

Dominique Bourg
Une nouvelle Terre

Dominique Bourg

UNE NOUVELLE
TERRE

Pour une autre
relation au monde

DESCLÉE DE BROUWER

2018

DESCLÉE DE BROUWER

Table

Introduction

1 - L'Anthropocène et le changement de nos modes d'habitation et de conception de la Terre

Alphabet et exosomatisation

Exosomatisation et Anthropocène

Numérique et exosomatisation

Menaces de l'Anthropocène

2 - Des dommages transcendantsaux

Les prérequis de la société du risque

Dommages transcendantsaux contre risques
globaux

3 - Spiritualité, nature et société

Spiritualité et religion

Les deux sens ou fonctions de la spiritualité

De la modernité et du lien entre les deux sens
de la spiritualité

L'autre généalogie de la modernité : les
guerres de religions

L'encyclique *Laudato si'* et le retour sur la

bifurcation de la chrétienté latine
Culture du déchet et résistance au paradigme
technoscientifique

4 - Esprit, Terre et spiritualité

Pour un monisme réflexif
La pensée et la Terre
Spiritualité et pluralisme

5 - La modernité à bout de souffle

Sommes-nous aussi libres que nous le
prétendons ?
Le marché contre la pluralité des modes de
jugement
Une défense du pluralisme et de l'égalité
Des libertés contradictoires
La fin de la croissance
Est-il absurde d'évoquer un programme
d'autolimitation ?

6 - Vers une société plus respectueuse du donné naturel

Éthique et donné
Droit et donné
Des sciences et des techniques respectueuses
du donné naturel
Spiritualités de demain

Introduction

L'époque est aux paradoxes. Que l'on songe aux États-Unis, la nation par excellence de la modernité triomphante. Doté des universités les plus célèbres, ce pays a élu en 2016 un président atypique. Qualifié de psychopathe narcissique, il pratique très rarement et avec hésitation l'art de la lecture, au point que la presse, première absolue, s'est interrogée sur son aptitude à lire. Il entend, avec son vice-président créationniste, réduire au silence les sciences du climat et de l'environnement. Le tiers de la population nord-américaine, qui se situe soit en dessous, soit juste au-dessus du seuil de pauvreté, a contribué à élire et a soutenu un président richissime, entouré d'autres milliardaires, s'employant à supprimer toute forme de régulation, environnementale, sanitaire, aussi bien que financière. Un peu comme si des poules s'enthousiasmaient de l'arrivée d'un renard gouailleur dans leur poulailler ! Peut-être l'idée de condamner d'autres, les Mexicains et autres migrants, à un sort plus misérable que le leur, séduit-elle les perdants « blancs » de la mondialisation ? Plus largement, dans les vieilles démocraties européennes, des partis populistes et d'extrême droite prétendent apporter paix et prospérité en dressant le peuple contre lui-même, et en voulant ruiner les accords entre nations. Tous cherchent à dissoudre l'Union européenne, alors que sa disparition affaiblirait chacune des nations et l'exposerait aux appétits des grands empires.

Et le sens du paradoxe ne se limite pas au seul domaine politique. Les ingénieurs, les acteurs des technosciences et autres industriels du secteur informatique, dont on pouvait plutôt attendre qu'ils soient les chantres de la maîtrise de la nature et de la puissance sous contrôle des techniques, cherchent à nous vendre la Singularité, à savoir la croyance en l'avènement d'une puissance telle des techniques qu'elles en deviendraient autonomes, s'émancipant de leurs concepteurs et les condamnant en retour à l'impuissance. Tout se passe donc comme si partout se levaient des forces obscures désireuses de détruire l'organisation occidentale du monde, et plus encore ce qui reste de civilisation du même nom, en rejetant les droits humains, la démocratie et ses principes, les sciences, et

plus généralement les valeurs humanistes. Et si l'on quitte l'actualité chaude de nations sur le couchant, la cohérence n'est pas plus au rendez-vous. Des siècles d'arrachement forcené à la nature nous ont conduits à un entrelacs où ce qui est naturel est tout autant artificiel, et vice versa, pour pasticher Descartes. Il n'est plus de cyclones, de tempêtes, de sécheresses ou autres inondations qui ne portent la marque de nos consommations fossiles. Nous sommes en un sens revenus aux temps apocalyptiques, ceux où la folie des hommes pouvait attirer sur eux les foudres du ciel, sans que quelque démarcation ontologique, quelque mur spéculatif, ne les sépare. Josué n'arrête plus le soleil dans sa course, mais il l'accélère désormais. La maîtrise que nous avons cru exercer sur la nature nous revient en boomerang, nous exposant à nombre d'impuissances. Jamais le monde ne fut si proche de l'idée que s'en faisait Montaigne, celle d'une « branloire pérenne ». Tout est sens dessus dessous.

Les cartes semblent devoir être rebattues, mais sur une table elle-même mouvante. Le degré d'incertitude quant à l'avenir du monde n'a en effet probablement jamais été aussi élevé. À l'incertitude chronique qui caractérise l'action des êtres humains et le cours de l'histoire, s'ajoute désormais l'incertitude quant au devenir physique du monde. Les changements en cours relatifs au système Terre, que l'on regroupe sous l'appellation d'Anthropocène, pourraient aboutir à une dégradation notable de son habitabilité, à vrai dire d'ores et déjà en cours. L'Anthropocène, littéralement l'« époque de l'homme » – lequel a commencé avec la « grande accélération » de nos activités et de la démographie mondiale à compter des années 1950 –, est caractérisé par l'effet massif de nos activités sur la Terre et, tout autant, par leur effet boomerang sur nos propres sociétés, largement à venir. Dans tous ces chambardements en cours, il n'est plus guère possible de démêler l'évolution des nations de celle du monde et de la planète. Il en résulte un effritement des idéaux et des représentations qui nous ont servi de repères depuis des décennies, voire des siècles. Depuis quarante ans, les fruits que délivrait la croissance, ainsi que le rappelle Éloi Laurent¹, ou Christian Arnsperger et moi-même², se sont métamorphosés les uns après les autres en poisons. Depuis le début des années 1970, les courbes exprimant d'un côté la croissance du PIB, et de l'autre l'élévation du sentiment de bien-être, se sont disjointes et sont même devenues contradictoires. Depuis une vingtaine d'années, la croissance ne débouche plus sur une création, mais une destruction nette d'emplois. Enfin, après avoir réduit les inégalités, elle les multiplie désormais, et ce depuis au moins une dizaine d'années. C'est même l'idée de progrès, qui était apparue au début du xvii^e siècle avec Bacon et

Descartes, pour s'imposer au XVIII^e, qui semble être devenue étrangère au cours des choses. On ne voit guère en quoi, effectivement, l'effondrement des populations de vertébrés sauvages ou d'insectes volants, le réchauffement climatique, ou encore l'acidification et la désoxygénation des océans, constitueraient des progrès.

Je ne vois pas non plus en quoi l'avènement d'une intelligence artificielle surpuissante et autonome, hors contrôle, pour prendre au pied de la lettre les fantasmes transhumanistes, constituerait un progrès. Plus près de nous, la numérisation du monde semble avoir fait des ravages. Elle contribue au devenir très inégal du monde et a ruiné le commun d'informations – à savoir peu de sources d'information mais suivies par le grand nombre – qui constituait autrefois la base du débat démocratique. Les grands journaux étaient très largement vus et lus dans les différents pays démocratiques. Ils rendaient possible un débat commun. La multiplication et fragmentation des canaux de diffusion de l'information, les moteurs de recherche ramenant les individus à leurs préférences, les vidéos aguicheuses dénonçant de prétendus scandales et autres *fake news*, ont détruit cet état de choses. Cette évolution contribue probablement à la montée des extrêmes et autres populismes. Les laissés-pour-compte de la mondialisation sont aussi les victimes de la numérisation. Aux visages bien humains des services sociaux et publics d'autrefois se sont substitués des guichets automatiques et des procédures plus ou moins complexes. Pour ces raisons, le chômage et autres trappes d'inactivité enferment, isolent, plus qu'ils ne pouvaient le faire autrefois, leurs victimes, au point de les détruire ou de les enrager. Les certitudes, qui se sont construites depuis l'avènement de la science moderne, semblent ainsi être devenues friables, et sont pour cette raison souvent l'objet de réaffirmations brutales et parfois aussi paradoxales qu'absurdes.

Je propose ici de prendre de la hauteur, de nous élever au-dessus de ce désordre déprimant, et de dresser en premier lieu un bilan de la situation qui nous échoit, en ne retenant toutefois que deux paramètres majeurs et globaux : l'état de la Terre, associé à l'idée d'Anthropocène, et le défi numérique. Je chercherai ensuite à comprendre pourquoi nous en sommes venus à construire des relations si destructrices avec la nature. Enfin, j'essaierai de discerner quelques-uns des signes annonciateurs d'un avenir plus apaisé, rompant avec la destructivité du présent, une nouvelle Terre.

Pour ce faire, je m'emploierai à nouer quatre fils interprétatifs distincts. Tout d'abord, une approche de ce qu'on appelle aujourd'hui l'*exosomatization*, c'est-à-dire le développement extra-corporel de l'humanité et de ses techniques ; notre humanité se construit par-delà les

limites corporelles de nos individualités respectives ; l'extension et la signification de ce concept, qui permet d'éclairer le jeu complexe du singulier et du collectif, de la matière et de l'esprit, apparaîtront peu à peu. Ensuite, le nécessaire dépassement du dualisme, tant celui opposant l'homme à la nature que celui opposant la matière à l'esprit. Puis un usage concret, matériellement ancré, de la catégorie de transcendantal, laquelle renvoie à ce qui, sur un plan supérieur, conditionne l'existence d'une série de phénomènes. Enfin, un recours à la catégorie de spiritualité comprise comme une double fonction d'extériorité. Je discernerai en effet dans la spiritualité non quelque développement brumeux de nos individualités matériellement replètes, mais une double fonction propre à toute société. Pour dégager le premier sens que je donnerai au mot spiritualité, il convient de se tourner vers le type particulier de relations, historiquement variable, que toute société noue avec le milieu qui l'accueille et les ressources sans lesquelles elle ne saurait aménager ou même transformer le milieu en question. Pour autant que ces milieux et ressources ne sont pas produits par les sociétés, mais leur sont donnés, il est loisible de parler d'un dehors, d'une extériorité. Autrement dit, toute société tisse un style particulier de relations avec ce dehors. J'entends donc, en un premier sens, par spiritualité la fonction qui met en forme le mode particulier de relations qu'une société noue avec ce qu'elle appréhende comme un dehors, avec ce en quoi et à partir de quoi elle se développe.

Le second sens que j'entends conférer au mot « spiritualité » est plus classique. Je pars de l'hypothèse qu'il n'est pas de société sans un ou plusieurs modèles d'accomplissement ou de dépassement de soi. Pour autant qu'il s'agisse de modèles et de conformité à ces modèles, il est à nouveau loisible, en un sens au moins métaphorique, de parler d'extériorité. J'entends donc, en ce second sens, par spiritualité une seconde fonction d'extériorité, celle qui conduit les sociétés à suggérer des modèles de réalisation de soi aux individus.

Pourquoi recourir à un seul et unique terme, « spiritualité », pour désigner deux fonctions différentes ? La raison en est, nous le verrons, que ces deux fonctions sont interdépendantes et peuvent même se recouvrir. Autre conséquence, la spiritualité est un phénomène fondamental, elle précède et conditionne la religion. Le lecteur peut dès l'abord pressentir les liens qui unissent écologie et spiritualité, cette dernière renvoyant à la nature et à nos comportements.

Ce parcours nous conduira, à la faveur d'une interprétation de l'Anthropocène, à esquisser la figure d'une autre modernité, non plus dualiste mais moniste, consciente de l'irréductibilité de ses fondements

spirituels, ayant renoncé au mythe d'une croissance infinie, soucieuse des contradictions entre marché et libertés, ayant relativisé la notion de risque, réinterprétant les droits humains en tournant le dos tant à un anthropocentrisme qu'à un individualisme forcenés, redécouvrant la nature spéculative du savoir, et discernant dans les techniques plus un accompagnement de la nature qu'une domination-destruction.

1. *Notre bonne fortune. Repenser la prospérité*, PUF, 2017.

2. *Écologie intégrale. Pour une société permacirculaire*, PUF, 2017.

1

L'Anthropocène et le changement de nos modes d'habitation et de conception de la Terre

Nous sommes entrés dans une nouvelle séquence de l'histoire de la Terre, et accédons par là, inséparablement, à un stade non moins inédit de notre propre histoire. Nous nommons désormais ce passage, car il ne s'agit encore que d'une amorce de changement, du nom d'*Anthropocène*. Les géologues eux-mêmes, à qui cette idée a plutôt été imposée et pour qui elle constitue un authentique défi, ont fini par accepter d'en débattre. Je récusé ici les thèses sur l'Anthropocène précoce, qu'il s'agisse du Néolithique ou de la conquête des Amériques, les conséquences de ces phénomènes étant sans proportions avec les changements qui se jouent depuis la décennie 1950. Ces événements lointains ont augmenté la concentration atmosphérique de dioxyde de carbone de quelques parties par million (ppm), de 10 à 25, et dans le premier cas sur une durée très longue, alors que nous en avons accumulé une centaine en quelques décennies, à raison désormais de 3 ppm par année. L'accélération du changement climatique depuis la fin du siècle précédent, et même son emballement des quatre dernières années (2014, 2015, 2016 et 2017), ou l'effondrement autour de nous des populations de vertébrés sauvages, avec une perte de 58 % des effectifs depuis 1970, ou encore celui des insectes volant avec la disparition de plus de 75 % de ces populations en moins de trente ans dans une région pourtant protégée d'Europe, suffiraient d'ailleurs à accréditer l'inquiétante étrangeté de l'époque. Autre symptôme de cette accélération de l'Anthropocène, l'évolution du coût des catastrophes dites encore naturelles aux États-Unis : on est passé d'un coût moyen de 3 milliards de

dollars par an durant les années 1980 à 20 Mds pendant la première décennie de ce siècle, puis à plus de 40 Mds à partir de 2011-2012¹ ; en 2017, avec le cyclone Harvey et les autres catastrophes, les coûts avoisinent les 200 Mds. Le phytoplancton s'effondre dans la partie ouest de l'océan Indien, il a plu sur l'ouest de l'Antarctique et l'Arctique connaît pour la deuxième année consécutive des températures supérieures de 20 degrés aux normales saisonnières. Etc.

Le mot même d'Anthropocène est rejeté par certains analystes car il viendrait masquer par son universalité la responsabilité d'acteurs minoritaires et celle d'un système, le capitalisme, dans la situation qui nous échoit. Ces constats sont justes, mais ils ne suffisent pas à délégitimer l'usage de ce terme à prétention universelle. Autant refuser au genre humain les arts et les sciences sous prétexte que seule une minorité d'individus les pratique et produit. L'Anthropocène manifeste bien des capacités qui nous appartiennent en tant que genre et espèce. Par ailleurs, la nouvelle dynamique terrestre qu'il ouvre va peser sur toutes les populations, présentes et à venir, sans égard à leur part de responsabilité passée. Enfin, nous verrons que les origines de l'Anthropocène sont plus larges et diffuses que celles du seul système capitaliste ; elles renvoient à de multiples facteurs plongeant leurs racines dans un passé lointain. Mentionnons ici un de ces facteurs, le changement qui a affecté le sens de la richesse dans toutes les grandes civilisations à compter du XVI^e siècle : il passe de la possession d'autrui, celle d'esclaves, à la possession de biens matériels².

L'expression même d'Anthropocène, d'« époque de l'homme », est toutefois trompeuse. Elle induit, en effet, une interprétation en termes de maîtrise accrue, laquelle manque ce qui se joue avec ces temps de transition. L'idée même d'une maîtrise de la nature présuppose une sorte de face à face homme-nature, avec une humanité quasi extérieure à la nature, la manipulant comme du dehors, à la manière d'un metteur en scène agençant sur la scène d'un théâtre quelque décor, sans en être partie prenante. Or, ce qui se joue avec l'Anthropocène, une forme d'entrelacs inextricable entre phénomènes humains et naturels, rend au contraire caducs tant l'idée de maîtrise que le dualisme qui lui était attaché. Nos actions commencent en effet à modifier la scène même du théâtre et à y rendre notre séjour plus difficile, et ce sans que nous l'ayons ni voulu ni prévu. Précisons encore ce que signifie la notion de dualisme : elle affirme l'existence de deux ordres de réalité. Dans le cadre du naturalisme, selon Philippe Descola³, l'humanité diffère fondamentalement des autres êtres vivants par son intériorité ; dans le cadre de l'interprétation traditionnelle

du christianisme, l'humanité est seule parmi les créatures à avoir été créée à l'image et ressemblance du Créateur, participant ainsi de son extériorité à la Création ; dans une conception gnostique, les hommes sont déchus en ce bas monde, et appartiennent à une réalité supérieure.

Depuis les années 1950, compte tenu des flux de matière et d'énergie sous-jacents à nos activités, et compte tenu de la masse démographique humaine, nous affectons massivement le système Terre. Nous en perturbons les cycles biogéochimiques, mais nous les perturbons de l'intérieur, comme l'une des parties du système. Et ce faisant, nous déclenchons des dynamiques au long cours que nous ne pouvons que partiellement connaître et auxquelles nous aurons les plus grandes peines à résister, car elles seront non moins massives. Rappelons ici que le propre d'un système est de pouvoir contrecarrer ou amplifier les expressions de certaines de ses parties – on parle alors de causalité descendante –, et de se prêter à des franchissements de seuil qu'il nous est impossible de connaître à l'avance. Ce pourquoi l'idée d'une maîtrise du système Terre n'a guère de sens ; il ne nous est loisible que d'opérer des changements localisés, en termes d'espace et de temps, dont nous ne pouvons guère connaître à l'avance les conséquences à distance, temporellement et spatialement parlant.

Je propose ici d'interpréter l'Anthropocène en recourant à la catégorie d'exosomatization. J'emprunte ce terme au biologiste et statisticien Alfred J. Lotka, qui l'avait introduit dans les années 1940, mais sans me soucier ici de l'intention qui était la sienne, à savoir dégager une loi de l'évolution⁴. L'espèce humaine n'est pas la seule à intégrer à son déploiement des éléments extracorporels. De nombreuses espèces détournent pour leur usage propre des éléments de leur environnement, en recourant en premier lieu à des « outils », en construisant des nids ou des barrages, etc. Mais l'incorporation d'éléments divers, au sens premier du corps humain ou au sens métaphorique du corps social, est propre non plus au simple déploiement, mais au développement historique de l'espèce humaine. Ce phénomène est à la fois plus radical et plus intime, plus vaste et systématique, avec l'humanité. Le recours à la catégorie d'exosomatization nous permettra de replacer le moment actuel de l'histoire au sein de la double et inséparable histoire au long cours des techniques et du genre humain ; il nous permettra aussi d'en souligner les dangers. Et nous montrerons en quoi l'Anthropocène nous reconduit, sous une forme certes très différente, à notre attachement initial à la Terre, alors que la modernité prétendait pourtant s'arracher à la nature. Terriens nous sommes et Terriens nous resterons, sans pouvoir nous émanciper de la

finitude de la planète. appelons *a contrario* que le projet moderne voulait nous soustraire à l'empire de la nature en la dominant, et qu'il a fini par nourrir l'idée d'une conquête de l'espace, voire d'une migration cosmique de l'espèce.

Alphabet et exosomatisation

Je repartirai ici du livre de David Abram, *The Spell of the Sensuous* (1996), traduit en français sous le titre *Comment la terre s'est tue. Pour une écologie des sens*⁵. Ce livre se situe en continuité avec le courant de la phénoménologie au xx^e siècle. Plus particulièrement, Abram s'autorise, d'un côté, des travaux de Maurice Merleau-Ponty sur la perception, et, de l'autre, de son expérience et de son savoir d'anthropologue, de connaisseur et de praticien des cultures orales. Il montre à quel point les peuples animistes sont en osmose avec les lieux où ils vivent, tant avec les monuments naturels et sacrés qu'avec les êtres vivants qu'ils abritent. Cette façon d'habiter, tout en échange et réciprocité, est en parfaite harmonie avec la conception merleau-pontienne de l'expérience perceptive, conçue comme une participation active, une expérience de rencontre réciproque, où les choses perçues sont autant de puissances qui nous sollicitent. Il rappelle encore les approches qui ont permis de montrer qu'en deçà de l'arbitraire des signes, les langues manifestent un fond de motivation, ancrant les signes dans les expressions et bruissements de la vie végétale et animale. Au-delà des langues elles-mêmes, il attire encore notre attention sur l'attachement des premiers systèmes d'écriture au monde végétal et animal. Puis il met en évidence la rupture introduite par les premiers alphabets, hébreu puis grec. En ne notant que les consonnes, et donc en ne permettant d'évoquer un sens qu'au gré du choix de vocalisation d'un lecteur, l'écriture hébraïque, bien qu'alphabétique, reste dépendante du souffle du lecteur, et ne permet pas un détachement complet de l'écriture vis-à-vis des lecteurs potentiels. Tel n'est plus le cas avec l'alphabet grec qui note tant les voyelles que les consonnes. Un alphabet qui résulte ainsi d'un effort initial d'abstraction, les consonnes étant notées pour elles-mêmes, telles qu'elles n'existent pas, puisque nous ne pouvons les prononcer qu'au gré de leur vocalisation. Il est en effet impossible de prononcer la consonne « t » seule, sans la vocaliser, sans dire « té » ou toute autre voyelle. Cet effort d'abstraction détache les mots et leur sens du corps pensant de tout locuteur et les fait exister pour eux-mêmes.

Cet effort initial débouche lui-même sur une abstraction accrue. C'est même un seuil gigantesque d'abstraction qui est franchi, en permettant à la pensée humaine de se détacher du monde ambiant et senti, d'exister pour elle-même, dans son élément propre, indépendamment de tout locuteur concret et situé. Alors que les peuples appréhendaient jusqu'alors le monde, et plus justement leur monde et eux-mêmes, en le racontant et en se racontant tout à la fois, en échafaudant des récits concrets et situés, attachés à des lieux fondamentaux, sacrés, il est désormais possible de dégager les règles abstraites qui président à l'enchaînement des causes et effets, de considérer les choses au-delà de la sensation, comme en elles-mêmes, telles que les mots semblent les objectiver. Autrement dit s'ouvre, au-delà de nos sensations, le monde de la théorie, celui de la philosophie comme de la science grecques. Le détachement des mots du tissu de l'interlocution, leur objectivation et leur indépendance, autorise la question de l'essence, la question philosophique obsédante du « qu'est-ce que ? » C'est là la première disqualification du sensible, que viendront renforcer, des siècles plus tard, l'avènement de la physique moderne et le bannissement des qualités sensibles, au profit des figures et des nombres. Et ce sont là, avec l'alphabet grec, les prémices du grand mutisme dans lequel la nature va entrer.

David Abram n'affirme pas cependant que l'alphabet est seul responsable de cette mutation, mais il en est un facteur déterminant avec l'évolution de la notation numérique, celle de l'agriculture et de diverses techniques, etc. L'issue de ce procès n'est autre qu'une « civilisation qui détruit sans relâche la terre qu'elle habite », qui ainsi « ignore ce qu'est la vérité, quelle que soit la masse de supposés faits accumulés à propos de propriétés calculables de son monde » (p. 336). David Abram n'en appelle pas pour autant à un simple retour au passé, au rejet de toute abstraction, mais à des retrouvailles participatives avec le local et le particulier, avec le vivant. Il souhaite que nous nous réinstallions sur Terre p. 346).

Le parcours décrit par Abram est celui du processus même d'exosomatisation. Sans ce concept, en revanche, il est difficile de comprendre et notre animalité et notre développement singulier. Dans un livre publié il y a plus de vingt ans, *L'Homme artifice*⁶, j'avais essayé de comprendre sous ce terme l'avènement du langage doublement articulé, il y a probablement une cinquantaine de milliers d'années. Force est, en effet, de constater que la descente du larynx a rendu possible l'utilisation humaine de sons différenciés, avec la double articulation phonèmes-monèmes. Cette incorporation, on ne peut plus intime, d'éléments physiques – ces sons ou « matières phoniques » et leurs combinaisons,

sortes de proto-artefacts – a permis une différenciation fortement accrue de l'éventail de nos représentations, ou de cette « masse amorphe et indistincte » que devait précédemment constituer la pensée sans « mots », comme l'affirmait Ferdinand de Saussure⁷. Et le seuil alors franchi en termes de capacités linguistiques et cognitives n'est probablement pas sans lien avec la diversification accrue des outils et techniques, et probablement plus générale, qui adviennent à l'Aurignacien. L'existence des sociétés semble alors se déployer de façon nettement plus différenciée selon les lieux, et l'on peut supposer aussi selon les langues, créant des déclinaisons plus contrastées de leur monde matériel, ce monde auquel nous pouvons encore accéder, des dizaines de milliers d'années plus tard. Mais attention, il ne pouvait s'agir que d'une intensification, la différenciation culturelle étant déjà un trait des sociétés de primates. L'alphabet a aussi favorisé une dynamique d'éloignement et d'arrachement, *condamnant la nature au silence*. Les dégâts du processus d'exosomatization en cours sont et seront d'un tout autre ordre encore.

Ce phénomène ne se limite pas évidemment à l'extériorisation de nos capacités cognitives. Il renvoie tout autant, au-delà des seuls outils, à l'extériorisation des capacités de mouvement propres au corps humain, et donc à la construction de machines. Et on pourrait tracer ici une sorte de parallèle entre exosomatization cognitive d'un côté, et cinétique de l'autre. De l'outil au robot, on retrouve une dynamique d'extériorisation et d'autonomisation par rapport au corps humain analogue à celle qu'on observe vis-à-vis des capacités mentales. Et il est encore un troisième type de déploiement de ce processus, avec d'un côté la production d'objets de toutes sortes, dont certains sont des machines à usage personnel, et de l'autre un aménagement et une artificialisation de notre cadre de vie, calés sur les aptitudes et besoins du corps humain.

À cet égard, la maîtrise des énergies fossiles, dès le XIX^e siècle, et plus encore à compter des années 1950, va changer la donne. Il en résultera ce qu'on appelle la « grande accélération », à savoir l'explosion conjointe des activités humaines, mesurées par le PIB des nations, et de la démographie mondiale. La conséquence en est le franchissement d'un seuil. L'artificialisation et l'empreinte humaine sur le système Terre, en raison du caractère désormais massif tant de nos activités que de la démographie mondiale, atteignent un sommet.

Exosomatization et Anthropocène

Il en découle ce qu'on nomme Anthropocène avec ses trois aspects classiques.

En premier lieu, une artificialisation de la surface de la Terre, mers comprises, telle qu'une approche géographique peut la saisir. Ce sont en effet 83 % de la surface des terres émergées et non glacées qui sont peu ou prou sous une influence humaine ; et ce sont jusqu'à 90 % de la photosynthèse qui sont sous influence anthropique. À quoi s'ajoutent : la transformation de la pédosphère – à savoir le premier des divers compartiments de la biosphère, celui des sols – avec de multiples atteintes à la microfaune des sols, avec leur érosion, voire leur disparition ; celle de la lithosphère avec un quasi-épuisement de toutes les richesses en termes de minerais jusqu'à 100 mètres et nombre d'arasements ; la transformation de l'hydrosphère avec force barrages, assèchements d'aquifères fossiles, détournements de rivières, pollutions, etc. Sur le plan de la biosphère au sens restreint – à savoir l'ensemble des êtres vivants, alors que le sens général signifie l'enveloppe de viabilité qui entoure la Terre –, on assiste à une explosion de la biomasse des animaux domestiques et à un « anéantissement » des populations sauvages, avec la disparition de plus de 50 % des vertébrés sauvages, avec la réduction de leurs aires d'existence, et l'effondrement des effectifs de nombre d'espèces pourtant communes, aux facultés d'adaptation larges ; et ce, sans compter l'effondrement des populations d'invertébrés également, et au premier chef de nombre d'insectes. Les dégâts et destructions sous les mers sont à l'avenant : une acidification, une perte d'oxygène et la présence des résidus de nos productions industrielles comme les PCB – un des composés aromatiques organochlorés largement employé par l'industrie – jusqu'au fond des abysses ; le réchauffement des eaux. D'aucuns y décèlent la puissance de l'espèce sur le milieu. C'est aller vite en besogne. Il n'y a là qu'un moment des interactions homme-nature au sein du système Terre, lequel ne permet pas de préjuger en totalité des actions en retour dudit système.

Le second aspect relève d'un autre champ disciplinaire, celui de la géologie, et plus précisément de l'analyse stratigraphique des couches géologiques en formation. Il sera en effet difficile aux géologues du futur de passer à côté des traces de la civilisation humaine globalisée. Chaque année, l'humanité charrie plus de gravats que toutes les forces de l'érosion réunies. Comme nous venons de le pointer, nous avons arasé des collines, détourné des cours d'eau, déforesté comme jamais, percé des isthmes, extrait des minerais et des fossiles respectivement jusqu'à plus de 1 000 mètres (sol) et 8 000 mètres (mer) de profondeur, épuisé nombre d'aquifères et étendu nos infrastructures urbaines et plus généralement

solides sur une partie massive des surfaces émergées, etc. Nous avons changé la composition chimique de l'atmosphère, bousculé les grands cycles géochimiques qui constituent l'armature du système Terre, à commencer par ceux du carbone, de l'azote qui est 2,5 fois supérieur à ce qu'il serait à défaut d'activités humaines, de l'eau, etc. Nous avons disséminé tous azimuts, avec nos matériaux (plastiques, métaux et béton), de futurs technofossiles. Nous avons concentré toutes sortes de métaux, répandu des radionucléides en grand nombre, et autres pesticides ou molécules de synthèse. Nous avons même créé un « sixième continent » constitué de matières plastiques dans l'océan Pacifique. Nous avons suscité l'émergence de roches nouvelles, dont le fameux plastiglomérat, résultant de la traversée de décharges par les laves volcaniques, etc. J'ajouterai encore deux marqueurs universels : la croissance des diatomées (micro-algues monocellulaires avec coque ou frustule imputrescible) dans les « lacs sentinelles » présents dans les zones de montagne de la planète, effet des perturbations du cycle de l'azote depuis 1950, et par suite dans les sédiments ; et l'accumulation plus universelle encore des particules sphéroïdes de carbone, qui résultent des perturbations du cycle du carbone attachées à la combustion d'énergies fossiles, particules présentes sur toute la surface du globe, mers, terres, déserts et glaces.

Ces deux derniers pullulements ne résultent d'aucun projet technologique intentionnel, d'aucune maîtrise, mais de l'interaction de nos activités avec d'autres facteurs biosphériques. Il est difficile d'imaginer dans ces conditions que les sédiments et autres strates qui engloutiront les traces de nos activités soient en tout point identiques à ceux du relativement paisible Holocène. Mais tous ces indicateurs ne nous fournissent là encore qu'une image statique de l'ampleur et de la diversité de nos activités, de l'agitation et de la démographie des acteurs humains. Ces constats, eux non plus, ne permettent guère de rénover la conception de la nature héritée de la modernité, si ce n'est que tout semble se passer comme si nous enfouissions la nature sous nos actions et leurs produits. Le processus d'exosomatization semble ainsi s'être emballé au point de devenir cancéreux. Nous extrayons chaque année des profondeurs de la Terre et charrions 70 milliards de tonnes de matières diverses (chiffre de 2010). Mais rien n'apparaît encore jusqu'à maintenant, ou si peu, des perturbations que nous induisons au sein du système Terre et de leurs conséquences. Avec ce double constat, géographique et stratigraphique, pour tout dire statique, nous ne sortons pas en effet de l'idée moderne d'une humanité imprimant sa marque à une nature extérieure, inerte, décor de la geste humaine.

Il en va autrement quand nous considérons que nous n'interagissons pas seulement avec notre environnement, mais avec et au sein d'un système auquel nous appartenons résolument. On peut appeler ce système zone critique, biosphère (au sens large et non au sens restreint biomasse), Gaïa ou système Terre. Peu importe ici, même si nous retiendrons plutôt l'appellation « système Terre », probablement la plus large, laquelle renvoie en premier lieu aux grands cycles biogéochimiques, ceux du carbone, de l'azote, de l'eau, du soufre, etc. Ce système est en réalité une immense *machine*, plus vaste encore, se restructurant en permanence, à la faveur d'une multiplicité de cycles divers. Peter Westbroek parle d'une « reconstruction planétaire » permanente⁸. « L'exemple du granite, écrit-il, est à cet effet éclairant. À la surface des continents, ce type de roche se désagrège sous l'effet de l'altération, pour se transformer en un mélange d'argile, de quartz et de constituants hydrosolubles. Ces éléments transformés sont ensuite transportés jusqu'au fond de l'océan, d'où ils glissent jusqu'aux profondeurs de la Terre puis fondent. Par des phénomènes conjoints de refroidissement, de solidification et de soulèvement, un nouveau granite est créé et ramené à la surface, permettant au cycle de se reproduire. »

Et il en va de notre connaissance du système Terre, pour reprendre une image de Peter Westbroek, un peu comme si nous ne connaissions de l'océan que quelques crevettes.

Or, en raison des arcanes de ce « système », affirmer que nous sommes devenus une force géologique ne signifie nullement que nous le maîtrisons ou que nous soyons en capacité de le piloter. Cela signifie plus modestement que nous interagissons avec lui, et ce d'une façon inéluctablement inscrite dans les limites du temps et de l'espace. Autrement dit, nos actions, pour autant qu'elles prennent l'ampleur qu'on leur connaît depuis la « grande accélération », interagissent avec le système, c'est-à-dire mettent en branle, au moyen et long cours, des « puissances d'agir », pour reprendre l'expression de Bruno Latour⁹, dont nos connaissances sont fort limitées. Un horizon étranger tant à la modernité qu'aux sciences modernes. Tout se passe en effet comme si nous nous trouvions sur un navire dont le gouvernail ne nous conduisait pas uniquement où nous désirons aller et où nous ne disposerions que de cartes marines fragmentaires, où ne figurerait pas toujours la présence de récifs.

Quid des forces agissantes que nous sommes en train de provoquer ? Ainsi la fonte des grandes masses glaciaires continentales que nous avons déclenchée – au Groenland d'abord et prochainement dans l'Antarctique

Ouest avec l'actuelle fonte des glaces passives immergées qui retiennent les glaciers continentaux –, interagit avec la tectonique des plaques et les activités volcaniques. Il n'est plus question de décor, ni d'environnement auquel nous imprimerions une marque statique, mais d'un enchaînement dont nous ne sommes qu'un maillon et dont le mouvement général nous échappe et nous emporte, sans que nous ne puissions jamais l'arrêter. Avec les cyclones Haiyan aux Philippines (2013), Pam au Vanuatu (2015) et Irma dans les Antilles (2017), des rafales de vent ont atteint ou dépassé les 340 km/h, et même 379 km/h pour le premier, soit une vitesse s'approchant de celle du souffle d'une bombe ; ils ont été précédés par Olivia (Australie, 1996) et Wilma (Caraïbes, 2005). Plus généralement, nous avons suscité ou pourrions susciter des phénomènes au long cours. Une hausse de 3 °C à la fin du *xxi*^e siècle par rapport à 1880 signifierait probablement, compte tenu de la grande inertie du système, une élévation pouvant atteindre jusqu'à 2 °C supplémentaires au cours du siècle prochain, soit 5 °C au total, et ce pendant plusieurs milliers d'années, selon certains de nos modèles. Autant dire que l'habitabilité de la Terre se réduirait considérablement pour nos descendants compte tenu de la rapidité de cette hausse de la température moyenne. Avec un réchauffement moyen de plus de 2 °C, nous sortirions d'ailleurs d'un tunnel de variations des températures moyennes auxquelles la vie s'est adaptée depuis les 2,6 derniers millions d'années, durant lesquels ont alterné périodes glaciaires et interglaciaires, avec une migration *grosso modo* des mêmes espèces. Illustrons par deux exemples les menaces qui pèsent sur l'habitabilité de la Terre. La France connaîtra des vagues de chaleur de plus de 50 °C, 55 °C même à l'Est, valeur extrême, à l'approche de la fin de ce siècle, si la température devait atteindre en moyenne planétaire une élévation de 3,7 °C. L'Asie du Sud (golfe persique et arc indo-pakistanaï) pourrait devenir largement inhabitable pour des raisons de chaleur et d'humidité cumulées, saturant les capacités de transpiration du corps humain ; et ce, avec une valeur planétaire moyenne équivalente. Un scénario à 2 °C serait par ailleurs loin de constituer une promenade climatique. Il pourrait susciter une débâcle glaciaire dans l'Antarctique avec une montée possible des mers de plusieurs mètres, quatre à cinq, dans le siècle et des vagues géantes, si l'on se fie à certaines études.

Compte tenu du degré d'artificialisation des surfaces émergées que nous avons atteint, nous sommes menacés par un basculement des écosystèmes vers des équilibres inconnus. Mentionnons encore la perturbation massive du cycle de l'azote, un des principaux cycles géochimiques, dont nous ne connaissons pas les effets au long cours. Etc.

Première conclusion, l'expansion exosomatique de notre espèce a connu récemment une prolifération analogue à celle d'une tumeur cancéreuse, affectant puissamment le système qui l'accueille. Deuxième conclusion, il en résultera, et il est en train d'en résulter *a minima* une altération significative des conditions d'habitabilité de la Terre. Les générations présentes et futures semblent d'ores et déjà destinées à une vie plus difficile sur une planète appauvrie en ressources, plus hostile, avec des événements extrêmes plus extrêmes et plus nombreux, avec un écoumène sous la pression de la montée des mers et du devenir aride de régions entières. On ne saurait même écarter la possibilité d'un effondrement de la civilisation industrielle, que l'aveuglement technoptimiste contribue d'ailleurs à conforter. On peut d'ailleurs se demander si le chaos géopolitique et politique en passe de s'étendre ne forme pas le début d'une dynamique d'effondrement.

Numérique et exosomatisation

À toutes ces menaces relatives à l'Anthropocène s'ajoutent celles découlant du cours nouveau de l'exosomatisation en matière cognitive. À la matérialité sonore des signifiants, à l'objectivation des mots autorisée par l'écriture alphabétique, s'ajoute désormais l'extériorisation accrue de certaines de nos capacités cognitives – en l'occurrence le calcul, la reconnaissance de formes, le traitement de données massives, etc., avec la même amplification que lors des étapes antérieures –, attachée aux développements récents de l'intelligence artificielle. On peut nourrir une conception fétichiste de ces « progrès » et s'enfermer là aussi dans une stricte opposition homme-machine. On se félicitera alors ou on redoutera, au contraire, que les progrès techniques réalisés aient permis à la machine de vaincre le champion du monde du jeu de Go. Il est vrai qu'un seuil semble avoir été franchi et que la victoire en question est bien imputable à la capacité de la machine d'auto-apprendre, de créer un substitut d'expérience à partir d'une masse de données, qu'aucun être humain ne saurait traiter, et d'accroître ainsi ses performances. Il n'empêche que ce n'est pas la machine qui a vaincu l'homme. C'est bien plutôt une intelligence collective – celle de nombreux chercheurs, se fondant sur un savoir cumulatif, constitué par d'autres chercheurs, s'appuyant sur des conventions et des dispositifs exosomatiques antérieurs, octroyant à la machine des règles d'apprentissage et de sélection, d'un côté, des finalités

limitées de l'autre –, une intelligence collective, donc, qui a fini par avoir raison des capacités isolées d'un joueur de Go, fût-il champion du monde. Nous n'avons pas affaire là à quelque chose d'extrahumain, qui viendrait nous concurrencer du dehors, mais à une extériorisation de fonctions cognitives, avec des capacités quantitatives dont nous serions bien incapables à cerveau nu.

Certes les machines munies d'intelligence artificielle jouissent d'une autonomie relative. Elles sont aptes à produire sur certaines bases leur programme, à le perfectionner, et par là même à produire des actions inattendues, non programmées. Mais en revanche, elles ne sont nullement capables de disposer d'une autonomie absolue. Leur capacité d'apprentissage et d'évolution a elle-même une origine et un commencement, sur lesquels elles sont incapables de revenir, car cette origine fonde leur aptitude à s'autoprogrammer, à entreprendre n'importe quelle opération. Il s'agit des algorithmes d'apprentissage et des finalités conçus par leurs concepteurs, qui rendent possibles toutes leurs opérations, comme le rappelle Jean-Gabriel Ganascia¹⁰. L'hypothèse selon laquelle serait proche le jour où une machine parviendrait à changer ses propres règles de sélection et d'apprentissage, à s'émanciper de la finalité qui lui a été prescrite, se détachant ainsi de ses concepteurs, relève plutôt du fantasme. Certes, un algorithme peut en générer d'autres, voire se modifier, mais il reste solidaire de la résolution d'un type de problèmes, là encore décidé par ses concepteurs, et ne semble pouvoir améliorer ses règles qu'à partir d'elles-mêmes. Admettons toutefois l'existence de quelque machine devenue folle. Même dans cette hypothèse extravagante, l'autonomie de la machine resterait partielle, car il suffirait de la « débrancher » ! Il est en effet au moins deux facettes de la finitude des machines : celle d'être nécessairement conçues, dotées de règles premières fondant toutes leurs opérations, et celle d'être dépendantes de réseaux sociaux, à commencer par les réseaux d'alimentation énergétique.

La machine ou le programme d'intelligence artificielle ne jouit pas plus d'autonomie, en un sens absolu, que les livres des bibliothèques. La pensée n'est pas plus « dans » le cerveau qu'elle n'est « dans » la machine. Le cerveau, et plus exactement des cerveaux en réseau, sans les sons, sans l'écriture, sans système de numération, sans conventions d'écriture mathématiques, sans calculateurs, etc., ne produisent pas les mêmes réalisations. Et quant à savoir si la mise au point de calculateurs beaucoup plus puissants, quantiques ou autres, nous permettra ou non de franchir un seuil, comme l'alphabet nous l'avait permis, en termes d'ampleur et d'épaisseur de nos capacités de penser, cela relève de l'inconnu. Mais on

peut douter que la seule amplification de nos capacités de calcul suffise à extraire l'humanité de l'infantilisme collectif qui est manifestement le sien.

Menaces de l'Anthropocène

Ces deux veines de l'exosomatisation, celle de la « grande accélération » et celle de l'intelligence artificielle, parce que rétives pour l'heure à toute forme d'autolimitation, nous conduisent l'une et l'autre à un amoncellement de difficultés totalement inédit et à un avenir pour le moins incertain. Concernant le défi informatique, je me bornerai aux constats suivants : le seuil récemment franchi en termes d'intelligence artificielle devrait accentuer la tendance observée depuis une vingtaine d'années selon laquelle la croissance détruit plus d'emplois qu'elle n'en crée, et finir par hautement fragiliser le salariat comme base générale de la société ; le numérique s'est traduit depuis une vingtaine d'années par une concentration hors normes de la richesse, mais aussi du pouvoir (voir le cas Elon Musk et SpaceX produisant un véhicule spatial, ce que seul un État pouvait autrefois accomplir), comme en témoignent les rapports annuels de l'ONG Oxfam soulignant que seules huit personnes concentrent désormais la richesse équivalente aux revenus annuels de la moitié la plus pauvre de l'humanité¹¹ ; le populisme qui submerge les démocraties occidentales n'est probablement pas sans lien avec les changements qui ont affecté le monde des médias ; quant aux perspectives futuristes et échevelées d'« autonomie » évoquées précédemment, on imagine le chaos qu'elles pourraient produire.

Revenons à l'interprétation métaphysique de la situation où nous ont conduits la « grande accélération » et les développements récents du numérique. Tous les deux sonnent le glas de la modernité telle que nous l'avons pensée.

En premier lieu, le dualisme homme-nature n'est plus tenable au regard de l'Anthropocène. Il n'est plus possible d'affirmer qu'il existe deux ordres de réalité, possédant chacun sa dynamique propre, celui de l'histoire des êtres humains et celui de l'évolution de la Terre. L'histoire du système Terre est devenue, pour un temps au moins, difficilement discernable de la saga humaine. Les catastrophes naturelles en cours ne connaîtraient pas la hauteur qu'elles connaissent désormais sans nos interférences avec les grands cycles biogéochimiques. Et elles ne pourront que contraindre nos sociétés à réformer leur organisation, d'autant qu'elles

sont censées monter en puissance, et de façon non linéaire. Le mot *nature* pourrait même en l'occurrence recevoir une acception proprement cosmique. Si l'on en croit les calculs du physicien Gabriel Chardin, une horde « intelligente », sur quelque planète que ce soit, connaissant un taux de croissance régulier de 2 % an, finirait par détruire les ressources de l'univers dans un rayon de 10 milliards d'années-lumière en 5 000 à 6 000 ans¹² ! À l'inverse, seconde hypothèse, éminemment plus probable et bien terrestre celle-ci : le fait que nous soyons conduits à vivre à moyen terme sur un écoumène réduit – du fait de la montée du niveau des mers et du devenir aride ou inhabitable de régions entières –, beaucoup plus hostile au séjour humain, avec des ressources tant biotiques qu'abiotiques plus pauvres, et ce pour un temps très long, plurimillénaire. Rappelons que même dans nos rêves les plus fous, la géo-ingénierie ne pourrait au mieux qu'écarter la hausse des températures moyennes à laquelle nous nous sommes d'ores et déjà condamnés. Or, dans les deux hypothèses évoquées, il n'est aucune indépendance envisageable des membres du couple homme-nature, l'histoire de l'un interagissant désormais avec celle de l'autre, et réciproquement. On ne saurait désormais affirmer que les sociétés évoluent par elles-mêmes, en fonction de lois qui leur sont propres, en toute indépendance vis-à-vis du milieu, lequel pourrait être au moins neutralisé par les techniques.

Un strict dualisme matière-esprit n'est guère envisageable non plus. Que l'on opte pour la théorie de l'émergence selon laquelle un certain degré d'organisation de la matière ferait apparaître des propriétés nouvelles, mentales, ou pour une posture métaphysique moniste, il n'en reste pas moins que *la réalité humaine est biface, nécessairement physique et mentale*. Ce disant, on rejoint l'expérience spirituelle des peuples oraux, inséparable de la vitalité expressive des lieux qu'ils habitent, et pour qui l'idée grecque de pur esprit n'a aucun sens, pas plus qu'elle n'en avait à l'intérieur d'un corpus comme celui des évangiles aux origines. Nous l'avons vu par ailleurs, l'essor de la pensée est inséparable de l'évolution de ses supports. Là encore, si l'esprit relevait d'un ordre de réalité propre, séparé de la matière, il serait difficile de comprendre que la matérialité des sons débouchât sur la différenciation des sens, ou que l'objectivation des mots conduisît à un seuil supérieur d'abstraction. Corollaire, l'esprit ne relève pas de l'ordre de la substance, mais de la relation et du réseau ; autrement dit, le *cogitamus* précède et rend possible tout *cogito*. Un seul individu, et plus encore un cerveau nu, ne saurait penser, accéder à l'esprit. Toutes choses sur lesquelles nous reviendrons.

Il est une autre rupture fondamentale avec la modernité, celle touchant

la question de la maîtrise. Quelles que soient les figures de la pensée moderne considérées, de Bacon ou Descartes à Marx, en passant par Condorcet ou Hegel, sans oublier ceux qui exaltent encore aujourd'hui le pouvoir des techniques, et qui persistent à en attendre systématiquement le meilleur, il n'est pas de modernité sans désir de maîtrise. Tous semblent souscrire au credo apparu avec la modernité d'une manipulation de la nature comme du dehors, parvenant inmanquablement à ses fins. Or, telle n'est pas ce que nous enseigne notre expérience de la seconde moitié du xx^e siècle, ni l'idée de notre appartenance au système Terre, évoquée précédemment. Les surprises quant aux effets non voulus de nos actions se sont accumulées au cours du siècle dernier, de la découverte des effets délétères des radiations nucléaires, des dégâts dans la stratosphère des gaz CFC ou de ceux des perturbateurs endocriniens et autres pesticides, jusqu'aux conséquences climatiques de l'accumulation atmosphérique de gaz à effet de serre. Les suites non désirées de nos actions, produites par notre appartenance au système Terre, pourraient prendre, avec le développement des dynamiques de l'Anthropocène (climat et autres changements en cours), une tout autre dimension. C'est pourquoi j'ai proposé la catégorie de « dommages transcendants ». Ces derniers ne concernent plus la détérioration de tel ou tel aspect de notre environnement, de notre cadre de vie, mais les conditions mêmes d'habitabilité de la Terre, pour le genre humain et les autres espèces. On passe du déterminé au déterminant, de ce qui est conditionné au conditionnant, lequel est désormais affecté en tant que tel. Il nous faut remonter en amont de ce devenir catastrophique et combattre ce dualisme mortifère. Il nous faut d'urgence redéfinir une spiritualité pour notre temps.

Curieusement, ce qui se passe du côté des technologies de l'esprit semble converger vers un chaos analogue, sans relation aucune avec la vieille idée de maîtrise. Ces technologies semblent nous orienter vers un avenir totalement incertain, menaçant nombre d'emplois, nos libertés avec les Big Data, nos systèmes démocratiques avec la fragmentation du paysage de l'information, menaçant plus intimement encore l'humanité si l'on veut bien prendre au sérieux certains scénarios quant à leur développement. Et pourtant rien n'y fait, elles apparaissent comme une sorte de *fatum* auquel rien ne saurait résister. Les instruments technologiques de la maîtrise débouchent ainsi sur la perte totale de maîtrise. À quoi s'ajoute pour certains chercheurs engagés dans ces domaines, le projet (ou le fantasme ?), clairement intentionnel, de produire une intelligence artificielle plus ou moins autonome, capable de se dégager

plus ou moins fortement des prescriptions de ses concepteurs ! La boucle est bouclée.

Force est donc de l'admettre, l'idéologie du progrès selon laquelle l'avancée des sciences et techniques, via l'industrie, *ne pouvait que* déboucher sur une amélio-ration générale de la condition humaine, a vécu. Les dégâts qui s'annoncent en termes environnementaux à moyen terme sont sans précédent dans l'histoire des relations de l'homme à la nature. Sur un plan plus immédiat, géopolitique, l'heure est plutôt au sauve-qui-peut pour épargner nos grandes valeurs, à savoir nos libertés, nos institutions démocratiques, les droits humains, etc. Et encore pour la part des populations occidentales qui y reste attachée.

Il n'en existe pas moins, en ces temps obscurs, une autre tendance, œuvrant en faveur d'un monde plus sensé, orienté vers une harmonie retrouvée entre l'homme et son socle terrien. Nous avons renoué avec la conscience de notre dépendance vis-à-vis de la nature, mais sous un mode paradoxal, en un sens distant, abstrait. Notre empathie au milieu est certes toujours aussi inexistante, mais la nature n'a, dans le même temps, jamais été aussi bavarde. Nous recevons même désormais une avalanche de signaux, presque toujours dramatiques, mais sous les espèces d'indicateurs abstraits, à l'image des données quantitatives quant au changement de la composition chimique de l'atmosphère ou quant à l'érosion des espèces et des ressources. De multiples initiatives sont prises, certes extrêmement minoritaires, pour nous conduire à renouer nos liens sensibles avec le vivant et le milieu, ainsi que David Abram l'appelait de ses vœux. L'évidence de l'assomption moderne de l'humanité, qui s'est imposée dans la partie occidentale de l'Europe entre le ^{ix}e et le ^{xvii}e siècle, comme nous le verrons, et selon laquelle seule l'humanité et ses productions sont dignes d'intérêt, se voit timidement remise en cause. Selon le mode moderne de relation au monde, ce qui advient spontanément à l'existence – le donné naturel – n'a aucune valeur en lui-même. Ce qui est ne vaut que pour autant qu'il est destiné à la transformation et à l'exploitation humaines. Or, par-delà les écrans quantitatifs et techniques, l'intérêt pour le donné naturel lui-même, sous des formes diverses, semble réapparaître. Ces formes vont de l'intérêt pour la sensation elle-même et la venue à la présence du donné, pour le cogito préreflexif, pour notre insurmontable ancrage terrestre (toutes choses liées à la phénoménologie, du dernier Husserl à Merleau-Ponty), jusqu'à la reconnaissance de la valeur des êtres non humains et de l'écocide, à l'attention portée aux peuples premiers et à leurs cultures orales, au retour des spiritualités, etc. Qu'on me permette de déceler là les prémices d'un mouvement souterrain et profond, celui de la

tectonique des plaques mentales, lequel pourrait conduire l'humanité à refonder les relations qu'elle noue avec elle-même, avec les autres vivants et avec la nature.

Mais il nous faut encore revenir au caractère dramatique du présent et du futur pour en prendre mieux la mesure.

-
1. J.-M. VALANTIN, *Géopolitique d'une planète dérégulée*, Seuil, 2017, p. 64 et suivantes.
 2. K. POMERANZ, *Une grande divergence : la Chine, l'Europe et la construction de l'économie mondiale*, Albin Michel, 2010, p. 204-255.
 3. *Par-delà nature et culture*, Gallimard, 2005.
 4. A. J. LOTKA, « The Law of Evolution as a Maximal Principle », *Human Biology*, vol. 17, n° 3, september 1945, p. 167-194.
 5. La Découverte, 2013.
 6. Gallimard, 1996.
 7. *Cours de linguistique générale*, Payot, 1973, 2^e partie, chap. 4.
 8. Article « Système Terre », in D. BOURG & A. PAPAUX (éd.), *Dictionnaire de la pensée écologique*, PUF, 2015.
 9. *Face à Gaïa*, La Découverte, 2015.
 10. *Le Mythe de la Singularité. Faut-il craindre l'intelligence artificielle ?*, Seuil, 2017.
 11. Voir <https://www.oxfam.org/fr/salle-de-presse/communiqués/2017-01-16/huit-hommes-possèdent-autant-que-la-moitié-de-la-population> ; pour le rapport complet « An Economy for the 99 % ». Voir <https://www.oxfam.org/en/research/economy-99>.
 12. Voir <https://lejournel.cnrs.fr/billets/le-paradoxe-de-fermi-et-les-extraterrestres-invisibles>.

Des dommages transcendantsaux

Nous avons commencé à évoquer les difficultés relatives à l'évolution du système Terre que nous pourrions connaître dans les prochaines décennies, et plus encore à compter de la seconde moitié du ^{xxi}^e siècle. En dépit de nos modèles, et du grand nombre de données accumulées, il est difficile d'imaginer un avenir qui sera absolument inédit pour le genre humain. Nous ne disposons d'aucun repère, d'aucun témoignage du passé. À quoi s'ajoute notre tendance à appréhender les menaces du futur en recourant à la catégorie rebattue de risque. Le dernier quart du ^{xx}^e siècle a même été marqué par une invasion du « risque ». Tout, ou presque, est devenu risque. Le livre qui aura le plus contribué à l'essor de cette catégorie est celui d'Ulrich Beck, *La Société du risque*¹. La thèse en était qu'une modernité réflexive – consciente des risques auxquels elle s'exposait – aurait succédé à une modernité innocente, ignorante des dégradations infligées au milieu, focalisée sur la question sociale, sur les conflits quant à la redistribution des fruits de la production. Au « j'ai faim » de la première société industrielle aurait succédé le « j'ai peur » des contemporains, reléguant au second plan les conflits entre capital et travail, riches et pauvres.

Mais qui a vraiment peur du climat, au point de changer comportements et valeurs ? Quant aux inégalités, elles sont redevenues une question centrale dès les débuts du ^{xxi}^e siècle. L'idée d'une première modernité naïve, ignorant tout des risques qu'elle provoquait par le procès d'industrialisation, ne résiste pas, en outre, à l'examen des faits. Ainsi que l'ont montré des historiens comme Jean-Baptiste Fressoz², les dégâts réels et potentiels de l'industrialisation étaient on ne peut plus consciemment assumés par ses promoteurs, lesquels pensaient que les bienfaits de

l'industrie compenseraient largement ses méfaits. La conscience des dangers que nous faisons courir à la planète n'a donc en rien réduit ces dangers, bien au contraire. Au-delà de ce simple constat, comme je vais essayer de le montrer, l'usage indifférencié de la catégorie de « risque », pour désigner tant les dommages locaux classiques que les dommages globaux en cours et futurs, est trompeur. Il induit une mésestimation des difficultés nouvelles que nous avons suscitées et continuons de provoquer. Autrement dit, le risque induit une perception biaisée, atténuée de l'époque dans laquelle nous entrons progressivement depuis les années 1950, et que nous venons d'évoquer : l'Anthropocène.

Les prérequis de la société du risque

Selon sa définition classique, le risque associe à un ou des aléas, à savoir des événements inattendus et défavorables, une vulnérabilité, c'est-à-dire des dommages. Autrement dit, des événements, dont on peut calculer la probabilité d'occurrence, lorsqu'ils se réalisent, débouchent sur des dommages matériels affectant des êtres humains. Même si les étymologies possibles du mot « risque » plongent plus loin dans le passé, on peut dire par convention que le risque naît avec la querelle célèbre opposant Rousseau à Voltaire au sujet du tremblement de terre de Lisbonne, survenu en novembre 1755. À la lecture en termes de défaut de la Providence divine que propose Voltaire, Rousseau oppose la responsabilité des hommes. Il revient, selon lui, aux hommes seuls, et non à Dieu ou à la nature, d'avoir construit en ce lieu des immeubles à étages, d'y être revenus après la première secousse, etc. Se serait affirmée avec cette querelle l'idée de la responsabilité inaliénable des êtres humains face aux dommages qu'ils peuvent provoquer.

Ce qui est sans doute une forme de simplification, car les êtres humains ne s'en sont probablement jamais remis aveuglément aux dieux. Les édiles n'ont pas attendu Rousseau pour construire des digues, par exemple, et l'attente du verdict des augures n'a jamais empêché les généraux romains de préparer la guerre. En revanche, l'imputation des risques à la responsabilité individuelle par Rousseau, dernier parmi les grandes figures de la philosophie du contrat, révèle un prérequis du risque et de son usage, à savoir l'émergence de la société des individus. Il convient d'entendre évidemment « individu » au sens moral, et non seulement physique, c'est-à-dire en vertu d'une société au sein de laquelle

l'individu se détache du groupe. Cette société se pense aux XVII^e et XVIII^e siècles avec la philosophie du contrat justement. Celle-ci, avec la fiction de l'état de nature, affirme la primauté de l'individu et discerne dans la société politiquement organisée une association née de la volonté des individus de défendre leurs intérêts mieux qu'ils ne peuvent être défendus dans l'état de nature initial. Cette société va progressivement se construire aux XIX^e et XX^e siècles. Détachés des solidarités et protections traditionnelles, les individus se verront protégés par la construction du système assurantiel et du droit social. Cette société assurantielle a constitué la condition du développement des activités économiques, activités conduites par des individus désormais détachés et exposés. Au sein de cette société d'individus déliés en partie des solidarités familiales et communautaires, le risque a constitué une sorte de phénomène social total. Les individus se détachent les uns des autres et prennent individuellement des risques, parce qu'ils se savent en partie protégés par un filet assurantiel. De l'armateur au capitaine d'industrie, de l'automobiliste au célibataire, du syndicaliste au sportif, chacun se sait sujet d'une certaine forme de protection, qui constitue une condition essentielle à ses choix individuels.

À cette première condition du recours à la catégorie de « risque », celle de la société des individus, s'en ajoute une seconde, l'essor de la monnaie. Le système assurantiel censé nous protéger des risques est en effet impossible sans la monnaie. Le risque est solidaire de mécanismes d'indemnisation et de compensation pécuniaires. Et ces mécanismes n'ont de sens que si le risque, ou plus exactement sa réalisation potentielle, n'affecte en droit qu'un nombre restreint d'individus, mais jamais le groupe ou l'ensemble de la société. Il en va ainsi, qu'il s'agisse de risques commerciaux, maritimes, de dangers naturels, de trafic automobile, de maladie ou de chômage. Si la réalisation de ces risques venait à affecter l'ensemble de la société, c'est le système assurantiel qui s'effondrerait. D'où la suspension des systèmes assantiels en cas de guerre, les dommages devenant alors systématiques et n'affectant plus des individus mais la société. À quoi s'ajoute encore qu'un tel système, compensant par la monnaie des dommages aussi divers qu'hétérogènes, exige que la monnaie apparaisse comme un équivalent universel.

L'opposition entre la société des individus et son système assurantiel d'un côté, et la société traditionnelle et holiste de l'autre apparaît clairement. L'existence de solidarités claniques ou familiales fortes cantonnait nécessairement l'échange monétaire. Par exemple, la cession de la terre contre monnaie pouvait être interdite, le prêt à intérêt également.

En lieu et place du système assurantiel existaient d'autres formes de protection familiales ou sociales. La dîme, par exemple, permettait d'accumuler des céréales pour que la collectivité puisse faire face aux famines ou autres périodes de grains chers.

Dommmages transcendantsaux contre risques globaux

Ce qui nous menace avec l'entrée dans l'Anthropocène, et plus généralement les types de dommages que nous avons évoqués plus haut, ne relève nullement de la catégorie de risque telle que nous venons de l'envisager.

En premier lieu nous n'avons plus simplement affaire à des aléas. Certes, nous pouvons toujours désigner de la sorte tel cyclone particulièrement violent, telle vague de chaleur ou inondation particulièrement meurtrière, mais ces événements sont eux-mêmes rendus possibles par des mécanismes de dégradation continus, à l'instar de la modification de la composition chimique de l'atmosphère. Des dégradations au long cours qui peuvent conduire à des franchissements de seuil, débouchant sur un changement d'état du système Terre. On ne peut donc plus imputer à quelque événement l'origine des dommages transcendantsaux.

Les dommages transcendantsaux sont liés à une évolution du système Terre nullement circonscrite dans le temps ou l'espace. Les changements que nous commençons à connaître se déroulent sur le globe, même si leurs effets varient fortement d'une région à l'autre et peuvent être bénéfiques dans certaines régions, tout spécialement les hautes latitudes. La Sibérie comme le Canada verront leurs zones de culture s'étendre vers le nord. Mais là encore, ces bénéfices seront contrebalancés par des dommages comme de nouveaux virus, et ne dureront qu'un temps si nous atteignons une montée trop grande des températures. Avec une élévation de 16 °C de la température moyenne, ce serait tous les mammifères qui disparaîtraient. Il y aurait là, pour le moins, un changement profond de l'état du système Terre, lequel pourrait être précédé par de multiples autres bouleversements, à compter de températures moyennes bien moins élevées. Le seuil des dommages hautement significatifs semble en effet se situer à l'approche des 2 °C. Eu égard au temps, les dommages transcendantsaux ignorent tout autant la limite. Nous l'avons évoqué, le changement de la composition chimique de l'atmosphère est un

phénomène destiné à durer des dizaines de milliers d'années. L'extinction des espèces en cours et plus encore à venir ne pourra être comblée par la vie elle-même qu'au gré des prochains millions d'années. Parler dès lors de risques n'a aucun sens.

La compensation ou l'indemnisation pécuniaires sont consubstantielles à la société du risque. Or il ne peut être question de compensation et d'indemnisation face aux dommages transcendants. Si, comme nombre d'études l'envisagent, la production céréalière mondiale devait au cours de la seconde moitié du siècle se réduire sensiblement, voire s'effondrer – le peu d'énergie que les plantes parviennent encore à capter lors d'une vague de chaleur étant détourné de leurs graines ou fruits par le stress hydrique qui l'accompagne, ce phénomène s'ajoutant lui-même à d'autres difficultés –, on ne voit guère le sens qu'il y aurait (sans même envisager sa simple possibilité) à indemniser les centaines de millions, voire les milliards d'êtres humains souffrant de la faim. Que l'on songe par ailleurs au simple fait que la France pourrait connaître à la fin du siècle des vagues de chaleur supérieures à 50 °C ! Évoquons encore à cet égard le fait que l'Asie du Sud pourrait devenir inhabitable, avant même la fin du siècle, pour des raisons de chaleur humide défiant les capacités d'adaptation du corps humain. Et s'il faut ajouter un degré dans les perspectives sinistres, la disparition même de l'humanité, succombant à quelque emballement du système, rend encore plus absurde l'idée de compensation-indemnisation. Il n'y a aucun sens, en effet, à vouloir compenser une dégradation profonde de la planète nous exposant à des vagues de chaleur récurrentes et systématiques, à des sécheresses ruinant la production alimentaire mondiale, à un recul notable du trait de côte, à la salinisation des nappes phréatiques côtières, à d'immenses territoires devenus arides, au pullulement de pathogènes, à des cyclones et tempêtes dévastatrices et, à terme, à un changement de l'état du système Terre finissant par défier nos capacités d'adaptation. Ceci, qui plus est, sur une Terre appauvrie en matière de ressources biotiques et abiotiques, issues du vivant ou minérales.

L'enjeu des changements que nous connaissons n'est pas d'affecter telle ou telle contrée, tel type d'habitat, telles conditions de vie particulières, mais les conditions mêmes de la possibilité du déploiement des sociétés humaines, et de l'existence de chacun de nous. L'enjeu n'est pas ici tel ou tel aspect du conditionné, mais le conditionnant lui-même, l'habitabilité en tant que telle du système Terre pour les êtres humains et les autres espèces. Ce n'est donc pas tel ou tel type d'activité économique qui se voit menacé, mais la possibilité même de telles activités.

Nous avons donc bien affaire ici à une forme de transcendantal. Non en un sens kantien toutefois, celui des catégories de l'entendement et des formes *a priori* de la sensibilité, sous les espèces du temps et de l'espace. Non, il s'agit bien plutôt ici d'un transcendantal concret, incarné, celui de nos conditions naturelles d'existence, lesquelles renvoient à l'état que nous avons connu et connaissons encore du système Terre et qui en garantit le caractère habitable. Lequel renvoie aux grands cycles biogéochimiques du système Terre, à leur équilibre, à la répartition entre certains flux et stocks, par exemple à la quantité de carbone brutalement extraite des poubelles fossiles de la Terre et déplacée dans l'atmosphère.

Évoquer des « risques » globaux revient à manquer l'originalité et la hauteur des dommages que nous sommes en train de provoquer. Le « risque » induit un registre qui n'a plus aucune pertinence ici. Qui dit risque, dit « prendre des risques », surmonter sa pusillanimité, parier. Or, s'il y a un domaine où le pari perd toute pertinence, c'est bien lorsque l'enjeu n'est autre que ce sur quoi on ne saurait parier, à savoir l'existence du genre humain lui-même, qui conditionne la possibilité de toute forme de pari individuel ou collectif. On ne parie pas l'existence du genre humain. En plaçant l'économie et son langage, celui des risques, au-dessus de toute chose, nous avons inversé une hiérarchie fondamentale, nous avons *placé le conditionné au-dessus de ce qui le conditionne*.

1. *La Société du risque. Sur la voie d'une autre modernité* (1986), Aubier, 2001.

2. Cf. J.-B. FRESSOZ, *L'Apocalypse joyeuse*, Seuil, 2012, ou les travaux que j'ai moi-même menés avec Pierre-Benoît Joly et Alain KAUFMANN, *Du risque à la menace. Penser la catastrophe*, PUF, 2013.

Spiritualité, nature et société

Si l'on veut un tant soit peu comprendre d'où nous venons, d'où provient notre rage de détruire, il convient de se tourner vers la spiritualité, pour la simple raison qu'elle semble constituer la matrice de toutes les sociétés. Et il convient en premier lieu de distinguer religion et spiritualité, parce que nous allons désigner avec la spiritualité une réalité plus fondamentale et universelle que les religions, puis d'éclaircir le sens que nous entendons donner au mot « spiritualité ». Ce faisant nous allons nous tourner vers la part de l'évolution des sociétés, de leur histoire, qui, au-delà des événements et de leur imprévisibilité, relève du principe d'uniformité, au sens que lui donnait John Stuart Mill. Selon ce principe à l'œuvre dans la *nature*, ce qui est advenu dans le passé et ce qui advient, adviendra à l'identique dans le futur. Ce principe est au fondement des sciences naturelles historiques comme la géologie. Il leur permet de pallier l'impossibilité où elles se trouvent de recourir à l'expérimentation, pour autant que nous ne « disposons » que d'une seule Terre.

Or, nous postulons qu'il en va ainsi pour la relation que les sociétés tissent à ce qu'elles ne produisent pas, à ce qu'elles reçoivent : la nature. Nous touchons ici à la spiritualité en son sens premier évoqué au début de ce livre, la fonction qui met en forme le mode particulier de relations qu'une société noue avec ce qu'elle appréhende comme un dehors, avec ce en quoi et à partir de quoi elle se développe. Cette fonction est insaisissable en elle-même. Nous ne décelons en effet la singularité de ses expressions historiques qu'après coup, qu'en comparant telle société à telle autre, tel mode de relations à la nature, propre à une société donnée, à tel autre. Concrètement, le mode dominant de relation d'une société à la nature, au donné naturel – ou le regard qu'une société jette sur la nature –

ne varie que fort peu dans le temps et donne lieu à des expressions, à savoir à des conceptions et même des institutions, qui se maintiennent elles-mêmes durant des siècles, comme ce fut le cas, dans le cadre de la civilisation occidentale, pour la conception ptoléméenne de l'univers qui étendit son influence jusqu'au seuil de la modernité, et pour la modernité elle-même et les idées et principes qui la structurent.

Spiritualité et religion

Spiritualité, en un sens ordinaire, et religion peuvent se recouper mais ne se recouvrent pas. L'un des traits de notre époque est même une forme d'autonomisation de la spiritualité par rapport aux religions instituées. Il est en effet des spiritualités sans religion, parfois même antireligieuses, ou tout simplement athées. Ainsi André Comte-Sponville revendique très clairement en France une spiritualité sans Dieu. Il existe également des religions hostiles à toute forme de spiritualité, et qui ramènent le sens du divin à un strict ritualisme. Le pharisaïsme autrefois, le salafisme aujourd'hui, en s'en obsédant, réduisent l'expression religieuse à l'observance de rites et de comportements prescrits, observables et contrôlables. Il n'est guère alors question de quelque expérience intérieure, et la haine de l'autre est souvent consubstantielle à ces types de rigorisme. Plus généralement, nous entendrons donc par religion un ensemble de croyances, socialement partagées et organisées, inséparables de certaines institutions, dotées d'un clergé, plus ou moins hiérarchisées, donnant lieu à des pratiques rituelles : ces croyances nous orientent vers des entités invisibles, lesquelles peuvent outrepasser le divin *stricto sensu*, qui est l'une des figurations possibles de l'invisible. Si l'on suit cette définition, le scientisme constitue en effet une religion. Il est la croyance selon laquelle les sciences résoudront tous les problèmes auxquels l'humanité est et sera confrontée. Les sciences sont autant d'institutions, disposant d'une forme de clergé, encadrant des pratiques qui peuvent apparaître comme des rites (protocoles de laboratoire, publications *peer to peer*) ; et la croyance plus étroitement scientiste peut être attachée à des institutions spécifiques comme une académie ou un parti politique. Pour autant qu'une telle croyance décide à l'avance de ce que sera l'avenir, en affirmant qu'il n'est pas de problème ou de question qui ne puisse trouver une solution scientifique, elle nous met en relation avec cette forme d'invisible et d'inaccessible en quoi consiste le futur. Si l'on retient cette définition de la

religion, le scientisme, et non les sciences, en est une manifestation. Par ailleurs, on a parfois contesté le caractère religieux du bouddhisme et le taoïsme ne relève pas de la catégorie de « religion », pas plus que les manifestations de la spiritualité au sein des cultures orales.

Ainsi, contrairement à la conception plutôt reçue des choses, je ne considérerai pas ici la religion comme un phénomène premier, et la spiritualité comme une sorte d'excroissance occasionnelle. Je discernerais au contraire dans la spiritualité un phénomène fondamental et universel. Les religions présupposent la spiritualité et constituent des constructions historiques contingentes, susceptibles de ne pas exister, à la différence de la spiritualité qui répond à une fonction fondamentale.

Traditionnellement, la spiritualité renvoie à la religion et au divin, mais ce n'est pas nécessaire. Ce n'était pas systématiquement le cas dans l'Antiquité (que l'on songe à Socrate ou à Lucrèce), ni au sein des cultures orales, pas plus que ce ne l'est aujourd'hui. Elle renvoie l'individu au sein de la société comme la société dans son ensemble à ce qu'ils ne sont pas, à un dehors. Une spiritualité n'est pas nécessairement socialement partagée, n'est pas nécessairement liée à des institutions et à des rites, ni ne renvoie nécessairement à quelque entité invisible déterminée. La spiritualité relève de ce qui échappe aux classifications et aux délimitations tranchées. *Mutatis mutandis*, il en va même, en un sens – c'est l'idée que nous allons défendre – de la spiritualité comme de l'écologie pour Niklas Luhmann¹, laquelle exprime la relation des sous-systèmes composant la société à leur dehors, à leur environnement. La spiritualité ne constitue donc pas à proprement parler un sous-système à l'intérieur du système social, un compartiment à l'intérieur du corps social, mais renvoie plutôt à ses franges, à ses bords ; elle relève de la relation entre le système et ce qu'il n'est pas, son dehors. Pourquoi la spiritualité n'est-elle pas un sous-système ? Luhmann définit le corps social comme un système composé de six sous-systèmes. Chacun de ces sous-systèmes est défini par une codification logique binaire et un programme : le droit, par exemple, sépare l'illégal du légal selon un programme de normes juridiques ; ce système ne peut prendre en considération que ce qui entre sous la double catégorie du légal et de l'illégal. Les autres sous-systèmes sont l'économie établissant une différence entre le fait de payer et celui de ne pas payer, les sciences opposant le vrai au faux, la politique distinguant le pouvoir et l'opposition, la religion séparant l'immanence de la transcendance et l'éducation les admis des non-admis. Chacun de ces sous-systèmes est à la fois ouvert et fermé, mais ne peut prendre en compte que ce qu'il est à même de distinguer.

Il y a donc autonomie de chacun de ces sous-ensembles. Chacun est une figure de la totalité et traite les autres sous-systèmes comme son environnement, c'est-à-dire ce qui lui est extérieur. La technique n'apparaît pas elle-même comme un système, mais comme ce qu'exporte le sous-système scientifique. Or, aucun de ces sous-systèmes n'est apte à intégrer quelque défi écologique que ce soit, à savoir le défi posé par la relation de l'ensemble de ces sous-systèmes à leur environnement commun. Cette façon de comprendre la société comme corps social agencant divers sous-systèmes, que je fais mienne, n'est d'ailleurs pas exclusivement attachée à la théorie de Luhmann. On trouve une conception analogue avec les sphères de justice chez Michael Walzer ou avec les différentes modalités de jugement chez Claude Lefort dans sa critique du totalitarisme, etc. J'y reviendrai également à propos des contradictions entre libertés et marché. Cette relation du système social à son dehors me conduit à privilégier la référence à Luhmann. Mais j'assigne cette fois à la spiritualité, et non plus à l'écologie, cette fonction de *relation au dehors*, fonction dès lors universelle. Il n'est en effet ni d'individu au sein d'une société, ni de société, sans un environnement, un dehors, sans relation à ce que n'est pas cette société et à ce qui en conditionne l'existence. Ainsi comprise, la spiritualité constitue en premier lieu une forme de transcendantal, elle est la fonction de réception du donné, de mise en forme singulière de cette réception, un regard social singulier sur la nature. Concernant les individus, le dehors prend encore un autre sens que la nature : ce qu'ils ne sont pas mais pourraient devenir, un dépassement ou un accomplissement de soi.

Une précision d'importance : en parlant d'un dehors du système social, je ne reviens en rien au dualisme moderne. Le dehors dont il s'agit renvoie plutôt à la relation de la partie au tout auquel elle appartient et dont elle relève. Il n'est point question ici de deux ordres indépendants, se tenant l'un en face de l'autre. Il s'agit d'une transcendance immanente...

Les deux sens ou fonctions de la spiritualité

La spiritualité renvoie aux confins d'une société qui, à l'instar de tout système particulier, s'inscrit dans un environnement plus large, au premier chef naturel. La société, et partant les individus qui la composent, entretient nécessairement des relations avec ce dehors, et selon une double modalité. Premièrement, en ce que la spiritualité, entendue comme un

transcendental, conditionne et détermine le mode de relation au dehors, au sens du donné naturel, de ce qui advient spontanément à l'existence. Toute action productrice humaine requiert quelque donné ou matière, et toute action, quelle qu'elle soit, fût-elle contemplative, requiert un milieu. Que le donné naturel soit spontanément perçu comme digne en lui-même (ce qui est le cas au sein de toutes les sociétés traditionnelles) ou non (ce qui caractérise la modernité), relève de ce mode particulier de relation au dehors. Que je privilégie ici la catégorie de « production », laquelle renvoie à une modalité de l'action humaine, relève aussi de ce mode. Deuxièmement, la société entretient des relations avec un dehors en ce que la spiritualité détermine ou suggère une fin ultime aux individus, sous les espèces d'un accomplissement ou d'un dépassement de leur humanité, également renvoyés à une instance extérieure : un modèle à imiter ou un état ultime à atteindre. Le premier sens de la spiritualité, en tant que regard sur le monde, ne relève pas de l'expérience, mais de ce qui la conditionne et la rend possible ; le second sens renvoie au contraire à des modalités d'expérience intérieure et intime, mais nullement étrangères au mouvement d'une société donnée. Je n'organise pas mon existence en vue du salut ou de l'éveil sans y être porté du plus profond de moi-même. La spiritualité constitue ainsi une double fonction d'extériorité.

Selon le premier sens, la spiritualité ressortit à la catégorie du transcendental, à savoir ce qui conditionne *a priori* l'expérience. Toutefois, nous ne nous bornerons pas ici au sens kantien, universel et ahistorique, du transcendental. Par spiritualité, nous évoquerons bien plutôt les *a priori* qui, dans une aire de civilisation donnée, et donc historiquement et géographiquement située, façonnent le plus à l'amont possible notre rapport au monde et conditionnent ainsi la perception du donné naturel. Le sceau de l'Occident moderne n'est autre que notre obsession à vouloir transformer toute espèce de donné naturel. Cette obsession est notre transcendental, lequel conditionne notre spiritualité moderne, certes atypique historiquement parlant, une spiritualité rentrée, refusant d'avouer son nom, quasi honteuse, déniait le donné comme le fait de le recevoir. Selon le regard moderne jeté sur le monde, le donné n'accède en effet à quelque dignité que pour autant qu'il peut être transformé ou exploité par l'action humaine. Il ne s'agit donc pas ici d'un transcendental au sens kantien des catégories de l'entendement et des formes *a priori* de la sensibilité (espace et temps), pour autant qu'il est au contraire nécessairement circonscrit dans le temps et dans l'espace, inséparable d'une forme sociale ou civilisationnelle particulière ; mais il n'en conditionne pas moins le pensable, le représentable au sens le plus

général du terme. Il s'agit bien d'un transcendantal concret en ce qu'aucune société ne saurait recevoir le donné naturel absolument, sans recourir à quelque modalité particulière. Il est bien question de transcendantal puisqu'il s'agit d'une fonction nécessaire, et en ce sens universelle, mais d'un transcendantal concret, en ce sens que ladite fonction est toujours incarnée au sein d'une société, historiquement située.

Qu'il s'agisse d'un transcendantal, d'une mise en forme *a priori* du représentable, avant même que nous nous le représentions, interdit de pouvoir en déployer le mécanisme devant nous. Il s'agit au contraire d'un donné premier, inaccessible, qui donne *a priori* forme à tout autre donné. Cet *a priori*, bien que n'étant pas un objet en soi, un donné au sens classique, renvoie toutefois au style de donation caractéristique d'une société ou civilisation donnée. Ainsi, la seule chose que nous puissions faire est de faire apparaître par contraste des styles de donation différents, des modalités sociales de réception de la nature. Il n'est pas difficile en effet de comprendre le type d'accès au monde qui sépare d'un côté le chasseur sibérien considérant le tigre comme une entité sacrée, ne pouvant être abattu, et les autres animaux comme ne pouvant être chassés qu'en obéissant à des règles strictes, et, de l'autre, l'abattage en masse d'animaux sauvages depuis un hélicoptère pour le « plaisir ». Une société qui considère la Terre comme Pachamama, Terre mère, n'entretient pas le même rapport au monde qu'une société encadrant légalement les activités extractives, fussent-elles extrêmes.

Selon le second sens, la spiritualité s'entend des fins ultimes portées et suggérées, à tout le moins rendues possibles, par une société ; et non relatives à des individus abstraits et détachés. Il n'est, en effet, aucune société qui ne charrie, sous une quelconque forme, un ou des idéaux d'accomplissement de notre humanité. Il ne s'agit pas ici de simplement se conformer à une norme, mais de vivre authentiquement, intérieurement, une expérience d'élévation. S'immortaliser grâce à de hauts faits sur le champ de bataille, si l'on en croit Homère, et partant s'extraire de la vie commune. Vivre en harmonie avec les esprits de la forêt et les règles d'usage qu'ils inspirent pour un Amérindien Paiter Surui ; et plus largement vivre en harmonie avec le milieu et ses esprits pour les cultures orales et le chamanisme. Développer sa raison tant spéculative que pratique et élever sa sensibilité par les arts, selon Aristote, autrement dit développer la part divine qui dépasse notre animalité et fait de nous des êtres humains. Sauver son âme dans la dynamique du salut et l'expérience de la charité au sein de la chrétienté ; pratiquer la méditation en vue de l'éveil dans le cadre du bouddhisme. Accomplir le sacrifice suprême au

nom de la Révolution et du parti. Construire tout au long de son existence un couple du type Gorz et Dorine². Etc. Ce sont autant d'exemples de telles finalités ultimes, inséparables des formes sociales et historiques plus générales qui les supportent. Il s'agit pour chaque cas de dépasser l'espace social, fût-ce, *a minima*, son état actuel. Il semble qu'il faille s'autolimiter dans certains domaines pour permettre l'élévation en question, qu'il y ait toujours quelque prix à payer pour transcender le quotidien. *Aujourd'hui* ces finalités sont éclatées ; mais domine cependant un idéal d'accomplissement particulier, « officiel » si l'on veut, porté par le mouvement même de la société, à savoir la réalisation de soi sous les espèces d'un accès à une forme dégradée d'infini par la consommation.

L'idée que je défends ici est le caractère fonctionnel – présent dans toute société mais sous des formes variables – de ces deux sens de la spiritualité. En d'autres termes, il n'est pas de société, de système social, sans de telles fonctions, comme en attestent les exemples que nous venons d'évoquer. Toutefois, comme nous le verrons, la modernité se signale, outre par l'éclatement des finalités possibles, par une forme de retournement, de renvoi vers l'intérieur du système social desdites fonctions : l'exploitation du donné est une activité sociale et économique, tout comme la consommation. Là où la spiritualité et ses deux fonctions nous portent traditionnellement au-delà de l'espace social, les formes modernes de spiritualité nous rabattent vers l'espace intérieur de la production et de la consommation. Il n'est de spiritualité moderne que honteuse, rabattant toute extériorité dans l'immanence du social. Il est possible d'évoquer une forme d'autisme collectif, de civilisation autistique.

De la modernité et du lien entre les deux sens de la spiritualité

Je vais essayer de montrer le lien entre ces deux sens du mot spiritualité, relativement à la généalogie de la modernité, l'évolution de l'acception transcendantale (sens 1) ayant inmanquablement suscité celle de la spiritualité au sens d'accomplissement de la destinée humaine (sens 2). Nous allons voir comment notre rapport au monde a insensiblement changé, et ce au cœur du Moyen Âge occidental, pour finir par se métamorphoser quelques siècles plus tard. Nous verrons aussi comment cette mutation ontologique a fini par se répercuter sur la spiritualité au sens

traditionnel (sens 2), pour lui substituer cette spiritualité honteuse que nous connaissons désormais. Pour ce faire, je vais repartir d'un article célèbre de Lynn White sur les « racines historiques de notre crise écologique³ » qui met justement en lumière la modification de la perception du donné naturel au sein de la civilisation chrétienne latine et médiévale.

Cet article ne constitue en rien une mise en accusation du christianisme, même s'il a été souvent lu ainsi. Lui opposer la patristique comme le fit le regretté Jean Bastaire n'est guère plus adéquat. L'article en question ne visait pas une quelconque essence du christianisme, selon laquelle le christianisme serait, pour reprendre l'expression de White, la « religion la plus anthropocentrique qui soit », mais il cherchait plutôt à mettre en lumière une « dé-spiritualisation » de la civilisation chrétienne occidentale. Dé-spiritualisation en un sens paradoxal, car si le spirituel en son sens premier renvoie bien à un transcendantal, il ne saurait par principe être supprimé. De même, si le spirituel, en son second sens, renvoie à une autre fonction sociale – l'affirmation d'une finalité ultime, socialement suggérée, traditionnellement unique et dominante, plus éclatée aujourd'hui, sous la forme d'une réalisation de soi par la consommation –, il ne saurait non plus être supprimé, mais détourné. Cette dé-spiritualisation du christianisme, dans son interprétation d'abord latine et médiévale, va conduire, si l'on en croit Lynn White, à la modernité, et plus tard à l'amoncellement de difficultés écologiques que nous connaissons, qui vont d'ailleurs bien au-delà d'une crise, puisqu'elles ouvrent sur le temps long du cycle du carbone, ou sur le temps plus long encore des espèces et de leur évolution. La mutation que pointe le texte de Lynn White, à savoir l'évolution du sens 1, relevant de la dimension transcendantale et ontologique, va conduire à une métamorphose du sens 2 de la spiritualité, celui de l'accomplissement ultime, qui débouchera sur cette forme de spiritualité honteuse que nous connaissons.

Lynn White montre, entre autres avec les illustrations des calendriers, comment en Europe occidentale se métamorphose la représentation dominante de la nature. Les représentations allégoriques d'éléments traditionnels de la nature disparaissent au profit de représentations plus prosaïques, où l'on voit des êtres humains s'affairer et transformer ainsi la nature en un vaste champ d'activités diverses. Cette lente métamorphose de notre relation au donné naturel, qui va se dérouler sur des siècles tout en restant longtemps impensée, est déjà perceptible dans le calendrier franc du IX^e siècle, qui « montre des hommes dominant le monde autour d'eux – labourant, moissonnant, abattant des arbres, égorgeant des cochons. L'homme et la nature sont séparés, l'homme est le maître ». Comme le

montre également White dans d'autres écrits, la nature finit par apparaître comme un simple « stock de ressources » à disposition des êtres humains et de leurs activités⁴. Pour White, la première pièce du puzzle remonterait même à l'adoption par les paysans du Nord de l'Europe, vers la fin du VII^e siècle, de la charrue en lieu et place de l'araire.

Cette mutation fondamentale, et probablement très insensible, est en quelque sorte passée inaperçue durant des siècles. Encore une fois, le transcendantal conditionne la pensée sans en être l'objet. Ce n'est en effet que quelques siècles plus tard, dans le mouvement même de l'avènement de la science moderne, de Copernic à Newton en passant par Galilée, que la philosophie s'attachera à penser cette mue capitale de notre regard sur la nature, mue ontologique en ce qu'elle touche l'appréhension du donné naturel en tant que tel, à savoir ce qui advient spontanément à l'existence. Les premiers hérauts de la modernité, qui ont construit sur le fond de cette mue ontologique une nouvelle conception du savoir, sont Bacon et Descartes.

Lorsque Bacon affirme que « savoir, c'est pouvoir », il porte à la conscience un des aspects de la mue à l'œuvre durant les siècles antérieurs. Le cas de la réception occidentale de la roue de Bhaskara, du nom d'un astronome et mathématicien hindou du XI^e siècle, constitue une illustration remarquable de l'émergence de ce nouvel esprit occidental, tendu vers la transformation technique du monde. La roue en question est une machine théorique et spéculative destinée à reproduire le mouvement perpétuel, une sorte de microcosme. Elle n'a initialement aucune visée technique et utilitaire, elle vise plutôt la contemplation du monde. Via les Arabes, elle parvient à la connaissance des Occidentaux. Sa réception au XIII^e siècle par le savant occidental Villard de Honnecourt est on ne peut plus suggestive. Les questions qu'elle lui inspire, ainsi qu'aux autres Latins, sont totalement étrangères à l'esprit de son concepteur. Peut-on en diversifier les moteurs ? Et surtout, de quelles applications techniques et pratiques, de quels usages ladite roue est-elle susceptible⁵ ?

La préface à l'*Instauratio magna* de Bacon porte clairement à la lumière l'orientation nouvelle conférée à la connaissance, le fait que la mue ontologique se pense au travers d'une révolution épistémique.

La fin qui est proposée à notre science, écrit Bacon, n'est plus la découverte d'arguments, mais de techniques, non plus de concordance avec les principes, mais des principes eux-mêmes, non d'arguments probables, mais de dispositions et d'indications opératoires. C'est pourquoi d'une intention

différente suivra un effet différent. Vaincre et contraindre là-bas un adversaire par la discussion, ici la nature par le travail⁶.

On ne peut trouver une conscience plus claire de la révolution épistémique qui s'apprête à devenir opératoire et de sa conformité à la mue ontologique antérieure : le monde n'est plus en effet ce qui se contemple, mais se transforme ; et que l'on se souvienne *a contrario* du caractère divin du cosmos pour les Anciens. Le savoir ne vaut plus ainsi pour lui-même, mais pour la transformation du monde qu'il permet. Ce n'est plus la cohérence des principes qui compte, mais les débouchés pratiques de la connaissance. La Terre est un vaste domaine destiné à être exploité et transformé par le travail et la technique des hommes ; le savoir est désormais affaire de débouchés techniques, et non plus de rhétorique. L'idée de connaissance est enfin conforme à ce que suggéraient les calendriers francs médiévaux, l'appui pour une mise en coupe non seulement réglée, mais systématique du monde.

Comme l'affirmera là encore Bacon, le dessein de la science naissante est de faire « reculer les bornes de la nature en toutes choses », et ce au bénéfice de l'empire des activités humaines, vouées à indéfiniment s'étendre. Dans la *Nouvelle Atlantide* encore, mais aussi dans un texte publié *post mortem*, en 1734 (*On the Interpretation of Nature*), il explicite ce qu'il entend par ce programme d'extension indéfinie des activités humaines :

Et pour parler simplement et clairement, il s'agit d'une découverte de toutes les opérations et possibilités d'opérations de l'immortalité (si c'était possible) jusqu'à la pratique de la mécanique la plus ordinaire.

En quoi apparaît ici un autre trait de la modernité : tout donné est destiné à être techniquement transformé, la connaissance est censée déboucher sur les moyens techniques de cette transformation, et en conséquence les techniques changent à leur tour de sens. Elles ne se voient plus assigner la seule mission d'aménager l'existence, de la rendre plus confortable, mais visent désormais la transformation de la condition humaine, visent à l'arracher à toutes ses imperfections et pesanteurs, à tout ce qui la condamne au malheur, à commencer par la mort elle-même.

Descartes, quant à lui, décrètera dans son traité *Le Monde* qu'il n'entend « par la Nature [...] point ici quelque Déesse, ou quelque puissance imaginaire, mais ne veut désigner par ce mot que “la Matière” »,

autrement dit ce qu'on peut informer, transformer par nos activités. Sous ces images s'énonce la même conscience limpide de la conversion du regard : avec la Déesse et autres puissances imaginaires disparaît toute dignité du donné en tant que tel ; ce dernier ne vaut désormais que pour autant qu'il est destiné à être transformé, utilisé par les hommes. Cette idée de la nature comme pure matière sera ensuite chose entendue. C'est pourquoi Descartes, comme Bacon, énonce un programme de transformation indéfinie de la nature :

Sitôt que j'ai eu acquis quelques notions générales touchant la physique [...] elles m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connaissances qui soient fort utiles à la vie ; et qu'au lieu de cette philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux, et de tous les autres corps qui nous environnent, aussi distinctement que nous connaissons les divers métiers de nos artisans, nous les pourrions employer en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature (*Discours de la méthode*, VI^e partie).

Même s'il est de nombreuses occurrences et acceptions du mot « nature » dans l'œuvre de Locke, c'est bien cette définition cartésienne qui est présupposée dans le célèbre passage du *Traité du gouvernement civil* (§ 37), où Locke discerne dans le travail la clé de notre relation à la nature précisément :

Il est certain, dis-je, qu'au commencement du monde, encore que les hommes eussent droit de s'approprier, par leur travail, autant des choses de la nature qu'il leur en fallait pour leur usage et leur entretien...

Par le travail de la terre, je mêle au milieu ce qui m'appartient en propre, m'appropriant ainsi le sol que je cultive. Le donné ne vaut qu'en tant qu'objet d'un travail qui lui conférera sa valeur :

Il est certain qu'au commencement, avant que le désir d'avoir plus qu'il n'est nécessaire à l'homme eût altéré la valeur naturelle des choses, laquelle dépendait uniquement de leur utilité par rapport à la vie humaine...

C'est toutefois avec Hegel puis Marx que cette mutation sera la plus intensément pensée. Le déploiement de l'histoire n'est autre que celui-là même de l'Esprit, conçu comme une manifestation dialectique de l'Essence. Or, l'Esprit est travail, à savoir un procès de négation et de transformation du donné naturel, censé déboucher sur le plus haut degré possible de civilisation, et en réalité d'achèvement et d'accomplissement de l'humanité. Ces derniers sont rendus possibles par la maîtrise scientifique et technique de la nature, laquelle rendra elle-même possible, à la fin de l'histoire, une société pacifiée et rationnelle, caractérisée par la fin de la violence et une reconnaissance mutuelle et universelle des individus. Figurée par la conscience esclave, la maîtrise de la nature par le travail, et partant la technique, est le moteur de l'histoire conçue comme avènement dialectique de la liberté. La jouissance du maître est pure illusion, elle l'enferme dans l'impasse de la satisfaction immédiate, à la différence de l'esclave contraint de différer son plaisir et d'ouvrir l'espace des médiations constitutives de la culture comme de la technique. La dialectique domination-servitude débouche sur la véritable liberté, celle des modernes qui ne nécessite plus l'asservissement d'autrui en lui substituant l'asservissement de la nature. On comprendra ainsi que, pour Hegel, le spectacle de la voûte céleste, celui du cosmos ne soient rien eu égard à celui de la saga humaine, de l'histoire, seul domaine de la manifestation de l'Esprit.

Le climat, écrit encore Hegel, est un moment tout à fait abstrait et général eu égard à la figure de l'esprit. L'histoire vit certes sur le sol de la naturalité, mais celle-ci n'est qu'un aspect, et celui de l'esprit est plus élevé. La nature n'est dès lors qu'un moment bien peu influent. L'aspect naturel qu'est le climat ne s'étend pas aux individus. Il est donc fastidieux d'entendre parler du doux ciel ionien au sujet d'Homère : car le ciel est toujours aussi doux de nos jours, et les Turcs n'ont pas d'Homère⁷.

Marx tirera les conséquences des analyses hégéliennes et placera au cœur de l'histoire contemporaine le développement des sciences et techniques. L'avènement de l'homme générique et de la Cité communiste est conditionné par le développement préalable maximal des forces productives, certes produit par l'essor du capitalisme, mais rendu possible par les sciences et techniques ; ce développement présuppose une maîtrise sans failles de la nature. Le machinisme doit, en effet, pour Marx

permettre le dépassement de la division sociale du travail et rendre ainsi possible la réalisation de l'humanité en chaque individu, devenu « individu intégral » (*Le Capital*, IV, 15).

On trouvera auprès de physiciens contemporains cette logique de la négation du donné poussée à l'extrême, assortie d'un programme de transformation à l'échelle cosmique. Le physicien soviétique Nicolaï Kardachev, repris par Michio Kaku, distinguait trois types de civilisation à venir⁸. Dans le type 1, la soif énergétique des êtres humains les conduit à épuiser celle du noyau terrestre ; avec le type 2, ils épuisent celle du soleil ; et avec le type 3, ils se transforment en chancre cosmique et absorbent les unes après les autres les étoiles de la galaxie ; la finalité de l'humanité serait dès lors la destruction de l'univers ! Difficile d'imaginer plus grand mépris du donné naturel, par-delà la Terre elle-même. Un autre physicien, Gabriel Chardin⁹, dans un esprit plus critique, s'est employé à calculer la durée d'une civilisation planétaire affectée d'un taux de croissance annuel de 2 % de la consommation des ressources en général, c'est-à-dire le taux de croissance du PIB qu'ont connu au maximum les anciens pays industriels de 1870 à 1920, avant d'y revenir récemment. Rappelons que sur Terre (*sic*), avant 1820, la croissance s'élevait en moyenne à 0,06 % par an. Une telle civilisation détruirait la Terre et l'univers entier si elle ne s'effondrait d'abord. Un taux de croissance annuel de 2 % de la consommation de ressources, dont l'énergie, « grillerait » en quelques centaines d'années la Terre et en 5 000 à 6 000 ans l'univers observable, soit dans un rayon de 10 milliards d'années-lumière... Une perspective qui devrait relativiser le déni moderne de toute dignité du donné naturel !

Notons, en revanche, le tournant quasi terrien de la philosophie du xx^e siècle. Husserl, et surtout le dernier Husserl, s'élève contre les ravages de la conception scientifique et réductionniste du monde, qui ravale tout le monde sensible et vécu dans le domaine de l'illusion, et déclare que la seule réalité est celle que nous permettent de révéler et de comprendre nos formalismes mathématiques. Il assigne à la philosophie une nouvelle tâche, celle du retour aux choses mêmes, telles qu'elles nous apparaissent, et non telles que nous les connaissons scientifiquement. L'apparaître même du monde, le *cogito* préréflexif, profond, deviennent des objets de recherche philosophique. Husserl va jusqu'à réaffirmer l'enracinement mondain du sujet de la perception, opposant le lever solaire perçu par tous les Terriens au décentrement cosmique copernicogaliléen de la Terre tournant autour du Soleil¹⁰. La géométrie elle-même, affirmera-t-il, ne peut être comprise sans l'expérience vécue et première de l'espace

corporel et terrestre. Merleau-Ponty réinterprétera la perception pour y discerner non plus une construction de l'esprit, mais la réponse à la sollicitation des choses elles-mêmes. Heidegger poursuivra cette quête des fondements du monde enfoui par la rationalité scientifique ; il n'hésitera pas à évoquer la ronde initiale des dieux, des hommes, du Ciel et de la Terre avec ce qu'il nommera le *quadriparti*. Après que la philosophie a exalté la construction de la science moderne, a tenté de tout repenser en conformité avec les traits de la rationalité formelle, une veine de la pensée s'en détournera pour revenir au monde vécu que la science avait banni dans le royaume des illusions.

Bacon nous permet de faire désormais apparaître le lien entre le sens 1 et le sens 2 de la spiritualité. Parler en effet d'« une découverte de toutes les opérations et possibilités d'opérations de l'immortalité (si c'était possible) jusqu'à la pratique de la mécanique la plus ordinaire » ouvre un nouvel horizon spirituel, non plus l'accomplissement en vue de l'au-delà, mais l'accomplissement de l'au-delà ici-bas... Et c'est toute la philosophie moderne ultérieure, ou presque, qui s'engouffre dans cette compréhension nouvelle de la spiritualité, en son sens fonctionnel. Il y est bien toujours question d'achèvement et d'accomplissement de notre humanité, mais non plus de façon eschatologique, relativement à la fin des temps, mais à la faveur d'une tension vers le futur, le futur des sciences, et plus tard de l'Esprit ou du communisme ; peu importe en un sens, eu égard à l'élucidation de la fonction d'extériorité, puisqu'il s'agit de variations diverses d'une idée analogue d'un accomplissement possible de notre humanité, de façon indissociablement individuelle et collective, au sein de ce monde, grâce à sa transformation. L'au-delà fait place à une dynamique d'expansion de l'ici-bas. L'extérieur du système est rabattu vers l'intérieur, la transformation du monde ouvrant au genre humain la perspective de son achèvement. Et ce, tant en ce qui concerne le sens 1 que le sens 2 de la spiritualité : le déni de toute valeur propre au donné nous rabat aussi vers l'intérieur du système, en assignant le donné à un programme de transformation indéfini, à la faveur du développement lui-même indéfini de nos activités.

On peut donc bien désigner ce mouvement de renfermement du système social sur lui-même comme une forme de dé-spiritualisation, tant l'acception traditionnelle de la spiritualité nous renvoie d'un côté à un en-deçà du donné (ce que j'appelle fonction transcendante, ouvrant une réception particulière du donné, un regard sur la nature, relative au sens 1) et de l'autre à un au-delà (ce que j'appelle fonction d'accomplissement ouvrant sur des fins ultimes, relative au sens 2). Dès lors, non le

christianisme en tant que tel, mais une interprétation occidentale et médiévale du christianisme en a fait non pas tant « la religion de la sortie de la religion », pour reprendre la formule de Marcel Gauchet, dans *Le Désenchantement du monde*¹¹, que la spiritualité d'une forme de sortie de la spiritualité. Une forme, répétons-le, car la spiritualité nous renvoie à deux fonctions indépassables ; d'où l'expression, faute de mieux, de dés-spiritualisation, qu'il convient d'entendre comme une dynamique au temps long, antérieure et coextensive à la modernité. Cette expression s'accorde mieux à la mue qui touche le christianisme occidental, et plus largement la civilisation dont il est le moteur, puisqu'elle embrasse les deux sens du mot spiritualité, que l'expression de Lynn White qualifiant le christianisme occidental de religion « la plus anthropocentrique qui soit ».

En outre, le christianisme médiéval en question, et même postcartésien, reste éminemment théocentrique, inséparable de l'idée d'un Créateur extérieur et en un sens étranger à la Création en ce qu'il la précède et lui subsistera ; et c'est précisément en vertu de cette extériorité, en raison de la participation des êtres humains créés à l'image de Dieu – *imago dei* –, que seront rendus possibles les effets d'un « anthropocentrisme » ravageur. Secundo, parce que l'anthropocentrisme sied beaucoup mieux à d'autres formes de civilisation, à commencer par celle de la Grèce classique. Pour Aristote par exemple, toutes les formes de vie du monde sublunaire convergent vers l'homme et ses besoins, « les plantes existant en vue des animaux, et les animaux pour le bien de l'homme » (*Politique*, I, 8) ; et ce indépendamment de la mue ontologique médiévale et moderne. Tertio, parce qu'il est des formes d'anthropocentrisme difficilement dépassables, et au premier chef l'anthropocentrisme épistémique, le fait que toute connaissance s'enracine irrémédiablement dans les limites de notre expérience, par définition humaine.

Sur un autre plan, relevons comment un dualisme esprit-matière tranché, cartésien au premier chef, aura d'abord contribué à évacuer Dieu du monde, à en rejeter la présence hors du donné – pas de pure matière sans cette évacuation –, ceci à l'encontre de tous les enseignements de la patristique, pour finalement déboucher sur une autre forme de dualisme, le dualisme homme-nature. C'est ce que Philippe Descola appelle le naturalisme, propre à la modernité occidentale, à savoir l'ontologie selon laquelle les êtres humains sont sur le plan de l'intériorité différents de tous les autres êtres naturels, dont ils partagent cependant la même « physicalité¹² ». La civilisation occidentale moderne est en effet la seule à avoir radicalement séparé et opposé les êtres humains de et à tous les autres êtres naturels, à avoir pour cette raison « naturalisé » le monde, à lui

avoir dénié toute forme d'intériorité. À nos yeux d'Occidentaux modernes, nous sommes les seuls à disposer d'un for intérieur et partant à poursuivre des desseins, à éprouver des sentiments, à élaborer des stratégies, à nouer des contrats, etc. Alors que les autres civilisations ont « traité certains éléments de l'environnement comme des personnes, dotées de qualités cognitives, morales et sociales analogues à celles des humains, rendant possibles la communication et l'interaction entre des classes d'êtres à première vue fort différents » (*ibid.*), nous affirmons en revanche que ces qualités nous appartiennent exclusivement. Ce en quoi nous nous séparons de tous les « peuples du présent et du passé qui n'ont pas jugé nécessaire de procéder à une naturalisation du monde » (*ibid.*). Et c'est précisément cette séparation homme-nature qui aujourd'hui, à l'âge de l'Anthropocène, s'estompe. Est en effet en passe de s'imposer l'idée d'un enchevêtrement inextricable entre la nature terrestre d'un côté, et de l'autre les êtres humains et leurs techniques ; le naturalisme et ses prétentions ont fini par déboucher sur l'Anthropocène, et par éroder le dualisme qui les supporte. Via nos techniques et l'impact massif de nos activités sur le système Terre, les phénomènes naturels sont désormais entrelacés au devenir d'une civilisation devenue quasi planétaire. Un cyclone particulièrement violent n'est plus aujourd'hui un simple phénomène naturel, mais en un sens aussi un phénomène historique et culturel, et donc spirituel ; pour autant qu'elle est devenue pour partie culturelle, la nature ne peut plus être considérée comme pure matière, au sens d'une opposition stricte entre la matière et l'esprit.

Le même mouvement a conduit l'esprit, notre aptitude à nous représenter le monde et à agencer des représentations, à s'étendre à nouveau, au moins en partie, au règne animal comme l'a montré l'éthologie au ^{xx}e siècle. Par ailleurs, l'intelligence artificielle, mécanique, matérielle donc, est devenue co-extensive à nos systèmes cérébraux et sociaux. On assiste ainsi tout autant à une matérialisation de l'esprit qu'à une spiritualisation, au moins via les techniques, de la matière. Et nous serons conduits à aller plus loin ultérieurement.

La catégorie d'anthropocentrisme ne désigne ainsi que trop partiellement le mouvement qui apparaît timidement au cœur du Moyen Âge pour s'affirmer et se développer avec l'avènement des temps modernes.

L'autre généalogie de la modernité : les guerres de

religion

Le fil que nous avons suivi jusqu'alors, celui qui passe par l'avènement de la physique moderne et par ses lectures philosophiques, ne suffit pas à comprendre le passage de la métamorphose du sens 1 de la spiritualité (ontologie) à celle du sens 2 (accomplissement). Il en est un second – celui des guerres de religion –, faute duquel on ne saurait comprendre pleinement l'accouchement de l'esprit moderne. Sans les guerres modernes de religion, il est difficile de comprendre l'effritement de l'idée de salut, au sens eschatologique. N'oublions pas d'ailleurs que le siècle de Galilée et de Descartes, qui suit celui des guerres de religion, fut même un siècle particulièrement mystique. Mais un certain temps va séparer les guerres de religion des coups qu'elles assènent à l'idée eschatologique de salut, de la pleine appropriation de leurs conséquences, et plus encore de la large diffusion desdites conséquences, autrement dit de l'avènement d'un esprit séculier diffus.

Avant les guerres de religion, l'esprit jouit de la même évidence que la matière. Ne pas adhérer à l'idée d'un Dieu unique revient à n'être, selon l'expression de saint Anselme, qu'un « insensé », à s'abîmer au-delà du sens commun. Il est un unique salut et les voies qui y conduisent au sein de cette existence sont l'objet d'un consensus. En conséquence, qu'il y ait des fins communes à tous les hommes, au sein de l'espace social singulier de la chrétienté où se forge le sens, est une évidence. La fin commune par excellence est le salut et la société doit être organisée pour permettre à chacun d'y parvenir. Il est en ce sens un bien commun qui transcende la société et qui, en partie au moins, permet de l'ordonner.

Ce sont toutes ces évidences que les guerres de religion font, potentiellement et non encore actuellement – sinon elles se seraient arrêtées sur le champ –, voler en éclats. Le schisme Orient-Occident affectait un monde lointain, mais surtout ne semblait pas porter à conséquence quant à l'organisation même de la société. L'éclatement de la chrétienté romaine entre catholiques, protestants de différentes obédiences et anglicans, touchait au contraire le principe d'unité et d'organisation même des différents royaumes constitutifs de la chrétienté. Croire que l'on accède au salut par les œuvres ou par la grâce seule renvoie à deux conceptions contradictoires du salut, et donc au moins partiellement à des modes d'organisation différents de la société. La place et le rôle qui y jouent les institutions ecclésiales sont tout autres. L'importance de ce qu'on appellera les activités économiques ne l'est pas moins. Le bien

commun se fragmente et plus rien ne semble pouvoir encore tenir spirituellement l'unité de la société par le haut.

Il incombera à la philosophie du contrat de penser cette situation nouvelle, comme la philosophie de la fin du xvi^e et du début du xvii^e siècle avait pensé la mue ontologique entamée des siècles plus tôt. C'est précisément l'artificialisme radical du *Leviathan* de Hobbes qui permettra de penser la situation ouverte par les guerres de religion et les potentialités qu'elle ménage. Artificialisme au sens où, selon Hobbes, rien n'est aux origines donné, ou presque : à partir de l'état de nature, tout doit être construit. Il n'y est que des individus épars, isolés les uns des autres (l'existence des individus y est qualifiée de « solitaire, misérable, dangereuse, animale et brève », chapitre XIII), dotés d'une raison vide de tout contenu et réduite à une capacité de calcul, et animés de passions, lesquelles, paradoxalement, n'ont aucun sens sans la présence d'autrui (rivalité, défiance et fierté). Il n'est dans cet état de nature aucun ordre, aucune hiérarchie, aucun idéal, pas la moindre esquisse d'un bien commun quelconque. Toutes choses qui auraient paru absurdes aux époques antérieures. Les guerres de religion et leur violence ont révélé la plasticité propre à la modernité, l'espace indéfini, ouvert, qu'elle libère.

Certes l'avènement de la physique moderne, copernico-galiléenne, permet aussi de comprendre le radicalisme de Hobbes, mais non jusqu'au bout. Les Anciens inséraient l'homme au sein d'un cosmos ordonné et saturé de sens, où il disposait de toute éternité d'une place déterminée ; tout semblait, au sein de ce cosmos, se répondre avec harmonie, à tel point que le beau, le bien et le vrai s'y recouvraient au moins partiellement. Ce cosmos était lui-même subdivisé en un monde sublunaire, avec la Terre au centre, un monde voué à la contingence, et, un monde céleste, réservé aux dieux et autres astres, ne connaissant ni matière ni corruption, entièrement saturé par la nécessité. Dans un tel univers, rien ou presque n'est à inventer, mais tout est à découvrir. L'ordre et la hiérarchie y sont évidents. Même pour ces inventeurs et expérimentateurs de constitutions qu'étaient les Grecs, la Cité jouit d'une certaine naturalité. Si l'on en croit Aristote, la Cité est en effet naturelle en ce qu'elle est l'organisation qui permet l'épanouissement des raisons spéculative et pratique, respectivement grâce à la philosophie et aux sciences d'un côté, et par la participation à la vie de la Cité de l'autre ; par la fréquentation des arts, la Cité est encore le lieu de la mise en forme de la sensibilité. La Cité est donc ordonnée à l'épanouissement de la nature humaine. Or, c'est cet univers hiérarchisé, parfaitement signifiant, que fragilise la théorie copernicienne de l'homogénéité et de la matérialité de l'univers, et que ruine la loi

galiléenne du mouvement s'appliquant tant aux planètes qu'au moindre caillou sur Terre. Galilée assènera un ultime et mortel coup au cosmos antique avec la lunette de Torricelli en faisant empiriquement apparaître le caractère terreux, et non quintessentiel, de la lune. Sur la lune, affirme Salviati dans son dialogue avec Sagredo, « grâce au télescope, on y observe beaucoup de bosses et de creux ; beaucoup de ces bosses ressemblent en tout point à nos montagnes les plus abruptes et escarpées¹³ ».

À sa manière, Hobbes appliquera aux individus de l'état de nature et à la compréhension des relations mutuelles qu'ils peuvent nouer, les principes mêmes de la physique galiléenne. L'égalité règne désormais au sein de l'univers. Hobbes affirmera en effet que le plus faible des hommes est capable de tuer par la ruse le plus fort : face à la mort, les hommes sont égaux (*Léviathan*, 1^{re} partie, chap. XIII). Compte tenu de l'absence de hiérarchie propre au cosmos, il en va des individus des origines comme des particules physiques, *partes extra partes* : ils sont isolés les uns des autres, aucun lien, aucune nature ne les relie. Il n'est aucune organisation sociale particulière au sein de l'état de nature. Le pacte civil, la société qui mettront un terme à l'état de nature, ne peuvent être qu'un artefact résultant de mécanismes aussi simples que les lois physiques, et au premier chef les passions et l'aptitude au calcul propres aux êtres humains ; pour autant qu'elles déroulent leurs effets de façon mécanique et poussent les individus à sortir de l'état de nature. C'est ainsi une idée de la loi analogue à celle régissant les relations entre les corps physiques qui s'impose aux êtres humains des origines. La hiérarchie est bannie du cosmos comme l'esclavage l'est de la société.

Mais cette analogie va au-delà de ce qui était pensable pour Galilée. Ce dernier dégage bien une voie extra-biblique de connaissance, via le grand livre mathématique de la nature, mais il ne remet pas encore en cause l'édifice normatif de la Bible, ni surtout l'autorité de l'Église. Plus rien de tel avec Hobbes, puisque l'homme et les lois sociales sont elles-mêmes naturellement connaissables. En conséquence de quoi, il n'est plus ni finalité commune, ni quelque bien commun qui puisse s'imposer d'en haut, en raison de sa consubstantialité à l'ordre social ; ce dernier n'ayant d'ailleurs aucune substance et n'étant que le produit d'un pacte ou contrat entre des individus initialement isolés, et qui cherchent à préserver, mieux qu'ils ne le pouvaient dans l'état de nature, leurs intérêts. La seule finalité sociale commune est une finalité « en creux », à savoir l'accumulation de moyens, autrement dit l'enrichissement matériel des individus. Et sur cet unique plan, il n'est guère de différences entre les philosophies du contrat

selon Hobbes et selon Locke. Tel était d'ailleurs encore le cahier des charges des sociétés libérales, puis aujourd'hui, dans une moindre mesure, celui des sociétés néolibérales, en raison de leur acceptation d'inégalités très fortes.

On pourrait objecter à notre raisonnement ce legs précieux de la modernité que sont les droits humains qui constituent bien des fins en soi.

Le but de toute association politique, proclament les rédacteurs de la Déclaration de 1789, à son article 2, est la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'Homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression.

Certes ces droits constituent bien des fins à atteindre, mais en même temps ils ne désignent jamais que les conditions fautes desquelles quiconque ne saurait jouir de la richesse qu'il contribue à produire, selon le vœu initialement formulé par Hobbes. L'état social qu'ils visent relève bien des moyens à construire en vue de la jouissance de la richesse matérielle collectivement produite. Force est aussi de constater que ces droits enferment des contradictions et ne sauraient par eux-mêmes poser un ordre des fins. En outre, compris à l'aune individualiste de la philosophie du contrat, et dans un contexte qui lui était étranger, celui de la dégradation de nos conditions biophysiques d'existence, ils peuvent légitimer la fragilisation des conditions d'existence de tous au bénéfice de quelques-uns. D'où d'ailleurs l'intérêt de l'interprétation de ces droits en termes de dignité, promue après la seconde guerre mondiale, qui soustrait ces droits à une lecture solidaire d'une ontologie individualiste – nous y reviendrons.

Cet « idéal » d'enrichissement matériel, porté dès les origines par la philosophie du contrat, est toujours l'« idéal » des sociétés démocratiques libérales, et dans une moindre mesure néolibérales. C'est la spiritualité de nos sociétés contemporaines, certes implicite, sans liens revendiqués avec les idéaux antérieurs, mais « officielle » car portée par des instruments omniprésents comme le PIB ou la publicité. Elle a pour corollaire la croissance économique. Et nous sommes ici très proches de ce que nous avons défini plus haut comme une religion. Croissance et consumérisme étant les deux composantes de la religion libérale, fonctionnellement associée à nos sociétés. Rappelons que le consumérisme naît aux États-Unis dans les années 1920 et s'étend à tout le monde occidental dans l'après-guerre, pour gagner *grosso modo* la planète avec la montée des

pays émergents à la fin du xx^e siècle. Le consumérisme est plus exactement la spiritualité correspondant à la religion de la croissance, spiritualité selon laquelle le seul infini qui nous soit accessible est celui de la consommation matérielle. Nous n'aurions d'autre voie d'accomplissement, d'achèvement de notre propre humanité que la consommation. Assortie à la croissance elle-même réputée infinie, la consommation nous permettrait collectivement d'accéder au seul infini possible, à savoir celui de consommations indéfiniment reconduites et toujours plus gourmandes, saturant toutes espèces d'angoisse et autres sources d'insatisfaction, toute forme de désir d'infini.

Or, il est un texte qui revient explicitement sur la bifurcation médiévale, et sur ses fondements scripturaires, et qui constitue une sorte de réponse aux analyses de Lynn White, à savoir l'encyclique du pape François *Laudato si'*. Il n'est pas possible de passer cette contribution sous silence.

L'encyclique Laudato si' et le retour sur la bifurcation de la chrétienté latine

Avant d'examiner les raisons de l'échec et de l'impasse de cette forme paradoxale de spiritualité que sont la dé-spiritualisation moderne et la modernité tout court, abordons l'encyclique du pape François qui revient sur l'interprétation de la Genèse qui s'est imposée au sein de la chrétienté latine, comme nous l'avons vu avec Lynn White. Elle en propose une réinterprétation forte, en parfaite adéquation aux enjeux de l'époque. Nous sommes en effet à la croisée des chemins. Soit nous poursuivons au forceps le projet moderne, en cherchant contre vents et marées à franchir un degré supplémentaire dans notre dynamique d'arrachement et de lutte contre la nature, avec une double mise en œuvre des projets de la géo-ingénierie et du transhumanisme ; soit nous tirons les conséquences des difficultés dans lesquelles nous nous enfonçons, et nous cherchons à respecter les limites planétaires en dépassant ce que le pape François nomme le « paradigme technoscientifique ». Soit nous tentons, dans un océan d'inégalités et de tensions, l'aventure transhumaniste, pour un temps d'ailleurs, car elle est autodestructrice ; soit nous apprenons à assumer notre humanité, en nous auto-limitant, et nous redevenons des Terriens, mais enrichis tant par les erreurs que par les acquis modernes.

Repartons des trois interprétations majeures possibles du livre de la

Genèse. Je m'appuierai pour cela sur le travail d'explicitation du philosophe John Baird Callicott¹⁴, ce qui nous permettra de mettre en lumière l'originalité de la posture défendue par *Laudato si* '.

La première de ces interprétations des premiers chapitres de la Genèse est dite « despotique ». C'est elle, comme nous l'avons vu, qui a fini par porter et modeler effectivement nos relations à la nature. Elle s'enracine tout particulièrement dans le chap. 1,26 où les êtres humains sont appelés à dominer la nature, à être craints de tous les animaux sur la Terre. La nature est alors réputée tout entière au service des hommes et soumise à leur domination. Il y a là une forme d'anthropocentrisme sans retenue. On peut dès lors comprendre que la nature puisse ne devenir qu'un stock de ressources et que, *in fine*, le donné ne soit plus qu'un matériau destiné à une valorisation humaine. Mais il en est deux autres, très différentes.

Selon l'interprétation dite de « l'intendance », la Création et les créatures disposent d'une valeur intrinsèque. Elles ont en effet été déclarées très bonnes par Dieu avant même l'avènement des êtres humains (Gn 1, 31 ; « Dieu vit tout ce qu'il avait fait : cela était très bon »). Elles ne sont donc pas de simples moyens à leur discrétion et méritent respect pour elles-mêmes (Gn 2, 15, l'homme doit « garder », « cultiver » ou « servir » la terre) ; les créatures possèdent une valeur « intrinsèque ». En conséquence, les êtres humains sont alors appelés à être les jardiniers et gardiens de la Création. Comme elle est réputée valoir en elle-même, ils ne peuvent alors justement posséder et dominer la nature. Ils en sont les gardiens et, en termes plus actuels, les responsables. L'intendance peut être complétée par le verset affirmant des êtres humains qu'ils ont été créés à l'image et à la ressemblance du Créateur (Gn 1, 26) ; ainsi comprise, et non en relation à la posture despotique, l'*imago Dei* renvoie non à une quelconque licence autoritaire et arbitraire, mais à une responsabilité éminente.

C'est pour l'interprétation précédente qu'opte *Laudato Si* ', mais le pape François y ajoute de fortes connotations franciscaines qui renvoient à la troisième interprétation possible, dite « citoyenne ». Pour autant qu'Adam signifie « terre » ou « glaise » (Gn 2, 7), l'espèce humaine est faite de la même étoffe que les autres et ne peut donc se prévaloir d'une quelconque supériorité. Tous les êtres naturels, provenant d'un unique Créateur, peuvent être déclarés frères et sœurs. La fraternité à laquelle les êtres humains sont ainsi appelés dépasse les frontières de la seule humanité. Lynn White déjà, dans son article, appelait à reconnaître en François le saint tuteur des défenseurs de l'environnement ; il concluait ainsi son article : « Je propose François d'Assise comme saint patron pour

les écologistes. » Jean-Paul II lui donnera plus tard raison.

La lecture que propose le pape François des premiers chapitres de la Genèse rompt clairement avec l'interprétation despotique qui s'est imposée précocement au sein de la chrétienté latine et qu'a fini par endosser la théologie postcartésienne.

S'il est vrai que, parfois, nous les chrétiens avons mal interprété les Écritures, écrit François, nous devons rejeter aujourd'hui avec force que, du fait d'avoir été créés à l'image de Dieu et de la mission de dominer la terre, découle pour nous une domination absolue sur les autres créatures (§ 67). Nous apercevons ainsi, poursuit-il, que la Bible ne donne pas lieu à un anthropocentrisme despotique qui se désintéresserait des autres créatures (§ 68).

L'interprétation est essentiellement assise sur la posture de l'intendance, comprise dans toute sa profondeur, laquelle revient à reconnaître au donné naturel sa dignité. Nous « sommes appelés, écrit-il encore, à reconnaître que les autres êtres vivants ont une valeur propre devant Dieu et, “par leur simple existence ils le bénissent et lui rendent gloire” (Référence au *Catéchisme de l'Église catholique*) ».

Cette posture permet de relire autrement le soubassement scripturaire de la posture despotique. L'*imago Dei* (plus largement Gn 1,26-28) est ainsi comprise à travers la responsabilité de gardien de la Création qui incombe aux êtres humains, en fonction de leur verticalité propre et de leur dignité particulière. À son tour, l'interprétation citoyenne vient éclairer la posture de l'intendance et la tirer à la fois vers le haut en termes d'exigence et vers le bas, en rappelant que la dignité particulière qui échoit aux êtres humains intervient sur un fond d'égalité entre toutes les créatures et espèces, à égale distance du Créateur. La question du péché permet de faire le lien entre les trois postures. Avec le péché, et donc le refus de considérer leurs limites, les hommes ont rompu l'harmonie initiale « entre le Créateur, l'humanité et l'ensemble de la création » et rendu les relations entre eux et la nature conflictuelles (Gn 3,17-19). D'où la posture despotique. En revanche, l'interprétation citoyenne et franciscaine apparaît comme « une guérison de cette rupture », comme une préfiguration eschatologique (voir le § 63).

Cette relecture de la Genèse, qu'amplifie et développe l'ensemble de l'encyclique, constitue la plus belle réponse jamais donnée aux analyses et interrogations de Lynn White. Elle rompt avec toute la mue ontologique

entamée par la chrétienté médiévale, réfléchi et développée par la philosophie moderne. Elle réaffirme la présence de Dieu dans la nature. On peut ainsi lire au § 233 :

L'univers se déploie en Dieu, qui le remplit tout entier. Il y a donc une mystique dans une feuille, dans un chemin, dans la rosée, dans le visage du pauvre. L'idéal n'est pas seulement de passer de l'extérieur à l'intérieur pour découvrir l'action de Dieu dans l'âme, mais aussi d'arriver à le trouver en toute chose, comme l'enseignait saint Bonaventure : « La contemplation est d'autant plus éminente que l'homme sent en lui-même l'effet de la grâce divine et qu'il sait trouver Dieu dans les créatures extérieures. »

Nous ne sommes pas ici très loin de ce que la tradition orthodoxe appelle le *panenthéisme*, à savoir l'affirmation de la présence de Dieu à la nature, sans pourtant les assimiler l'un à l'autre comme dans le cas du panthéisme. Cette affirmation de la présence de Dieu au sein de la nature n'a pas échappé aux peuples autochtones et à leurs leaders. À l'idée d'un Dieu purement extérieur et étranger à la nature, et d'une humanité bénéficiant d'une position de surplomb par rapport à la nature, l'encyclique substitue le principe qui est au cœur de l'écologie scientifique et, plus largement, des sciences du système Terre, à savoir celui de l'interdépendance de toutes choses :

La conviction que tout est lié dans le monde (§ 16).

George Perkins Marsh, dans un des tout premiers livres de la saga écologique (*Man and Nature*, 1864), avait mis en lumière le lien qui unit l'idée d'une humanité séparée de la nature, supérieure au point de ne pas relever de ses lois, à la destructivité moderne. Le « fait que, de tous les êtres organiques, écrivait-il, seul l'homme soit à considérer comme étant essentiellement une force destructrice, et qu'il déploie des énergies face auxquelles la nature – cette nature à qui toute la vie matérielle et toute la substance inorganique obéissent – est totalement impuissante à résister, tend à prouver que, bien qu'évoluant dans la nature physique, il n'en fait pas partie, mais qu'il est d'origine supérieure et appartient à une classe d'existence plus élevée que celles nées des entrailles de la nature et soumises à ses ordres ». On comprendra ainsi que le pape François aille du rejet de l'interprétation despotique à une critique du paradigme technoscientifique.

Culture du déchet et résistance au paradigme technoscientifique

Au cœur de cette interdépendance systématique, se trouve le lien entre la pauvreté, les inégalités d'un côté, et les dégradations écologiques de l'autre.

Aujourd'hui, écrit le pape François, nous ne pouvons pas nous empêcher de reconnaître qu'*une vraie approche écologique se transforme toujours en une approche sociale*, qui doit intégrer la justice dans les discussions sur l'environnement, pour écouter *tant la clameur de la terre que la clameur des pauvres* (§ 49, avec une référence indirecte à Leonardo Boff).

De nombreuses études ont mis empiriquement en évidence ce lien entre les inégalités sociales et les inégalités environnementales. Il est à cet égard intéressant de se tourner vers l'étude Handy et sa modélisation des relations inégalités et environ-nement¹⁵, à la lumière des effondrements sociétaux passés. Cette étude repart du modèle proies-prédateurs bien connu des biologistes, censé recouvrir la relation riches (élites)-pauvres (travailleurs), mais l'enrichit en tenant compte des capacités techniques humaines. Sur ces bases sont distingués trois idéaux-types de société : égalitaire, sans élites ; équitable ; inégalitaires avec accaparement des richesses. Il en résulte quatre trajectoires différentes : l'équilibre population et environ-nement ; des oscillations précédant l'équilibre ; une alternance de périodes de croissance et d'effondrements ; une croissance forte débouchant sur un effondrement irréversible. L'essentiel étant qu'apparaissent avec ce modèle les liens unissant degrés d'inégalité et relation à l'environnement, les inégalités conduisant inmanquablement à un effondrement, et ce même en cas de consommation faible. *A contrario*, seules les sociétés égalitaires échappent à l'effondrement.

Est également très forte l'idée papale de « culture du déchet ». « Déchet » n'évoque pas ici exclusivement les biens que l'on abandonne après usage. Les déchets sont ici tout autant l'immense masse des êtres humains laissée aux marges du système économique mondial, et tout particulièrement ceux que l'économiste Pierre-Noël Giraud appelle les « hommes inutiles », ceux qui sont placés « dans l'incapacité de vivre de

leur travail » et, plus précisément encore, qui ne peuvent sortir de cette trappe¹⁶. Les « hommes inutiles » se voient ainsi dépourvus du pouvoir de changer leur situation, et donc privés des libertés de base et des capacités élémentaires – à commencer par celle de trouver un emploi. Et c'est dans ce contexte qu'arrive la nouvelle vague numérique, potentiellement lourde de destructions massives d'emplois.

Et c'est encore dans ce contexte d'inégalités vertigineuses attachées au triomphe mondial du néolibéralisme qu'il convient de situer le transhumanisme, qui constitue l'idéologie quasi officielle des industries du numérique (les GAFA), lesquelles financent même l'Université de la Singularité, afin de diffuser et d'encourager cette idéologie. Cette dernière promet la victoire ultime contre la mort – de qui et à quelles conditions ? avec quelles conséquences ? – qui n'est jamais que la retombée d'un credo plus fondamental, celui d'illimitation de la puissance des techniques et autres machines, au point qu'elles pourraient s'émanciper de leurs concepteurs humains. Or, cette idéologie est inséparable d'une autre composante, quasi obsessionnelle, associée sans doute à l'individualisme extrême de la culture nord-américaine : le fait d'ériger la compétition en finalité suprême (encore des moyens). La compétition entre nations, entre individus sur le marché de l'emploi, et entre humains et machines. Et l'aboutissement de cette compétition tous azimuts n'est autre que l'exclusion d'un nombre croissant d'individus, autrement dit la production massive d'*hommes inutiles*. Rappelons que le numérique constitue un dispositif puissant pour concentrer des activités et leurs revenus en peu de mains. Et je ne donnerai ici qu'une illustration de cette obsession de la compétitivité, glanée dans la littérature *ad hoc*. On peut y lire que nos avatars, sortes de doubles fondés sur la copie numérique de l'esprit des « meilleurs » d'entre nous, pourraient continuer à travailler à notre place après notre mort ; chacun pourra ainsi demeurer compétitif par-delà son trépas.

Alors que la modernité rêvait d'un stade ultime de l'histoire caractérisé par une reconnaissance de tous les hommes enfin élevés à une égale dignité, le transhumanisme néolibéral nous conduit à une Antiquité inversée, à savoir une petite élite opposée à des masses, non plus d'esclaves, mais d'hommes inutiles dominés par une élite industrielle et productive. L'humanité « naturelle » elle-même apparaît alors comme un donné sans valeur, destiné à être exploité et transformé par les différents génies techniques. Et au bout du compte, seuls les plus augmentés des hommes paraissent conserver leur dignité, mais une dignité inversée, conférée non plus par l'appartenance au genre humain, mais par le pouvoir

de dominer d'autres hommes.

Il s'agit donc bien, pour *Laudato si'*, de se concentrer « sur le paradigme technocratique dominant ainsi que sur la place de l'être humain et de son action dans le monde » (§ 101) et de s'y opposer, grâce à « une pensée, une politique, un programme éducatif, un style de vie et une spiritualité » de « résistance » (§ 111). Le paradigme en question renvoie aux « objectifs de la technoscience » qui « conditionne(nt) la vie des personnes et le fonctionnement de la société » (§ 107). Ce paradigme est encore taxé de « consumériste » (§ 215) ou de « techno-économique » (§ 53) ; « les nouvelles formes de pouvoir » qui en découlent pourraient finir « non seulement par raser la politique mais aussi la liberté et la justice » (§ 53). L'encyclique papale pointe bien la modification de la relation au donné apparue au sein de la chrétienté occidentale médiévale et appelle à son dépassement. Nous verrons qu'il existe, au sein des sociétés contemporaines, de nombreuses tendances à changer notre regard vis-à-vis de la nature.

-
1. *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen*, Westdeutscher Verlag, 1986. Plus largement, *Introduction to Systems Theory* (2002), Polity Press, 2013.
 2. A. GORZ, *Lettre à D*, Galilée, 2006.
 3. L. Jr. WHITE, « Les racines historiques de notre crise écologique », trad. fr. par J. Grinevald, in D. BOURG et Ph. ROCH, *Crise écologique, crise des valeurs*, Labor et Fides, 2010, p. 13-24 ; texte original : « The Historical Roots of Our Ecologic Crisis », *Science*, 10 March 1967, vol. 155, n° 3767, p. 1203-1207.
 4. L. Jr. WHITE, *Medieval Technology and Social Change*, Oxford University Press, 1962.
 5. *Ibid.*
 6. *La Puissance du rationnel*, Gallimard, 1985. Traduction du texte latin par Dominique Janicaud.
 7. HEGEL, *La Philosophie de l'histoire* (Introduction de 1822-1823), Le Livre de Poche, Éditions Bienenstock, p. 182.
 8. M. KAKU, *Visions. Comment la science va révolutionner le XXI^e siècle*, Paris, Albin Michel, 1999 (pour la traduction française), p. 37-39.
 9. Cité plus haut.
 10. HUSSERL, *La Terre ne se meut pas*, Minuit, 1989.
 11. *Le Désenchantement du monde*, Gallimard, 1985.
 12. *Par-delà nature et culture*, op. cit.

13. GALILEO GALILEI, *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, Seuil, 1992.
14. J. BAIRD CALLICOTT, *Pensées de la terre*, Marseille, Wildproject, 2011.
15. S. MOTESHARREI *et alii*, « Human and Nature Dynamics (HANDY). Modeling inequality and use of resources in the collapse or sustainability of societies », *Ecological Economics*, mai 2014, vol. 101, p. 90-102.
16. *L'Homme inutile. Du bon usage de l'économie*, Odile Jacob, 2015.

4

Esprit, Terre et spiritualité

Nous avons constaté plus haut l'impact décisif d'éléments matériels, extracorporels, dans l'évolution de la pensée humaine. Sans la matérialité des sons, le langage articulé tel que nous le connaissons – et partant, l'ouverture d'un monde de significations hautement différenciées, dont certaines durent déjà être abstraites et dépourvues de référent direct – n'aurait pu advenir. L'apparition de l'alphabet grec, seconde étape du processus d'exosomatization, a arraché les mots au flux de la parole vivante et de l'interlocution, et les a ainsi mis à distance et objectivés, les rendant permanents et disponibles, hypostasiant ainsi leur sens. La mise à distance des mots a rendu possible celle des choses, elles-mêmes arrachées au flux des récits. Il est alors devenu possible de penser les liens de cause à effet qui relient ces choses entre elles, en dehors de toute relation à une quelconque intervention humaine ou divine. C'est l'idée de loi, de *nomos*, indépendante des dieux comme des hommes, qui est à son tour apparue. Cette seconde étape a permis la naissance de la science et de la philosophie grecques, jetant ainsi les bases de la civilisation occidentale. La troisième étape a été celle de l'extériorisation de nos capacités de calcul qui remontent au ^{xvii}e et qui a connu depuis le ^{xx}e siècle des progrès importants, débouchant sur l'essor de l'intelligence artificielle, passant du calcul strict à la reconnaissance de formes (par exemple de visages, d'objets divers) et à la résolution de problèmes.

Pour un monisme réflexif

Cette montée en puissance millénaire de nos facultés de représentation,

cette intensification et cet élargissement de nos mondes mental et intérieur, est le fruit d'un processus au long cours. Or, que le développement de nos capacités cognitives soit la conséquence de leur extériorisation ne plaide pas pour une séparation stricte entre la matière et la pensée, mais pour une imbrication croissante de ces deux sphères. Il est même possible d'aller plus loin en termes d'interactions entre la sphère des représentations et la matérialité du monde. Ces interactions ne concernent pas seulement nos seules facultés mentales, à l'état brut en quelque sorte, mais la variété de leurs expressions, notamment institutionnelles.

Je ne donnerai qu'un exemple, celui des relations entre la matérialité des énergies et le profil démocratique de nos sociétés. Je fais ici allusion aux travaux de Timothy Mitchell¹. Ce dernier a mis en lumière le lien entre l'importance de la classe ouvrière jusqu'au milieu du xx^e siècle, celle-ci allant jusqu'à revendiquer une démocratie économique, et le type d'énergie alors utilisé. Une telle puissance de la classe ouvrière est en effet impensable sans le charbon. Ce dernier ne cesse à tous les niveaux de faire appel à une main-d'œuvre importante et qualifiée, des galeries des mines jusqu'aux chauffeurs des locomotives, des activités extractives jusqu'à son utilisation finale en passant par son transport. Et à chaque niveau d'intervention sont requises des compétences spécifiques. Les ingénieurs ne descendent pas au fond des puits ; seuls les ouvriers possèdent les qualifications pour creuser et étayer les galeries et en extraire le charbon. C'est un pondéreux, les centres industriels doivent être situés au plus près des mines, ce qui est le cas pour les plus grands sites sidérurgiques mondiaux du xx^e siècle, qu'il s'agisse de la Ruhr, de Pittsburg ou d'Osaka. Et évidemment, sans le charbon qui est le sang de la première société industrielle, tout s'interrompt. Cette mainmise sur la société des opérateurs de la chaîne du charbon disparaît avec l'avènement de l'ère du pétrole. L'expertise passe alors du côté des géologues et des ingénieurs. Les ouvriers du pétrole sont beaucoup moins nombreux, situés dans d'autres pays pour une grande part et, en un sens, interchangeables. Le pétrole est, de par sa matérialité même, facilement transportable et transformable, lesquelles opérations de transport et de transformation n'exigent pas ou peu de main-d'œuvre. Les sites industriels peuvent se développer à grande distance des sites d'extraction. La classe ouvrière perdra peu à peu son pouvoir d'influence et c'est un autre profil démocratique, avec d'autres acteurs et un autre jeu institutionnel, qui s'organisera.

Ce jeu entre les profils démocratiques et institutionnels d'un côté, et la matérialité des sources d'énergie de l'autre, ne relève pas d'un schéma de détermination univoque et unidirectionnel, du type de la détermination

marxiste des superstructures par les infrastructures et les rapports de production qu'elles appellent. Les formes démocratiques préexistent à l'exploitation industrielle du charbon. La démocratie esclavagiste antique, pas plus que la construction moderne du principe de représentation dans le cadre de la philosophie du contrat, ne doivent quoi que ce soit au charbon comme source d'énergie. Par ailleurs, l'exploitation industrielle dudit charbon aurait été impossible sans l'invention de la machine à vapeur et plus précisément celle des pompes à exhaustion. Ce sont elles qui ont permis aux mineurs de passer l'essentiel de leur temps à extraire du charbon, et non plus à évacuer l'eau des galeries anglaises. Le déterminisme va donc plutôt ici en un sens inverse, des idées et représentations scientifiques vers la réalité matérielle. Et l'on pourrait à cet égard mobiliser d'autres exemples où des changements symboliques ont précédé et préparé des changements dans notre rapport à la matérialité du monde, comme ce fut le cas avec la révolution des symboles – à savoir quelques figures d'animaux ou des déesses-mères disproportionnées en taille par rapport aux autres figures, laissant supposer qu'il s'agirait des premiers dieux – qui semble avoir précédé l'invention de l'agriculture, il y a *grosso modo* 11 000 ans au Moyen-Orient. Et pour revenir aux liens entre matérialité des sources d'énergie et profils démocratiques, on a affaire à une évolution interdépendante de domaines qui se croisent et se recoupent, sans s'identifier non plus. L'essor d'une société noue inextricablement des fils idéels et matériels et il nous est parfois plus facile de tirer les uns que les autres et vice versa pour en comprendre l'évolution. L'invention des dieux a peut-être précédé celle de l'agriculture au Proche et Moyen-Orient², laquelle révolution néolithique a conduit à une refondation tant du monde matériel qu'idéal ; l'invention de la science doit beaucoup au surgissement grec de l'abstraction, laquelle eut été impossible sans l'invention d'une technique particulière, l'alphabet ; les techniques issues des sciences modernes nous ont conduits à un bouleversement de nos relations à la nature. L'entrelacs est permanent et la recherche de l'impulsion originelle et décisive est illusoire.

Plus qu'une détermination systématique d'une réalité – idéale ou matérielle – par l'autre, à la manière du matérialisme dialectique marxiste, force est plutôt de constater des liens permanents et complexes entre les deux faces de l'évolution d'une même réalité sociale, à la fois idéale et matérielle. Et c'est de la même manière qu'il convient d'appréhender les phénomènes mentaux eux-mêmes. Le dualisme matière-esprit ne correspond en aucun cas – faut-il le redire ? – à une séparation des substances, quand bien même un certain cartésianisme nous l'aurait fait

accroître. On pourrait même dire que c'est cette illusion – et la démesure qu'elle implique – dont les effets se font aujourd'hui si cruellement sentir.

À cet égard je vais faire mienne la position défendue par le psychologue britannique Max Velmans et reprendre quelques-uns de ses arguments en faveur du « monisme réflexif³ ». Ce détour par ces considérations, nous allons le voir, va s'avérer indispensable pour asseoir ce que nous avons dit de la spiritualité et pour tenter d'éclairer un tant soit peu les relations de la pensée humaine au système Terre. Cette position moniste réflexive rejette les deux postures dominantes, l'une propre à la tradition occidentale, l'autre à la tradition orientale. Pour la tradition occidentale dominante – solidaire de l'essor des sciences et de la méthodologie réductionniste, qui tend à ramener toute réalité complexe à ses composants ultimes et aux lois simples qui régissent leurs relations –, il n'est de réalité ou de substance que la réalité physique mesurable. À propos des phénomènes mentaux, on parle alors d'approche physicaliste. Selon cette approche, la pensée est une illusion, pour autant qu'elle n'est que l'effet du fonctionnement du cerveau, lequel constitue un système physique dont les neurosciences cherchent à décrypter les propriétés et le comportement. Recherches dont nous ne dénions pas évidemment l'intérêt, elles constituent une entrée puissante, et probablement la seule, sur les mécanismes individuels d'appropriation de la pensée. Plus généralement, les différentes postures métaphysiques – idéalisme, matérialisme, physicalisme, dualisme, monisme simple et réflexif – ne se situent pas au plan des connaissances empiriques, mais sur celui de leur interprétation. Pour la tradition orientale, et plus exactement pour l'une de ses branches, celle de l'Advaita Vedānta, la matérialité des faits n'est au contraire qu'une apparence, la manifestation d'une réalité ultime qui n'est autre que la « conscience pure ». Pour le monisme réflexif, en revanche, la nature de l'esprit, comme celle de l'univers qui l'englobe, sont *psychophysiques*. Il n'y a qu'une seule réalité ou substance, et donc point d'illusion, mais une réalité qu'il ne nous est possible d'appréhender que sous ce double aspect physique et mental, et toujours en dernière instance en tant que sujet conscient percevant, en première personne donc, en tant que « je ».

Commençons par récuser le dualisme cartésien dont nous avons vu à quel point il était incompatible avec l'entrelacs systématique, fût-ce pour un temps, entre homme et nature, caractéristique de l'Anthropocène et en conséquence rendu hautement visible. La posture cartésienne consiste à distinguer deux substances, deux ordres de réalité, dont la réunion en l'homme, et en l'homme seul, compte tenu de la théorie connexe des animaux-machines, constitue une sorte d'énigme. Cette position semblait

alors permettre de rendre compte de l'étrangeté soudaine de l'homme à la nature que semblait imposer la conception purement mécanique de ladite nature. Elle n'en est pas moins sujette à une difficulté insurmontable. Descartes oppose en effet la *res cogitans*, le je pensant abstrait, comme sujet des représentations auxquelles il ne cesse d'être présent, à la *res extensa*, aux corps matériels, inséparable de la dimension spatiale. Encore une fois, il s'agit là, dans son esprit, de deux substances, donc de deux ordres totalement étrangers l'un à l'autre. Comment dès lors comprendre, comme le fait judicieusement remarquer Velmans, que nos représentations, au moins pour l'essentiel, soient intrinsèquement spatiales, au point qu'il soit impossible de les abstraire de cette extension ? Peu importe que je puisse un temps, à des fins de doute méthodologique, supposer que la spatialité de mes représentations ne renvoie à aucune réalité extérieure, il n'empêche que toutes mes perceptions sont néanmoins intrinsèquement spatiales, m'apparaissent comme se déployant au sein de l'espace. Le dualisme n'est ainsi qu'apparent, la *res cogitans* ne pouvant en réalité se penser sans la *res extensa*.

Considérons l'autre posture, non le monisme réflexif auquel nous nous rapportons, mais le monisme simple qui affirme l'existence d'une seule réalité ou substance, la réalité physique, soit, en matière de théorie de l'esprit, le physicalisme. Aucun de nous n'a accès aux processus physico-chimiques qui supportent sa pensée, ni même aux mécanismes mentaux inconscients qui la supportent tout autant. J'aurais beau visualiser mes processus mentaux, avec un appareil quelconque, simultanément à leur vécu en première personne, je les constateraï du dehors, en *troisième personne*, comme s'il s'agissait de ceux d'un autre. Ils feraient partie du monde auquel ma perception me permet d'accéder. Par ailleurs, je ne peux analyser l'objectivité des processus mentaux qu'en tant que sujet percevant, et nécessairement à la *première personne*, même si je fais abstraction de ma propre expérience pour me concentrer sur son objet, sur les processus que j'entends analyser de l'extérieur, en troisième personne. Dès lors, si je considère comme uniquement réels les processus matériels que j'observe et analyse, je dois donc aussi supposer que ce que je perçois – comme par exemple quelque autre dispositif d'imagerie cérébrale, un bureau, des chaises, un sujet se prêtant à l'expérience que je conduis, etc., et l'espace où je me situe –, est un pur effet illusoire, n'ayant de réalité qu'entre mes propres neurones et synapses, analogues à ceux que j'observe.

Mais c'est justement là qu'est le problème ! Je n'observe en réalité rien du tout, puisque je ne suis moi-même, tout du moins le supposé-je, que

synapses et neurones. Et c'est encore trop dire, car cette prétention à saisir une réalité objective, n'est elle-même qu'un effet de ce que je crois être synapses et neurones. Et quand bien même j'admettrais observer des synapses et des neurones, je serais bien en mal d'affirmer où ils se trouvent ! Dans la boîte crânienne en face de moi ? Mais ma perception n'est qu'une illusion produite par mon propre cerveau. Alors où dois-je situer le matériau cérébral analysé ? Quelque part dans l'univers ? Mais l'univers n'est que le fruit d'une extrapolation conduite à partir de mes perceptions ordinaires, par essence illusoire. Hors de l'univers alors ? Mais l'univers étant une illusion, quel sens pourrait bien recouvrer une expression comme « hors de l'univers » ? Pour peu qu'on soumette le physicalisme à une démarche réflexive, que l'on ramène l'observation en troisième personne à sa nécessaire condition, l'observateur en première personne, et que l'on applique à ce dernier ce qu'on prétend du sujet en troisième personne, alors le physicalisme s'autodétruit et rend impensable et immatérielle la physicalité dont il pose pourtant la fermeté.

Le monisme réflexif permet en revanche d'échapper à ces incohérences et absurdités. La réalité n'est ni pure matérialité, ni pur esprit opposé à toute matière, mais elle est psychophysique et se présente immanquablement à nous sous ce double aspect et nous ne saurions en faire autrement l'expérience. Cela ne signifie pas non plus que j'aie un accès aux choses en elles-mêmes. Nos perceptions sont des modèles de la réalité ambiante qui, pour reprendre notre point de départ avec David Abram, répondent à certaines sollicitations du monde ambiant, mais certainement pas à toutes. Tous les faits présentent ainsi un double aspect, que je les pense et perçoive – ce qui constitue une première forme de factualité –, et qu'ils existent pour eux-mêmes et puissent être décrits dans la perspective d'un observateur extérieur – ce qui constitue l'autre face de leur factualité. Autrement dit, le monde lui-même nous offre un double aspect, tant esprit que matière, la pensée n'étant pas moins réelle et mondaine que la matière elle-même. Ainsi la connaissance humaine relève d'un processus plus général par lequel le monde lui-même se pense. Ce en quoi on rejoint ici une vieille conception grecque qui discernait dans la pensée non une activité spécifiquement humaine, mais une activité cosmique. Ma conscience n'est pas alors le produit illusoire d'un système clos, elle n'est pas « dans » mon cerveau, mais relève d'une réalité plus englobante, celle de cette dimension de la réalité qu'est la pensée, à l'instar du corps qui ne saurait lui non plus exister sans être porté par un milieu plus large.

Le monisme réflexif permet de mieux comprendre ce que nous avons

désigné comme processus d'exosomatization de la pensée humaine. Si la pensée constituait une réalité propre, à la façon idéaliste ou dualiste, indépendamment de toute matière, le processus d'exosomatization que nous avons décrit serait totalement incompréhensible. Ce processus est en effet difficilement saisissable sans postuler un lien intime entre matière et esprit, lien qu'induit la posture du monisme réflexif. Concevoir à l'opposé la pensée comme un pur produit de l'activité physicochimique du cerveau, laquelle sous-tend en outre des mécanismes biologiques plus ou moins stables dans le temps, et qui plus est comme un produit interne à chaque cerveau, ne facilite pas non plus la compréhension de ce même processus. Que la pensée ait pu connaître ces sauts que nous avons soulignés en incorporant des éléments matériels de l'environnement, des sons et des figures, et partant des signifiants et des lettres, n'est guère compatible avec l'idée d'un pur fonctionnement cérébral intemporel et confiné. Ces sauts constituent des franchissements de seuil qui sont autant de ruptures collectives : l'avènement d'une multitude de significations se délimitant les unes les autres dans le cas du langage articulé, un seuil d'abstraction avec l'écriture alphabétique, et un saut quantique en termes de possibilités de calcul avec les technologies numériques. Pour ces raisons, l'analogie avec ce qui relèverait de l'ordre de l'outil pour le corps ne fonctionne pas non plus. Ces évolutions de la pensée qui, répétons-le, ont été d'emblée collectives, sont sans commune mesure avec ce que de simples outils peuvent produire. L'exosomatization en termes de pensée ne semble pas en conséquence fonctionner d'une façon totalement analogue à l'exosomatization des possibilités cinétiques du corps humain. Mais attention, il ne convient pas non plus de revenir à une posture idéaliste. Il s'agit simplement d'affirmer que les conditions cérébrales de la pensée ne suffisent pas à rendre compte, quel que soit l'éclairage qu'elles fournissent par ailleurs à son sujet, du *phénomène* de la pensée.

À quoi s'ajoute cette dialectique subtile entre l'individualité des consciences et la dimension intrinsèquement collective de la pensée comme de ses supports, et au premier chef les langues et les systèmes d'écriture. Les mouvements d'une culture, ceux de la pensée au sens des grands courants d'idées, le fait que des questions dominantes s'imposent à une époque donnée, et même les simples évolutions de l'opinion, sont autant des phénomènes collectifs et des phénomènes de réseaux. Le changement dans notre relation au donné évoqué précédemment – et que ce changement se soit progressivement imposé, sans qu'on soit parvenu à le penser durant des siècles – illustre on ne peut mieux cette idée d'une pensée à laquelle nous appartenons, qui nous englobe et qu'on ne saurait

maîtriser. Rappelons qu'il n'a été possible de porter à la réflexion, à la lumière, cette mutation profonde qu'à l'issue d'un chemin séculaire. Aussi bien donc les réseaux liés à l'exosomatisation que les mouvements mêmes qui meuvent les idées nous permettent d'appréhender cette réalité de la pensée qui nous englobe et dépasse chacune de nos consciences considérées isolément.

Et ce primat du collectif vis-à-vis de la conscience individuelle peut encore être appréhendé par une autre voie, celle de la relation vis-à-vis de ses *relata*, des entités qu'elle relie. Je vais m'appuyer ici brièvement sur les travaux de Francis Jacques dans *Différence et subjectivité*⁴. Alors que la conception standard consiste à poser que les *relata* précèdent, chacun de son côté, pour ainsi dire, la relation et la rendent possible, Francis Jacques posait la primauté ontologique de la relation. Ce dernier partait de la relation d'interlocution. Impossible dès lors de penser un « je » sans, au même moment, poser un « tu ». En tant que « je » ou « tu », aucun ne pourrait prétendre exister avant l'autre. C'est effectivement leur relation qui les pose dans l'existence. En ce sens, la relation précède bien les entités qu'elle relie. Ma conscience est intrinsèquement être-vers, parce que toujours déjà autrui m'a précédé. Ontologiquement et généalogiquement, d'ailleurs, chacun de nous n'a pu accéder à sa propre humanité que grâce aux paroles et aux soins de son entourage, de ses parents en premier lieu, et ce dès le sein maternel. Les compétences que nous avons acquises sont elles-mêmes inséparables des sollicitations et apports d'autrui, avec des échelles variables allant des proches jusqu'à la culture d'une société donnée, systématiquement en lien avec d'autres cultures. Ainsi l'individualité de la conscience, bien qu'absolument réelle, n'en a pas moins été portée par un réseau pensant antérieur, et qui continue à la porter. La conscience n'existe que pour autant qu'elle participe de ce réseau dont on ne saurait définir des limites. Elle s'inscrit dans la pensée comme le corps dans l'espace. Ainsi, aucun de nous n'est donc détenteur de sa propre humanité, laquelle n'est pas plus enfermée dans notre cerveau que dans notre individualité corporelle, et nécessite d'ailleurs un milieu. Je suis humain parce que je relève de plus que moi. Une conception qui est en harmonie avec le fondement de la dignité humaine telle que nous l'avons envisagée précédemment. Et la pensée humaine elle-même s'enracine dans l'histoire profonde du vivant, tout en appartenant plus largement à l'ordre même du monde, lesquels nous dépassent.

Avec ces éclairages successifs, ces approches différentes, l'idée d'une pensée englobante, chère aux Grecs, mais étrangère aux Modernes, commence à prendre forme.

La pensée et la Terre

Je vais désormais tenter de préciser encore cette forme en reliant la pensée, cet aspect de la réalité qu'on appelle pensée, à la Terre. Le retour aux choses mêmes, en deçà du déni des qualités sensibles suscité par la science moderne, renvoyant au domaine de l'illusion notre expérience sensible du monde, avait conduit Husserl à enraciner le *cogito* dans le monde de la vie, celui de l'expérience immédiate, plus profond encore que le langage et les cultures. Cette expérience primordiale, celle de l'espace vécu, lui apparaissait comme l'expérience fondamentale de la Terre, non comme une planète située dans l'espace sidéral, mais la Terre qui m'apparaît immense, la Terre qui nous entoure et nous englobe, celle qui précisément nous donne l'espace. Espace primordial où, pour Husserl, s'enracinent toutes les conceptions plus abstraites de l'espace. L'« arche originaire Terre », pour reprendre son expression, lui apparaissait comme le fondement ultime de toute expérience, et partant de toute conscience.

J'aimerais, mais en m'appuyant paradoxalement sur les sciences les plus contemporaines de la Terre, repartir de cette conception de la Terre comme condition de la pensée humaine, comme sa condition transcendante, au sens d'un transcendantal concret, à l'aune du monisme réflexif. Pour ce faire, je repartirai de la conception de la Terre telle que l'a formulée une des figures des sciences de la Terre, Peter Westbroek. Ce dernier dépasse de façon audacieuse le dualisme, conformément à ce que nous impose l'Anthropocène. Westbroek conserve, faute de mieux, la métaphore mécanique, mais pour proposer, au rebours de la conception moderne, exclusive et réductrice, une représentation inclusive et plurielle de la Terre et de la nature. Il écrit ainsi dans l'article « Système Terre » du *Dictionnaire de la pensée écologique*⁵ :

À notre grand étonnement de ces débris épars un nouveau monde renaît spontanément, un monde qui sera la copie à peu près exacte de celui qui vient de disparaître. On pourrait appeler ce phénomène de transformation continue une “reconstruction planétaire” permanente. L'exemple du granite est à cet effet éclairant⁶ [...]. Comment la Terre est-elle capable de reconstruire encore et toujours l'immensité et la diversité d'un ordre planétaire disparu ? N'en doutons plus, c'est dans l'existence d'une mémoire gigantesque et dans la marche imperturbable des plaques tectoniques que se trouve la

réponse à cette question. [...] Cet agencement favorise le développement des bactéries, des animaux, des arbres, des fleurs, des bâtiments, des téléphones portables, d'Internet et des œuvres d'art ; nous entendons des sons et pensons des pensées qui, il n'y a pas si longtemps, n'existaient pas. Des matières en mouvement se séparent, empruntent des détours et se diversifient, segmentant toujours plus leur organisation. Le terme de « reconstruction génératrice » pourrait bien convenir à la dynamique de ce comportement. On pourrait même le considérer comme un cas particulier du processus plus général de l'évolution cosmique.

Étonnant propos qui rapporte toutes les manifestations terrestres, pensées comprises, au système Terre lui-même, lequel est doté d'une « mémoire gigantesque », qu'il serait difficile de ne pas assimiler à quelque forme de pensée. L'identité du granite, lequel est en permanence reformé et restructuré, n'est certainement pas dans la seule matérialité de ses composants, l'argile, le quartz et les constituants hydrosolubles. Plus largement, nous comptons effectivement parmi les ultimes fruits du système Terre et ne serions pas advenus à l'existence à défaut des circonstances qu'il a un temps ménagées. Nous relevons plus largement de l'odyssée des espèces et sommes à ce titre solidaires du reste du vivant. Nous plongeons même nos racines jusqu'au plus profond de l'histoire de la vie, et la structuration de nos comportements se détache d'un fonds animal dont elle reste tributaire. Si à l'extrémité matérielle la plus intérieure au chaudron terrestre plane une forme de mémoire et de pensée, rien d'étonnant à ce qu'adviennent, à l'autre extrémité, la plus segmentée et la plus diversifiée, des animaux sociaux, des grands singes s'imposant des interdits moraux, des téléphones, des œuvres d'art, des théorèmes, des romans et des traités de philosophie, etc. Une vision qui en dépassant le dualisme moderne flirte avec le monisme réflexif.

À quoi s'ajoute, en termes d'appartenance du genre humain à la Terre, que nous ne saurions nous en échapper. Même pour un voyage spatial de quelque durée et ne transportant par nécessité qu'un nombre restreint d'êtres humains, nous serions même obligés d'emporter avec nous quelque écosystème clos, quelque réplique simplifiée de nos conditions terrestres de vie. Et si nous altérions par trop les conditions biosphériques qui nous font vivre, nous disparaîtrions certainement en tant que genre et espèce. Par ailleurs, même si Terriens nous sommes et en Terriens pensons, nous n'en restons pas moins, à l'instar de la Terre elle-même, une émanation du

cosmos. Tant notre existence que notre insertion dans le mouvement de la pensée, qui ne sont que les deux faces d'un même phénomène, sont d'étoffe terrestre, et dépendent étroitement de cette planète. Cette dernière constitue bel et bien la condition à notre existence, forgeant une sorte d'ultime transcendantal aussi bien concret que pensant.

Est-ce cependant affirmer que nous sommes, comme d'aucuns le prétendent, ce par quoi, ou par qui, l'univers se réfléchit ? Je m'inscris ici en faux contre cette affirmation. En premier lieu parce qu'il serait plus juste de parler de réflexion de la Terre et non de l'univers. Et en second lieu, parce que la réflexion en question n'est au mieux qu'infiniment partielle. Nos consciences ne font guère que surfer sur nos pensées. Et il n'en va guère mieux de nos constructions intellectuelles. « Hasard donne, hasard ôte les pensées, il n'est point d'art ni pour les acquérir, ni pour les conserver », écrivait Pascal. Ce qui caractérise effectivement les relations que nous nouons avec nos propres pensées, et plus fondamentalement la pensée, comme on parle de la réalité, c'est la passivité – en d'autres termes, le fait que nous soyons destinés à recueillir le donné, fût-il mental, sans jamais accéder à quelque donateur ou donation. Tel est le sens du transcendantal, *a priori* inaccessible, conditionnant, qui n'apparaît qu'à travers le style du conditionné, du donné qu'il autorise. C'est aussi ce que suggère la pensée de Pascal évoquée. Dès lors l'idée que nous serions la pointe réflexive de l'univers, et plus modestement de la Terre, a quelque chose de fondamentalement inadéquat. Nous ne sommes en aucun cas ce par quoi la pensée en totalité se replierait pour se réfléchir en totalité. Et compte tenu de la fragilité de nos existences sur cette Terre, en grande partie à cause de notre incurie et de notre destructivité, il y a, à ce constat, quelque chose d'éminemment rassurant. Nous ne sommes donc que la pointe fragile, peut-être absurde et éphémère, du procès créatif terrestre, et en aucun cas la pleine conscience de la vaste et profonde dynamique terrestre.

Spiritualité et pluralisme

C'est le moment de revenir à nos interrogations spirituelles. Ce que nous venons d'évoquer au sujet de la réalité de la pensée, ou plus exactement de la double face, psychophysique, de la réalité même, nous ramène à la spiritualité. Nous avons en premier lieu conféré un sens transcendantal au mot « spiritualité ». Ce dernier évoque ce qui

conditionne notre réception du donné. Il ne saurait y avoir de monde pour nous sans une forme particulière de relation à ce monde, sans une manière dominante de le recevoir et de s'y rapporter. Et nous avons vu comment, au sein de l'Europe occidentale, la réception du donné a changé, sans que cette mutation progressive ait pu accéder à la conscience avant plusieurs siècles. Le donné a fini par apparaître comme dépourvu de valeur, hormis celle que peuvent lui conférer la transformation et l'exploitation humaines et sociales. Et ici le donné est au cœur du monisme réflexif, puisqu'il est indissociablement l'apparaître de la chose même et sa réception, la chose et sa conscience étant comme le recto et le verso d'une même feuille. Le second sens que nous avons donné au mot spiritualité est celui d'un modèle social de comportement, d'accomplissement ou de dépassement, structurant la société en l'orientant vers un dehors. Là aussi ce que nous avons vu de la pensée comme le milieu des consciences, à l'instar de l'espace comme le milieu des corps, permet de comprendre qu'il en va de la spiritualité, en ses deux sens, comme d'une double fonction sociale.

Fondamentalement, la spiritualité, sous ses deux formes, est une fonction d'extériorité, sous la double espèce de la réceptivité du donné et de l'orientation de nos existences. Elle met en relation, de ces deux manières, la société et ses sous-systèmes à un dehors. Et quelles que soient les formes qu'elle ait pu connaître, c'est bien d'une extériorité, d'un au-delà de l'espace social strict et des relations sociales qui le constituent, dont il s'agit. Tel semble être le cas, que la spiritualité soit vécue comme désir d'harmonie avec les non-humains ou comme un achèvement ou comme un dépassement de notre propre humanité, etc. Au sein des cultures orales, tout se passe comme si nos relations aux non-humains, à la nature et aux esprits qui jouxtent incessamment le quotidien, étaient inséparables de codes stricts d'obligations, de comportements particuliers à observer. Nos relations à diverses et multiples entités non humaines sont scrupuleusement encadrées. Ici, les deux sens du mot spiritualité se recouvrent et ne forment qu'un seul sens, l'accomplissement de soi, la réalisation de son humanité plénière consistant à observer des règles encadrant nos relations à la nature, à entrer en harmonie avec elle, à recevoir pleinement le donné naturel, fût-il la forêt et son esprit. Étonnamment, ce même recouvrement se retrouve avec la forme moderne et paradoxale de spiritualité, le consumérisme, spiritualité de boutiquier victorien : le donné ne valant que pour autant qu'il est humainement transformé, cette transformation donnant lieu au jeu production-consommation. Exister pleinement, c'est alors consommer, autrement dit consumer le donné. Réalisation de soi et ontologie négatrice du donné se

recouvrent. L'idée grecque d'achèvement de notre humanité, empruntée à Aristote, mais bénéficiant selon toute vraisemblance d'une assise plus large, pourrait donner l'impression d'un rabattement du social sur lui-même. Or, il n'en est rien. Il s'agit bien pour Aristote de développer en chacun de nous la part qui relève de la raison, mais de la raison au sens grec, à savoir de la part divine en nous, celle qui nous rattache au cosmos divin, par-delà le monde sublunaire. Avec les grandes religions et sagesse des derniers millénaires, il s'agit plutôt d'une incitation au dépassement de soi, voire au dépassement de la condition humaine ordinaire, via la sainteté ou la tension vers l'éveil ou la conscience pure. La société dans son entier est alors tendue vers le non-social, vers ce qui dépasse l'humain, vers l'invisible, le divin ou une certaine idée du néant. Je ne prétends pas qu'il n'y ait ou qu'il n'y ait eu que ces quatre formes de la spiritualité au second sens. Nous en avons évoqué d'autres précédemment. Il m'importe simplement de montrer que cette fonction spirituelle connaît nécessairement des formes diverses, en droit ni incompatibles, ni exclusives, ne serait-ce que parce que leur diversité est insurmontable, tout autant que celle des langues.

Il convient maintenant de fonder en raison cette inévitable diversité.

Pour ce faire, je vais recourir à une voie détournée, faute de mieux, et m'appuyer sur le concept théologique de Dieu. En premier lieu parce que ce concept semble transcender les traditions qui l'ont porté, à commencer par la grande tradition chrétienne. En second lieu, parce que ce concept assume une fonction d'extériorité, il est désignation, si l'on peut dire, d'un dehors absolu. Or, en tant que concept, le concept de dieu est étranger au nombre et les appropriations exclusives auxquelles il a donné lieu se déploient nécessairement sur un autre plan. Pour ce faire, je repartirai du livre de Stanislas Breton, *Unicité et monothéisme*⁷, et de l'interprétation qu'il propose des concepts de monothéisme et d'univocité.

Breton part de la distinction chère au logicien Gottlob Frege entre *Sinn* et *Bedeutung*, « sens » et « référence »⁸, sous sa plume entre concepts du premier degré (correspondant à la réponse à la question : *Qu'est-ce ?*) et du second degré (réponse à la question : *Cela est-il ?*). L'expression « l'actuel roi de France » a par exemple un sens, mais aucun référent. Un même référent peut à l'inverse être désigné avec deux sens ou deux expressions différentes, comme l'« étoile du soir » ou l'« étoile du matin » qui renvoient toutes deux à une unique étoile. Il est bien sûr des signes sans référent discret, qu'il est possible de désigner au sens propre, de montrer du doigt ; et par là même de vérifier. Tel est le cas d'une foule de signes dont nous ne saurions toutefois nullement nous passer. Ainsi le sens

évoqué grâce à des mots comme « État », « liberté » ou « peuple », etc., ne renvoie à aucun référent, à savoir à aucune entité individuelle concrète, que l'on pourrait désigner individuellement et empiriquement. Ce qui ne veut pas dire que ces mots ne correspondent à rien, évidemment. Réserveons le terme de concept, ou de concept du premier degré, à ces signes disposant d'un référent désignable. Certains signes, comme le mot « nature », peuvent évoquer un agencement de concepts ; on parlera alors de méta-concepts ou d'idées. La fonction de tels mots est bien de rassembler sous un même chef une foule de concepts tout en excluant d'autres. Un mot comme « peuple » évoque aussi un méta-concept, fragile au demeurant car « le » peuple couvre par principe d'un singulier suspect une grande diversité d'opinions et d'intérêts. Le sens de mots comme « État » ou « liberté » est beaucoup plus difficile à catégoriser. Il ne se réfère, certes pas, à des entités individuelles particulières, mais renvoie bel et bien à des situations particulières et concrètes, tissées de relations diverses.

De tous ces mots, le mot « dieu » est le plus curieux car son sens est très difficilement déterminable, et peut fortement varier selon ses usages. Il ne s'agit à proprement parler ni d'un concept de premier degré avec un référent empirique désignable, ni d'un méta-concept ou idée ; il n'évoque pas non plus des situations particulières récurrentes. En revanche, il est souvent évoqué dans des situations particulières et concrètes, au premier chef culturelles et rituelles, mais il ne les désigne pas. À quoi s'ajoute qu'il n'est pas aisé de trancher entre le substantif « dieu », et l'adjectif substantivé « divin ». Le concept « dieu » ou « divin » permet parfois de désigner une entité individuelle, une personne, mais non au sens empirique coutumier et avec des attributs qui n'ont rien de commun avec ceux d'une personne humaine. Que l'on songe simplement aux développements de la théologie négative selon laquelle on ne saurait dire ce que dieu est, mais seulement ce qu'il n'est pas. Comme les concepts du premier degré, le concept de dieu est porteur de référence, mais en tant que pur mouvement de référence, sans jamais atteindre de détermination définitive, en mesure d'arrêter le mouvement en question. En réalité, le concept « dieu » semble essentiellement supporter une fonction d'extériorité vis-à-vis de l'expérience humaine et du tissu des relations sociales. Dans certains cas, cette fonction d'extériorité est plus précisément appréhendée comme une fonction de transcendance. C'est pourquoi ce concept, en tant que concept, nous semble on ne peut plus proche de ce que nous avons nommé « spiritualité », même s'il est possible de poser une spiritualité sans dieu. Cette dernière expression ne signifiant pas l'absence du concept pur, de la

pure fonction d'extériorité, laissée indéterminée, mais l'absence des descriptions relatives, socialement déterminées, qui supportent l'usage social et religieux de ce terme.

Revenons à Frege et aux caractéristiques du concept (*Sinn*) en général. L'important en l'occurrence est que le sens, ou le concept du premier degré répondant à la question *Qu'est-ce ?*, est en soi étranger au nombre. Qu'il y ait un seul ou des milliards de cercles n'affecte pas le concept de cercle, ce qu'est le cercle. De même, le pur concept de « dieu », comme tout autre concept, est en soi étranger au nombre, à l'acte de désigner une ou plusieurs entités. Il le permet, mais ne se confond pas avec lui. Le nombre n'a de pertinence qu'avec la référence ou le concept du second degré (répondant à la question *Cela est-il ?*). Ce sont alors les situations où il est fait usage du concept de dieu pour désigner quelque objet de croyance, et qui portent avec elles le nombre. Les juifs et les musulmans parleront d'un Dieu unique, les chrétiens d'un Dieu trine, les polythéistes déclineront le divin au pluriel. Ces différents usages renvoient à des contextes historiques et religieux qui permettent de comprendre les différents usages du concept. Et ce dernier ne sort de l'abstraction philosophique que relativement à un tel contexte, à une réalité sociale déterminée. Pour l'homme spirituel, *Dieu* n'est pas qu'une fonction d'extériorité abstraite, Dieu (ou les dieux) au contraire le sollicite(nt), s'adresse(nt) intimement à lui, à l'instar de la chose perçue pour Merleau-Ponty et Abram. Il n'est pas d'ailleurs de tradition spirituelle ou religieuse qui ne puisse faire valoir à son crédit des signes, des expériences extraordinaires. Ce qui laissait Simone Weil indifférente, ce en quoi elle avait tort, car il y a là une forme de nécessité et de mystère social et religieux⁹. Évoquons ici un seul de ces signes religieux inassignables, rétifs à toute forme de réduction à l'expérience ordinaire : le suaire de Turin. S'il s'agit de l'authentique suaire de Jésus de Nazareth, il constitue un objet christique et « miraculeux ». S'il s'agit d'un faux, il n'est pas moins « miraculeux ». Il manifeste en effet des connaissances, notamment archéologiques, que ses fabricants faussaires du XIV^e siècle ne pouvaient posséder.

Revenons à notre raisonnement sur le concept de dieu. L'approche logique de Breton rejoint ici la critique spinoziste du monothéisme. Le pur concept de dieu – et partant la pure fonction d'extériorité –, est en lui-même différent des approches concrètes en termes de monothéisme, de polythéisme ou de quelque extériorité singulière sollicitant des fidèles. Il les sous-tend, mais ne peut leur être assimilé. La Bible d'ailleurs ne cherche pas à décrire Dieu en lui-même, à thématiser pour lui-même le

concept de dieu ; elle ne contient quasi aucune description absolue de Dieu, comme le fait judicieusement remarquer Breton, mais des descriptions relatives, des noms relationnels, et donc un constant rapport à l'extériorité, mais ancré dans une tradition particulière, à savoir des rites, un corpus, une mémoire, tous vécus intensément. Et c'est sur ce plan que le monothéisme biblique, l'affirmation de l'unicité de Dieu et la relation exclusive à Dieu qu'elle appelle, prennent sens : un Dieu certes unique puis universel, transcendant, mais en tant qu'il est inséparable de la pâte historique d'un vécu collectif particulier.

L'unicité de Dieu dans la Bible répond avant tout à l'unicité d'un peuple et de son histoire, elle en est la conséquence. L'unicité divine est inséparable de la fonction salvifique de Dieu dans l'histoire du peuple d'Israël. Ce Dieu, sauveur et libérateur de son peuple, devient, avec les prophètes, Dieu de *tous* les pauvres et de *tous* les opprimés, avec une orientation plus universelle. Mais, fait remarquer Breton, « l'unicité n'est et ne saurait être une propriété, fût-elle du second degré, du dieu de notre foi, ni le privilège corrélatif d'un peuple d'élection. L'admirable qu'on ne peut voir sans mourir est au-delà ou en deçà de l'unique et du plusieurs » (p. 88). Autrement dit, la foi collective ne saurait absorber, enfermer ou capter la fonction d'extériorité qui la sous-tend ; elle parle d'elle-même et statue sur elle-même. L'unicité que la foi revendique (en tant que foi d'un peuple unique) concerne sa relation à la fonction d'extériorité, mais non cette fonction en tant que telle, le concept de dieu comme pur mouvement de référence, au-delà de l'un et du multiple.

Le christianisme poursuit l'histoire du salut, il y est toujours question de sauveur et de libérateur, mais à l'unicité du peuple juif s'est substituée celle du Christ médiateur, élevé Christ par la mort de Jésus. Mais le christianisme n'échappe pas non plus à la logique du Dieu caché, à celle de la fonction d'extériorité. Et Breton de rappeler la prière de Maître Eckhart suppliant Dieu « de le délivrer de Dieu, car son être essentiel est “au-dessus de Dieu” » – et d'affirmer que Maître Eckhart « cède en climat chrétien, à une autre pente de son âme qui fait droit à l'innommable, à l'au-delà de l'être et de l'unique » (p. 144). L'intensité de son expérience conduit le mystique à ressentir comme aucun autre la puissance d'extériorisation, de dépassement, du concept de Dieu, au point de se détacher de sa propre tradition. Plus encore, au-delà du judaïsme et du christianisme, il évoque un « imaginaire » qui englobe tant les religions monothéistes que les religions polythéistes : les deuxièmes privilégiant « l'extension ou l'expansion de la divinité dans la diversité innombrable de ses formes », les premières accentuant « l'unité qu'elle(s) cristallise(nt)

dans l'unique » (p. 144). Mais en réalité, le polythéisme est toujours travaillé par la figure de l'un, alors que l'unique est quant à lui « hanté » par le multiple. Pour autant que toutes les expressions religieuses sont sous-tendues par la fonction d'extériorité, étrangère en elle-même à l'unique comme au multiple, le choix de l'un des deux est toujours travaillé par le choix opposé, puisqu'il y a là deux expressions possibles de la fonction d'extériorité.

Plus généralement, chaque tradition ne peut être qu'en se séparant des autres, qu'en les niant en un certain sens ; mais en les respectant tout autant car, sans les autres, aucune religion n'est ce qu'elle est, à l'instar des nombres entiers dans leur suite. Comme l'écrit encore Breton, « le bouddhisme est la limite de l'être chrétien, *là où il cesse et là où il commence* »

(p. 152). Christianisme et bouddhisme sont deux choix différents, l'un ne se définissant que par le refus de l'autre. Autrement dit, nos options spirituelles et religieuses taillent dans la matière des possibles spirituels. Il n'est de tension vers le Dieu caché qu'à partir de la plénitude de nos histoires religieuses, irréductibles les unes aux autres. De même personne ne vit « sur Terre », mais sur des terroirs inséparables de mémoires. Personne n'éprouve d'empathie pour la planète bleue si ce n'est par le truchement des paysages aimés et humés. Aucune relation au divin ne saurait être éprouvée en dehors d'une tradition particulière et, s'il en advenait une nouvelle, aux prétentions universelles, elle finirait par s'inscrire au sein de l'éventail des autres et ne serait pas moins qu'elles travaillée par ce que nous appelons la fonction spirituelle d'extériorité. Il en va d'ailleurs des spiritualités et des religions comme de la perception pour David Abram : elles ne sont pas un « aller vers », une « tension vers » un ailleurs passif, mais sont au contraire vécues comme des réponses, comme des échanges avec une instance extérieure vivante, à défaut d'être tangible. Donnons une dernière fois la parole à Stanislas Breton :

Car, si riches soient-elles, et les unirait-on par un optimisme de complémentarité dans un ensemble strictement et totalement ordonné, les formes religieuses ne seraient encore que le système de nos écarts et de nos chutes qui trahissent, en leur surabondance même, la présence absente d'un Orient originel (p. 158).

On l'aura compris, l'idée d'une fonction d'extériorité, et le caractère doublement fonctionnel de ce que nous avons appelé spiritualité, n'est

nullement contradictoire avec la diversité religieuse et spirituelle. Au contraire même, elle la fonde. D'ailleurs, les formes religieuses et spirituelles ne donnent le meilleur d'elles-mêmes que lorsqu'elles coexistent. Une religion dominante et exclusive finit par asservir ceux qui la servent et par légitimer une violence destructrice. Et pour autant qu'aucune spiritualité particulière ou religion ne saurait réduire ou s'appropriier entièrement cette fonction d'extériorité, celle-ci est le fondement ultime d'une posture authentiquement laïque. La fonction en question constitue en effet un trait anthropologique, saisissable de façon abstraite et universelle, à la différence de la posture laïque classique, relative à un système social parmi d'autres, héritier d'une histoire particulière.

-
1. *Carbon Democracy*, La Découverte, 2013.
 2. J. CAUVIN, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture*, CNRS Éditions, 2010.
 3. M. VELMANS, « Le monisme réflexif : relations psychophysiques entre l'esprit, la matière et la conscience », in G. HESS & D. BOURG, *Science, conscience et environnement*, PUF, 2016, p. 101-133 ; texte original : *Journal of Consciousness Studies : Special Issue on Monist Alternatives to Physicalism*, vol. XIX, n° 9-10, p. 143165.
 4. *Différence et subjectivité*, Aubier, 1982.
 5. *Op. cit.*
 6. Voir plus haut, texte déjà cité, p. 35.
 7. Cerf, 1981.
 8. G. FREGE, *Écrits logiques et philosophiques*, Seuil, 1971.
 9. S. WEIL, *L'Enracinement* in *Œuvres*, Gallimard, 1999, p. 1195-1197.

La modernité à bout de souffle

Du darwinisme à l'idée contemporaine d'Anthropocène, le mouvement de la pensée et des connaissances n'a cessé de nous réintégrer à la nature. L'idée d'une humanité extérieure et étrangère à la nature, est devenue insoutenable. Nous nous apparaissions désormais comme des animaux relevant du vivant terrestre, d'un genre certes particulier, mais néanmoins animal. C'est le naturalisme, au sens où l'a défini Philippe Descola, cette « composition de monde » qui exclut les autres compositions possibles et nous distingue de tous les autres êtres vivants, qui nous est désormais devenu étranger. En outre, nous commençons à pâtir de l'« effet boomerang » de l'Anthropocène. Les dualismes « homme et nature », ou « matière et esprit », ne s'imposent plus, puisque la supériorité imaginaire que l'homme s'octroie se retourne contre lui. La conception d'un système Terre réagissant à nos propres actions a mis également fin à cette idée d'une humanité quasi transcendante, régissant comme du dehors la nature et ses mécanismes simples. Pour toutes ces raisons nous ne sommes plus des modernes et sommes peut-être sur le point de vivre l'émergence d'une nouvelle modernité, si l'on entend par moderne le présent par opposition au passé. Une modernité reconfigurée, tournant le dos à nos dualismes, à notre destructivité, à un double procès d'exosomatisation devenu excessif et dangereux, à un mouvement séculaire de dé-spiritualisation.

Avant d'explorer ces perspectives, il convient de revenir au délitement du présent afin d'ouvrir la voie à de nouvelles configurations possibles du monde. Si l'on adhère par exemple à l'idée d'un lien unissant par essence marché et libertés, on s'accrochera à une forme finissante et délétère d'organisation politicoéconomique, croyant défendre des idéaux démocratiques que cette même forme est en train de ruiner.

Considérons en premier lieu à quel point le délitement en cours descend profondément dans l'organisation de la société. Nous sommes en effet confrontés à un affaiblissement des démocraties représentatives occidentales qui a pris récemment un tour inquiétant. Je me consacrerai ici à la remise en cause de deux croyances structurantes : celle selon laquelle le marché et sa centralité sont le pendant nécessaire d'une société libre, et celle relative à la croissance. Or, une société plus respectueuse de la nature, renouant avec le respect du donné, ne saurait continuer à être une société de croissance. Il importe de constater que cela ne contredit en rien le meilleur de nos idéaux démocratiques. Il n'importe pas moins de constater les liens distendus entre libertés et marché, ce dernier ne pouvant que jouer un rôle moindre au sein de la société qui pourrait advenir.

Sommes-nous aussi libres que nous le prétendons ?

En quelques décennies, une sorte de culture d'esclaves s'est emparée des esprits. J'entends par culture d'esclaves un mode d'organisation de la société où le plus grand nombre se trouve dans la situation caractéristique des esclaves selon Aristote, à savoir d'être réduits à l'état d'instruments corporels animés par la volonté d'autres hommes. Tel est ce qui nous arrive lorsque nous n'avons plus d'autre ambition que de survivre le lendemain, de contribuer à un devenir collectif dont on ignore tout, dont on ne sait qui le conduit réellement et pour aller où. Tel est l'état de la société lorsqu'elle se réduit à un marché, et qui plus est un marché global, un automate planétaire et tentaculaire qu'aucun État n'est plus en mesure de contrôler. Les plus pauvres parmi les pauvres au sein de la chrétienté espéraient en revanche œuvrer à leur salut et disposaient d'une forme de verticalité ; aux beaux jours du communisme, l'idée d'une mission historique du prolétariat, fût-elle illusoire, enorgueillissait les plus démunis et leur octroyait aussi une forme de verticalité.

Dans *L'Invention démocratique*¹⁰, Claude Lefort s'est employé à mettre au jour la « logique totalitaire », une logique unitaire qui vise à réduire la diversité et les divisions inhérentes à la société. Rappelons qu'à l'époque, le totalitarisme soviétique continuait à projeter son ombre sur le monde. Or, l'analogie entre la logique totalitaire soviétique qu'il mettait au jour et l'organisation des sociétés néolibérales contemporaines est plus que troublante. Pour Lefort est caractéristique du totalitarisme le recouvrement de l'État et de la société civile, et plus précisément « l'annulation des

signes de la division de l'État et de la société civile et celle de la division sociale interne » (p. 100). Le totalitarisme ainsi compris est une figure de l'Un : il cherche à homogénéiser la société en la plaçant sous la tutelle d'un État bureaucratique et tentaculaire. Autrement dit, l'État cherche à soumettre la diversité des secteurs d'activité de la société civile à une autorité unique, l'autorité politique. Ce faisant, l'État bureaucratique nie l'un des traits constitutifs de la démocratie moderne :

l'instauration d'un pouvoir de droit limité, de telle sorte qu'en dehors de l'espace public (au sens étroit, conventionnel du terme) se circonscrivent des espaces économique, juridique, culturel, scientifique, esthétique, dont chacun obéit à ses propres normes (p. 92).

La séparation de l'État et de la société civile constitue *a contrario* une caractéristique essentielle des démocraties.

Et Lefort de poursuivre :

La démocratie allie ces deux principes apparemment contradictoires : l'un, que le pouvoir émane du peuple ; l'autre, qu'il n'est le pouvoir de personne (p. 92).

Tel est le thème central de la lecture par Lefort du phénomène démocratique : le pouvoir ne peut être incarné, il est à jamais un lieu vide qu'on ne peut posséder ; il ne peut être que transitoirement investi. Le lieu du pouvoir s'apparente ainsi à une forme de surplomb symbolique. Position contradictoire avec la doxa marxiste pour laquelle le pouvoir n'est qu'une émanation de la classe dominante. Il y a là une forme de retour au Hegel de la philosophie du droit pour qui l'État constitue une sorte de tiers au-dessus des corporations et autres parties de la société civile, censé pacifier leurs relations, empêcher l'explosion de la société civile nécessairement déchirée par ses conflits internes.

Plus concrètement, à propos du pouvoir stalinien, Lefort affirme qu'il ne « reconnaît en dehors de lui aucun impératif, ni ceux de l'économie, ni ceux du droit et de la justice, ni ceux de la connaissance scientifique, ni ceux de l'information, ni ceux de l'art. Il ne reconnaît pas même, au plus près de l'activité gouvernementale, ceux de l'administration, en tant qu'elle se distingue de la politique.

Du même coup, ce sont les critères du juste et de l'injuste, du légal et de l'illégal, du vrai et du faux, du normal et du

pathologique, de l'imaginaire et du réel, qui deviennent indéterminables, tandis que le sort des croyances, des opinions, des activités, paraît dans la société suspendu à l'appréciation et à la décision suprêmes du Maître (p. 123).

La « légitimité » de Staline est celle du « peupleproducteur », du « peuple-savant », du « peuple-juge », etc. C'est aussi celle que lui confère la scientificité du matérialisme historique dialectique, science des sciences, en tant que connaissance du devenir de la société. Je reformulerai ainsi : Staline réduit toutes les modalités du jugement à une seule, celle du légitime et de l'illégitime, dont il est l'énonciateur unique. Or, le néolibéralisme constitue une autre mise en œuvre, plus soft et plus diffuse, de cette même logique de réduction des différentes modalités du jugement à une seule, celle du payer ou ne pas payer, celle de l'une des sphères de la société civile, le marché, alors destiné à résorber toutes les autres, État compris.

Tournons-nous vers Michael Walzer et la pluralité des sphères de justice¹¹. L'approche est voisine. Il qualifie quant à lui de « sphères de justice » la pluralité constitutive des sociétés démocratiques. Cette dernière ne se limite pas au pluralisme des partis politiques, mais renvoie à la pluralité irréductible des sphères, des domaines de la justice distributive, relative à des biens ou ensembles de biens sociaux, disposant de critères spécifiques. Pour Walzer, il est impossible de déduire *ab abstracto* les principes de justice. Il est nécessaire de prendre appui sur une enquête historique pour les dégager.

Cette approche le conduit à défendre l'idée d'une « égalité complexe » qui parvient à défendre la valeur égalité sans la réduire ni à l'égalitarisme ni à la seule égalité des chances. Trois critères fondamentaux se dégagent : ceux du libre-échange, du mérite et du besoin. « Le marché, écrit-il, est un régime de la Cité, et non la Cité tout entière » (p. 161). Plus explicitement par rapport à notre propos :

Une économie de laisser-faire radical serait comme un État totalitaire qui envahirait les autres sphères, dominant l'ensemble des autres processus distributifs. Tel est l'impérialisme du marché. Je suppose, poursuit-il, qu'il est moins dangereux que l'impérialisme d'État parce qu'il est plus facile à contrôler (p. 175).

Ce qui était sans compter sur la globalisation ; et un tel impérialisme

est plus difficile à identifier et à dénoncer avec crédit.

Remarquons au passage que le nazisme paraît également relever de cette logique de réduction du multiple à l'un. Et tel semble bien avoir été le cas si l'on suit les analyses de Johann Chapoutot dans *La Loi du sang. Penser et agir en nazi*¹². C'est alors le credo racialement, conçu comme scientifique, l'idée d'une compétitivité entre races et individus, dans la perspective d'une lutte à mort, et ce dans un contexte de rareté des ressources, qui tend à résorber tous les autres domaines et les jugements afférents, politiques, juridiques, moraux, économiques, etc. Comme le montre cet auteur, le nazisme élabore toute une pensée grise censée innover la société allemande et la biologiser, en se substituant aux constructions antérieures, juridiques, étatiques et administratives, religieuses, etc.

Le marché contre la pluralité des modes de jugement

Quoi qu'il en soit, nous sommes dans une situation analogue, de domination d'un domaine d'activité sur les autres. Je reformulerai pour ma part les différentes formes de pluralité dont il vient d'être question à partir de la pluralité des modes de jugement. Nous jugeons en effet selon le vrai, plus raisonnablement le vraisemblable et le faux, selon le bien et le mal, le beau et le laid, le légitime et l'illégitime, le juste et l'injuste, le légal et l'illégal, selon le croire et le ne pas croire, selon le payer et le ne pas payer, etc. Chacune de ces modalités donne le plus souvent lieu à une cristallisation institutionnelle, mais non systématiquement, au moins, donc, à des régimes de discours identifiables : les sciences pour le vraisemblable et le faux, la morale pour le bien et le mal, l'esthétique et les critiques d'art, le politique et les mécanismes électoraux, la justice et ses tribunaux, le parlement et les lois, les religions, le marché, etc.

Or, le néolibéralisme, le fondamentalisme de marché – les pratiques et les institutions qui le mettent en œuvre – ont pour effet soit une contamination des autres modalités de jugement par le payer ou ne pas payer, soit leur pure et simple résorption par la même alternative. Il s'agit donc bien de cette logique « totalitaire » de réduction du multiple à l'un, décrite tant par Lefort que par Walzer. Elle ne présente pas la même brutalité que la logique totalitaire *stricto sensu*, mais ses effets, compte tenu de l'entrée dans l'Anthropocène à laquelle elle aura fortement contribué, pourraient être *in fine* plus ravageurs.

Considérons le cas du beau et du laid, et plus largement les jugements afférents à la valeur d'une œuvre d'art. Le jugement de goût n'a probablement jamais donné lieu à une activité parfaitement consensuelle, il pouvait opposer des milieux ou des strates de la société les unes aux autres. Mais c'était une affaire essentiellement discursive, se déployant au sein de milieux de spécialistes et d'amateurs, armés de multiples références. Ces milieux prenaient également appui sur un patrimoine historique, inséparable d'une sélection des œuvres du passé. On prête au peintre Poussin d'avoir éconduit de riches acheteurs car ils ne parvenaient pas à lire en sa présence ses tableaux, à en décrypter l'iconographie, à en interpréter le sens et les formes. C'est en revanche aujourd'hui le marché qui décide, c'est-à-dire en l'occurrence quelques acheteurs richissimes. Il n'est pas, en effet, d'autre raison possible d'évaluer un des *Balloon Dogs*, un chien ballon géant, de Jeff Koons (lui-même ancien trader dans le domaine des matières premières), à quelque cinquante-huit millions de dollars, que l'achat arbitraire d'un collectionneur.

Avec le légitime et l'illégitime, il en va quelque peu autrement. Ni les États, ni les administrations n'ont disparu, mais elles sont en quelque sorte contaminées par des logiques de marché. Le *New Public Management*, érigeant l'entrepreneur en modèle absolu, s'est imposé à toutes les administrations rompant par exemple avec le principe de l'égalité territoriale, et accentuant ainsi le phénomène de métropolisation qui voit les métropoles absorber toutes les richesses et dynamismes, vidant de leur substance le maillage urbain des petites villes et les campagnes. Dans les Parlements, c'est l'analyse coût-bénéfice, ce que coûte et rapporte l'adoption d'une loi, qui s'est imposée au point de devenir un critère législatif incontournable. Or, les aspects pécuniaires vont avoir tendance à phagocyter les autres éléments d'appréciation et ils sont, pour certains domaines, extrêmement fragiles, et au premier chef en matière environnementale. Évaluer pécuniairement les conséquences du changement climatique est un exercice qui oscille entre l'arbitraire et l'absurde, dépassé un certain stade. Quel est par exemple le coût pour des millénaires de la réduction de l'écoumène ? La question est dépourvue de sens. Le langage du risque et celui de la mesure des coûts, nous l'avons vu, sont même dangereux quand l'enjeu est celui de dommages transcendants, affectant pour une durée indéterminée les conditions d'habitabilité de la Terre.

L'impact du néolibéralisme est tout particulièrement catastrophique en matière de production du savoir, de jugement selon le vraisemblable et le faux. Commençons par un aspect marginal, mais non sans conséquences,

celui du *ranking* universitaire. Il n'y a pas d'amélioration à attendre d'une mesure universelle en matière de production de savoir, car quel que soit le domaine, on trouvera toujours *grosso modo* le même pourcentage général d'excellence, de moyenne et d'évaluations basses. Cela permet simplement d'imposer les mêmes standards, quelles que soient les disciplines, quelles que soient les nations, ce qui ne peut que nuire à l'une des conditions de l'expression de l'excellence, à savoir la reconnaissance de la diversité des savoirs et celle de leurs modes d'évaluation. On obtient donc ainsi une sorte de PIB académique, avec les mêmes tares que l'instrument originel.

L'embrigadement technique et productif du savoir ne date évidemment pas d'aujourd'hui, en un sens il constitue même une des caractéristiques de la science moderne. La Deuxième Guerre mondiale, avec notamment le projet Manhattan, la Guerre froide et la mobilisation politique et militaire des communautés scientifiques ont sans doute profondément marqué la production des connaissances. Mais il s'agit désormais d'autre chose, d'un lien de plus en plus fort entre production des connaissances et marché. Le développement de la recherche privée, au sein de laboratoires, propriétés de gros acteurs industriels, et le développement de la recherche publique sur fonds privés ont changé le paysage. Les sciences touchent désormais moins le public par des énoncés et des théories, des mises en lumière nouvelles de tel secteur de la réalité, que par des objets techniques. On caricaturerait à peine en affirmant que la biologie, ce sont aujourd'hui les OGM. Le savoir n'est plus alors à lui-même sa propre fin, mais un moyen au service du marché. Nous sommes désormais à mille lieues de l'époque où un Grothendieck, médaille Fields, héritier du groupe Bourbaki, revendiquant une science pure, pouvait arrêter sa carrière de mathématicien après avoir découvert l'usage militaire des connaissances qu'il avait contribué à construire. Le cas de la biologie de synthèse est assez révélateur. Elle se présente comme une branche de la biologie, alors qu'il s'agit d'une technique ne cherchant nullement à parfaire notre connaissance du vivant, mais à produire un vivant simplifié, destiné à rendre des services marchands. Dans la même ligne, les « avancées » de Craig Venter entrelacent marketing, technique et quelque chose qui s'apparente à ce qu'on appelle biologie. La marche supérieure, en termes de relations entre les connaissances et le marché, serait d'interdire ou de marginaliser des connaissances nuisibles au commerce. Nous n'en sommes pas très loin avec le climato-scepticisme. Un État comme la Caroline du Nord avait envisagé en 2012 d'adopter une loi interdisant sur son territoire la publication de rapports touchant le climat, au prétexte qu'ils ne pouvaient que nuire au prix du foncier côtier. Et depuis l'arrivée au

pouvoir de l'administration Trump, ce qui était une exception tend à devenir la norme aux États-Unis ; on peut même parler d'une guerre contre les sciences du climat et de l'environnement.

Tournons-nous vers le juste et l'injuste où là également les choses ont pris depuis peu une tournure étonnante. C'est probablement le domaine où les conséquences de la marginalisation des États au bénéfice de la globalisation commerciale pourraient se faire le plus sentir dans un avenir proche. L'organe de règlement des différends propre à l'OMC pouvait conduire à la remise en cause de la décision d'une nation, visant la protection de la santé ou de l'environnement sur son territoire, si elle ne paraissait pas fondée. Cela a eu, ou aurait pu avoir, pour conséquence de tirer vers un standard minimal, internationalement et scientifiquement admis, le degré de protection de l'environnement et de la santé. Mais il en va différemment avec les traités commerciaux bilatéraux signés (notamment celui entre l'Amérique latine et les États-Unis d'un côté, et le CETA, *Comprehensive Economic and Trade Agreement*, accord signé entre l'Europe et le Canada, de l'autre), ou actuellement en cours d'élaboration comme le TAFTA (*Transatlantic Free Trade Area*), le traité transatlantique d'échanges commerciaux. Notons que le CETA, aujourd'hui approuvé par les Parlements européen et canadien, ne pourra entrer pleinement en vigueur (notamment la partie relative au tribunal arbitral), qu'après avoir été soumis au vote des Parlements nationaux des États-membres de l'Union. L'objectif de ces traités est explicitement l'abaissement des barrières non tarifaires au commerce, et donc l'abaissement des protections de la santé et de l'environnement des populations. Dans le cadre du CETA par exemple, même si le traité reconnaît le droit à réguler des gouvernements, les investisseurs étrangers – souvent de grands groupes – devraient pouvoir contraindre les États à leur verser des sommes substantielles à titre de compensation en cas de lois défavorables à leurs intérêts, fussent-elles adoptées démocratiquement. La procédure d'arbitrage qui a été retenue en cas de litige entre les États et les groupes industriels, acteurs principaux des échanges internationaux, est à l'avenant. Elle est confiée à des tribunaux arbitraux où figurent pour deux tiers des représentants des multinationales en cause et pour un tiers des représentants de l'État dont les réglementations sont incriminées. L'arrivée au pouvoir de l'administration Trump a mis fin, peut-être provisoirement, au TAFTA. Ces procédures d'arbitrage sont les héritières de la période post-coloniale, lorsque les grands groupes industriels se méfiaient des systèmes judiciaires des nouveaux États africains. Il est cocasse de constater que cette défiance s'est désormais étendue à tous les

systèmes judiciaires nationaux...

Le contraste entre ce que l'on entend en démocratie par justice – à savoir la neutralité du juge sur fond de lois démocratiquement votées – et ces tribunaux est flagrant. Il y a là une forme de néo-féodalisme comparable aux agissements d'un Staline décidant par lui-même qui envoyer au goulag. De même, l'écart entre un Staline intervenant dans le champ de la linguistique, en signant lui-même un papier, ou de la biologie, avec l'affaire Lyssenko, et l'État de Caroline du Nord récusant les sciences du climat, n'est pas si grand. En Floride, autre exemple, il est interdit aux fonctionnaires de prononcer l'expression « changement climatique ». Le directeur de l'Agence de protection de l'environnement désigné par Trump n'a pas hésité à affirmer en 2017 que les émissions de dioxyde de carbone étaient étrangères au réchauffement climatique. Et il y a autant de bons petits soldats prêts aujourd'hui à défendre sans réserve la cause du commerce international, fût-ce au détriment de la santé de tous et du climat, qu'il y avait de défenseurs du système dans feu l'Union soviétique.

Le type de régime qui s'installe actuellement aux États-Unis illustre notre analyse : un autoritarisme affirmé, s'en prenant à la presse comme à la justice, récusant les sciences du climat et de l'environnement notamment (voir le rejet du darwinisme avec le créationnisme), coupant les budgets des sciences en question, et s'employant à détruire toute espèce de régulation des activités économiques, tout particulièrement dans les domaines de l'environnement, de la santé et de la finance.

Une défense du pluralisme et de l'égalité

Il ne fait guère de doute que le libéralisme politicoéconomique classique a été le meilleur garant de nos libertés. Mais on aurait tort cependant de considérer que le marché constitue par lui-même une sorte de garant de nos libertés. Singapour, la Chine sont en effet des économies de marché sans grandes libertés politiques, et nullement des démocraties. L'équivalence entre le marché, d'un côté, et les libertés publiques et démocratiques, de l'autre, que l'on a tenu durant longtemps pour évidente, n'était en fait qu'une coexistence. Ce constat suffirait à rouvrir des perspectives hâtivement refermées après la chute du mur. Cherchons ici plus modestement à mettre derechef en lumière les effets destructeurs et réducteurs d'un impérialisme de marché, mais désormais quant au pluralisme inhérent à la liberté elle-même ; l'absolutisation d'une forme

d'expression de la liberté nuit nécessairement aux autres expressions possibles. Autrement dit, le marché tend à privilégier certaines formes de liberté au détriment d'autres. Il peut donc aussi, lorsqu'il est érigé en principe absolu, déboucher sur une forme de réductionnisme pratique, une réduction bien réelle de nos potentialités.

Quelques précisions sémantiques préalables s'imposent. Il n'existe pas une, mais des libertés. On peut tout d'abord distinguer la liberté au sens métaphysique de la liberté au sens politique. La première concerne la *détermination* du vouloir : suis-je moi-même, mon moi conscient, à l'origine de mes propres volontés, ou découlent-elles de processus qui m'échappent ? C'est la question traditionnelle du libre arbitre. La seconde renvoie à l'*exercice* du vouloir. Elle est totalement indépendante de la première. Que je sois à mon insu déterminé ou non à vouloir ce que je veux, à nourrir tel ou tel projet, l'impossibilité d'y parvenir que peut m'opposer la société suscitera la même frustration. Les libertés métaphysique et politique constituent ainsi deux domaines séparés, les conclusions touchant la première n'affectent pas la seconde.

La liberté politique se subdivise à son tour, et principalement entre liberté négative et liberté positive. C'est paradoxalement à Hobbes que l'on doit l'idée de liberté négative, qui deviendra ensuite la liberté par excellence des démocraties libérales, parce qu'elle est consubstantielle au marché. « *A FREE-MAN, is he, that in those things, which by his strength and wit he is able to do, is not hindered to doe what he has a will to* » [« UN HOMME liBre est celui qui, pour ces choses qu'il est capable de faire par sa force et par son intelligence, n'est pas empêché de faire ce qu'il a la volonté de faire »] (*Leviathan*, chap. 21). Cette liberté absence de contrainte, physique aussi bien que légale, est inséparable de la fiction d'un état de nature où coexistent des individus isolés. Absent, autrui ne peut même interférer avec mes volontés, avec les possibles que j'envisage. Isaiah Berlin en a donné une version moins radicale en faisant de la liberté négative la réponse à la question : « Jusqu'où suis-je gouverné¹³ ? » Les républicains contemporains ont réinterprété la tradition classique – celle qui va de Cicéron à Rousseau, en passant par les Républiques italiennes médiévales et renaissantes, Machiavel et les républicains anglais – en termes également de liberté négative. Mais celle-ci, conçue comme excluant toute forme de dépendance et de domination, ne se situe plus en deçà de l'ordre civique, mais le présuppose : seul un ordre politique au service de l'intérêt public, interdisant toute espèce de pouvoir arbitraire et de groupe de pression, peut garantir l'absence de domination.

La liberté positive, à la différence de la liberté négative, ne part pas de

l'individu, mais du fait social et de sa nécessaire organisation. À l'absence de quelque chose – autrui, un obstacle, quelque forme de domination – se substitue la présence de quelque chose – les autres et un gouvernement organisé. La question est alors celle de ma participation au gouvernement de la Cité, de ma contribution à la production de la loi. Le problème n'est plus l'absence de la règle et d'autrui, ou leur mise à distance, mais la contribution de chacun à la nécessaire organisation commune. La participation de tous au pouvoir répond à l'idéal démocratique d'autonomie du corps social, mais constitue aussi une des conditions à la réduction de l'arbitraire. Nous venons de le voir *a contrario* avec le totalitarisme, la réduction de l'arbitraire exige une pluralité de règles relevant de domaines et de critères différents. Confier au peuple directement et formellement la production de toutes les règles, dans tous les domaines possibles de jugement, reviendrait à produire une espèce originale de totalitarisme. Telle est l'une des dérives de la volonté générale. D'où le leurre qu'il y aurait à attendre de la puissance publique qu'elle supprime toute domination. La réduction de l'arbitraire est une tâche infinie qui se joue dans toutes les sphères de la société.

On peut aussi entrer dans la liberté positive par la voie des « capacités » chères à Amartya Sen. L'idée de Sen était de montrer que la liberté négative, essentiellement formelle, ne suffisait pas à circonscrire l'idéal démocratique de liberté. Sans capacités réelles d'agir, sans moyens de réaliser nos intentions, la liberté n'est qu'un mot. Ces pouvoirs effectifs que peuvent développer les individus confèrent à nos existences leur chair et leur saveur. On peut parler alors d'*empowerment* individuel. Mais le discours des capacités ne doit pas se limiter à la seule sphère de l'individu. Il existe également des capacités collectives, à savoir des actions qu'on ne peut entreprendre qu'à plusieurs – créer une crèche collaborative, une association, un habitat coopératif, une station de méthanisation en copropriété, etc. – et qui sont souvent plus donatrices de sens que des actions isolées.

Enfin, au-delà de la liberté politique, on peut retrouver une autre forme de liberté métaphysique : celle qui consiste en un idéal partagé d'accomplissement de l'humanité. Et nous revenons là à nos développements quant au deuxième sens de la spiritualité.

Des libertés contradictoires

Définir la liberté d'une façon univoque est le plus sûr moyen d'en supprimer des expressions possibles. Et c'est précisément le propre du néolibéralisme que d'ériger en absolu une forme de liberté, la liberté d'option, à savoir celle d'acheter sur le marché, au point d'anéantir les autres. Revenons à notre cas des tribunaux arbitraux. Imaginons que ces tribunaux ruinent en partie, au nom d'une forme de liberté négative – celle qui revendique l'absence maximale d'entrave au commerce –, les dispositifs réglementaires de protection sanitaire et environnementale d'un pays. Les ressortissants de ce pays se verraient alors obligés de manger de la viande aux hormones et autres poulets au chlore, au prétexte qu'il n'y a pas d'arguments scientifiques pour prohiber ces denrées. Il y aurait évidemment une contradiction frontale entre les acquis législatifs et réglementaires antérieurs, démocratiquement construits, et ce nouvel état de choses. Il y aurait une contradiction frontale entre deux libertés, l'une au bénéfice d'un grand nombre d'acteurs, et l'autre au profit sonnante et trébuchante d'un petit nombre d'acteurs et autres actionnaires aussi puissants qu'invisibles.

Considérons un autre cas touchant nos capacités collectives. Le commerce des semences est très réglementairement encadré, nullement pour des raisons sanitaires et de sûreté alimentaire, mais au bénéfice des grands semenciers et pour protéger et accroître la rentabilité de leurs investissements. Les paysans, en effet, n'ont pas le droit de vendre leurs semences si elles ne sont pas inscrites au *Catalogue officiel des espèces et variétés végétales*. Et parmi celles qui le sont, ils ne peuvent commercialiser que celles qui ne sont pas couvertes par un droit de propriété industrielle, c'est-à-dire celles qui sont tombées dans le domaine public. Or, la pratique traditionnelle des agriculteurs, avec leurs petites parcelles et leurs échanges mutuels, avait eu pour conséquence une très grande variété de cultivars, de types de plantes cultivées. L'industrialisation de la reproduction des semences, puis les nouvelles techniques génétiques, notamment la transgénèse, l'introduction artificielle d'un gène dans le génome d'une plante afin qu'elle développe un caractère nouveau, ont eu pour effet inverse un appauvrissement ahurissant du patrimoine génétique des plantes cultivées, alors que la diversité génétique est le ressort de l'adaptation à un monde dont nous précipitons nous-mêmes les changements. La variété spécifique et la variété génétique sont les clés, les ressources nécessaires à l'adaptation du vivant à un environnement changeant. Or, c'est la loi qui a produit et protège cet état de choses.

Imaginons au contraire un collectif de quelques agriculteurs décidant

de revenir à la production de leurs semences en échangeant entre eux ; ils acquièrent une presse à colza, construisent une station de méthanisation à usage collectif restreint aux proches, etc. Toutes activités qui les soustraient à certains pans du marché. En se limitant à cette petite échelle, chacun reste, avec quelques autres, et moyennant des règles définies d'un commun accord, maître du jeu. Leur activité commune donne sens à l'existence de chacun et leur assure une forme d'autonomie et d'indépendance par rapport aux fournisseurs habituels. On peut alors parler d'*empowerment* commun, de capacité collective. Mais leurs activités communes se déroulent hors marché et réduisent notamment l'empire des grands semenciers mondiaux.

Imaginons deux autres situations : celle d'un groupe d'agriculteurs achetant leurs semences auprès d'industriels, ou celle des salariés travaillant pour le compte de ces mêmes industriels. Les groupes d'agriculteurs en contractant avec des semenciers, ou les salariés de ces semenciers dans leurs activités ordinaires constituent les uns et les autres des collectifs ; mais on ne saurait en l'occurrence parler de capacités collectives. Il n'y a évidemment aucune symétrie, ni réciprocité, entre les groupes et leurs grands actionnaires d'un côté, et les agriculteurs et les salariés des industriels de l'autre. Les relations au sein de ces collectifs sont anonymes, liées au salariat ou à un contrat de vente sur lesquels les uns et les autres ne peuvent peser. Ces activités sont de purs moyens et ne donnent pas sens en elles-mêmes. Alors que notre collectif d'agriculteurs s'apparente quant à lui à un *commun*, à savoir un collectif gérant ensemble – de façon égalitaire, en se donnant des règles communes – une activité, qu'il s'agisse de biens ou de dispositifs. En l'occurrence, la liberté négative octroyée aux semenciers annihile la possibilité même de l'émergence de petits collectifs et celle des capacités collectives qui les caractérisent. L'extension du marché, et l'affirmation de la liberté négative qui lui est consubstantielle, entravent d'autres formes d'action et la liberté qui leur est propre.

Autrement dit, la suppression de toute entrave au marché ne peut se faire qu'au détriment des autres formes de coordination de l'action collective, et tout particulièrement démocratique ou à l'échelle de petits collectifs.

La fin de la croissance

Mais nous ne sommes plus modernes d'une autre manière encore, en ce sens que la croissance ne délivre plus ses fruits – accroissement du sentiment de bien-être, création nette d'emplois et réduction des inégalités –, alors même que les fruits en question étaient à la croissance ce que les miracles étaient à la religion¹⁴. Mais en revanche, le poison qu'elle délivre est plus mortel que jamais !

Ce que nous appelons croissance n'est jamais que la face économique du projet moderne, dont il faut bien se rendre compte qu'il a été pensé durant des siècles, avec quelques gages dès la fin du XVII^e siècle dus aux toutes premières retombées de la physique, puis d'autres au XVIII^e avec les grandes promesses juridiques et politiques, pour n'être finalement vécu que depuis l'après-guerre par les anciens peuples industriels, et connaître enfin récemment une forme d'extension aux classes moyennes des pays émergents. N'oublions pas que le taux de croissance annuelle historique se situait autour de 0,06 %, rendant les choses imperceptibles. Les anciens pays industriels, dans la foulée de la Grande-Bretagne, sont sortis de ce temps long au cours de la première moitié du XIX^e siècle. Puis sont advenus les taux de croissance record des Trente Glorieuses, et ce dès l'entre-deuxguerres pour les États-Unis. Depuis lors, pour ces pays, le taux de croissance est revenu à ce qu'il était avant-guerre, montrant bien le caractère exceptionnel des taux d'après-guerre et que connaissent désormais les pays émergents. Pour les États-Unis, durant la période 1970-2014, la croissance est revenue à son niveau de 1870-1920, comme l'a montré Robert Gordon¹⁵. Non seulement les Trente Glorieuses ne reviendront plus, mais leurs fruits ont disparu depuis longtemps.

Dès le début de la décennie 1970, l'économiste Richard Easterlin constate que l'augmentation du PIB ne débouche plus sur un accroissement au prorata du sentiment de bien-être¹⁶. Force est de constater non seulement une disjonction des deux courbes, mais même une inversion possible de la courbe du bien-être comme l'ont montré de nombreuses études depuis lors. Il n'y a là qu'un paradoxe apparent. On peut en effet émettre l'hypothèse selon laquelle une amélioration largement partagée du bien-être doit concerner des constantes de la condition humaine, et non le simple jeu des désirs. Autrement dit, la croissance des Trente Glorieuses a fait mouche car elle a concerné au premier chef ce que Keynes nommait nos besoins absolus, ceux que l'on ressent indépendamment de la présence d'autrui, et non nos besoins relatifs, ceux que l'on ne ressent qu'en fonction de la présence d'autrui. On comprendra donc aisément que l'adduction d'eau, l'électricité, le

chauffage central, l'accroissement des surfaces d'habitation, les machines à laver linge et vaisselle, la chaîne du froid, une forme de mobilité aient débouché sur une augmentation réelle et tangible de notre bien-être. Mais ces améliorations fondamentales et qualitatives, comme le fait judicieusement remarquer Robert Gordon, ne peuvent avoir lieu qu'une fois, en raison même de la finitude de la condition humaine. La simple accumulation indifférenciée de biens matériels ne saurait suffire à elle seule à augmenter notre sentiment de bien-être, elle ne concerne d'ailleurs que nos besoins relatifs. Et encore, il a probablement fallu que ces améliorations soient accompagnées d'autres comme l'amélioration du système de santé et de la capacité de soins, de celle du système éducatif, etc., et ce sur un fond d'avenir qui paraissait communément lisible et positif. En revanche, on ne saurait réellement compenser chômage, tensions politiques intérieures et internationales, difficultés croissantes tous azimuts, absence de futur, menaces écologiques anxiogènes, etc., avec des gadgets technologiques et autres instruments de communication.

Après l'augmentation du sentiment de bien-être, passons au second fruit que la croissance ne produit plus, à savoir la création nette d'emplois. Nous avons évoqué plus haut, en abordant la « culture de déchet », la situation sur le marché du travail, les menaces que fait peser l'essor des technologies numériques, la situation d'« hommes inutiles », etc. N'y revenons pas.

Enfin, le troisième fruit perdu est celui de la réduction des inégalités, également abordée plus haut. Ajoutons encore, comme l'a montré Thomas Piketty dans sa vaste étude sur le capital et les inégalités, que la logique économique débouche par elle-même sur une concentration inégalitaire du capital¹⁷. Quand le rendement du capital est plus élevé que la croissance, alors, mécaniquement, le capital se concentre au bénéfice d'un petit nombre de rentiers. Seuls les pouvoirs publics, tant à l'échelle nationale qu'internationale, par des politiques fiscales vigoureuses, sont aptes à réduire ces inégalités et à resserrer les revenus des individus. En France, les 11 citoyens les plus fortunés possèdent une fortune égale à celle des 20 millions de Français les plus pauvres. Inversement, en 2003, les 10 % des Français les plus pauvres, disposaient d'un patrimoine inférieur à 900 €, avec une moyenne de 350 €¹⁸.

Décidément, nous ne sommes plus modernes et ne le reviendrons plus. La croissance d'après-guerre ne ressuscitera pas, parce que les besoins finis qu'il convenait de satisfaire l'ont été. Même si l'on peut recombinaison à l'infini les éléments des technologies numériques, comme argumentent Brynjolfsson et McAfee¹⁹, en réalité ce sont les raisons de consommer de

façon massive ces objets qui font désormais défaut. En outre, à la différence des facteurs de croissance antérieurs, comme le remarque aussi Gordon, les technologies de l'information et de la communication soit ne répondent qu'à des besoins très circonscrits, soit permettent d'optimiser les autres techniques, en suscitant d'ailleurs plutôt des pertes d'emplois et une surconcentration de la richesse. Le numérique par lui-même ni ne nous nourrit, ni ne nous transporte, ni ne nous vêt, ni ne nous loge, ni ne produit aucune énergie en vue d'accroître toutes ces opérations. Et même si nous devons par malheur reproduire, à la suite de destructions, les infrastructures construites lors des Trente Glorieuses, nous n'aurions ni la même facilité à extraire des ressources, tant le coût énergétique et environnemental des opérations extractives ne cesse d'augmenter, ni le même accès à l'énergie, tant les opérations de captation, transformation et transport de l'énergie voient leur coût énergétique augmenter. Sans compter qu'il faudrait reconstruire en essuyant les coups et coûts croissants du changement climatique et avec des capacités globales de production alimentaire de plus en plus chancelantes.

La croissance ne reviendra probablement pas et compte tenu de notre diagnostic initial, il n'est pas souhaitable qu'elle revienne. Il importe en revanche à nos yeux que le développement incessant et l'extension des activités économiques ne soient pas une condition à la démocratie, mais au contraire la menacent, et que l'on puisse envisager des démocraties sans croissance, pour autant que la croissance est devenue destructrice des fondements de la démocratie, les trois fruits évoqués. La voie semble ainsi dégagée pour qu'on envisage plus sereinement une société refrénant son appétit de consommation, condition à un changement de regard sur le donné naturel.

Est-il absurde d'évoquer un programme d'autolimitation ?

Revenons à la critique du paradigme technoscientifique intentée par *Laudato si'* et à ce qu'impliquerait la conversion spirituelle et ontologique évoquée plus haut. D'une certaine manière la conversion en question, la mutation de notre relation au donné naturel lui reconnaissant à nouveau sa dignité, est en cours, ou au moins à l'horizon, tant l'ensemble des indicateurs dont nous disposons semble interdire toute autre issue. Or, ce que ce changement d'attitude implique est un long travail d'autolimitation.

Le maître mot est réduire : réduire les flux de matière et d'énergie qui nous ont conduits là où nous sommes ; réduire notre empreinte écologique pour revenir à une planète. Cesser de considérer le monde comme devant être sans fin exploité et transformé, réapprendre à le contempler. Cela semble pour le moins contradictoire avec l'esprit moderne. La réduction prévisible de la démographie au long cours devra d'ailleurs nous y aider. C'est ce qu'implique le dépassement de la modernité, lequel sera sans doute difficile et ne saurait non plus nous reconduire, et ce en aucun cas, au passé.

La transgression indéfinie des limites aura bien caractérisé la modernité. Il s'est en effet agi de faire reculer les bornes de la nature grâce à la connaissance de ses lois et aux techniques nouvelles que ces lois permettaient de concevoir. Sur un plan politique, l'avènement de la démocratie a bien été vécu comme un arrachement aux tutelles et aux contraintes étrangères à la souveraineté populaire. « *Come, let us march against the power of heaven,* » écrivait déjà Marlowe, le contemporain de Bacon, *And set black streamers in the firmament, / To signify the slaughter of the gods.* » (« Allons, marchons contre les puissances du ciel, / Et plantons des banderoles noires sur le firmament, / Pour signifier le massacre des dieux »). La démocratie moderne a ouvert le désir humain comme l'action technique à l'infini ; et ce en se fondant sur la fusion entre sciences et techniques, comme l'avait vu Lynn White. Elle s'est conçue comme le mode d'organisation de la société permettant à chacun de maximiser son avantage, c'est-à-dire de produire et de consommer toujours plus. C'est pourquoi l'affirmation moderne de l'autonomie du politique n'a pas eu comme seul résultat la démocratie moderne, avec l'autolimitation du pouvoir politique qui la caractérise, mais également son autre, le totalitarisme et son affirmation d'un pouvoir sans limites – totalitarisme dont Hannah Arendt caractérisait précisément l'essence par le mouvement continu.

Ce programme de transgression ne s'est pas borné aux seuls domaines scientifiques, techniques et politiques. Une intolérance diffuse aux normes morales du passé est en effet un des traits des sociétés modernes. Ces mêmes sociétés n'ont d'ailleurs eu de cesse de produire toutes sortes de tentatives de délégitimation des morales antérieures : au nom des classes sociales, du ressentiment, du biocentrisme égalitaire affirmant l'égalité de nos obligations à l'égard de toute expression de la vie, etc. L'esthétique moderne est aussi pour l'essentiel une esthétique de la transgression des canons antérieurs. Le sport professionnel se présente comme un mouvement indéfini de transgression des capacités et limites du corps

humain. Tous ces débordements ont nourri et nourrissent le mouvement général d'une croissance économique elle-même conçue comme un procès et un progrès sans fin.

Aujourd'hui le transhumanisme poursuit ce mouvement de transgression. C'est désormais l'humanité même qu'il s'agit de transgresser. Mais ce n'est plus une question morale et politique. Les avancées techniques attendues ne sont en effet plus porteuses, comme elles l'étaient pour la philosophie, de Condorcet à Marx, d'avancées plus générales. Qu'il s'agisse d'homme augmenté ou d'amortalité, l'augmentation des moyens semble se suffire à elle-même. Pourquoi vivre plus longtemps ? La question ne semble même pas se poser ! Le transhumanisme se donne en effet comme programme de ruiner toutes les limites et différences séparant les intelligences humaine et mécanique, de développer au maximum nos capacités de calcul, de dégager des corrélations inédites grâce au traitement des *big data*, de produire une intelligence artificielle forte, réellement capable de s'émanciper de la programmation pour apprendre elle-même à apprendre, pour s'auto-structurer et se développer sans limites, indépendamment de toute intervention de notre part. Il s'agit donc, d'un côté, de produire une intelligence qui nous surpasse infiniment, et de l'autre, de différer le plus longtemps possible la mort.

Or, on peut interroger la compatibilité de ces deux objectifs. On ne voit pas en effet pourquoi une forme d'intelligence explosant les limites humaines tolérerait ces êtres voraces en énergie et en matériaux, éminemment destructeurs et violents, que nous sommes ? Soit le programme d'une intelligence autonome et supérieure à son créateur réussit et nous disparaissions, soit nous parvenons à le juguler pour nous augmenter, de façon moindre, mais en toute sécurité. Le programme transhumaniste n'échappe pas ainsi aux limites, ni même à l'autolimitation. En outre, il ne peut être poursuivi sans une fuite en avant tous azimuts, à grand renfort de géo-ingénierie, de biologie de synthèse et d'expansion spatiale en quête de ressources. Outre le caractère très aléatoire de cette aventure, en butte aux réactions en cours du système Terre, elle ne saurait non plus échapper aux limites de l'univers comme nous l'avons vu avec le calcul de Gabriel Chardin montrant comment une croissance continue de 2 % aurait raison d'une part de l'univers en quelques milliers d'années. Il n'est donc pas de possibilité d'échapper, tôt ou tard, à la question des limites et à celle de l'autolimitation ; et ce sans même évoquer la brutalité et l'absurdité des relations sociales qu'engendrerait la soumission à pareil évolutionnisme technique aveugle,

ni le type d'expérience et d'intériorité qu'il pourrait produire. Mais il est toutefois à craindre qu'un tel scénario impulsé par un mixte d'ingénierie et de capitalisme sauvages connaisse une amorce plus ou moins significative de réalisation.

Avant de nous interroger sur un devenir social plus respectueux du donné, attirons encore une fois l'attention du lecteur sur les fonctionnalités spirituelles dont nous sommes partis. Nous les retrouvons ici, au cœur du transhumanisme. Il y est bien question d'accomplissement de notre humanité : soit sous une forme paradoxale en nous sublimant dans la création d'une intelligence artificielle surpuissante, capable de nous détruire ; soit non plus simplement par la poursuite du consumérisme ordinaire, mais par celle d'un consumérisme du second degré, consommant des moyens d'augmenter nos capacités sensori-motrices ou cognitives. Il est aussi question de relations très particulières au donné, d'une double forme de saturation : soit par une maîtrise absolue via les technologies de la Singularité, qui conduirait à résoudre toute espèce de problème matériel, et nous lancerait à la conquête de l'univers pour satisfaire une soif inextinguible d'énergie et de matériaux ; soit en ajoutant à ce premier programme la transformation du donné humain lui-même, corps et esprit, et la promotion d'une civilisation de cyborgs. Et l'on retrouve ici le rabattement des fonctions spirituelles vers l'intérieur du système social, la clôture dudit système ; forme paradoxale de spiritualité que nous avons nommée « dé-spiritualisation ». L'univers entier serait ainsi voué à être artificialisé. La mort elle-même disparaît, l'objectif visé étant de reproduire nos consciences sur des supports en silicium. Plus rien n'échapperait non plus aux techniques et au marché, forme ultime du déni de toute extériorité, de toute altérité. Il n'y aurait plus ni expérience, ni intériorité, ni finalité, mais seulement des machines et des actes d'achat.

Réaffirmons-le, ce programme est voué à l'échec, car il dénie l'Anthropocène et ses effets boomerang, comme notre appartenance au système Terre qu'on ne saurait dominer. Quoi qu'il en soit, nous sommes mieux avertis du cours délétère de nos sociétés, de ce que l'actuelle modernité ne saurait plus nous procurer. Nous sommes ainsi plus disposés à débusquer les signaux faibles d'un avenir plus prometteur, d'autres mondes possibles, en rupture avec le présent.

10. *L'Invention démocratique*, Fayard, 1981.

11. *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Seuil, 1983 pour la traduction française.

12. *La Loi du sang. Penser et agir en nazi*, Gallimard, 2014.
13. *Éloge de la liberté*, Paris, Calmann-Lévy, 1990 pour la traduction française.
14. Cf. E. LAURENT, *Notre bonne fortune. Repenser la postérité*, op. cit.
15. R. J. GORDON, *The Rise and Fall of American Growth : The US Standard of Living Since the Civil War*, Princeton University Press, 2016.
16. R. EASTERLIN, « Does economic growth improve the human lot ? Some empirical evidence », in P. DAVID & M. REDER (ed.), *Nations and Households in Economic Growth*, Stanford University Press, 1974, p. 89-125.
17. *Le Capital au XXI^e siècle*, Seuil, 2013.
18. G. GIRAUD et C. RENOARD, *Le facteur 12 : Pourquoi faut-il plafonner les revenus ?*, Carnets Nord, 2012.
19. E. BRYNJOLFSSON et A. MCAFEE, *Le Deuxième Âge de la machine. Travail et prospérité à l'heure de la révolution technologique*, Odile Jacob, 2014 pour la traduction française.

Vers une société plus respectueuse du donné naturel

Il est désormais difficile de le nier, la modernité s'essouffle, s'épuise. Ses fruits disparaissent et se convertissent même en poisons. Le rêve moderne pourrait tourner au cauchemar, avec une possible débâcle glaciaire au cours du siècle, élevant le niveau des mers de plusieurs mètres en quelques décennies, avec des vagues géantes, comme en témoigne le passé de la Terre en des temps où la température moyenne avoisinait ce qu'elle devrait être d'ici à quelques décennies. Etc. Un autre cauchemar, n'excluant pas le premier, pourrait être celui d'une société où des inégalités frapperaient autant l'accès à l'emploi, à la richesse que l'accès au sens, une société parcourue par des soubresauts violents et haineux, y compris au faîte du pouvoir. Et nous n'en sommes finalement pas si loin. L'objet de ce chapitre est de prendre de la hauteur et de déceler au sein du présent l'équivalent des calendriers francs exhumés au IX^e siècle, qui annoncèrent en plein Moyen Âge la modernité et son mouvement de « déspiritualisation ». Il s'agit encore de déceler certaines des veines qui pourraient irriguer le futur.

Je ne tiens pas ici à m'embarquer dans quelque philosophie de l'histoire, dans quelque spéculation aussi globale que téméraire. Il s'agit bien plutôt de se concentrer sur la rupture qu'implique l'entrée dans l'Anthropocène, et plus précisément sur les futurs déjà tapis sous les ombres du présent qu'elle pourrait libérer. Et je ferai au préalable état d'une conviction. La rupture en question devrait être si brutale et violente qu'il n'y a guère de raison de douter de sa capacité à briser certains des *credo* qui cimentent encore la modernité. Comment pourraient en effet résister à une Terre devenue beaucoup plus difficilement habitable sous les

coups de vagues de chaleur chroniques et autres événements extrêmes, d'effacement permanent du trait de côte, de pénuries de toutes sortes, l'idée d'une humanité supérieure et triomphante, le credo en la toute-puissance des techniques, l'idéal consumériste ou le néolibéralisme ? La limite de l'exercice étant que ces effondrements libéreront des pensables aujourd'hui inaccessibles.

Que pourrait être une société respectant à nouveau le donné naturel ? Cela ne saurait signifier un quelconque retour au passé. Nous ne saurions d'ailleurs revenir à la lampe à huile faute de baleines ! Les rendements de l'agroécologie contemporaine n'ont plus rien à voir avec les 12-13 quintaux de céréales à l'hectare de la France de la fin du XIX^e siècle, fût-elle désormais pratiquée sur des territoires en surface réduits par rapport à l'état antérieur de la planète. Nous allons très probablement tourner le dos à un profil de société où quelques maigres pourcents d'agriculteurs industriels, au prix d'une destruction des sols et d'un effet de serre accru, nourrissaient (et empoisonnaient...) toute la population. Mais nous ne reviendrons pas non plus à une masse de paysans dégageant de maigres surplus ne permettant d'extraire du travail des champs que quelque dix à vingt pour cent de la population. Nous ne saurions, non plus, assimiler la présence de Dieu au donné à une sorte de providentialisme nous dispensant de connaître les mécanismes à l'œuvre au sein des sociétés, bannissant la connaissance comme la liberté de l'esprit. La réaffirmation spirituelle que nous pressentons n'a rien à voir avec un quelconque retour des religions d'antan, comme en rêve notamment aujourd'hui une frange de l'islam. Cela ne saurait non plus signifier un quelconque renoncement aux techniques. Il n'est aucune opposition frontale et absolue entre spiritualité et technique. En premier lieu, parce qu'il n'est pas d'humanité sans techniques. En second lieu, parce que la valorisation intrinsèque du donné, la reconnaissance de sa dignité, n'exclut pas les techniques, mais conduit à les penser autrement, relativement à la durabilité forte, au maintien des grands équilibres terrestres qui nous font encore vivre. Tel est le cas de l'agroécologie qui tire profit de la connaissance des écosystèmes pour produire de la nourriture en jouant sur les mécanismes naturels, sans chercher à s'y opposer frontalement, pour finir par détruire les sols et dégrader notre santé. Les techniques constituent un sous-système parmi d'autres, et il ne faut plus tout en attendre.

La transformation en cours nous paraît devoir durer au moins aussi longtemps que celle qui, depuis le profond Moyen Âge, a fini par accoucher de la modernité, des calendriers francs à l'*Optique* de Newton. C'est un truisme que de noter que toutes les transformations importantes

s'enracinent dans le temps long. Les droits humains, par exemple, tirent leur origine du christianisme et du processus d'individuation qu'il a suscité¹ ; ils connaîtront une première expression avec les théologiens juristes de Salamanque, s'imposeront grâce à la philosophie du contrat et aux révolutions qui s'en réclameront, pour ne connaître qu'après-guerre une véritable amorce de mise en œuvre, tout en connaissant désormais une réinterprétation en termes de dignité, et non plus au nom d'un individualisme ontologique hérité de la philosophie du contrat. D'autres transformations majeures, solidaires d'événements et de ruptures, peuvent toutefois se déployer selon un rythme plus rapide. Nous avons évoqué plus haut le cas des guerres de religion et le rôle qu'elles ont joué dans la généalogie de la modernité. La chute du mur de Berlin et l'effondrement de l'URSS ont fortement contribué à ruiner l'idée révolutionnaire. Et les ruptures qui nous attendent sont d'un tout autre ordre.

Une autre clé de lecture possible pour aborder la civilisation en gestation est l'effet cliquet caractéristique de l'histoire globale, à savoir le fait que certaines inventions, tant symboliques que matérielles, ne puissent disparaître sur le temps long, en dépit d'éclipses possibles. Des procédés techniques, le plus emblématique étant la roue – mais on peut tout aussi bien songer à la métallurgie, au mortier, à la voûte, etc. – ne disparaissent pas, contrairement aux conditions qui ont été favorables à leur émergence, et ont même tendance à se diffuser. Il n'en va pas autrement pour des inventions symboliques aussi diverses que les systèmes juridiques, la numération ouverte, l'algèbre, les droits humains, etc. Pour évoquer les droits en question, ils pourraient bien être affaiblis, voire disparaître pour un temps, mais ils s'imposeront de nouveau dès que l'actuel vent mauvais s'arrêtera de souffler. Le bouddhisme est, par exemple, totalement étranger à ces droits et n'aurait pu les susciter, mais ils n'en sont pas moins revendiqués par nombre de bouddhistes et au premier chef le dalaï-lama.

Il n'est évidemment pas question d'esquisser ce que pourrait être une évolution séculaire dans tous ses méandres, mais seulement de discerner des évolutions possibles, à partir de leurs prémices probables. Je vais ici recenser différentes tendances sociales qui toutes, à des degrés divers, manifestent une mutation du regard que nous portons au donné naturel.

Éthique et donné

Le domaine où les choses ont évolué de façon spectaculaire ces

dernières décennies est celui de l'éthique avec l'affirmation des éthiques environnementales qui se sont justement construites autour de l'interrogation sur la valeur intrinsèque du donné naturel, celle des êtres non-humains². Elles ont interrogé, *grosso modo* à partir des années 1970, l'absence de dignité conférée au donné naturel, déni, nous l'avons vu, fondateur des temps modernes. L'éthique environnementale a hérité de la critique de l'anthropocentrisme qui émerge timidement à compter de la fin du XIX^e siècle et au début du siècle suivant, avec une figure comme le naturaliste américain John Muir, premier défenseur de la conservation de la nature pour elle-même, ou avec les réflexions biocentristes d'Albert Schweitzer, plaçant la vie, indistinctement, au fondement de toute valeur. Elle s'affirme à compter de l'après-Seconde Guerre mondiale avec la publication en 1949 de l'*Almanach d'un comté des sables*³ par le forestier spéculatif Aldo Leopold, qui appelle l'espèce humaine à se reconnaître comme un membre d'une communauté plus large, celle de toutes les autres espèces et de leurs écosystèmes. Puis avec l'expérience de pensée de Richard Routley mettant en scène un dernier homme, se sachant tel. Or, il nous scandalise néanmoins par sa volonté de détruire le maximum de nature avant même la disparition de tout être humain, laquelle nature ne sera plus utile pourtant à quelque homme que ce soit.

Mais c'est durant un peu plus d'un tiers de siècle, à compter des années 1970, que se déploie la période éminemment créative des éthiques environnementales. Elles ont exploré tous les dépassements possibles de l'anthropocentrisme, du fait de n'accorder de valeur morale qu'aux seuls êtres humains, et symétriquement de considérer tout autre être comme un moyen, dénué de toute valeur morale. Elles ont revisité l'utilitarisme plus ancien, reconnaissant une valeur morale à tous les êtres capables de ressentir du plaisir et de la peine (pathocentrisme). Elles ont construit les différents types de biocentrisme, qui ont en commun de poser la vie au fondement de tout système de valeurs. Elles ont enfin élaboré l'écocentrisme, le fait de discerner dans les écosystèmes et les espèces qui les composent non plus simplement des moyens, mais au moins des patients moraux sollicitant notre considération morale, et ce de façon hiérarchique, en fonction des devoirs différenciés que nous ressentons à leur égard. À l'issue de ce parcours fécond et tumultueux, force est de constater que l'idée de la valeur intrinsèque du donné naturel, de l'existence de patients moraux et de leurs sollicitations morales à notre égard, a fini par s'imposer dans les esprits, mais aussi en commençant à marquer, fût-ce à la marge, les comportements et le paysage institutionnel.

Il s'agit encore d'une victoire essentiellement symbolique. Il n'est pas

facile en effet de traduire dans nos existences et modes de vie urbains la reconnaissance de la valeur intrinsèque des êtres naturels. Les retombées de ce mouvement de pensée sont essentiellement juridiques, car cette reconnaissance est parvenue çà et là à marquer le droit. Toutefois, on ne peut pas dire que l'éthique environnementale ait vraiment donné lieu à un mouvement social. D'ailleurs, c'est au moment le plus fort du développement de cette tradition de pensée, soit vers la fin des années 1970, que l'amour des Américains pour leur *wilderness*, et l'environnement en général, commence à faiblir avec l'arrivée de Ronald Reagan au pouvoir et la lente métamorphose qui finira par transformer le Parti républicain en parti de droite extrême, hostile à la nature, à sa protection, comme à la connaissance scientifique en général.

Ce qui se passe en revanche dans le domaine de l'éthique animale⁴ semble suivre un tout autre cours et, pour le coup, réellement infléchir les comportements et le droit. Là aussi les racines sont profondes. Sans remonter à Montaigne, il semble bien qu'il y ait, sur le plan du mouvement des idées, une forme de continuité entre Bentham, la première défense raisonnée de la cause animale, et aujourd'hui. Bentham est l'inventeur de l'utilitarisme, morale individualiste et moderne s'il en est, mais il a néanmoins ouvert une brèche au sein de la modernité en élargissant le cercle des êtres moraux au-delà des seuls êtres humains. La relation au monde animal semble avoir profondément bougé, tout particulièrement dans le monde anglo-saxon, à compter du début du XIX^e siècle comme l'a indirectement montré Keith Thomas⁵. Peter Singer a repris, dans les dernières décennies du XX^e siècle, le flambeau de l'approche utilitariste de la cause animale. Mais c'est aujourd'hui une véritable explosion de la réflexion, inséparable désormais d'une évolution intense et rapide des mentalités, prenant appui sur un demi-siècle de travaux éthologiques qui ont bouleversé notre connaissance et notre approche de l'animalité. Il y a dès lors une véritable synergie entre connaissances scientifiques et réflexions philosophiques, sensibilité de l'opinion et mouvement social. En conséquence, à la différence de ce qui s'était produit pour l'éthique environnementale, idées et sensibilité nouvelles débouchent sur un véritable changement de comportements auprès de couches non négligeables de la population, au moins dans les pays occidentaux. L'importance prise par exemple en France par le mouvement végétarien, pourtant si exigeant, est spectaculaire. Ce mouvement n'est pas écologique – son origine est utilitariste – et peut connaître des expressions et des développements extrêmes, mais il n'en relève pas moins d'une ruse de la raison. Il a vraiment introduit dans la société un dépassement de

l'anthropocentrisme, l'idée selon laquelle les sollicitations morales peuvent aussi venir d'êtres non-humains. C'est un pas vers l'élargissement plus important du cercle des êtres pour lesquels on doit s'interroger sur le caractère légitime ou illégitime de nos actions qu'appelait de ses vœux Aldo Leopold.

Il n'est pas difficile d'imaginer qu'un monde sans zoos, sans delphinarium et autres cages à oiseaux, sans chasse ni pêche, sans bovins dans les champs ou en stabulation, où l'on aurait renoncé à toute alimentation carnée, et même à toute forme d'élevage, serait éminemment différent du nôtre. Il en irait d'une civilisation nouvelle. Les choses sont toutefois peut-être plus complexes qu'elles ne le paraissent. Ce mouvement est en effet essentiellement urbain ; il touche des populations disposant de rares contacts avec la nature en plein air ou plein champ. Le contact se limite au seul choc entre, d'un côté, les images horribles de la condition animale industrielle, celles de la chosification d'êtres vivants et celles des abattoirs et, de l'autre, nos assiettes carnées et nos vêtements de cuir, etc. Peut-être peut-on subodorer un dégoût de l'animalité, de ses humeurs et odeurs, et même, comme chez les transhumanistes, de la chair et de la biologie. Une forme de haine inavouée de la nature. Un monde sans élevage risque fort en effet d'être un monde sans présence animale, si ce n'est des animaux fort anthropisés, pour ne pas dire aseptisés, comme les animaux de compagnie. Quel paradoxe d'ailleurs que de prétendre « libérer » des animaux en les condamnant à l'inexistence, en les rayant du paysage ! Certains développements de l'éthique animale, où l'on en vient à fustiger moralement le comportement prédateur des animaux carnivores, où l'éthique utilitariste et ses devoirs s'étendent de façon indifférenciée à tous les animaux, humains ou non, semblent fournir un appui à une telle hypothèse de perte de contact avec la nature. Quoi qu'il en soit, il n'est pas plus sensé de prétendre fonder la morale sur la nature, que de rejeter pour des raisons morales les nécessités de nature. Certains des agissements de la nature, s'ils étaient commis par des hommes, comme le faisait remarquer Stuart Mill, apparaîtraient monstrueux. Produire un tremblement de terre et ses cohortes de victimes serait monstrueux. Dans un tout autre registre par exemple, comme est enclin à le faire un certain esprit religieux, plus occupé par ce que la norme interdit que par ce qu'elle ouvre, condamner l'homosexualité au nom de la reproduction sexuée est tout aussi absurde. Elle relève partiellement, tout comme l'hétérosexualité, de l'ordre du donné et se trouve en outre attestée au sein d'autres espèces animales. Par ailleurs, s'il fallait en toute chose suivre et respecter la spontanéité de la nature, il conviendrait de renoncer à notre humanité agissante. Nous ne

saurions ni nous nourrir (en tout cas plusieurs milliards d'êtres humains), ni nous vêtir, ni nous soigner. Mais à l'opposé, il est tout aussi absurde de condamner moralement un fait systémique de nature, incontournable et nécessaire comme la chaîne trophique, et donc la nécessité où se trouvent les animaux carnivores d'en dévorer d'autres, herbivores, ainsi que nous y invitent certains éthiciens animalistes ! En l'occurrence on ne saurait trouver guère mieux en termes de déni d'un donné massif de nature. Le respect dû au donné naturel débouche non sur le non-agir, mais sur les règles et modalités de l'action, sur le discernement qu'elles impliquent. Le chasseur animiste sibérien, mis en scène par Kurosawa dans *Dersou Ouzala*, est à ce titre exemplaire. Certes il chasse, mais pour satisfaire ses propres et modestes besoins, tout en vouant un respect au vivant et aux animaux, en laissant toujours de quoi survivre à d'autres voyageurs humains, en révéralant le tigre de Sibérie, incarnation de l'esprit de la forêt qui ne saurait être chassée. Point ici de déductions tirées de catégories purement abstraites, mais une connexion intime aux éléments, une insertion au sein du vivant qui appelle des conduites contrastées, dépendantes de circonstances diverses, toujours empreintes de respect.

Remarquons aussi au passage la fragilité d'une posture pathocentrée, discernant avec la tradition utilitariste dans le refus de la peine le critère unique et systématique de la moralité. L'humanité serait-elle moralement condamnée à se laisser mourir de faim si l'on parvenait à discerner au sein du « règne végétal » (expression que des travaux récents tendent à relativiser) quelque analogue à la souffrance ? Après tout n'a-t-on pas mis en évidence, outre une certaine forme de mémoire, l'aptitude des arbres, via leur système racinaire, à émettre des signaux électriques, et partant à échanger des informations. Et les activités électriques, analogues à celles de nos neurones, ne sont pas, parmi les plantes, l'apanage des seuls arbres... Rappelons ici notre posture moniste.

Le refus de l'exploitation et de la maltraitance des animaux ne doit pas conduire au rejet de toute utilisation – l'équitation, l'usage d'un chien truffier, ou que sais-je ? –, ni même au rejet de toute forme d'élevage – ce qui constituerait une véritable catastrophe agronomique et écologique –, pour autant qu'animalité et humanité y nouent des liens complexes et respectueux de la vie.

Le véganisme n'en reste pas moins une posture éthique exigeante qui, pas plus que le jaïnisme, n'a de vocation universelle.

Droit et donné

Le domaine juridique a également été le théâtre de profondes évolutions. Depuis la publication, en 1972, par le juriste américain Christopher Stone d'un article qui a fait date – « Les arbres doivent-ils pouvoir ester en justice ? Vers des droits de la nature » (*Should trees have standings ? Toward legal rights for natural objects*⁶), la première argumentation juridique solide en faveur de la reconnaissance d'un statut juridique différencié aux êtres naturels, souvent caricaturée, la construction d'un droit de la nature est devenue une réalité, bien qu'encore marginale. Nous venons d'évoquer l'introduction dans certains textes internationaux de la valeur intrinsèque. Le bien-être animal a également fait son entrée dans le droit positif et les textes réglementaires. Mentionnons tout particulièrement la reconnaissance en droit français, à la suite du procès de l'Erika, dans le cadre de la loi de 2016 sur la biodiversité, du « préjudice écologique », à savoir d'un dommage qui n'affecte directement aucun bien approprié ni aucune personne, mais le milieu ; et ce sans reconnaissance de la qualité de sujet de droit à l'environnement. La France devrait toutefois pouvoir aller plus loin, ne serait-ce que sous la pression de ses propres peuples premiers, de Nouvelle-Calédonie ou de Guyane. Les îles Loyauté de Nouvelle-Calédonie ont en effet adopté, en avril 2016, à titre de principe général de leur Code de l'environnement, et ce en lien avec les chefs coutumiers, le « principe unitaire de vie », lequel devrait permettre à certains éléments de la nature de se voir reconnaître un statut de sujet de droits (Article 110-3 : Le principe unitaire de vie qui signifie que l'homme appartient à l'environnement naturel qui l'entoure et conçoit son identité dans les éléments de cet environnement naturel constitue le principe fondateur de la société kanake. Afin de tenir compte de cette conception de la vie et de l'organisation sociale kanakes, certains éléments de la Nature pourront se voir reconnaître une personnalité juridique dotée de droits qui leur sont propres, sous réserve des dispositions législatives et réglementaires en vigueur).

Il est fort probable que cette extension du droit au-delà de la stricte sphère humaine s'étendra aussi à des objets artificiels, au premier chef les robots, et à des animaux. Le parlement espagnol a par exemple voté en 2008 une mesure en faveur des grands singes, invitant à leur reconnaître des droits fondamentaux, analogues à ceux de la personne humaine.

Un événement décisif dans ce mouvement d'extension du droit a été, en septembre 2016, l'annonce par la CPI (Cour pénale internationale) de son intention d'entrer en matière pour les crimes liés à la « destruction de l'environnement, à l'exploitation illégale de ressources naturelles et aux dépossessions foncières illicites », autrement dit en matière d'écocide, et

ce en temps de paix. La reconnaissance de ce crime est même un pas en avant décisif dans nos relations au donné naturel. Deux types de démarche sont en cours.

La première vise à faire reconnaître l'écocide en un sens et dans des circonstances restreintes. Il s'agit alors de pouvoir incriminer la dégradation, voire la destruction d'un écosystème particulier en passant par l'institution d'une convention internationale *ad hoc*, permettant de qualifier des actions qui ne peuvent être punies dans le seul cadre national. Cette démarche a notamment été impulsée en France par les travaux du juriste Laurent Neyret⁷. Le cas de l'agent orange utilisé durant la guerre du Vietnam reste un cas exemplaire de ce type de crime, occasionnant, outre la destruction des écosystèmes forestiers, de sévères effets sanitaires presque un demi-siècle après les faits. L'abandon en 2006 par le Probo Koala dans la ville d'Abidjan, en Côte d'Ivoire, de déchets chimiques hautement toxiques, pour éviter le coût de retraitement en Europe, constitue un cas plus récent tout aussi exemplaire. Mais il en est probablement des milliers.

L'autre démarche, défendue en France par Valérie Cabanes⁸, à la suite des travaux de Polly Higgins, viserait à pouvoir punir le crime d'écocide, défini à l'échelle la plus globale, à savoir toute forme de crime dégradant l'habitabilité de la Terre, parce que contribuant au franchissement des limites planétaires. La voie suivie est alors la modification du statut de la Cour pénale internationale et l'introduction d'une catégorie nouvelle de crime, apparentée au crime contre l'humanité, mais plus large, celui d'écocide. Cette forme de justice corrective est certes plus délicate, car c'est désormais le grand nombre qui contribue à une action invisible, graduelle et non reconnue ; d'où la difficulté à qualifier un crime de ce genre. Sa reconnaissance exprimerait toutefois une modification profonde du regard général porté sur la nature, de façon systématique et fondamentale.

Toutes ces avancées restent très limitées par rapport à l'horizon précocement tracé par Christopher Stone. De toute évidence, nous avons beaucoup de difficultés en Occident à prendre nos distances vis-à-vis de l'opposition entre les personnes et les choses ; les personnes étant seules des fins, dotées d'une considération juridique, l'ensemble des êtres vivants étant en revanche ravalé au statut de moyens, sans aucune protection. C'est plus facile pour les aires culturelles non occidentales, et plus encore celles marquées par la présence de peuples premiers. La Nouvelle-Zélande a attribué au fleuve Whanganui, à la grande joie du peuple Maori, la qualité de personne. L'Inde a reconnu au Gange et à son affluent, la Yamuna, puis

à des glaciers, lacs et forêts d'Himalaya, la personnalité juridique. En Inde toujours, les dauphins se sont vu attribuer le statut de personnes non humaines et les delphinariums sont interdits. Des comtés nord-américains, comme celui de Mora County au Nouveau-Mexique en 2013, ont adopté une déclaration des droits communautaires reconnaissant des droits de la nature. De tels droits sont inscrits depuis 2008 dans la Constitution de l'Équateur. Autre manifestation de ce mouvement quasi universel, la déclaration en avril 2010 des droits de la Terre-Mère (*Pachamama*) de Cochabamba. Pour nous, construire des droits de la nature équivaut à revenir sur un des éléments fondamentaux de la construction de la modernité. Ce ne peut être une simple reconnaissance d'un passé toujours vivant, mais ce doit être une construction nouvelle où nous devons changer nos relations à la nature tout en sauvegardant le meilleur des acquis modernes, à commencer par la reconnaissance des droits humains.

Justement, sur le plan des droits humains, les choses semblent aussi évoluer vers une autre interprétation du droit que strictement individualiste. Je l'ai évoqué précédemment, l'individualisme s'est forgé avec la fiction de l'état de nature propre à la philosophie du contrat, à savoir l'idée d'individus isolés les uns des autres à l'origine, réduits à eux-mêmes, sans que rien, sur quelque plan que ce soit, puisse les régenter ou les unir. Il en irait de ces individus comme des particules du monde de la mécanique classique, *partes extra partes*. L'individualisme naît avec l'affirmation selon laquelle la société se forme à partir et exclusivement pour ces individus hors sol, hors de tout ancrage ou lignage, tant naturel que social. Ce qu'on appelle improprement la crise écologique nous a *a contrario* rappelé qu'existaient avant nous un système-Terre et des écosystèmes avec leurs limites et leurs contraintes. D'où le lien entre la critique de l'individualisme et la reconnaissance de la dignité du donné naturel.

La « Déclaration universelle des droits de l'humanité » de Corinne Lepage présente l'intérêt de poser, au-delà des droits individuels, ceux-là mêmes de l'humanité, en tant que sujet propre *de droits et de devoirs* ; des devoirs relatifs au patrimoine collectif et aux biens communs de l'humanité, et à ce qui peut les menacer. Si elle venait à être adoptée, cette déclaration chercherait à nous protéger *collectivement* des atteintes au système Terre, fondement de tout patrimoine humain, mais aussi de celles portées à l'encontre de notre humanité biologique commune, par la vague transhumaniste ; poser une humanité commune interdit par exemple de la diviser en espèces hiérarchisées, ce qui arriverait si on laissait certains individus enrichir leur génome artificiellement, de façon héréditairement

transmissible, ou constituer une espèce bionique.

Par ailleurs, se font jour des interprétations des droits humains qui les arrachent à une conception purement individualiste⁹. Ils ont été conçus pour protéger l'individu de l'arbitraire du groupe. Mais ils peuvent également, au nom de la liberté individuelle et des droits de propriété qui y sont attachés, servir à légitimer l'arbitraire de certains individus, et partant des comportements destructeurs de biens communs et même de la maison commune. La volonté il y a quelques années d'un personnage richissime de brûler, à sa mort, avec son propre corps un chef-d'œuvre de Van Gogh, avait scandalisé le monde entier. Mais, eu égard aux biens communs environnementaux, et même au système-Terre, et au nom de nos droits individuels et de notre sacrosainte liberté, nous ne cessons de nous arroger un tel droit de détruire. Par exemple, la consommation moyenne d'énergie, exprimée en kg d'équivalent pétrole, est de 606 kg en Inde pour 3 653 en France et 6 918 kg aux États-Unis (source AIE, 2016). De tels écarts illustrent le droit de tirage excessif sur le climat que s'arrogent certains individus au détriment des conditions à venir à l'existence de l'humanité elle-même. Ainsi lorsque par exemple les Jeunes Verts suisses ont cherché à limiter la cylindrée des voitures à Genève, il leur a été répondu qu'ils bafouaient les droits humains (*sic*) ! Interpréter nos droits fondamentaux en termes de dignité commune, et non plus sur la base d'un individu *a priori* absous de toute contrainte, puisque défini en l'absence de toute interférence avec autrui, ne débouche plus sur les mêmes contradictions entre les droits des uns et ceux des autres. Interdire en effet la circulation, sur le pont du Mont-Blanc à Genève, aux automobiles dépassant un certain seuil d'émissions de gaz à effet de serre, ne blesse la dignité de personne. En revanche, l'emprisonnement arbitraire, le muselage de la presse, le bannissement de la liberté de penser ou de la liberté religieuse, la réduction des libertés démocratiques, etc., blessent gravement la dignité de chacun et de tous – quand bien même certains acteurs refusent de le voir, comme c'est généralement le cas lorsque des régimes politiquement dangereux parviennent à se mettre en place. Interpréter les droits humains en termes de dignité partagée et non pas en fonction d'un individualisme ontologique, permet de préserver leur fonction sans pour autant autoriser des abus *in fine* nuisibles à tous.

Depuis l'après-guerre, en raison des atrocités nazies, l'idée d'interpréter les droits de l'homme en termes de dignité a commencé à s'imposer. Interpréter ainsi les droits humains, c'est sortir de la logique individualiste du contrat social. La dignité n'est pas le produit de ma volonté, ni ne m'appartient. Je n'en dispose pas. Elle nous est conférée par

l'*humanitas*, par notre appartenance commune au genre humain, lequel nous dépasse. Mais elle oblige autrui et le groupe à me considérer humainement, avec le respect qui m'est dû.

La dignité reconnue à autrui, au nom du genre humain, est alors le summum de la dignité. Mais une certaine forme de dignité n'en est pas moins reconnue à tout donné naturel. Nous nous rangeons ici à la position propre à l'écocentrisme hiérarchisé, construite par Aldo Leopold, consolidée par les travaux de John Baird Callicott, très proche sur ce plan de l'approche également hiérarchique de Hans Jonas. Évidemment cette extension universelle de la dignité tourne résolument le dos au dualisme homme-nature.

Aux marges du droit, la réaffirmation contemporaine de la notion de *commun*¹⁰, et plus largement la contestation de l'individualisme possessif, ne sont pas sans lien non plus avec la métamorphose de notre relation au donné naturel. C'est précisément l'individualisme possessif qui a conduit à ruiner, ou quasiment, l'idée et la pratique de la propriété feuilletée, le même bien appartenant à plusieurs personnes, régime de propriété très répandu avant l'avènement de la modernité. Les biens communs étudiés par Elinor Ostrom¹¹, comme les pâturages alpins de Tröbel dans le Valais ou certains systèmes hispaniques d'irrigation, sont des legs de ce passé, comme tout simplement l'indivision en France ou les Bourgeoisies (propriétés en indivision) en Suisse.

L'affirmation de l'individualisme ontologique, la fiction d'un état de nature composé d'individus isolés, se suffisant à eux-mêmes, ont fini par ruiner l'ancien régime juridique pour imposer le droit d'user et d'abuser, droit d'un individu exerçant sur lui-même et sur ses biens une souveraineté absolue. Les libertariens nord-américains et plus généralement les néolibéraux ont poussé jusqu'à son terme la logique individualiste en affirmant le droit de quelques-uns à considérer l'univers entier comme un stock de ressources à leur disposition. Si l'individualisme ontologique contenait la moindre parcelle de vérité, sur un plan culturel Mozart et Einstein auraient pu surgir n'importe où et n'importe quand, et sur un plan naturel l'accumulation de gaz à effet de serre dans l'atmosphère n'aurait aucune incidence sur le climat, un tel bien commun ne pouvant exister. La primauté universelle de la relation interdit cet atomisme ontologique ; nous ne sommes pas seulement interdépendants, notre interdépendance et les formes qu'elle prend nous façonnent. Les relations que nous entretenons avec les autres et avec le monde soit favorisent ou détériorent certains « communs » (un certain état du climat, une forme de richesse de la biodiversité), soit en se sédimentant donnent lieu à un autre type de

« communs », à savoir des héritages culturels, des institutions politiques ou monétaires, etc., qui nous précèdent et enrichissent nos existences. Ces « communs » constituent les conditions ménageant à chacun de nous la possibilité même d'un espace propice à l'exercice de notre autonomie individuelle. Respecter le donné reviendrait à reconnaître et à respecter les réseaux d'interdépendance ; à ne pas voir dans l'autonomie personnelle ce qui s'y oppose, mais ce qui peut en découler.

Quoi qu'il en soit, il existe bien dans les sociétés contemporaines, certes de façon encore marginale, des manifestations d'une autre relation au donné, d'une spiritualité au sens 1 en gestation, touchant les représentations de ce que nous considérons ou non comme moral, les institutions juridiques (avec les avancées des droits de la nature) et même les mouvements sociaux en matière de sensibilité animaliste.

Des sciences et des techniques respectueuses du donné naturel

Enfin, il reste un domaine important où le respect du donné devrait redistribuer les cartes de façon significative : celui des sciences et des techniques. Quelles sciences pourraient émerger au sein d'une société plus respectueuse du donné, alors que le mépris de ce donné a justement conditionné l'émergence de la science moderne ? Quelles techniques ? Existe-t-il quelques signes manifestant une forme d'inflexion ? Il convient auparavant de distinguer deux types d'activités, que l'on range toutes deux, indifféremment, sous la même catégorie de science.

Nous avons en effet fini par fondre dans une seule et même expression, voire en une seule pratique, les différentes formes de production scientifique, toutes désormais appelées « technosciences ». Or c'est une vision d'ores et déjà tronquée du paysage scientifique qui pourrait l'être plus encore à l'avenir. Seule l'activité qui vise à produire les énoncés les plus vraisemblables possibles, recourant à l'expérimentation et à des formalismes particuliers, devrait continuer à porter le nom de science. Cette activité répond à une modalité de jugement particulière, le jugement selon le vrai et le faux, et désigne un mode d'activités irréductible à tout autre. Le vrai peut avoir un coût, mais il ne peut ni s'acheter, ni se vendre ; le vrai n'est ni le juste, ni le légitime, ni le beau, même s'il peut interférer avec ces autres modalités de jugement et autres sphères d'activité.

Produire un objet – tel OGM, telle molécule de synthèse, telle

technique de géo-ingénierie, etc. –, relève en revanche d'une autre sphère d'activités. Un objet n'est en effet ni vrai ni faux, mais susceptible d'une foule d'autres modalités de jugement. Un objet peut être gros, humide, tranchant, coûteux, inutile, dangereux, laid, lourd, etc. Mais on ne produit jamais socialement des objets que pour les vendre sur un marché. On peut refuser d'acheter un objet, même refuser pour une autorité publique de mettre sur le marché tel type d'objets ou de techniques, mais non refuser le vrai ; on peut cependant le dénier. Les techniques et objets produits par les technosciences sont bel et bien destinés à nourrir la croissance et relèvent du secteur des activités économiques. Pour les sciences, la rationalité est une fin. Pour les techniques, elle ne constitue qu'un moyen. La méthode permettant à la biologie de synthèse de produire telle ou telle entité est rationnelle, mais en aucun cas l'entité produite. L'entité en question peut ensuite être interprétée ou légitimée en fonction d'une rationalité particulière, par exemple la rationalité économique.

On objectera que les individus qui travaillent dans ces secteurs d'activité ont suivi la même formation de base, qu'ils recourent aux mêmes méthodes, aux mêmes techniques et instruments. Certes, de même que policiers et terroristes, *mutatis mutandis*, peuvent utiliser les mêmes armes, assorties des mêmes techniques. Il n'empêche, la fin poursuivie par les uns et les autres, leur fonction sociale, sont différentes. Les scientifiques du climat peuvent par exemple être perçus comme des empêcheurs d'affaires, au premier chef par l'industrie des fossiles. Plus généralement, le rapport des connaissances scientifiques à la vie et aux intérêts économiques est ouvert et se prête à des configurations différentes ; les travaux sur le climat peuvent aussi, par exemple, susciter des activités économiques de prévention, ou légitimer la production d'énergies renouvelables. En revanche, les travaux des chercheurs qui œuvrent dans les domaines de la géo-ingénierie ou de la biologie de synthèse sont d'emblée économiquement orientés : ils sont susceptibles de déboucher sur des activités économiques nouvelles et ils les préfigurent. L'administration Trump, qui s'emploie à affaiblir les sciences du climat en réduisant leurs crédits au bénéfice notamment de ceux de la conquête spatiale, et à détruire toutes sortes d'archives sur les sites fédéraux liés à l'environnement, ne s'y trompe pas. En 2012, nous l'avons vu, l'État de la Caroline du Nord avait déjà cherché à bannir de son territoire les rapports émanant des sciences du climat, sous prétexte qu'ils étaient nuisibles à l'évolution du prix des terres côtières. En 2013, l'administration Harper au Canada s'était employée à détruire des foules de données accumulées par le département des pêcheries et des océans, afin qu'on ne puisse connaître

les dégradations à venir, faute de référent ; elle a aussi cherché à museler nombre de chercheurs. En 2016, le gouvernement australien a menacé de suppression des postes de chercheurs dans le domaine des recherches fondamentales sur le climat.

Plus généralement, l'intérêt du vrai pour le domaine de l'économie est au mieux indirect, puisqu'il ne se vend pas, mais se diffuse et se partage. Alors que les progrès techniques sont indispensables aux échanges marchands, et partant à la croissance du PIB, ils en sont même l'un des moteurs. Les sciences entretiennent en effet avec la chose économique un rapport fort différent de celui des techniques. Les acteurs de la géo-ingénierie ou de la biologie de synthèse sont portés par des intérêts économiques puissants alors que les acteurs des sciences du climat ou de la biodiversité peuvent, si l'on considère leur diagnostic, remettre en question certains intérêts économiques. La contradiction éventuelle ne date pas de l'administration Trump. Rachel Carson s'était déjà violemment opposée aux entomologistes de son époque, financés par l'industrie des pesticides.

Un astrophysicien ou un entomologiste n'ont pas pour but premier de modifier la réalité qu'ils étudient. Même si la science cherche depuis les Grecs à arracher à la nature ses secrets, elle n'en constitue pas moins, dans le même temps, une démarche contemplative, respectueuse des vérités, fussent-elles partielles, qu'elle décèle. Elle cherche à rendre compte d'une objectivité préalable, à s'en approcher le plus possible. Elle est également censée nous permettre d'anticiper les trajectoires possibles de certains aspects du monde, par exemple l'évolution du climat suscitée par un changement d'origine anthropique de la composition chimique de l'atmosphère ; et pour ce faire, elle s'appuie sur la connaissance du passé de la Terre, durant lequel l'influence humaine était soit inexistante, soit insignifiante. Elle devrait constituer un élément déterminant pour l'action publique, notamment. Les technosciences visent, en revanche, à produire des objets destinés à être vendus sur le marché, et surtout susceptibles d'être soumis à un débat public préalable, statuant sur leur intérêt eu égard à la société, à ses idéaux de justice, et à ses conditions naturelles d'existence. Les sciences doivent nourrir le débat public, et non y être soumises. Le cas du changement climatique est à cet égard probant. Nous serions incapables, par nos seuls sens, d'en acquérir la conscience, et plus encore la mesure.

D'où la confusion qu'on entretient entre différents types de controverses dites indifféremment « technoscientifiques », et pourtant distinctes à nos yeux. Considérons les cas de la controverse climatique et de celle qui concerne les organismes génétiquement modifiés. Certes, nous

avons bien affaire de part et d'autre à deux objets, le climat d'un côté et les OGM de l'autre. Nous percevons et ressentons la météo du jour, mais non le climat. L'objet « climat » nous est ainsi en grande partie inaccessible et ne dépend pas de nous dans l'idée que nous nous en faisons traditionnellement. Au-delà de quelques banalités convenues, à défaut des énoncés produits par les sciences du climat, il n'y aurait guère de débat possible. Le débat sur les sciences du climat, hors communauté scientifique, repose sur une tromperie. Nous sommes bien incapables de débattre sur ce sujet, cette réalité étant inaccessible à nos sens. Si débat il peut y avoir, c'est sur les conséquences politiques et économiques à tirer des connaissances apportées par les sciences du climat. À moins, bien sûr, qu'on se refuse à les reconnaître. Le débat ne peut donc que partir des énoncés des sciences du climat qui visent, selon la finalité même de la connaissance scientifique, à la plus grande vraisemblance, et vis-à-vis desquels nous ne disposons pas d'énoncés alternatifs.

Tout autre est la situation des organismes génétiquement modifiés qui se retrouvent sur les étagères des commerces et dans nos assiettes. À la différence des théories évaluées par le GIEC, les OGM ne constituent pas par eux-mêmes des énoncés, mais bien des objets. Or un objet concret – ce qui n'est pas le cas du climat, répétons-le – est utile, chaud, carré, etc., mais ne saurait être plus ou moins vrai. Il est donc susceptible de diverses modalités de jugement et se prête donc par principe à un jugement et à un possible débat public. Certes, les OGM ne pourraient exister sans un réel savoir scientifique en amont. Mais puisque ce sont de véritables objets présents dans notre quotidien, d'autres recherches que celles qui les ont rendus possibles vont par ailleurs permettre d'en évaluer certains aspects. Il est ainsi bien des évaluations possibles, en termes d'économie, de liberté, d'éthique, etc., qui ne relèvent nullement des sciences naturelles. Les évaluations concernant leur éventuelle dangerosité pour la santé humaine ou écosystémique relèvent de différentes sciences naturelles. Ce qui complexifie notamment la donne, car s'ajoutent aux jugements classiques des éclairages provenant de diverses disciplines scientifiques qui sont susceptibles d'être contradictoires. Les biologistes de l'évolution fourniront un autre éclairage que celui des biologistes moléculaires producteurs des OGM. La diversité de jugements quant aux OGM est donc inévitable et appelle bien un véritable débat public, démocratique.

Après ces distinctions préliminaires, revenons à notre quête de signes touchant l'opposition de la contemplation du monde, du donné naturel, à sa transformation. Nous avons peut-être à nouveau commencé à réapprendre à contempler le monde. Et à défaut de continuer à vouloir le

transformer de fond en comble, il nous sera toujours nécessaire de l'aménager. Le faire reste et restera évidemment à jamais une des composantes de la condition humaine. Dans *Le Voile d'Isis*¹², Pierre Hadot a montré comment nos relations à la nature ont été travaillées par une double conception, *prométhéenne*, associée aux techniques et à la domination d'un côté, et *orphique*, relative à la compréhension de la nature par le poème et les arts, de l'autre. La première est nécessairement violente et renvoie à la volonté d'arracher à la nature les secrets qu'elle ne livre pas spontanément. Les Grecs sont en effet les premiers à avoir conçu des protocoles d'expérimentation, contraignant ainsi la nature à emprunter des chemins qu'elle ne parcourt pas spontanément. Tel est ce qu'on appelle le modèle judiciaire, la mise à la question de la nature, sa soumission à la torture, en vue de lui extorquer ses secrets.

Tout autre est le modèle orphique qui vise moins à découvrir les secrets de la nature qu'à entrer en sympathie et en harmonie avec elle. Or, il est une technique, et très probablement une seule, qui puisse être dite orphique : c'est la permaculture. Après une phase un peu prométhéenne, avec l'aménagement au sol de buttes de terre, le principe de la permaculture est de s'inspirer de la complémentarité des espèces végétales, et donc du ressort des écosystèmes, pour réaliser des jardins autonomes et nourriciers, ne requérant ni intrants (produits phytosanitaires et engrais de synthèse), ni travail. Les écosystèmes ne requièrent pas d'intrants car les espèces qui les composent sont complémentaires, les unes fixent l'azote ou remontent les nutriments pour les autres, les unes attirent les prédateurs des autres, etc. La permaculture présuppose ces connaissances écosystémiques, mais non pas pour les détourner, pour faire produire à la nature autre chose que ce qu'elle produirait spontanément, par exemple de vastes surfaces en monoculture, pour maximiser l'intervention humaine et le travail, mais au contraire pour réduire au minimum le travail et l'intervention humaine. Le principe de la permaculture est de concevoir la technique la moins technique possible, la plus contemplative possible, celle qui entre en sympathie avec le milieu et ses écosystèmes, qui s'appuie sur ladite sympathie en vue de réduire à la portion initiale et congrue l'intervention humaine. De toutes les formes d'agriculture, la permaculture est la plus proche de la cueillette, au rebours du labour et du labeur, des agrosystèmes plus miniers que solaires. C'est bien pourquoi il s'agit d'une technique orphique. À quoi s'ajoute enfin que la permaculture est née de l'association par ses inventeurs, les Australiens Bill Mollison et David Holmgren¹³, dans une même démarche, du savoir sophistiqué de l'écologie scientifique et de l'exemple des pratiques

culturelles des autochtones, seule civilisation à avoir perduré durant des dizaines de milliers d'années.

De façon plus générale, l'agroécologie, souvent intensive, s'inspire aussi du principe des écosystèmes et de leur connaissance pour concevoir des cultures qui nous dispensent du recours aux intrants de synthèse, mais qui exigent beaucoup plus de travail. Quoi qu'il en soit, le propre des pratiques culturelles s'inspirant de l'agroécologie est de restaurer les sols et de présenter une plus grande résilience aux aléas climatiques. Il convient d'ailleurs de distinguer l'agriculture biologique *stricto sensu* de l'agroécologie. La première a été conçue par des pionniers – les Steiner, Howard, Müller, etc. – qui ignoraient tout de la science des écosystèmes et qui refusaient avant tout les produits de synthèse et le modèle industriel. La seconde, de façon générale, suppose un changement profond de relation au milieu et une économie régénérative, à laquelle il revient avant tout, comme son nom l'indique, de régénérer les sols et d'entrer en harmonie avec le milieu. Comme nous l'avons vu en partant de l'Anthropocène, il ne nous est pas loisible de revenir en deçà des limites planétaires que nous avons franchies, compte tenu de l'inertie des phénomènes et de l'irréversibilité au long cours de certaines des dégradations que nous avons infligées à la biosphère. Revenir au degré de concentration atmosphérique du carbone précédant l'âge industriel exigera 100 000 ans. La biodiversité que nous avons détruite ne se reconstituera qu'au gré des prochains millions d'années. En revanche, il est urgent de construire une économie permacirculaire, à savoir une économie qui nous ramène dans celles des limites auxquelles il nous est possible de nous inscrire d'ici au milieu du siècle, soit celles découlant de la productivité biologique du système-Terre, et de sa capacité à supporter les effets de nos activités, autrement dit l'empreinte écologique. Il convient ainsi de revenir à une empreinte écologique d'une planète, alors que nous en sommes, pour un pays comme la France, au prorata de la population nationale, à plus de trois planètes¹⁴.

Évoquons ici un point très sensible, celui de l'appauvrissement génétique des populations domestiques, qu'il s'agisse des plantes ou des animaux, dont les variétés se sont effondrées en un siècle d'agriculture industrielle. Plus généralement, s'il y a bien un domaine où les effets du mépris du donné ont été sensibles, c'est bien celui de l'effondrement des populations sauvages et celui de l'affaiblissement de la diversité biologique, lesquelles sont tombées sous les coups de la rationalisation industrielle de l'agriculture et sous ceux de l'expansion de la démographie humaine. Pendant des millénaires en revanche, les agriculteurs et les éleveurs se sont inconsciemment appuyés sur les mécanismes de l'évolution. En

échangeant les semences sur des territoires circonscrits, ils n'ont cessé de produire des espèces nouvelles appelées cultivars, et ce par spéciation, en isolant des individus se reproduisant ainsi entre eux. Le développement de l'agroécologie et de la permaculture, les efforts d'adaptation au changement climatique, peuvent nous permettre de préserver ce qui peut l'être, et de remettre en mouvement l'ancienne dynamique productrice de diversité.

La nouvelle économie permacirculaire en timide gestation devra faire face à une pénurie généralisée de ressources, biotiques et abiotiques, qui devrait être une des caractéristiques de l'Anthropocène, lequel découle de notre mode de développement et de la démographie mondiale. Nous avons exercé une véritable razzia sur les ressources, et tout particulièrement sur les métaux¹⁵. À quoi s'ajoute le caractère énergétivore et polluant des activités extractives. Signe des temps, le mouvement social contre l'extraction minière au monde semble se renforcer, à la mesure de nos efforts de recyclage. En conséquence de quoi un monde plus respectueux est un monde où outils et objets se feront plus rares, sans doute plus durables et plus esthétiques, souvent mutualisés pour les plus précieux, et où le *high-tech* sera probablement réservé à de plus rares usages. On ne saurait affirmer, et c'est le moins qu'on puisse dire, que cette révolution s'est opérée. Mais l'idée désormais fait son chemin. On pourrait aussi imaginer qu'avec une population mondiale vouée à décroître au long cours, les matériaux que nous avons jusqu'à aujourd'hui extraits et accumulés pourraient constituer des stocks dans lesquels nos descendants sauront puiser. C'est donc probablement une métamorphose de nos relations au donné en général, la réalité technique et urbaine incluse, qui pourrait advenir. Nous pourrions insensiblement passer d'une civilisation du produire, présumé illimité et infini, à une civilisation du disposer, relative à un monde matériellement plus fini et limité qu'il ne l'a jamais été.

Revenons aux considérations scientifiques dont nous sommes partis. J'aimerais pour finir attirer l'attention du lecteur sur la foresterie, discipline importante pour tous les environnementalistes, puisqu'elle est à l'origine des réflexions sur la durabilité et qu'elle a pour objet le plus époustouflant des végétaux, l'arbre. Des recherches récentes, mais qui plongent leurs racines dans le siècle dernier, ont indirectement mis en lumière une harmonie possible entre une approche scientifique, une relation contemplative au donné et l'attention portée à certains savoir-faire ancestraux et traditionnels, fondés sur une observation au long cours, en empathie avec son objet. Les anciens ne plantaient ni n'abattaient des

arbres indépendamment des cycles lunaires, mais en fonction des mouvements de la Lune par rapport aux autres astres. La maturation des arbres comme les qualités du bois de coupe en dépendaient étroitement à leurs yeux. Un savoir ancestral que l'on a longtemps considéré comme obsolète et absurde. C'est dans l'*Histoire des plantes* (V, 1, 3) de Théophraste (372-287 av. J.-C.) que l'on trouve la compilation la plus précise de ces connaissances traditionnelles, remontant probablement aux cultures orales. Or, de nombreuses recherches contemporaines en ont désormais établi le bien-fondé. Les arbres sont en effet sensibles aux marées gravimétriques dont le rythme est de 6,2 heures. De façon générale, les plantes réagissent aux cycles lunaires : ils influencent leur croissance, leurs structures et propriétés. C'est par exemple en période de lune décroissante que l'abattage des arbres est favorable à l'obtention d'un bois de construction durable, résistant mieux aux insectes et aux champignons¹⁶. Ces retrouvailles des savoirs contemporains et traditionnels, grosses d'ailleurs d'une approche aussi plus holistique du vivant, l'intégrant non seulement à la Terre, mais aux interactions entre la Terre et le cosmos, sont peut-être le prodrome d'une évolution des connaissances et des pratiques qu'elles peuvent inspirer.

Spiritualités de demain

On voit mieux ce que peut signifier une re-spiritualisation du monde au sens 1, ontologique. Mais *quid* du sens 2, celui de l'accomplissement de la destinée humaine et des fins ultimes ? Je me suis gardé jusqu'alors d'entrer trop dans les détails pour me maintenir au plan de l'analyse d'une fonction à la fois sociale et individuelle et pouvoir couvrir les différentes réalisations de cette fonction, des expressions propres aux cultures orales jusqu'aux expressions laïques, contemporaines ou propres au siècle dernier. *A fortiori*, je ne saurais être plus précis s'agissant d'un futur en gestation. Je me bornerai donc à esquisser quelques-uns des traits de ce nouveau paysage spirituel. Le premier est la sortie de la spiritualité honteuse et la forte réaffirmation de la quête de sens, de modèles de comportement, des figures nouvelles ou réaffirmées de l'accomplissement de notre destinée humaine. Le développement personnel tend d'ores et déjà à se transformer en recherche spirituelle explicite. L'impossibilité matérielle du consumérisme qui s'imposera de plus en plus, son échec déjà consommé, si je puis dire, nous confronteront de plus en plus à nos

angoisses, et qui plus est au sein d'un monde lui-même de plus en plus anxiogène. Nous ne disposerons plus d'échappatoire de type consumériste ou transhumaniste. En outre, l'échec du triomphalisme moderne, gravé au cœur du système Terre et de son cours prochain, à coups de catastrophes annoncées par la littérature scientifique, désormais relayée par la grande presse mondiale, retire au positivisme moderne toute forme d'autorité. Monsieur Homais est désormais condamné soit au silence, soit au ridicule.

Le dépassement des deux dualismes modernes (homme-nature, matière-esprit) ne peut pas ne pas infléchir les modalités émergentes ou ré-émergentes de spiritualité. Il sera en effet difficile d'imaginer une spiritualité qui ne ménage à la nature et à ses éléments quelque fonction de médiation. Au nom de l'effet cliquet indiqué au début de ce chapitre, je ne crois nullement en l'avènement possible d'un syncrétisme ou d'une nouvelle religion dominante. Le pluralisme spirituel me paraît plutôt devoir constituer une donnée irréductible, inséparable des acquis modernes que nous devrions conserver. Par ailleurs, la diversité des spiritualités présentes, qui dépasse de loin celle de l'Empire romain, interdit toute forme de syncrétisme durable. Tout se passe aujourd'hui comme si le présent récapitulait et mettait en circulation toutes les spiritualités de la Terre. Le chamanisme lui-même, émanation des anciennes cultures orales, a gagné ses lettres de noblesse et fait son entrée au sein de certaines institutions, à commencer par les hôpitaux. Me semblent beaucoup moins en phase avec le futur des expressions religieuses comme l'évangélisme nord-américain, trop attaché à une prospérité matérielle sur le déclin, ou sa réplique musulmane, l'islam d'Erdogan et de l'AKP, s'affichant sous forme de môles regroupant centres commerciaux et mosquée. La tradition chrétienne, compte tenu du rôle qu'elle a joué tant dans le cours principal de la saga environnementale que dans ses pas de côté, me semble devoir continuer à peser et receler quelques clés pour l'enfantement et les enfantements spirituels à l'œuvre.

L'époque est aux tâtonnements, au mélange des genres, à l'expérimentation tous azimuts, à la plongée dans les traditions, à une quête résolument ouverte. Nous allons devoir réenchanter une nouvelle Terre, par-delà et avec ses fureurs que nous ne pourrons que pâtir.

*

Je n'ai pas ici cherché à dessiner l'avenir, exercice vain s'il en est. J'ai plutôt tenté de discerner de futures orientations possibles à partir des mouvements et des signes du présent. Je les ai définis en harmonie avec la grande inflexion de nos relations à la nature, dont nous pensons qu'elle a

commencé. Il semble en effet que le « retour à la vie simple », sur lequel s'interrogeait Bergson à la fin des *Deux sources de la morale et de la religion*¹⁷, soit à portée de vue si ce n'est de mains. L'« esprit d'invention » (p. 1237) nous a projetés dans l'Anthropocène et rêve désormais d'une mécanisation absolue des corps et des esprits, ruinant la conscience et la liberté, et d'une sorte de fuite en avant cosmique. « L'humanité gémit, écrit Bergson, à demi écrasée sous le poids des progrès qu'elle a faits » (p. 1245). Elle pourrait à l'avenir hurler de douleur face à leurs conséquences si elle ne parvenait à se libérer du tropisme de la mécanisation-destruction indéfinie du donné naturel, si elle ne parvenait à désirer à nouveau la « simplicité de la vie » (*ibid.*).

Montréal, février 2017 – Lausanne, décembre 2017

-
1. E. QUINET, *Le christianisme et la Révolution française*, 1845 ; réédition Corpus-Fayard.
 2. Voir G. HESS, *Les Éthiques de la nature*, PUF, 2013.
 3. *Almanach d'un comté des sables*, Flammarion, 2000 pour la traduction française.
 4. Voir C. PELLUCHON, *Manifeste animaliste. Politiser la cause animale*, Alma éditeur, 2017.
 5. *Man and the Natural World. Changing Attitudes in England. 1500-1800*, Oxford University Press, 1983.
 6. Ch. D. STONE, « Should Trees Have Standings ? Toward Legal Rights for Natural Objects », in *Southern California Law Review*, 45, n° 1972, p. 450-501.
 7. *Des écocrimes à l'écocide*, Bruylant, 2015.
 8. *Un nouveau droit pour la Terre*, Seuil, 2016.
 9. Cf. M. FABRE-MAGNAN, « La dignité en droit : un axiome », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 2007/1, vol. 58.
 10. P. DARDOT & Ch. LAVAL, *Commun. Essai sur la révolution au XXI^e siècle*, La Découverte, 2014.
 11. E. OSTROM, *Gouvernance des biens communs*, De Boeck, 2010.
 12. *Le Voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de Nature*, Gallimard, 2004.
 13. D. HOLMGREN, B. MOLLISON, *Permaculture One : A Perennial Agriculture for Human Settlements*, Tyalgum, 1978.
 14. Ch. ARNSPERGER, D. Bourg, *Écologie intégrale. Pour une société*

permacirculaire, op. cit.

15. U. BARDI, *Le Grand Pillage. Comment nous épuisons les ressources de la planète*, Les Petits Matins, 2015.

16. E. ZÜRCHER, *Les arbres, entre visible et invisible*, Actes Sud, 2016.

17. H. BERGSON, *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, in *Œuvres*, PUF, 1991.

Du même auteur (suite)

- Pour une 6^e République écologique*, D. Bourg et alii, Odile Jacob, 2011.
- Sobriété volontaire. En quête de nouveaux modes de vie*, avec Ph. Roch et alii, Labor et Fides, 2012.
- Du risque à la menace. Penser la catastrophe*, avec P.-B. Joly, A. Kaufmann et alii, PUF, 2013.
- La Pensée écologique. Une Anthologie*, avec Augustin Fragnière, PUF, 2014.
- Quand l'écologie politique s'affiche. 40 ans de militantisme graphique*, Plume de carotte, 2014.
- Helvétiser la France*, entretien avec Philippe Dumartheray, l'Aire, 2014.
- Les Scénarios de la durabilité, livre électronique*, avec Gabriel Salerno, Bookboon.com, 2015-2018.
- Dictionnaire de la pensée écologique*, avec Alain Papaux, PUF, 2015.
- Science, conscience, environnement. Penser le monde complexe*, avec G. Hess et alii, PUF, 2016.
- Les Nouveaux Modes de vie durables. S'engager autrement*, avec C. Dartiguepeyrou et alii, Le Bord de l'eau, 2016.
- L'Âge de la transition. En route vers la reconversion écologique*, avec A. Kaufmann et D. Méda, Institut Veblen/Les Petits Matins, 2016.
- Le Choix du pire, de la planète aux urnes*, avec Corinne Lepage, PUF, 2017.
- Écologie intégrale. Pour une société permacirculaire*, avec Christian Arnsperger, PUF, 2017.
- Inventer la démocratie du XXI^e siècle. Une Assemblée citoyenne du futur*, D. Bourg et alii, L.L.L., 2017.
- Petit Traité politique à l'usage des générations écologiques*, avec Alain Papaux, livre électronique, UPPR, 2018.

Du même auteur

Transcendance et discours, Cerf, 1985.

L'Être et Dieu, Cerf, D. Bourg et alii, 1986.

Variations johanniques, avec A. Lion et alii, Cerf, 1989.

La Bible en philosophie. Approches contemporaines, avec A. Lion et alii, Cerf, 1993.

L'Homme artificier. Le sens de la technique, Gallimard, 1996. *Nature et technique*, Hatier, 1997.

Pour que la Terre reste humaine, avec R. Barbault et N. Hulot, Seuil, 1999 ; 2001.

Parer aux risques de demain. Le principe de précaution, avec J.-L. Schlegel, Seuil, 2001.

Quel avenir pour le développement durable ?, Le Pommier, 2002.

Le Nouvel Âge de l'écologie, Descartes & Cie/Charles Léopold Meyer, 2003.

Perspectives on Industrial Ecology, Foreword by President J. Chirac, avec S. Erkman et alii, Greenleaf Publishing-Routledge, 2003-2017.

Conférences de citoyens, mode d'emploi avec D. Boy, Descartes & Cie/Charles Léopold Meyer, 2005.

Le Développement durable demain ou jamais, avec G.-L. Rayssac, Gallimard, 2006.

Vers une démocratie écologique. Le citoyen, le savant et le politique, avec K. Whiteside, Seuil, 2010.

Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité, avec P. Roch, Labor et Fides, 2010.

Vers une société sobre et désirable, avec A. Papaux et alii, PUF, 2010.

(suite p. 239)