, p. 13-37.
- Merleau-Ponty, Maurice, *La Nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris, Seuil, « Traces écrites », 1995.
- Musso, Pierre, *La religion industrielle. Monastère, manufacture, usine. Une généalogie de l'entreprise*, Paris, Fayard, coll. « Poids et mesures du monde », 2017.
- Muxel, Anne, « L'abstention : déficit démocratique ou vitalité politique ? », *Pouvoirs*, n° 120, 2007, p. 43-55.
- Parsons, Talcott, *The Social System*, Londres, Routledge, 2013 [1951].
- Pierre, Jacques, « L'impasse de la définition de la religion : analyse et dépassement », *Religiologiques*, n° 9, 1994, p. 15-29.
- Pierre, Jacques, « Le langage et le don », *Revue du MAUSS (La)*, n° 36, 2010, p. 139-152.
- Pierre, Jacques, « Prolégomènes à une définition sémiotique de la religion », dans Michel Despland et Gérard Valée (dir.), *La Religion dans l'histoire. Le mot, l'idée, la réalité*, Waterloo, Wilfrid Laurier University Press, 1992, p. 193-208.
- Pierre, Jacques, « Le religieux et le fondement du politique », *Tangence*, n° 63, 2000, p. 7-27.
- Polanyi, Karl, *La Grande Transformation*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2009 [1944].
- Pottier, Antonin, *Comment les économistes réchauffent la planète*, Paris, Seuil, coll. « Anthropocène », 2016.
- Quiniou, Yvon, « Critique de la religion : une imposture morale, intellectuelle et politique », *Nantes Université*, 2014, enregistrement vidéo, 5^{ème} minute, https://www.youtube.com/watch?v=Pg7FqmyXCrl&t=685s&ab_channel=NantesUniv.
- Quiniou, Yvon, *Critique de la religion. Une imposture morale, intellectuelle et politique*, Paris, La Ville brûle, coll. « Mouvement réel », 2014.
- Rappin, Baptiste, « Pierre Legendre ou le droit du point de vue de l'anthropologie dogmatique », *Droit et société*, n° 102, 2019, p. 397-411.
- Revue du MAUSS (La)*, *Plus réel que le réel, le symbolisme*, n° 12, 1998.

- Steiger, Jérémie, « Nature, sécularisation et désenchantement du monde. Situer les fondements religieux de l'écologie », mémoire de spécialisation, Fribourg, Université de Fribourg, 2021.
- Stengers, Isabelle, *L'invention des sciences modernes*, Paris, La Découverte, coll. « Armillaire », 2010 [1993].
- Tarot, Camille, *De Durkheim à Mauss. L'invention du symbolique. Sociologie et sciences des religions*, Paris, La Découverte, coll. « Recherches », 1999.
- Taylor, Bron, *Dark Green Religion. Nature Spirituality and the Planetary Future*, Berkeley, University of California Press, 2009.
- Taylor, Charles, *L'âge séculier*, Paris, Seuil, coll. « Les livres du nouveau monde », 2011 [2007].
- Taylor, Charles, *Modern Social Imaginaries*, Durham, Duke University Press, 2004.
- Trigano, Shmuel, « Les transcendances immanentes », *Pardès*, n^{os} 47-48, p. 235-245.
- Weber, Max, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, coll. « 10/18 », 2006 [1919].