

Entre l'homme et Dieu : répondre *de* la création

Between Man and God: Answering *for* Creation

Pierre Gisel

Doctor en Teología
Universidad de Lausana, Suiza
pierre.gisel@unil.ch
Artículo solicitado

Resumen: En vínculo con la cuestión ecológica, el texto retoma los elementos de una teología de la creación. Primero sobre la matriz bíblica, muestra que el ser humano está llamado a una existencia instauradora, activa, sobre el fondo de la recepción de un mundo que no debemos reducir a lo humano. Retoma después la crítica de un antropocentrismo heredado, no para sustituir a eso un biocentrismo, sino más bien para abrir una tercera vía, que pasará por una relectura de la historia de la cual venimos, y que tomará la forma de una genealogía, a construir, relacionada a un conjunto de problemas, también a construir. Al final, el texto abre una reflexión donde son repensados lo social, lo político y lo religioso, cada uno según su función y sus límites propios.

Palabras claves: ecología, antropocentrismo, biocentrismo, relectura genealógica, religión, mundo común.

Abstract: In relation to the environmental question, this article tackles elements of a theology of creation. First, the author explores the biblical background and shows that Man is called towards an inaugurative, active existence upon the reception of a world that does not need to be scaled back to a human reality. Then, he elaborates upon the criticism of an inherited anthropocentrism, not in order to substitute any biocentrism, but rather to propose a third way that will be built upon a re-reading of the history we are coming from. It will take the form of a genealogy which will need to be constructed and which be linked to a set of problems, to be constructed as well. The article concludes with a reflection on the social, political and religious realms, granting the function and limitations of each.

Key words: ecology, anthropocentrism, biocentrism, genealogic re-reading, religion, communal world

1. La thématique

A l'horizon, se tient la question écologique¹. Concrètement, l'atteinte à la biosphère. De par une croissance illimitée des activités de l'homme, du coup hors mesure humaine, hors, aussi, finalités autres que cette croissance même.

Par-delà, c'est la question de notre rapport au monde qui est posée, entraînant celle de ce qu'il en est de l'humain. Et à l'arrière-plan se profile la question de Dieu, ou d'une transcendance posant de l'*altérité* à l'humain et à ses déploiements d'existence, individuels et sociaux, et sanctionnant de l'*extériorité* au monde et à sa mise à disposition étale, offerte à pure exploitation.

La question écologique vaut ici comme question-test. Elle ouvre sur les thématiques de l'organisation sociale, voire politique, celles de notre être-ensemble, de ce qui s'y joue, s'y noue ou y sombre. Elle ouvre aussi une interrogation touchant ce qu'il en est de l'humain comme tel, aujourd'hui lieu de transformations, où la limite entre ce qui lui est propre et la technique est de fait poreuse, et vu comme moment d'une évolution qu'une perspective transhumaniste – celle de l'« homme augmenté » – entend allègrement dépasser.

Faire face à ces questions requerra de passer par une mise en perspective généalogique critique de notre histoire occidentale, et plus particulièrement en son inflexion moderne. Par-delà, il y aura aussi à passer par une « déconstruction » du christianisme², notamment des formes qu'il a données au motif d'un « salut » englobant trop souvent le réel, l'humain et le social, au lieu d'y inscrire une dialectique subversive et productive, en corps à corps avec le donné, sans résorption idéale et totalisante.

Au préalable, nous jetterons un regard sur la matrice mythologique qui se tient à l'arrière-fond tant du christianisme que – c'est de fait lié – de l'aventure occidentale de l'homme. La matrice biblique donc, posant une « création ». Je n'en proposerai ici qu'une épure – sans entrer dans le détail des textes³ –, pour y articuler une mise en

¹ Reprise, mise à jour, d'une conférence donnée à l'Université pontificale grégorienne de Rome, en décembre 2013, dans le cadre d'un cycle « Qu'as-tu fait de la création ? Parcours philosophique et théologique pour penser le défi écologique » organisé par le Centre Saint-Louis-Institut français et l'Ambassade de France près-le-Saint-Siège.

² Au sens où Jean-Luc NANCY en conduit l'entreprise – qui ne vaut pas destruction, mais attention à ce qui le travaille et le traverse – dans *La Déclousion (Déconstruction du christianisme, 1)*, et *L'adoration (Déconstruction du christianisme, 2)*, Paris, Galilée, respectivement 2005 et 2010.

³ Le motif de la création est récurrent derrière une grande part de mes travaux. Je l'ai spécifiquement

perspective critique de l'histoire dont nous venons et une problématisation de notre présent.

2. Bref retour sur la matrice biblique

Commençons par la fresque cosmique que donne Genèse 1,1 à 2,4a : la création du monde en sept jours. L'humain y apparaît au sixième jour et vient s'inscrire à l'intérieur d'un espace, d'un temps et d'un ordre de vie qui sont dès le départ et constitutivement différenciés. Entre haut et bas, sec et humide, végétaux et animaux, à chaque fois « selon son espèce ». La séparation est ici constitutive de la création. On peut même dire que la création est séparation : émergence différenciée à l'interne et émergence en différence propre tant à l'endroit du « tohu-bohu » (pré-) originaire qu'à l'endroit de Dieu, créateur hors création justement – à distance ou en extériorité – et commandant à son surgissement ou à son avènement. L'humain y est en outre lui-même originairement différencié : homme et femme, une dualité de départ, chacun étant l'un *ou* l'autre.

L'ensemble de la séquence se clôt significativement par le sabbat, le septième jour, qui sanctionne le déploiement de cette création et renvoie indirectement à un Dieu qui de bout en bout la dépasse. S'il y a ici une prééminence de l'humain (le célèbre « dominez la terre » du v. 28), c'est dans le cadre d'ensemble posé et dans ce cadre seulement.

Ce premier texte – premier dans l'ordre canonique final du texte, qui ne correspond pas à l'ordre d'apparition historique des différents éléments qui le composent – est suivi d'un second récit des origines, Genèse 2-3. Après la fresque cosmique, le récit des premiers humains, Adam et Ève, placés dans le jardin et y inaugurant leur existence. Un récit paradigmatique, qui dit une condition de l'humain aux prises avec ce qui lui est donné, ce qui y arrive et ce qu'il en fait, ou comment il en répond.

Deux récits de création donc. Différents, mais qui pourraient, chacun, se suffire. Dans l'ordre canonique, ils disent une suite ; et ils la disent selon décalage, en discontinuité, ou marquant un déboîtement.

abordé dans : *La création. Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu* (1980), Labor et Fides: Genève, 1987² ; écrit avec L. KAENNEL. *La création du monde. Discours religieux, discours scientifiques, discours de foi*. Labor et Fides-Société biblique suisse: Genève-Bienne, 1999 ; D. HERVIEU-LEGER (dir.) « Nature et création selon la perspective chrétienne », in *Religion et écologie*, Cerf: Paris, 1993, pp. 29-45 ; A. BIRMELE, P. BÜHLER, J-D. CAUSSE et L. KAENNEL (dir.) « Théologie de la création », in *Introduction à la théologie systématique*, Labor et Fides: Genève, 2008, pp. 401-427.

Un arrière-plan cosmique d'abord, ou une donne faite des éléments du monde, sans événements à proprement parler, sans histoires, sans effectuations de l'humain en son existence propre. Le récit d'une généalogie ensuite, tout aussi mythologique et touchant tout autant à de l'immémorial. Originnaire, comme on peut dire « scène originaire » ou « scène primitive » pour l'Œdipe : originaire parce que s'y fait voir un dispositif qui se tient à la racine de nos vies et commande à leurs déploiements ; originaire parce qu'y est mis en scène ce qui se « répète » – ou ce qui « fait retour », *différé* – au cœur de chacune de nos histoires effectives et propres à chacun. Mais si Genèse 2-3 est tout aussi mythologique et immémorial que ce qu'a déployé la fresque cosmique qui le précède, le texte s'en donne comme récit d'une histoire : une histoire humaine, prenant corps au cœur du monde et de ce qui s'y présente ou y est en jeu, une histoire se donnant ici comme au départ d'une généalogie ou d'un d'engendrement.

Venons-en aux éléments du texte. Comme le premier, le texte dit une précedence première, irréductible, constitutive. L'homme est dès le départ placé au cœur d'un jardin – déjà cultivé –, non déposé sur une terre vierge. Il n'est pas en situation de premier commencement ou d'aurore inaugurale ; il lui est imparti de prendre la suite d'une œuvre déjà amorcée.

L'humain que met en scène le récit se trouve d'entrée au cœur d'un ensemble relationnel : des animaux à nommer, une femme manquante et foncièrement à recevoir, et, au centre du jardin, deux arbres, ou les deux faces d'un arbre central : une source de vie *et* un interdit. La marque d'une structuration donc.

L'homme ne s'inscrit pas dans un ordre d'immédiateté. Ni avec la création : elle est différenciée et vaut comme vis-à-vis (un jardin, des animaux, l'autre sexe). Ni avec lui-même : il a à cultiver, à nommer, à user du jardin. Ni avec le Dieu dont les arbres symbolisent, en *différé*, une présence-absence, une présence indirecte donc et passant par médiation. Soulignons-le, est ici en jeu du *tiers*, en lien à qui constitue, pour l'humain, le réel du monde, du tiers qui organise un espace à *médiatiser* et qui empêche la relation *directe* à soi, à autrui et à Dieu, du tiers qui s'interpose aussi dans toute visée d'idéal.

Enfin et surtout, Genèse 2-3 met en place le jeu d'une intrigue et en raconte un déploiement. Premier actant, un serpent. Dont la présence est « inexplicable » et ne saurait être rapportée à un premier commencement : son apparition inopinée accuse le *hiatus* entre la fresque cosmique de Genèse 1 et la scène originaire que raconte

Genèse 2-3. La responsabilité de ce qui va se nouer est certes portée par l'humain, mais l'humain n'invente pas : il donne suite et reprend, en prenant sur lui. Au total, dans le récit, l'humain est précédé de la création (elle est déjà là, de toujours), précédé de Dieu, qui commande à la création mais ne saurait être rejoint (la création, dans sa consistance et son être-là, en barre l'accès), précédé du mal encore, qui le sollicite et auquel il répond. Quant à l'intrigue même, centrale et décisive (en lien à l'interdit), elle se noue toute entière autour du motif « vous serez comme des dieux », tranchant entre une vie assumée à *partir* et *en fonction d'*une création comme don à recevoir – en asymétrie et en situation seconde, ne pouvant rejoindre ce qui se tient à son origine – et une vie qui penserait illusoirement pouvoir sortir de la création et ainsi la maîtriser de bout en bout. Une illusion porteuse de mort parce que portée par la mort : installée *hors réception* et *hors décalage foncier*, du coup *hors mesure*. Littéralement : comme si l'on était Dieu, ou en position de Dieu.

Une dernière chose à noter : ces textes se déploient dans un ordre de représentations culturellement marquées. Bibliquement, il y en a d'autres, parlant par exemple de combat contre des forces démoniaques (de l'animalité monstrueuse et préhistorique, tels Léviathan et Béhémoth, Job 40,15 et 25), ou d'une terre reposant sur des colonnes plantées sur l'abîme (Job 38,6). Mais ces textes disent tous la démesure de la création, l'impossibilité de la ramener à l'humain, ou la folie à y prétendre. Que ce soit l'ensemble de la finale de Job (38-42), précédée de 11,7-9, 15,7s., 23,8s., ou Esaïe 40,12-15, ou encore le Psaume 104.

3. Passer d'un anthropocentrisme à un biocentrisme ? Ou relire une histoire dans ses différences et ses discontinuités, ainsi que dans ce qui s'en éclaire du présent ?

Il y a assurément à mener la critique d'un anthropocentrisme occidental⁴. Elle est d'ailleurs aujourd'hui à l'œuvre dans la mise en avant d'une domination de la technique (Martin Heidegger en avait fait un *leitmotiv*) ou d'une réduction de la raison à l'instrumental et à l'analytique (thème central de l'École de Francfort), débouchant sur une unidimensionnalité foncière (Herbert Marcuse), sur une obsolescence de l'humain (Günther Anders) ou sur la mise en place de pouvoirs purement extensifs (les « biopouvoirs » mis en lumière par Giorgio Agamben ou Michel Foucault). Ajoutons qu'en profondeur y sont aussi liés une panne, voire un désarroi quant à la tâche propre du politique – qui fut certes le lieu d'un investissement qui lui accordait et en

⁴ Pour plus de développements, cf. le chapitre IX, « Retour sur l'anthropocentrisme occidental. Son histoire différenciée, ses forces, ses risques », de mon *Du religieux, du théologique et du social. Traversées et déplacements*, Le Cerf : Paris, 2012, pp. 199-213.

attendait trop, sur un mode quasi messianique j'y reviendrai –, et, l'accompagnant, le déploiement mondialisé d'une sphère de l'économique s'autonomisant par rapport au social et à l'humain.

Il faut tenir ici pour significatifs – symptomatiques même – les mouvances de type ésotérique qui se font jour depuis quelques décennies, ainsi que la valorisation de savoirs ou de sagesse autres, archaïques ou orientaux. S'y indique le retour d'un rapport décisif au cosmos, qui décentre chacun et ses projets de maîtrise, un cosmos dont on a même à se laisser investir de ses « énergies ». Du « développement personnel » et de la « réalisation de soi » s'en déploient, où il y a à « intégrer » ce qui nous arrive – non choisi, mais dont on dira néanmoins que cela n'advient pas par hasard –, où il y a même à retrouver des jeux de résonances entre microcosme (l'humain, en son corps même) et macrocosme (le cosmos, en son déploiement et ses lois).

Sous la même perspective, il convient de signaler les mouvements de la *deep ecology*, née dans les années 1970 et s'imposant à l'attention dans les années 1980⁵, ou de l'« hypothèse Gaïa » de James Lovelock, dès 1970 (la Terre comme organisme vivant autorégulé), beaucoup reprise⁶. On en a dénoncé les dangers⁷. C'est qu'on a au fond affaire à un simple renversement, et qu'une validation de la nature peut ouvrir là sur une résorption de l'humain. A un privilège accordé à l'humain ayant conduit à une destruction de la nature se substituerait ainsi un privilège donné à la vie comme telle, sans attention à l'humain. A un anthropocentrisme succéderait un biocentrisme, sans égard au fait que la vie est en elle-même hasardeuse et violente, non bienveillante ou maternante, et que s'y référer peut conduire à une dissolution des singularités et de tout avènement d'exister spécifique, culturel et social, humain justement.

Plutôt que de donner lieu à un pur renversement – en inversion ou en symétrie –, il convient à mon sens d'ouvrir une *généalogie critique* des trajectoires d'où nous venons et une *problématisation* de ce qui nous en arrive – comment et pourquoi –, en lien à des enjeux à mettre au jour et à penser, ainsi qu'à des motifs historiquement et humainement à l'œuvre, à diagnostiquer et à penser également. Au reste, toute

⁵ Son texte de référence : B. DEWALL et G. SESSIONS. *Deep Ecology. Living as if Nature Mattered*. Peregrine Books: Salt Lake City, 1985.

⁶ Cf., emblématique, le philosophe norvégien A. NAESS, « The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A summary », *Inquiry* XVI/1, 1973, pp. 95-100, et *Ecology Community and Lifestyle*. Cambridge University Press: Cambridge, 1989.

⁷ Non sans virulence : L. FERRY. *Le Nouvel Ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*. Grasset: Paris, 1992.

tradition, toute histoire passée et tout présent ont leurs ambivalences. Et ils sont tous traversés de bifurcations et de trajectoires multiples, au cœur desquelles se signalent des « usages du monde » et se nouent, comme disent les anthropologues, des « négociations » de l'humain avec ce qui le dépasse. Il n'y a pas des projets d'ensemble bons en tant que tels, ni d'autres mauvais en tant que tels, des visées idéales d'un côté et des perversions de l'autre, à examiner et à évaluer pour elles-mêmes. Il y a des nouages particuliers et des effets réels, le plus souvent non voulus, et tissés, les uns comme les autres, de contingences. C'est de cela *dont* il faut répondre. Comme nous avons, en profondeur, à répondre *du* monde. Ce qui nous y arrive de fait en cristallise d'ailleurs une forme : la forme qu'a pour nous aujourd'hui le monde même.

Pas plus que je ne suivrai les voies conduisant à un renversement, je n'emprunterai ici – même si y sont liées de vraies ressources et des valeurs à redécouvrir – une pure voie de déprise. On sait que l'attention aux problèmes écologiques va aujourd'hui souvent de pair avec une nouvelle validation de la spiritualité et des visées prônant un travail sur soi. Dans ce contexte, le recours à des motifs bouddhistes, ou à de la culture zen ou *new age*, est fréquent. Loin de moi de penser que tout cela est sans valeur. Au contraire même. Nos sociétés sont appelées à de véritables conversions touchant l'ensemble des dispositifs qui président à leurs déploiements, et cela présente effectivement aussi des dimensions individuelles. De même que les retours d'un patrimoine ésotérique ou les appels à des savoirs autres, archaïques ou orientaux, sont significatifs – symptomatiques quant à « ce qui ne va pas » dans l'ordre présent⁸, et symptomatiques quant à la quête qu'ils signalent–, de même, promouvoir et cultiver une voie de déprise a sa valeur. Elle l'a tant en elle-même qu'en contraste à des sociétés livrées à des logiques de fonctionnements ne vivant que d'eux-mêmes et qui ne peuvent qu'apparaître insensés à l'aune d'un regard plus global, phagocytant en outre les personnes et les singularités. Mais si le risque de la *deep ecology* et de ce qui en est proche était celui d'un pur renversement, celui de n'investir que sur une voie de déprise spirituelle est d'ouvrir un espace fonctionnant sur mode compensatoire, laissant intouché le social même. Comme si s'opérait une partition : aux spiritualités la survie et la préservation de chacun en son intimité, aux technocrates et à la finance l'organisation du monde.

Ce qu'on peut ranger critiquement sous le chapeau d'anthropocentrisme a son histoire. Comme toute posture et toute tradition. Et c'est une histoire *différenciée*.

⁸ Pour S. ZIZEK. *La marionnette et le nain. Le christianisme entre perversion et subversion* (2003), Seuil: Paris, 2006, p. 8, dire « ce qui ne va pas dans cet ordre comme tel » est l'une des deux fonctions que peut assumer la religion en société contemporaine, et c'est celle qu'il valide.

Le célèbre texte de Lynn White Jr. de 1966 – « Les racines historiques de notre crise écologique »⁹ –, qui alimente le procès d’anthropocentrisme attenté à l’Occident et qui a nourri une mise en cause de l’« exceptionnalité religieuse » que constituerait la veine judéo-chrétienne, en fait lui-même état¹⁰. C’est que, professionnellement, White est historien du Moyen Age et qu’il sait bien les mutations dont ce temps a été l’objet (la « renaissance » des XIIe-XIIIe siècles, ambivalente au demeurant), de même que leurs rapports, complexes, aux Temps modernes qui s’épanouiront avec Bacon et Descartes. Au reste, quant à sa posture personnelle, White est issu de la tradition chrétienne, ici presbytérienne, et n’entendait pas en sortir.

Mais il y a plus. Non seulement toute tradition a son histoire, avec les différences qu’elle traverse, mais les divers moments de cette histoire sont à chaque fois eux-mêmes complexes et ainsi instructifs. C’est que tout moment historique est fait de dispositions de fond (des « dispositifs », diraient Agamben et Foucault) et d’agencements singuliers, et qu’il convient d’y déchiffrer des *procès à l’œuvre, les cristallisations particulières qui y prennent corps, les effets qui peuvent en résulter*.

Je ne vais pas me lancer ici dans un tel traitement de notre passé, de ce qui nous en vient et de ce qui nous arrive de neuf, y compris ce qui nous arrive à propos du passé. Signalons simplement que si notre modernité ne va pas sans sécularisation de motifs anciens, religieux, un tel processus n’est pas *linéaire*. Il y aurait en outre à se demander de *quelle* figure il y a sécularisation, ce qui permettrait, pour commencer, de mieux différencier ce qu’il en est tant de cette sécularisation que de ce qui ne s’y assimile pas et semble « faire retour », ou y résiste. Ajoutons qu’une telle interrogation aura à se déployer par-delà ce que la sécularisation et la modernité auraient d’« inachevé », dirait Habermas, par-delà aussi ce qui les aurait fait « dérailler », dit le même Habermas dans son dialogue avec le cardinal Ratzinger de 2004¹¹.

Je me contenterai ici de marquer quelques éléments historiques. Sur mode de contraste, inévitable dans un premier temps, pour ouvrir la réflexion. Mais sachant qu’il ne faudra pas en rester à ce qui pourrait apparaître comme une opposition terme

⁹ D. BOURG - Ph. ROCH (dir.) « The Historicals Roots of Our Ecologic Crisis », trad. franç. in *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l’anthropologie et la spiritualité*. Labor et Fides: Genève, 2010, pp. 13-24.

¹⁰ Pour une présentation du texte, une mise en perspective et un écho des débats suscités, cf. J. GRINEVALD. « La thèse de Lynn White, Jr. (1966) sur les racines historiques, culturelles et religieuses de la crise écologique de la civilisation industrielle moderne », in *ibid.*, pp. 39-67.

¹¹ Pour plus, cf. mon article « Croyance et modernité séculière ». *Revue de théologie et de philosophie* 144, 2012, pp. 251-268.

à terme. D'abord parce qu'on ne peut ni n'est-on appelé à répéter un passé, pas plus qu'à sanctionner ou à répudier globalement un présent, mais à discerner ce dont il est fait et quels en sont les risques ou les impasses, mais également les possibles, fussent-ils requérir conversion et subversion délibérées, comme c'est le cas en matières écologique et d'organisation sociale d'ensemble.

Premier élément : pour la perspective antique, la nature est liée à du secret. Elle est voilée et ne se laisse pas dévoiler (cf. sa figuration en Isis-Artémis) ou « aime à se cacher » (Héraclite). Elle est le lieu de « signes » à déchiffrer. Et dans le christianisme pré-moderne – celui de l'Antiquité tardive comme celui du Moyen Age –, le « livre de la nature » et l'Écriture (la Bible) renverront l'un à l'autre, dans la différence et chacun étant transi de mystère, étant en tout cas non clair ni univoque¹².

Ce motif s'inscrit – c'est fondamental pour la perspective en cause, et c'est fondamental pour notre propos ici – dans celui d'un cosmos qui excède ou déborde l'humain, que l'humain ne peut ni n'a à s'approprier. Le rapport au cosmos est dès lors le lieu d'une « vertu » dite de « religion » (Cicéron en ressaisit le propos à la fin de l'Antiquité préchrétienne), une vertu « humaine » (Thomas d'Aquin qui en reprend entièrement la perspective le souligne¹³), qui n'a rien à voir avec une croyance déterminée renvoyant à une légitimation spécifique (une révélation externe) ni à un lieu séparé (une Église). Cette « vertu » est celle d'une vénération ou d'un respect qui se tient en retrait et, du cosmos et de ses « signes, « relit » ou « recueille » ce qui peut l'être ; elle vaut à l'encontre de l'*hubris*, négation de la démesure du monde et affirmation démesurée – folle – d'une maîtrise rapportée à la seule volonté humaine et ses projets.

Or, cette perspective de fond s'effondre à la fin du Moyen Age. Le monde se fera « mécanisme » (Descartes), constitué de rien d'autre que des éléments qui le composent et dont il y a à connaître les lois ; un monde désormais offert à l'humain (« maître et possesseur », dira Bacon), à ses savoirs et aux tâches qui le requièrent, pour le meilleur pense-t-il, mais, je l'ai dit, toute situation est ambivalente, celle-ci comme les autres. Quant à la transcendance – ou ce qui en occupe le lieu –, loin d'être en inadéquation ou en *disproportio* (un motif centralement affirmé au cœur du Moyen Age chrétien), requérant le passage par l'épaisseur et la consistance propre du cosmos et le traversant tout à la fois en fonction d'un hétérogène, elle prend la

¹² Rappelons que classiquement, le christianisme a vécu d'une vision où lire l'Écriture, c'est renvoyer au jeu, irréductible, de ses quatre sens.

¹³ Voir sa *Summa theologiae*, IIa IIae, Q. 81-100, un véritable « traité de la religion », où, notons-le, il n'est pas question de « foi », ce motif étant traité ailleurs dans la même *Summa*.

forme d'un Dieu qui est d'abord « volonté », au surplus « toute-puissante », figure d'une « souveraineté » tendant à être unique et à se faire directe. Forme anticipée d'un « onto-théologique » où le Dieu est à la fois ce qui *sanctionne* l'être (*tout l'être*), hors travail interne ou dialectique discriminante et transformante, et ce qui en dit le *principe* (un principe *direct et non décalé*), hors asymétrie foncière et jeu irréductible (jeu entre la transcendance de Dieu et l'immanence du monde, et jeux internes à l'immanence du monde). On y rapporte volontiers aujourd'hui le monothéisme, sur mode critique, mais sans égard au fait qu'il y en a plusieurs dispositions (juive, chrétienne et islamique pour commencer) et qu'il y en a une histoire à chaque fois, qui en affecte la disposition.

Second élément : pour l'Antiquité, tant préchrétienne que chrétienne, comme pour le Moyen Age, la vie dans le monde – monde significativement dit « sublunaire » – se déploie « sous le ciel » et ses « régularités ». Dont on dépend et qu'il convient d'« imiter », fût-ce dans la différence. Que le christianisme y ait placé le Christ, figure paradigmatique et médiateur de la création, avec toutes les symboliques et les figurations qui peuvent s'y articuler, ne change pas cette disposition de fond. Or, avec les Temps modernes, tout va basculer. S'ouvrira dès lors un temps des « espaces infinis », dira Pascal, vides de toute présence et échappant à mesure humaine. Une science astronomique va se substituer à un rapport au cosmos comme corps différencié et intégré, transi de correspondances et de résonances possibles ; et l'humain se retrouvera en position de sujet, seul dans un monde neutralisé et qu'il va investir à partir des idéaux qu'il peut se fixer : un sujet en forme d'autoposition, desserti de la consistance d'un cosmos qui cristallisait une précedence irréductible et offrait en même temps de l'appartenance proportionnée et habitable.

4. Un présent social, politique et religieux à repenser, sur fond d'une « redistribution des cartes »

L'histoire dont nous venons est, comme toute histoire, faite de différences et de jeux complexes. J'en ai esquissé quelques éléments. Mais, comme je l'ai indiqué, il n'y a pas à y dresser des visions globales, pour les comparer voire les opposer, les unes estimées bonnes en elles-mêmes, dût-on y apporter tel correctif, d'autres vues comme plutôt mauvaises, pût-on en reprendre tel ou tel aspect. Toute situation est au contraire faite de contingences culturelles, sociales et scientifiques ; et, sur fond de généalogie mettant critiquement en perspective le présent – et le décentrant –, il est requis de partir des données qui sont les nôtres à chaque fois. Sachant que tout moment historique, le nôtre comme d'autres – ceux qui nous ont précédés ainsi que ceux qui se sont noués dans d'autres cultures –, est le lieu de *procès* à mettre en lumière. Des procès en lien à des *enjeux* touchant l'humain et son monde social et culturel.

Nos coordonnées sont encore celles du basculement qui ouvre les Temps modernes. Elles sont à assumer. Non à contester principiellement. Pas non plus à compenser en investissant des marges pouvant offrir du « ré-enchantement », en antithèse au processus décrit par Max Weber. Assumer ces coordonnées n'équivaut pourtant pas à sanctionner ce qui, le plus souvent, s'en déploie spontanément, ou s'en est historiquement déployé. Une donnée est ici foncièrement à assumer, mais on le fera sur mode critique, subversif, portant le fer au cœur du présent pour le prendre en charge, mais selon décalage et en vue de son renouvellement.

Je n'invite donc pas à une quête de sacré, ancien ou nouveau, un sacré que pouvaient assurer, en monde pré-moderne, des rivières, des montagnes, des forêts, des arbres ou des animaux, des lieux de fondation aussi (les anthropologues décrivent les pratiques qui s'y articulent), avec son intouchable et ses interdits, même si le motif de l'intouchable avec, par-delà, celui des limites est bien à reprendre, mais transposé justement. On ne va pas non plus en appeler¹⁴ – en alternative aux régimes d'exploitation technique du monde ou en « contre-culture », alors plutôt nostalgique ou utopique – aux modes de vie qui auraient été ceux des Amérindiens, de l'Afrique, de l'Inde ou de l'Extrême-Orient, ni à un patrimoine ésotérique ancien, voire à des veines spirituelles chrétiennes d'avant la modernité. Ce qui y est mis en avant touchant la nourriture, les rythmes de vie et autres équilibres, ainsi qu'une attention aux corps et à la nature, voire aux rituels, retrouvant aussi les nécessités d'un « lâcher-prise » et d'un « laisser-venir », est à coup sûr riche, mais est à faire fructifier au cœur du présent, du coup non sans un travail de transposition et à mon sens hors des perspectives holistes qui en accompagnent le plus souvent le geste, ne fonctionnant au reste que si l'on a coupé avec le monde de tous pour investir un univers quasiment séparé.

Dans les coordonnées sociales et culturelles qui sont les nôtres, la tâche est celle d'un *sujet dont assurer l'avènement*, pour le meilleur, et d'un *monde à organiser de manière optimale*. Suite à la disparition d'un cosmos offrant à l'humain un lieu et un temps accueillants – un cosmos disposé pour lui –, c'est un monde de l'*institutionnel* qui s'impose¹⁵, lieu de constructions et lieu assurant les *médiations*, ici historiques et non plus « naturelles », qui disposent et structurent le temps, l'espace, le rapport au monde (nature comprise), à l'autre et à soi.

¹⁴ Pour plus, cf. mes entrées D. BOURG - A. PAPAUX (dir.) « Sacré » et « Spiritualité », du *Dictionnaire de la pensée écologique*, PUF: Paris, 2015, pp. 910-913 et 951-953.

¹⁵ On touche là une mutation soulignée par Michel de Certeau, dont il n'a cessé de réfléchir les suites : l'institution d'un corps ecclésial d'une part, l'institution d'un corps du sujet de l'autre, dont une nouvelle forme mystique est exemplairement le lieu ; sur Certeau, cf. mon texte « La pertinence théologique de la pensée de Michel de Certeau. L'indiscipline de l'interdisciplinarité », *Teología y Vida* LVII (Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica de Chile), 2016/2, pp. 257-280.

Cette situation donnée est grosse de promesses. De risques aussi. Les processus qui s’y sont déployés ont été au total surdéterminés, en matières politiques comme en matières religieuses, par le motif d’un principe premier et simple, celui d’une *souveraineté* dont Carl Schmitt a donné une épure rétrospectivement éclairante. En a découlé la construction de l’État et des territoires nationaux qui s’y sont articulés, des espaces ici à totaliser et sur mode *homogène*, idéalement pour commencer. Et de la vision de ces territoires nationaux, on est passé à des projections s’étendant à toute l’humanité, celle d’un homme « générique », hors différences de culture et d’histoire, de genre aussi (*gender*). Un rêve messianique – sécularisé – y était tapi ; en ce sens : de l’héritage judéo-chrétien, au moins de fait.

Aujourd’hui, au vu des effets réels, tout est à repenser, et cela passe par une « redistribution des cartes ». Après les aventures totalitaires, c’est la catastrophe écologique qui y contraint ou y invite. Mais de même qu’il ne faut pas réduire aux premières l’ensemble du politique moderne, il ne faut pas non plus, au cœur du contemporain, succomber à la tentation de visions globales et à leurs jeux d’opposition, mais se montrer attentif aux façonnements différenciés du monde, aux pratiques humaines réelles et aux formes particulières qui y prennent corps, avec leurs différences, voire leurs oppositions.

Qu’il y ait eu excès de volonté de maîtrise, autocentrée et hors limites, est indéniable. Couplé à des excès de certitude et des excès d’attente¹⁶. Les reflux contemporains sont ici l’envers d’une déception ou d’un sentiment de tromperie, un aveu d’impuissance aussi. Ils prennent la forme d’un repli du politique et, plus globalement, de l’institutionnel. Un retrait qui laisse le champ libre aux seuls choix individuels et subjectifs sur marché libre, en matières tant économiques qu’idéologiques. Pour ce qui touche l’écologie, la donne qui en résulte n’est pas meilleure qu’au temps du triomphe des États-nations : pas de régulations internationales, ou si peu et peu contraignantes (or, sauf à s’enfermer en autarcie hors tout échange, les mesures écologiques sont inefficaces si elles ne concernent pas l’international), et une réflexion, droit compris, d’abord articulée à la « gestion du risque » (ceux de l’*homo faber*), hors subordination foncière à un intérêt général (celui d’un homo qui serait toujours ou à nouveau sapiens). C’est que le primat va aujourd’hui aux « droits subjectifs », sur fond d’individualisme exacerbé et d’éclatement social, qu’accompagne une homogénéisation rampante au nom de fonctionnements techniques et administratifs ou d’un égalitarisme à étendre à tout domaine de vie et sans autre considération. S’avoue là une impossibilité de penser

¹⁶ Cf., lucide et clair, D. BOURG. *Une nouvelle Terre*. Desclée de Brouwer: Paris, 2018.

des *ordres de différences* à valider et à faire fructifier. Et se font jour, repérées ou non, l'absence de toute posture et de toute procédure à même d'instruire des jugements de *valeur* et de *finalité* – fussent-elles circonscrites et situées –, ainsi qu'une incapacité à ouvrir un espace public raisonné d'*appréciation* sur *ce qu'est l'humain*, ce qui le conditionne et ce à quoi il est appelé, et sur *ce qu'est le social*, son statut et le type de régulation qu'il réclame.

La « redistribution des cartes » annoncée passera aujourd'hui par une refonte et une restitution des ordres différents qui président socialement à la vie humaine. Dans les sociétés pré-modernes d'ailleurs, on comptait des chefs ou des rois, des prêtres, des oracles, des chamanes, des prophètes, aux fonctions à chaque fois spécifiques et hors homogénéisation, ce qui attestait bien, à sa manière, d'une extériorité hors monde dont tenir compte et empêchant justement une gestion unique du social¹⁷.

On devra ainsi rouvrir, d'abord, une réflexion sur la société civile. C'est le lieu des affirmations de chacun, singulières, le lieu des traditions, diverses et particulières, et le lieu de différentes institutions intermédiaires ou autres associations. Foncièrement, c'est le lieu du culturel et du religieux.

Ensuite ou en parallèle, on remettra sur le métier une réflexion sur le *politique* et l'*État*. Qui n'est pas à ordonner à un idéal commandant une tâche extensive, mais à ordonner au « bien commun », cette antique notion tombée en désuétude, tout particulièrement pour ce qui en sous-tendait traditionnellement la compréhension : ce qui permet à *chacun et à chaque organisation sa perfection propre* (à entendre selon leurs « fins » propres). Des « perfections » dont l'État ne peut que favoriser les conditions de déploiement (ce qui, au fait et au prendre, supposera qu'on lui reconnaisse une tâche pour partie « substantive », mais alors à préciser : à limiter, formellement, et dont profiler la pertinence, matériellement), sachant que ces « perfections » ne sont pas les siennes justement : l'État en est foncièrement décalé, dans son statut et sa fonction. Dit en termes délibérément théologiques, ici de tradition chrétienne : l'État n'a pas à se soucier du « salut » des hommes, fût-ce sur mode sécularisé : son statut et sa fonction relèvent de l'ordre de la « création », *irréductiblement diversifiée*, et ce, pour la sauvegarde même *de la vie et de l'existence de chacun*.

¹⁷ Pour plus, cf. mes textes : J. EHRENFREUND - P. GISEL (dir.) « De quoi le retour du motif religieux est-il le nom ? », in *Religieux, société civile, politique. Enjeux et débats historiques et contemporains*, Antipodes: Lausanne, 2012, pp. 301-320 ; *Qu'est-ce qu'une tradition ? Ce dont elle répond, son usage, sa pertinence*. Hermann: Paris, 2017.

On reprendra, enfin, une réflexion sur le *religieux*. Son lieu est celui de la société civile, transie de pluralité et de singularités. Il y est en charge, avec d'autres, des symbolisations du monde et de l'existence, requises en ce que le monde et l'existence mêmes excèdent ce qu'en peut savoir et en maîtriser le sujet. Le religieux s'articule en outre aux manières qu'a l'humain, individuel et social, de donner forme à sa propension à viser *ce qui le dépasse*, dont il se réclame ou entend vivre. Mais, sur cet axe, le religieux se nouera, sauf perversion, en maintenant une *différence foncière* entre ce qui est visé et ce qu'il cristallise et propose, qui, du coup, ne peut que prendre des *formes diverses*. Dénier cette différence foncière – en statut de transcendance ou d'extériorité – serait nier ce qui constitue le religieux et la fonction qu'il peut et doit ici assumer ; ce serait en outre donner lieu à des formes incapables de rendre compte de leurs propres particularités et de ce qui les sous-tend à chaque fois.

On aura compris que, dans cette ligne, les formes religieuses n'ont pas à proposer une vision d'ensemble du social et de l'existence humaine, une vision que validerait une révélation ou une fondation spécifique. Une telle perspective a certes été adoptée – et assumée – avec les Temps modernes ; mais c'était une nouveauté, qui allait de pair avec l'abandon de la « vertu de religion » rappelée en point 3 et validait la religion comme « système de croyances », des croyances spécifiques et portant sur un ou des objets propres, s'autorisant dès lors d'un fondement spécifique. Adossé à une tradition chrétienne plus large, on a au contraire à s'articuler au geste même de l'existence humaine appelée à s'inscrire au cœur du donné de la création (en « incarnation »), sans résorber ce donné, en accueillant plutôt sa consistance et ses déterminations, y compris dans ce qu'elles présentent d'historiquement marqué. Il y va d'une manière de répondre *du* monde et *de* son existence même, ou de les « négocier », au travers de laquelle se valide de l'extériorité (cette extériorité tant déniée en modernité comme en postmodernité), mais sans l'assigner à un point du temps et de l'espace, ce qui conduirait à la penser sur le mode des choses du monde. Toujours dit en perspective et en registre chrétiens, on jouera du *geste d'existence* qui fait l'humain au cœur du monde selon un « style » propre¹⁸ – qu'on peut alors dire, penser et assumer comme évangélique –, hors visée tant d'un espace séparé qui serait modèle possible de la « cité terrestre » que d'une anticipation de la « cité céleste », cette double face d'un oubli de la différence entre ce qui relève du « salut » et ce qui relève de la « création », de fait au profit d'un « salut » englobant. Quand la religion prend cette forme, elle donne corps à la même folie qui sous-tend l'avènement d'un

¹⁸ Cf. Chr. THEOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Cerf: Paris, 2007 (pour le motif d'un « geste », cf. Certeau déjà et, aujourd'hui, John D. Caputo).

État moderne en dernière instance seul responsable d'un espace social donné. Ce n'est pas pour rien qu'Église et État se sont alors enfermés en rivalité, dans l'oubli de leur différence – une différence irréductible et en principe fructueuse – et sur fond de temps et d'espace homogènes ouvrant une maîtrise déployée dans le déni de ce qui y échappe et surpasse l'humain. Des deux côtés se trouvent à l'œuvre la même gestion d'un motif *messianique* – qu'il faudra « déconstruire » si l'on veut en retrouver autrement la force possible pour le présent – et la même gestion du *monothéisme*, oubliant qu'il n'est pas nécessairement sanction et principe d'une totalité à rassembler, mais peut être et a pu être l'appel à un principe hétérogène aux forces de la nature et du social.

La religion n'a pas – n'a pas à avoir – de modèle global pour le monde, parce qu'elle n'a pas à vivre d'un modèle de « souveraineté » simple et unique, sauf à succomber à une tentation inscrite au cœur des Temps modernes et à se poser en doublet d'un État de forme moderne justement. Et alors qu'elle a à dénoncer la prétention qui le sous-tend, elle va alors en contester les programmes effectifs au nom d'autres programmes, de même statut et selon un même type de fonction.

Ne pouvant qu'être *particulière* et sur fond *pluriel*, en raison même de la différence foncière à laquelle elle doit renvoyer, la religion a non seulement à se concevoir *telle*, mais encore à penser la spécificité des *formes* qu'elle propose à chaque fois, avec leurs risques et leurs chances, n'étant pas plus que d'autres préservée d'ambivalences et de perversions possibles. Elle se pensera comme articulée à l'« intrigue » d'un humain appelé à advenir selon la logique que commandent ses « fins », une intrigue pouvant être habitée de différentes manières.

Présenter les choses ainsi suppose une nouvelle compatibilité de la religion et du social commun, mais cela passe par un travail à mener sur le social et le politique d'une part, sur le religieux de l'autre, qu'il soit de forme ancienne ou nouvelle¹⁹. Chacun en tirera un profit, par-delà une simple logique d'accommodements laissant intouché le religieux. Ce n'est qu'à cette condition que pourra s'avérer un « intérêt public » de la religion, les formes qui n'entreraient pas dans ce jeu restant alors hors reconnaissance forte, tout en étant objet de tolérance civile bien sûr, avec les règles de police qui y président.

¹⁹ J-M. FERRY le montre et l'instruit dans son *Les lumières de la religion. Entretien avec Elodie MAUROT*. Bayard: Paris, 2013 ; notons que le propos, avec lequel je suis en forte consonance, va plus loin que ce que met en place Jürgen Habermas, étant à mon sens plus exigeant tant à l'égard du civil que du religieux.

5. Envoi

Je n'ai pas avancé ici de propositions techniques susceptibles de relever le défi écologique. Ce n'est pas de ma compétence. Mais le savoir et les techniques, tout indispensables qu'ils soient, ne suffisent pas, ni ne suffiront. Il convient au contraire d'ouvrir une réflexion sur ce qui a pu conduire au désastre qui s'annonce (en matières d'atteintes à la biosphère, il y a urgence), une réflexion qui touche la vision et l'organisation du social et de l'exister humain. En l'occurrence, il y a à pointer un déni de tout ce qui est *extérieur* à l'humain – qu'il soit d'ordre *naturel ou historico-social* et alors cristallisé dans de l'*institutionnel* – et de ce qui *conditionne* son existence et ses déploiements, à pointer aussi une réduction foncière des différences *intramondaines*, celle des ordres permettant une régulation sociale qui soit pour le bien, comme celle des manières d'habiter le monde. Mais ne nous illusionnons pas, c'est là le lieu d'une véritable conversion des mentalités. Qui passera en outre par une conversion de chacun dans ses manières d'« user du monde », dirait-on en registre augustinien. C'est que, comme l'avancent certains programmes, il y aura en effet bel et bien à s'ouvrir à de la « sobriété volontaire »²⁰.

Ce que j'ai esquissé exige que soit repensé le couple *particularité / universalité* – et chacun de ses deux termes –, revalorisant la force des particularités et repensant l'universalité autrement qu'en forme extensive et en surplomb²¹. S'y annonce aussi la tâche de construire une véritable *théorie de l'humain*, la question ne pouvant en être neutralisée, sous peine de fuites en avant en matières techniques et sociales à mon sens mortifères. Elle s'impose plutôt, en un temps de pluralisme n'offrant plus de consensus minimal spontané, en un temps ne permettant pas non plus qu'on en appelle à de la « loi naturelle » : si un tel appel peut être porté par un souci qui doit être honoré et repris, le présenter ainsi n'a en effet plus aucune crédibilité et risque en outre d'obturer des débats de fond que l'élaboration d'une théorie de l'humain devrait au contraire pouvoir expliciter et permettre.

²⁰ Cf. D. BOURG - Ph. ROCH (dir.) *Sobriété volontaire. La quête de nouveaux modes de vie* et M. M. EGGER. *La Terre comme soi-même. Repères pour une écospiritualité*, tous deux : Labor et Fides: Genève, 2012 ; pour une mise en perspective historique : D. BOURG - A. FRAGNIERE (dir.) *La pensée écologique. Une anthologie*. PUF: Paris, 2014. On touche ici à la thématique de la décroissance, cf. Serge Latouche ou Paul Ariès et, en reprises propres, Christian Arnsperger ou Patrick Viveret ; en précurseurs, parmi d'autres et chacun différent : André Gorz, Ivan Illich ou Jacques Ellul ; à l'arrière-plan : les travaux de Jared Diamond autour de l'« effondrement » (*collapse*).

²¹ Je l'ai esquissé dans ma J. EHRENFREUND - P. GISEL (dir.) « leçon d'adieu » à l'Université de Lausanne, « Résistances des particularités et piège de l'universel. Pour un usage subversif des corps, des traditions et des frontières », in *Mises en scène de l'humain. Sciences des religions, philosophie, théologie*. Beauchesne: Paris, 2014, pp. 227-247.

Notons enfin que le travail d'explicitation que chaque tradition – religieuse mais plus largement culturelle et historique aussi – aura à conduire sur ses propres particularités, en débat et rationalité publics, sera profitable à chacun : à chaque tradition et à l'organisation du cadre civil ou mondain comme tel. Mené jusqu'au bout, ce travail ne peut en effet que s'articuler à des motifs dont on doit rendre compte et débattre, dût-on butter sur des « différends » ; et il y en a, justement, en matières de *limites* à mettre en place et d'*extériorité* à reconnaître, deux moments au reste liés et où il y a urgence, tant socialement que dans le rapport au monde même. Mais ce sont en fin de compte les différends qui font avancer, et il convient de mettre au jour des manières d'en rendre raison, touchant tant leur fait que leurs expressions à chaque fois, et d'explicitier les enjeux qui les sous-tendent.