chromatiques whiteheadiennes

Directeur : Michel Weber

Volume 6

Benoît Bourguine,
David Ongombe et Michel Weber
(éditeurs)

Regards croisés sur
Alfred North Whitehead

Religions, Sciences, Politiques

Actes du colloque international tenu à Université catholique
de Louvain, les 31 mai, 1er et 2 juin 2006

ontos
verlag

Frankfurt | Paris | Ebikon | Lancaster | New Brunswick

Process Theology et pensée post-moderne : alliées ou ennemies ?

Lieven Boeve*

Introduction

Le contexte dans lequel nous vivons aujourd'hui est qualifié de « postmoderne ». D'après le sens que lui donnait Jean-François Lyotard en 1979, ce terme « postmoderne » est souvent employé pour signifier que les grands récits modernes de la science et de l'émancipation ont perdu leur légitimité et leur crédibilité. Ils n'étaient plus capables de réaliser leurs promesses de bien-être et de progrès mais ont produit, bien plutôt, leur contraire. C'est pourquoi la pensée postmoderne critique toute pensée qui se prétend englobante et universelle, et elle met en lumière le caractère construit, historico-contextuel de toute connaissance humaine et de tout système de sens. Les prétentions à la vérité universelle sont démasquées comme des perspectives particulières absolutisées. Pareille pensée totalitaire ne tient nullement compte de ses propres frontières, ni de l'altérité ou de la différence qui émerge à ces frontières. Or, selon les penseurs postmodernes, la sensibilité pour l'autre, pour la différence, alimente précisément une conscience croissante de la particularité, de la narrativité, de la contingence, de l'historicité, etc. — c'est-à-dire : de la manière humaine de parler sur la vérité et le sens.

Tout comme la pensée moderne, la pensée postmoderne a provoqué la théologie chrétienne à reconsidérer son projet d'une « foi cherchant à se comprendre » (*fides quaerens intellectum*) et l'a poussée à investir de nouveau dans le processus de recontextualisation où elle s'inscrit et qui la constitue. Tant du côté de la philosophie de la religion que de la théologie, cela a amené une pluralité de réponses, qui vont de l'accentuation radicale de la différence entre la postmodernité et la théologie chrétienne jusqu'à l'adoption résolue de la pensée postmoderne comme nouveau type de théologie négative. Dans la première partie de notre exposé, nous présentons une brève esquisse de ces courants.

Par ailleurs, la *Process Thought* et la *Process Theology* ont aperçu aussi le glissement du moderne au postmoderne. Depuis les années 1980, David Ray Griffin, en particulier, s'est assigné explicitement comme tâche d'intégrer le défi que représente, pour la *Process Thought*, ce changement de contexte. Bien plus : il envisage la *Process Thought* comme la solution par excellence pour les points de critique qui opposent les postmodernes à la modernité. Selon lui, la *Process Thought* est capable de remédier à ces points mineurs sans tomber dans le nihilisme et le relativisme postmodernes. Sa pensée se profile en effet comme « une pensée moderne révisionnelle, parce que constructiviste », ce qui offre une alternative légitime à la « pensée postmoderne déconstructiviste », avec laquelle la post-modernité est le plus souvent identifiée. Dans la deuxième partie de notre contribution, nous exposons de manière succincte les principes fondamentaux sur lesquels s'appuie cette variante, soi-disant postmoderne, de la *Process Thought*.

* Professeur de théologie à la Katholieke Universiteit Leuven.

Reste cependant la question : cette pensée peut-elle être, à bon droit, qualifiée de postmoderne ? Dans la troisième partie de notre exposé, nous confrontons les défis que la pensée postmoderne pose à la théologie et notre propre réponse théologique, avec la proposition constructiviste de Griffin. À ce propos on se demandera surtout s'il prend bien au sérieux la radicalité de la conscience critique postmoderne et s'il ne retourne pas trop vite — dans sa démarche reconstructiviste — vers la *Process Thought* comme la solution des problèmes que soulève cette conscience critique. Il faudra également évaluer la pertinence d'une telle stratégie théologique. En finale nous parlerons brièvement d'autres stratégies — plutôt déconstructivistes — mises en œuvre par des penseurs *Process* en vue de rencontrer les défis de la pensée postmoderne.

1. La théologie dans un contexte postmoderne : entre réfutation et assimilation

Comme dit plus haut, en raison du lien intrinsèque entre théologie et contexte, les changements de contexte mettent la théologie au défi de se reconsidérer soi-même en relation avec le nouveau contexte. Cette reprise, nous la désignons par la catégorie théologico-méthodologique de « recontextualisation ». Celle-ci opère en même temps d'un point de vue descriptif et normatif. Comme catégorie descriptive, ce concept aide à analyser les modalités selon lesquelles la tradition chrétienne est mise au défi par un changement de contexte et par la nouveauté : elle se trouve prise entre condamnation et répression d'un côté, adhésion chaleureuse et alignement non-critique de l'autre. Au point de vue normatif, la recontextualisation relève d'un programme théologique. La perception de la relation intrinsèque de la foi chrétienne avec le contexte environnant incite les théologiens à prendre au sérieux les défis contextuels et à lutter pour une théologie d'aujourd'hui, susceptible de faire droit, à la fois à la validité théologique et à la plausibilité contextuelle.

Au point de vue descriptif on peut distinguer une pluralité de réponses théologiques au contexte soi-disant postmoderne.

(1) Pour plus d'un théologien, il semble que, maintenant que les rêves modernes de rationalité et d'émancipation (que Lyotard appelle les grands récits) ont perdu leur crédibilité, le contexte actuel est condamné au nihilisme et au relativisme. Ce qui y règne en maître, c'est le primat du libre choix, lequel est récupéré à son tour par les tentacules du marché. Des théologiens qui, depuis longtemps déjà, étaient hésitants quant aux influences modernes sur la théologie se sentent maintenant stimulés à durcir leur rejet de la modernité et à considérer les développements de la postmodernité comme la preuve qu'ils avaient raison dès le début. À la rationalité moderne séculière et à l'irrationalité postmoderne, ils opposent le récit chrétien et la logique qu'il recèle, comme un correctif antagoniste — un grand contre-récit chrétien. Même s'ils justifient de manière différente leur retour au grand récit chrétien, nous trouvons ici côte à côte des théologiens antimodernes de longue date, dans la ligne de H.U. von Balthasar et de J. Ratzinger², des théologiens « anti- ou post-fondationalistes » (qui proposent une interprétation linguistico-culturelle, intratextuelle de la foi chrétienne, à la Lindbeck³) et des théologiens postmodernes (au sens strict, chronologique), comme le mouvement *Radical Orthodoxy* de John Milbank⁴.

En profilant la foi chrétienne, toutes ces stratégies théologiques affirment sa discontinuité vis-à-vis du contexte actuel.

En vue d'éviter les apories de la modernité et de la postmodernité, ce dernier mouvement, par exemple, plaide pour un retour aux cadres néoplatoniciens d'Augustin, qualifié par Milbank « d'augustinisme critique postmoderne⁵ ». Le sécularisme moderne a conduit à un monde sans fondements ultimes, le monde postmoderne est devenu trop conscient de son manque de valeurs et de sens. Cynisme et scepticisme vont de pair avec le nihilisme et la superficialité hautaine. Pourtant, la *Radical Orthodoxy* ne se contente pas de démasquer, de manière radicalement critique, la modernité dont l'échec devient manifeste dans la postmodernité. Bien au contraire, c'est précisément parce que le nihilisme postmoderne est l'aboutissement du sécularisme, que le contexte actuel offre en même temps la chance de réintroduire un projet théologique valable et englobant⁶. Dans l'échec de la modernité à assurer les valeurs et le sens dans l'immanent, alors dans la discontinuité entre foi et contexte, surgit à nouveau un espace pour une pensée qui enraine l'intégrité du temporel dans l'éternel — au moyen de la catégorie prétendument augustino-néo-platonicienne de la participation.

(2) D'autres relèvent que la perte de plausibilité des grands récits modernes ne conduit pas à une situation d'irrationalité et d'amoralisme, mais est l'envers d'une conscience critique typiquement postmoderne qui tire les leçons de ce qu'il y a de bien et de mal dans la modernité. Le nihilisme, l'arbitraire et le relativisme ne forment pas tant la phase terminale d'une modernité tombée en ruine ; on doit les plutôt analyser comme des manières acritiques de réagir à une situation vis-à-vis à laquelle on peut avoir une attitude critique et constructive. Un certain nombre de penseurs de cette tendance vont d'abord décrire la postmodernité comme une modernité réflexive, et leur propre tâche comme « réécrire la modernité » (Lyotard). Dans ce cas, ils mettent l'accent sur la dynamique moderne de la différenciation qui a déconstruit les formes classiques (et modernes) de pensée englobante et conduit à une plus grande attention pour la différence, l'altérité, la différenciation. Ils mettent l'accent sur les stimulants critiques qui émanent de la critique des grands récits : en tant que schèmes interprétatifs englobants, ceux-ci ne peuvent faire vraiment bon ménage avec la différence et l'altérité, ils incluent ou excluent immédiatement de manière hégémonique. La différence et l'altérité y sont sacrifiées en fonction du récit même. La conscience de la différence est en outre identifiée avec une plus grande attention à la particularité, la contingence, l'historicité, etc. La différenciation peut, mais ne doit pas nécessairement sombrer dans l'indifférentisme et le relativisme. Mais, au minimum, des prétentions absolues à la vérité sont déconstruites comme perspectivismes latents.

Il est à noter que ce sont précisément des penseurs postmodernes de cette tendance qui ont remis récemment la religion à l'agenda philosophique. Dans le sillage du « tournant théologique de la phénoménologie française⁷ », la religion est devenue à nouveau un thème important dans la pensée de la déconstruction et de l'herméneutique. Bien plus : phénoménologie et herméneutique de la religion tendent à devenir le cœur de la réflexion philosophique. Pour leur part, des penseurs comme Lévinas et Marion ont contribué à ce développement, mais c'est surtout l'œuvre tardif de Derrida, et, en particulier, la récep-

tion anglo-saxonne de Derrida qui ont donné sa pleine visibilité à cette orientation vers «the turn to religion in continental philosophy», comme on dit aux États-Unis⁸. Inspirés par la critique de l'ontothéologie de Heidegger, ces penseurs cherchent des voies pour penser la construction du sens (ultime) de manière à éviter qu'elle ne tombe en une appropriation despotique, au point que l'autre soit réduit ou nié. Il faut que la construction du sens se réalise de telle sorte que la sensibilité pour l'autre, pour le différend et la différence, soit prise en compte — pas seulement comme ce que toute construction de sens circonscrit et limite à l'avance, mais comme ce qui en même temps la rend possible et lui offre l'espace. Comment alors parler de cette différence constitutive qui, en mettant en lumière le caractère constructif de toute construction de sens, le déconstruit en même temps ? Comment alors parler de ce que le langage rend possible, mais en même temps est déjà approprié et donc oublié dans ce langage ? C'est de ce point de vue que l'étude du phénomène religieux devient intéressante pour les philosophes concernés. Cela se manifeste en premier lieu par un intérêt particulier pour la théologie négative : on estime trouver de possibles analogies et différences structurelles entre ces modes théologiques d'exprimer le «ne pas parler de Dieu» et la pensée de la déconstruction ou de la différence. Tout cela a conduit à des projets d'une «herméneutique radicale de la religion» : la religion y est pensée à partir de la structure du désir religieux — en discernant ce que cette structure particularise et contamine : on parle alors de «religion sans religion», de la messianité dans les divers messianismes, prière pure comme structure de toute prière, etc. Bien que Derrida soit revenu à plusieurs reprises sur la différence fondamentale entre théologie négative et déconstruction⁹, plusieurs philosophes de la religion et théologiens ont vu ou supposé, en comparant les deux, une continuité telle que les frontières entre théologie et philosophie sont encore à peine discernables. Bien plus : pour un certain nombre d'entre eux, il semble qu'un christianisme passé par la déconstruction peut être compris et apprécié dans son noyau — alors réduit à la structure du sujet religieux, qui se sait décentré —, un noyau qui offrirait une inspiration pour le christianisme de l'avenir. Néanmoins, en évaluant ces idées, nous nous sommes quand même demandé si une telle pensée ne prendrait pas plutôt la forme d'une religiosité philosophique post-chrétienne, participant dans la résurgence du religieux de notre culture occidentale, bien plus que la nouvelle forme d'une foi chrétienne pour l'avenir¹⁰.

(3) Alors, d'un point de vue descriptif, la recontextualisation théologique semble prise aujourd'hui entre des stratégies qui mettent l'accent, soit sur la continuité, soit sur la discontinuité entre pensée postmoderne d'un côté, et foi chrétienne et théologie, de l'autre. Au point de vue normatif, comme je l'ai démontré ailleurs, une approche plus nuancée est peut-être souhaitable, qui porterait son attention à la fois sur la continuité et la discontinuité¹¹. Des impulsions contextuelles ne doivent pas être appréciées immédiatement comme menaçantes, mais peuvent être des occasions de conscience critique, par lesquelles la foi chrétienne est mise au défi de se livrer à une réflexion sur elle-même, naturellement sans oublier la dynamique particulière qui est au cœur de sa propre tradition narrative. Plus encore : c'est précisément à partir de cette interaction que cette tradition se recontextualise dans le contexte actuel, comme elle l'a fait auparavant.

C'est à partir de cette perspective que nous nous demandons maintenant comment on peut évaluer une *Process Thought* postmoderne et une *Process Theology* postmoderne.

Pour y répondre, nous nous tournons maintenant vers un représentant bien connu de cette pensée, qui revendique justement cette qualification pour sa pensée.

2. Postmodern Revisionist Reconstructive Process Thought : le projet postmoderne de David Ray Griffin

C'est manifestement une habitude chez les philosophes du *Process* et plus encore chez les théologiens du *Process* de tenter, à partir de leur mode de pensée, une articulation avec les courants et théories d'aujourd'hui. Par exemple, il y a quelques décennies, John B. Cobb, fondateur du *Center for Process Studies* (Claremont), l'a reliée explicitement à l'écologie. Plus tard, il a mis sa *Process Theology* en relation avec la théologie politique, tandis que Schubert Ogden faisait de même avec la théologie de la libération¹².

Quant aux défis de la pensée postmoderne, David Ray Griffin a entrepris de les relever. Depuis les années 80 du siècle dernier, David Ray Griffin définit la *Process Thought* (et *Theology*) comme «une pensée postmoderne constructiviste révisionnelle» par opposition à une «pensée postmoderne déconstructiviste, éliminatrice». Griffin est l'éditeur de la *Suny Series in Constructive Postmodern Thought* et le fondateur du *Center for a Postmodern World*¹³. Dans le texte ci-dessous nous exposons succinctement les thèses philosophiques sur lesquelles se fonde cette pensée¹⁴. Pour commencer nous nous arrêterons quelque peu sur la différence marquée entre un postmodernisme enraciné dans la *Process Thought* et un postmodernisme déconstructiviste ; puis nous suivrons Griffin dans sa révision des prémisses modernes pour, finalement, dans une troisième partie, procéder à une évaluation de cette pensée comme système théorique postmoderne.

2.1. Un postmodernisme constructiviste révisionnel, par opposition à un postmodernisme déconstructiviste éliminateur¹⁵

Selon, Griffin, cette forme de *Process Thought* postmoderne se démarque de ce qu'il appelle la variante éliminatrice, déconstructiviste. Puisque la modernité peut être comprise comme la mort de Dieu, comme un parricide¹⁶, le postmodernisme éliminateur en tire les conséquences logiques : la mort du sujet (suicide). De ce point de vue, Griffin qualifie aussi cette pensée d'ultra-moderniste¹⁷.

Cette réflexion éliminatrice sur les prémisses de la modernité retient les données suivantes : le concept de vérité, en tout cas comme correspondance au réel, y devient insoutenable ; le sujet est réduit à un jeu de relations ; les signes linguistiques n'ont pas de référents translinguistiques ; il n'y a pas de réalité en dehors de la langue ; il n'y a plus de téléologie, seulement un nihilisme qui ne peut être vaincu qu'en l'embrassant¹⁸. Ce postmodernisme éliminateur supprime l'image moderne du monde en présentant une anti-image du monde : «il déconstruit ou élimine les ingrédients nécessaires pour une vision du monde, tels que Dieu, le moi, le but, la pensée, un monde réel et une vérité référant au réel¹⁹».

Mais ce relativisme épistémologique est contradictoire. Pareille pensée déconstructiviste et nihiliste est irréconciliable avec les notions qui forment le noyau dur des notions du

sens commun (*hard-core commonsense notions*) — «notions que l'on ne peut nier sans contredire la pratique de tout un chacun», à distinguer de ce que l'on entend communément par «sens commun» (*common sense*²⁰). Ces notions sont : l'idée de liberté comme forme d'auto-déterminisme, l'idée de l'existence du monde — indépendante de la perception — qui influence cette perception de manière causale, l'idée de la vérité de l'interprétation, dans la mesure où elle correspond à ce monde indépendant et, finalement, jusqu'à un certain degré également, l'idée de la différence entre le bien et le mal²¹.

Le postmodernisme constructiviste révisionnel vise à dépasser l'image moderne du monde en construisant une vision du monde postmoderne qui ne pourfend pas radicalement les prémisses modernes, mais les révisé fondamentalement. Cette pensée part «d'une nouvelle unité du scientifique, de l'éthique, de l'esthétique et des intuitions religieuses²²» et tente d'offrir un concept d'unité englobante pour l'homme, la vie sociale, le monde, Dieu. Selon Griffin, cela ne permet pas seulement de maintenir ce qu'il y a de bon dans la modernité et d'écarter ses aberrations²³ : cette démarche offre en même temps la possibilité de réintégrer quelques notions pré-modernes (telles une réalité divine, un cosmos plein de signification et une nature non-désenchantée²⁴). Ce postmodernisme partage avec la prémodernité la conscience de la nécessité d'une conception du monde englobante, «une vue couvrant, telle une voûte, la nature de la réalité en des termes qui nous permettent de comprendre notre propre place dans l'ordre des choses²⁵».

En raison de son approche à double voie, Griffin refuse que l'on reproche à sa théorie d'être prémoderne²⁶. Il parle plutôt d'un «retour vers l'avant» (*a return forward*). Griffin précise plus explicitement l'aspect postmoderne de sa position en contraste avec la «philosophie pérenne» (*perennial philosophy*) de Huston Smith²⁷. D'après cet auteur, la conception platonicienne de la vérité est que la vérité éternelle l'emporte sur la raison, laquelle est toujours contenue dans un contexte culturel. «À travers ce que Platon appelle "l'œil de l'âme", nous avons des intuitions non-sensuelles, préconceptuelles, prélinguistiques, métaphysiques quant à la nature de la réalité. [...] À travers ces intuitions, qui sont enracinées dans la nature humaine en relation avec sa source, se révèlent des vérités universelles et dès lors non-relatives. Ces vérités constituent l'unanimité humaine, la tradition primordiale²⁸.» On trouve cette tradition primordiale dans les sédiments des révélations propres aux religions²⁹. Griffin, lui, ne contredit pas qu'il existe des vérités primordiales, mais il rejette qu'on les fonde dans un supranaturalisme. Comme la modernité apportait aussi de la vérité, dans une perspective de vérité cumulative, il considère sa théorie comme une alternative pour, à travers la modernité, redécouvrir des vérités prémodernes en tant que postmodernes³⁰.

La théorie révisionnelle postmoderne vise donc la modernité dans son noyau, dans ses présupposés. Ce qui veut dire qu'elle se rattache au noyau dur des notions communes et au respect pour la valeur de l'expérience, des intuitions³¹. Surtout, elle doit trouver sa légitimité en elle-même, dans sa propre force de conviction. En fin de compte, pour Griffin, cette pensée est bien intégrée dans un engagement plus large.

Parce que, pour lui, la construction d'une conception postmoderne du monde et de la vie n'est pas une affaire neutre ni dépourvue de risque. Les menaces qui proviennent de la modernité hypothèquent la survie sur cette terre : il s'impose de réagir d'urgence. Es-

sentiellement, Griffin formule un projet postmoderne avec pour but un monde meilleur. La construction d'une vision postmoderne du monde n'aura donc pas seulement une implication théorique, mais aussi une portée pratique. Un monde postmoderne n'existe pas sans des personnes postmodernes, qui ont un style de vie postmoderne, dans un vivre ensemble postmoderne. «Dépasser le monde moderne impliquera transcender son individualisme, son anthropocentrisme, le patriarcat, la mécanisation, l'économisme, le consumérisme, le nationalisme et le militarisme. Une pensée postmoderne constructive apporte son appui à l'écologie, à la paix, au féminisme, et aux autres mouvements émancipateurs de notre époque, tout en soulignant que l'émancipation inclusive doit émaner de la modernité elle-même³²». Il n'est donc pas étonnant que Griffin adresse un second reproche important au postmodernisme éliminateur déconstructiviste : il en déplore l'immaturité en matière de critique de l'idéologie et d'engagement social, ce qui favorise le statu quo³³. Le remède proposé par cette pensée face aux menaces modernes pourrait bien être pire que le mal auquel il veut s'attaquer³⁴.

2.2. Le remède de la *Process Thought* : révision postmoderne des prémisses modernes

Griffin se demande fréquemment contre quelle modernité il réagit. Dans les paragraphes ci-après nous présentons très sommairement sa tentative de réponse³⁵. En tout premier lieu, nous considérons sa révision des deux caractéristiques fondamentales de la vision moderne du monde, ce qui assoit sa thèse d'une révision complète. Ensuite nous présentons quelques-uns des éléments de cette révision.

Premièrement, une pensée postmoderne ne peut plus soutenir la thèse moderne prétendant que le monde et les entités individuelles qui le constituent n'ont en eux-mêmes aucune spontanéité, ni la force de se mouvoir par eux-mêmes (c'est-à-dire une vision mécaniciste de la nature, *a nonanimistic view of nature*). En second lieu, une pensée postmoderne ne peut non plus soutenir la thèse moderne selon laquelle la perception sensorielle est la forme fondamentale de perception (c'est-à-dire le *sensationism*). Le nonanimisme moderne découle d'une image d'un Dieu supernaturaliste, qui situe toute créativité et toute dynamique dans la toute-puissance divine. Après la chute de ce Dieu, il n'est resté qu'une nature dépourvue de dynamique propre. Le rejet du Dieu supernaturaliste a nécessité également l'adoption de la primauté de la perception sensorielle comme unique source fiable de connaissance du monde, étant donné que le concept d'idées imprimées dans l'homme par Dieu était supprimé quand ce Dieu disparaissait. Si l'on va jusqu'au bout de ces principes, on en arrive, comme affirmé plus haut, à un postmodernisme éliminateur.

Contre le nonanimisme et le sensationisme Griffin oppose d'un côté le principe d'un «néo-animisme» ou «panénergisme», et de l'autre, celui du «panexpérialisme». Premièrement : toutes les entités individuelles ont en elles un principe de spontanéité, de créativité (néo-animisme). Cette créativité est la réalité ultime (aussi : panénergisme) et se déploie d'une double manière. D'une part, la créativité est auto-déterminante, auto-créative, d'où il découle que les entités individuelles se créent — se concrétisent — elles-

mêmes chaque fois à nouveau à partir d'autres entités (*final causation*, *conrescence*). D'autre part, la créativité issue de l'entité individuelle devient bien vite, en quelque sorte détermination-des-autres : il en résulte que l'entité individuelle actuelle (*actual entity*), toujours à nouveau en devenir, donne des impulsions créatives au monde environnant (*efficient or transitive causation*). Une individualité n'existe pas en elle-même, mais advient à partir de la «causalité efficiente» (*efficient causation*) qui est alimentée par la «causalité finale» (*final causation*) de chaque entité individuelle actuelle, qui se constitue donc comme occasion d'expérience (*occasion of experience*). Cet événement se déroule en deux étapes : en un premier temps, on distingue un accueil réceptif d'influences (*physical pole*), la seconde étape est celle de la réaction, l'élaboration de soi-même en vue des possibilités offertes par l'influence reçue (*mental pole*). C'est précisément dans cette dernière étape que se loge le principe de non-détermination — le principe de la liberté qui, pourtant fortement conditionnée, augmente cependant dans la mesure où s'accroît la complexité de «l'occasion de l'expérience». Chaque entité actuelle est donc un «événement créatif» spatio-temporel. Pareils «événements» et «conglomérats (sociétés) d'événements» forment le monde. C'est ce concept de créativité à double voie qui refuse l'opposition moderne entre nature inorganique et organique ainsi que le dualisme âme-corps ; ce qui, bien sûr pour Griffin, ne signifie pas que l'esprit coïncide avec les cerveaux, mais que chacun existe comme «événement créatif» d'espèce différente.

Cette révision provoque aussi un changement fondamental de la théorie de l'expérience humaine. Non seulement les humains, mais aussi les autres entités ont des perceptions, car toutes sont chaque fois à nouveau «occasions d'expérience» (panexperientialisme). La perception sensorielle est une forme singulière de ce que Whitehead appelle la «préhension» (*prehension*) — c'est-à-dire une large perception qui n'est pas limitée à sa forme sensorielle : l'expérience directe par l'entité actuelle de la causalité efficiente (*efficient causation*) d'autres entités actuelles.

La révision des principes de base de la vision moderne du monde fournit la possibilité de réintroduire des concepts qui en ont été éliminés dans le postmodernisme déconstructiviste, tels que l'individualité (âme, liberté), le monde, et aussi la vérité conçue comme correspondance au réel, à laquelle on arrive par une réceptivité qui précède toute représentation symbolique, toute idée³⁶. Nous examinons ci-dessous les concepts de bien et de mal, et l'élément ultime de ce postmodernisme révisionnel, le concept de Dieu.

Le concept selon lequel la créativité est la réalité ultime, et que tout est avatar de la créativité, projette une lumière nouvelle sur la relation entre Dieu et l'homme, qui avait été brisée par la modernité. Ici, Dieu n'est pas la créativité sans plus mais, d'une part, la source de l'énergie créatrice qui pénètre tout et, d'autre part, la principale exemplification de la créativité. En catégories de *Process Thought*, c'est respectivement Dieu selon sa nature primordiale et Dieu selon sa nature conséquente. La créativité appartient à Dieu dans la même mesure qu'à n'importe quelle autre entité. Les concepts de Dieu et de créativité se présupposent l'un l'autre, mais ne coïncident pas. «L'incarnation de la créativité dans une pluralité d'individualités est la vérité métaphysique ultime [...] : chaque monde actuel devrait nécessairement être composé d'événements qui ont le double pouvoir d'autocréation et d'influence créative sur les autres³⁷». Dès lors, chaque entité actuelle possède une

certaine dose de liberté, en proportion de sa complexité. Dieu influence les choix, comme le fait chaque autre entité actuelle. Cette influence divine pousse l'entité à une prise de position créative — il n'y a pas de *creatio ex nihilo*, mais bien création à partir du chaos, d'un «néant» relatif. Dieu «inspire», attire vers la mise en ordre, le bien, le beau.

Étant donné que Griffin décrit la religion comme le désir d'être en harmonie avec ce qui est le plus important «dans la nature ultime des choses³⁸», pour lui, la religion postmoderne réussit à tenir ensemble, dans une même constellation, créativité et éthique, obéissance et esthétique. Être obéissant à l'ultime réalité est favoriser la créativité. L'éthique se meut donc dans la tension entre favoriser la créativité et s'opposer à la destruction. Que la religion soit à nouveau possible, est également un mérite de la pensée postmoderne. Elle mène à un théisme naturaliste. Tombent du même coup les objections modernes : (a) le problème du mal, (b) le caractère répressif de la religion, (c) l'absence de place pour Dieu dans le système mécaniciste, et finalement (d) le manque d'expérience religieuse à côté de l'expérience sensorielle.

Au premier chef, (a) le mal est une réponse destructrice donnée dans une liberté (relative) aux possibilités qui sont offertes (et ce à chaque niveau de la réalité) ; il signifie en même temps le refus de l'attrait exercé par le divin pour le vrai, le bon et le beau. En second lieu, (b) ce sont la liberté et la créativité, non la répression, qui caractérisent la religion postmoderne. Par conséquent, (c) cette pensée ménage un espace pour Dieu, pensé comme influence divine immanente (*cosmic mind or soul*) ; bien plus : la foi en Dieu redevient «naturelle». Enfin, (d) «cette vision du monde postmoderne ne permet pas seulement de parler d'influence divine, il la postule³⁹». L'influence de Dieu attire vers la perfection. L'expérience religieuse humaine est une perception spécifique, car consciente, de cet attrait que nous ressentons continuellement dans une expérience qui est plus large que la perception sensorielle, et le plus souvent inconsciente. Que la foi en Dieu redevienne «naturelle» est une conséquence de cette vision du monde postmoderne, qui voit le monde comme «une matrice essentiellement spirituelle, de sorte que notre impulsion religieuse à être en harmonie avec le véritable réel nous arrache au matérialisme⁴⁰».

2.3. Conclusion

Selon Griffin, le postmodernisme fondé sur la *Process Thought* répond aux critères définis plus haut par lui-même : il offre une vision unifiante, qui surmonte le dualisme moderne⁴¹ et relativise la différenciation⁴² ; il est capable de situer le noyau dur des concepts communs antérieurs aux comportements humains⁴³ ; il est cohérent et porte en lui-même sa force de conviction⁴⁴. Il est conforme à l'expérience et permet même d'expliquer un certain nombre de phénomènes, mieux que les théories de l'expérience qui la réduisent à la perception sensorielle (notamment des phénomènes psychosomatiques tels les stigmates ou la psychokinèse, parapsychologiques comme la télépathie, des expériences extracorporelles ou des expériences-proches-de-la-mort⁴⁵). Dans le cadre d'un théisme naturaliste, il permet d'élaborer un concept de religion et de foi en Dieu, empêchant dès lors que survienne une opposition entre religion et science⁴⁶. Par conséquent, des

phénomènes interprétés depuis toujours comme surnaturels et données révélées peuvent être considérés désormais comme naturels et interprétés philosophiquement⁴⁷. Enfin, il parvient à présenter un « projet postmoderne » pour le salut de notre planète par un engagement contre la destruction moderne, conçu comme la réponse positive à l'attrance que Dieu exerce sur l'homme pour l'ordre, le bien, le beau⁴⁸.

De surcroît cette théorie se présente sans détour : en dépit de la tendance déconstructiviste qui prévaut dans les milieux académiques, elle se propose elle-même clairement comme une pensée constructive, qui ne laisse donc pas le dernier mot à la déconstruction. Griffin et les siens sont vraiment conscients du fait qu'une telle position ne peut compter sur un appui unanime⁴⁹. En même temps, ils plaident pour cette pensée, explicitement englobante de la totalité et explicative de l'unité, une pensée qui s'insurge contre la fragmentation de la connaissance des diverses disciplines entre elles et, dans ce but, fait explicitement appel à des éléments tant prémodernes que modernes. Comment néanmoins qualifier et ainsi évaluer cette pensée en vue de notre problématique de recontextualisation ?

3. Évaluation : Process Theology et pensée postmoderne, alliées ou ennemies ?

3.1. « Constructive Postmodern Process Theology » : une recontextualisation réussie ?

Cette pensée est-elle vraiment « postmoderne » ? Si la postmodernité signifie une modernité radicalisée et/ou réflexive, alors cette *Postmodern Process Thought* n'est pas postmoderne, mais plutôt déjà une réaction contre la postmodernité considérée comme nihiliste, relativiste, déconstructionniste (ce qui est, en fait, la même chose que destructiviste). Tout au plus peut-on dire que dans la mesure où elle n'est pas pré-moderne (mais dynamisée par l'ancrage de cette pensée dans une réflexion renouvelée qu'a provoquée la science moderne⁵⁰), elle pourrait être littéralement post-moderne dans la mesure où elle offre une nouvelle théorie universelle englobante, en corrigeant les faux présupposés des grands récits modernes, qui les ont conduits à la faillite et ont mené au nihilisme d'aujourd'hui.

Ici, recontextualisation signifie plutôt (a) une critique sévère du contexte postmoderne et (b) la présentation d'une contre-pensée qui remédie aux défauts de ce contexte en réintroduisant des idées prémodernes, mais dynamisées à la façon de la *Process Thought*. Face à la différenciation, le projet de Griffin offre donc un antidote d'intégration. Sa vision du monde postmoderne présente une nouvelle science, un nouveau vivre ensemble et une nouvelle spiritualité. Relativement autonomes, ces trois domaines se trouvent dans une incontournable interdépendance mutuelle, fondamentalement garantie par le concept de Dieu⁵¹.

Que la pensée postmoderne, ici identifiée avec le déconstructionnisme, puisse, comme conscience critique contemporaine, défier légitimement toute pensée théologique en tant

que grand récit hégémonique, n'est retenu en aucune manière. La pensée de Griffin (et de Cobb) méconnaît totalement la critique que la déconstruction adresse à la rationalité autosuffisante et englobante, et prend trop rapidement son parti des conséquences de la pensée postmoderne de la différence pour sa propre théorie⁵².

En relation avec ce que nous avons dit dans la première partie de notre exposé, on pourrait comparer cette réintroduction de la *Process Thought*, en tant que philosophie et théologie postmodernes, avec la tentative du mouvement *Radical Orthodoxy*. Face à un contexte jugé nihiliste et relativiste, ce dernier propose, lui aussi, un grand contre-récit qui sauvegarde l'intégrité et le sens de l'existence en l'insérant dans une vision englobante de Dieu, de l'homme et du monde. Cette pensée veut, elle aussi, convaincre en se fondant sur la systématique interne qui la développe, et prétend offrir le meilleur récit, car ultimement, elle aussi ne réussit pas à justifier sa prétention de correspondance justifiée au réel.

Il est vrai que la *Process Thought*, y compris la *Process Theology* pouvait bien, au départ, être considérée, probablement à juste titre, comme une recontextualisation d'une théologie philosophique sous l'influence des sciences de la nature (et c'est pour cette raison que certains l'ont perçue comme un platonisme dynamisé). Il est en effet évident que cette pensée a tiré sa légitimité et sa plausibilité de la continuité qu'elle possédait avec l'image moderne du monde et surtout en raison du caractère dynamique-évolutif qu'elle a acquis après la critique de l'image mécaniciste du monde. C'est précisément grâce au lien avec les sciences modernes que cette pensée parle à l'homme moderne et que le chrétien moderne y a trouvé un cadre de pensée adapté pour articuler sa foi chrétienne avec le contexte moderne. Dans un contexte postmoderne, par contre, cette continuité s'est évanouie (les sciences aussi sont devenues objets de déconstruction⁵³) et, plus encore, la discontinuité entre la *Process Thought* et le contexte postmoderne est explicitement invoquée par Griffin.

Dans la mesure où une telle vision se justifie philosophiquement, elle doit se rendre compte de la critique que « la pensée de la différence » a formulée à l'égard d'une telle pensée : elle intègre immédiatement toute altérité dans son propre récit et n'accorde aucune attention à ce qui échappe à ce récit, au différend. Dans la mesure où cette vision se présente aussi comme une théologie, et donc comme expression actuelle de la recherche permanente de la foi chrétienne pour une compréhension adéquate d'elle-même, se pose la question que j'ai mentionnée dans l'introduction et traitée plus loin dans la première partie : la *Process Theology* satisfait-elle aujourd'hui aux exigences de recontextualisation, conçue comme catégorie théologico-épistémologique normative, visant à la fois plausibilité contextuelle et validité théologique ?

Ici aussi, la réponse n'est pas immédiatement positive. Aujourd'hui, la présomption de continuité, d'où la *Process Thought* moderne tenait sa possible plausibilité, n'est plus justifiée. Et, quand on se met l'accent explicitement sur la discontinuité, les schèmes de pensée néo-augustiniens participatifs, selon une perspective intra-textuelle chrétienne traditionnelle, comme la *Radical Orthodoxy* les réclame, sont peut-être plus crédibles que la construction hybride prémoderne/moderne/postmoderne, défendue par Griffin.

Vue d'une perspective normative de recontextualisation, j'en concluais que, dans un contexte qui avait été marqué par l'image scientifique du monde, la *Process Thought* était

un partenaire (une *ancilla*) vraiment digne de foi pour présenter l'*intellectus fidei* de manière contextuellement crédible et théologiquement valide. En raison du changement de contexte, probablement ce n'est plus le cas aujourd'hui. Certains ont dit que le thomisme, comme système de pensée, n'a jamais été réfuté comme tel, mais qu'à un certain moment il a cessé de fonctionner — c'est peut-être aussi le cas pour la *Process Thought*. Et il y a encore plus : non seulement la *Process Thought* postmoderne a perdu sa crédibilité contextuelle, elle est engagée aussi — contrairement à ses origines — dans une stratégie théologique en discontinuité avec le contexte. Dès lors il est peut-être nécessaire pour la théologie d'aujourd'hui de chercher d'autres apports intellectuels pour répondre à sa vocation de *fides quaerens intellectum*.

Parce que, en raison de la dynamique d'incarnation de la foi chrétienne⁵⁴, une recontextualisation théologique ne peut pas faire sauter tous les ponts avec le contexte et la conscience critique qui en émerge. Et, comme je l'ai dit à la fin de la première partie, quelque critique et déconstructiviste qu'elle puisse être, l'actuelle pensée postmoderne ouvre aussi de nouvelles possibilités pour un théologiser de notre temps. Car, avec la sensibilité à la différence et à l'altérité, cette pensée met aussi le doigt sur l'irréductible caractère situé, l'historicité et la particularité de toute pensée. Il est possible qu'une telle perspective d'herméneutique radicale puisse être utile pour élaborer le caractère spécifique de la foi chrétienne, sa narrativité et prétention à la vérité, dans un contexte de détraditionalisation et de pluralisme religieux, d'une manière contextuellement plausible et théologiquement légitime. À cet effet, j'ai moi-même développé précédemment la notion de «récit ouvert» comme forme possible de conscience critique contextuelle, sur laquelle une recontextualisation théologique pourrait se greffer de manière féconde⁵⁵.

Avant de terminer cette contribution, il nous faut encore nous attarder un moment sur la variante soi-disant déconstructiviste (ou 'post-constructiviste') de la *Process Thought*.

3.2. *Process Thought* déconstructiviste postmoderne?

À côté de la *Process Thought* postmoderne constructiviste de Griffin, le *Process* théologien viennois Roland Faber distingue aussi une *Process Thought* qui est beaucoup plus positive au point de vue de la pensée postmoderne, et il renvoie, entre autres, à l'œuvre de Catherine Keller. Celle-ci écrit elle-même à propos de son approche, qu'elle est inspirée par le féminisme, et par des penseurs postmodernes comme Gilles Deleuze et Jacques Derrida, et que cette approche l'a amenée à une «étrange connivence avec Whitehead⁵⁶». Sous ce rapport, ses conceptions sur la création sont très significatives. Après une critique acerbe du grand récit chrétien classique d'un Dieu qui, de manière autocratique et violente, crée un monde de rien (critique que d'autres théologiens *Process* invoquent aussi), Keller plaide pour une «théologie tehomique», inspiré par Genèse 1,2. Pour elle, il y est question d'un Dieu qui travaille à partir de la profondeur de la création («tehom» = «mer primordiale»), le chaos sans fond, l'autre de Dieu, avec lequel Dieu se trouve déjà de tout temps en relation et à partir duquel le cosmos déploie sa dynamique relationnelle. Face à la «tehomofobia» de la pensée occidentale, elle pose «un chaos d'où la différence déploie un cosmos⁵⁷», «un commencement sans origine», «une genèse du devenir⁵⁸».

Ce chaos profond, elle le compare par exemple à la «khora» de Derrida (que celui-ci a lui-même emprunté à Platon) qui, pour celui-ci, contient une référence à la «différence» toujours déjà différenciée⁵⁹. Pourtant c'est surtout Deleuze qui l'aide à comprendre «le Profond» (*the Deep*) comme «le lieu de la différence d'où émanent les dimensions spécifiques et les actualisations de l'espace-temps⁶⁰». C'est aussi à travers Derrida et Deleuze que Whitehead entre dans cette pensée. Différences, oppositions, changements, etc. appartiennent donc au même monde dynamique et relationnel. La notion, chère à Whitehead, de «préhension», d'entité actuelle (*actual entity*) sert à maintenir la rationalité interne de l'événement. Bien plus : «dans la manifestation chaotique, même si c'est seulement pour ce moment», écrit Keller, «Dieu devient possible pour l'anti-théiste Deleuze⁶¹». Sa définition de la *Process Theology*, présentée dans l'ouvrage de Faber : *Gott als Poet der Welt*, atteste la même critique de la pensée occidentale (chrétienne), qui s'est établie comme puissance répressive, et les possibilités de la *Process Thought* de s'en évader dans la mesure où elle réalise une reformulation de la foi chrétienne en termes de relationalité fluide⁶².

Pour Faber lui-même également, la *Process Theology* offre aujourd'hui, beaucoup plus qu'un «contre-récit» très systématique, la possibilité de jouer de manière constructive sur le déconstructionisme de la pensée postmoderne⁶³. C'est pourquoi il souligne que Whitehead lui-même déjà aurait voulu échapper à la clôture de tout système de pensée : par sa critique des «attributs de puissance» de Dieu, entre autres, il peut être considéré à bon droit comme le précurseur de la critique de la structure ontothéologique qui soutient toute la pensée métaphysique⁶⁴. Whitehead lui-même prêtait déjà attention aux failles dans toute pensée. Son approche non-essentialiste et les relations dynamiques qu'il a entretenues entre les nombreuses dualités qui caractérisent la pensée occidentale (nature et esprit, cosmos et histoire, être et devenir, science et sagesse...); celles-ci ne peuvent pourtant pas, argumente-t-il, être contenues dans une sorte de holisme pré-moderne mais doivent se rattacher à la rationalité critique postmoderne. La *Process Thought* donc se trouve au milieu de la tension entre déconstruction et de construction, de sorte que la différenciation est conçue en termes de dynamique relationnelle, incluse sans y être enfermée. En ce qui concerne Dieu, ce type de pensée déconstruit, comme «théopoétique» toute substantialisation de Dieu, mais pose en même temps que Dieu est plus qu'un effet de langage. C'est pourquoi la *Process Theology* postmoderne doit être comprise comme «poétique de la trace de Dieu en tant que l'Autre de l'expression de Dieu⁶⁵». «Ce n'est pas un refus du Dieu créateur, mais le fondement non-substantiel, relationnel, non-violent d'une puissance créatrice universelle⁶⁶». Lisant Whitehead avec Deleuze, Faber profile lui aussi la *Process Thought* comme «une métaphysique disfonctionnelle» (*disfunctional metaphysics*⁶⁷), cherchant le «dysfonctionnement programmatique», qui libère la pluralité de la pensée unitaire contenue dans les structures de pouvoir, «transformant les unités monadiques en événements de multiplicité nomadique» et menant ainsi à une «multiplicité intégrale du devenir⁶⁸».

Tout cela a une résonance apparemment postmoderne, mais, ici aussi, on peut soulever des questions à partir de divers points de vue. Je conclus cette contribution en les formulant brièvement. (a) Tout d'abord il y a lieu de se demander jusqu'où cette *Process*

Thought se laisse détricoter et dans quelle mesure la démarche déconstructiviste ne déforce pas la *Process Thought* de l'intérieur. C'est une question qui incombe aux penseurs *Process* eux-mêmes et dans laquelle je ne peux pas entrer. (b) En deuxième lieu, reste le problème que, dans la variante postmoderne déconstructiviste aussi, la différence est pensée dans le cadre d'une sorte de «grande théorie unifiée» (*grand unified theory*). Même avec un dysfonctionnement programmatique, il subsiste aussi une pensée de l'unité, dans laquelle différence et pluralité sont pensées ensemble, à partir de la notion d'une créativité qui se développe elle-même de manière diverse. À ce propos j'effleure une discussion entre cette variante de la *Process Thought* et les pensées de la différence postmoderne. (c) Enfin, d'un point de vue théologique, il reste la question de savoir si la théologie ne dialogue pas mieux directement avec la pensée postmoderne de la différence, et donc si la *Process Thought* offre une bonne interface. Là où Griffin insiste sur la discontinuité entre *Process Thought* et pensée postmoderne, la variante déconstructiviste semble poser à nouveau la continuité entre les deux (avec les problèmes que j'ai mentionnés dans la seconde question). Mais, théologiquement parlant, le *Process Thought* maintient le statut d'une interface qui doit encore gagner sa place légitime dans le panorama de la pensée postmoderne. Surtout, aujourd'hui, la question se pose si une recontextualisation théologique ne serait-elle pas plus efficace avec une méthode théologique qui, entre continuité et discontinuité, se confronte au contexte actuel et à la pensée critique qui en émerge? C'est peut-être là la seule manière de sauvegarder, face à un contexte pluraliste, la spécificité de la foi chrétienne, de même que la prétention à la vérité qui s'y exprime. C'est assurément la voie que nous-mêmes choisissons⁶⁹: une voie qui, à notre avis, est mieux informée par une approche qui s'inspire au débat entre déconstruction et herméneutique, mieux que par une synergie curieuse entre déconstruction et *Process*-métaphysique. Parce que la première fournit des cadres de pensée dans lesquels les notions de narrativité, de particularité, d'historicité et la confrontation avec la pluralité et la différence peuvent être utiles pour une réflexion théologique actuelle, à partir de la tradition du récit chrétien lui-même, en relation avec le contexte actuel. On peut se demander si c'est tout autant le cas pour la seconde voie.

Notes

- ¹ Je remercie Mme A. Dermience qui a traduit ce texte du Néerlandais, et le Fonds de la Recherche Scientifique - Flandre (Belgique) (F.W.O.-Vlaanderen) tout comme le Fond Spécial des Recherches de la K.U.Leuven pour le support financier de mes recherches.
- ² À propos de ce dernier voir, entre autres, une conférence qu'il a présentée peu avant son élection au pontificat: J. RATZINGER, *Europe in the Crisis of Cultures*, dans *Communio: International Catholic Review*, 32 (2005), pp.345-356. Pour une présentation de sa théologie, voir L. BOEVE, *Kerk, theologie en heilswaarheid. De klare visie van Joseph Ratzinger*, in *Tijdschrift voor theologie*, 33 (1993), pp. 139-165, et, plus récemment, L. BOEVE, *De crisis van Europa: een zaak van geloof of ongeloof? Perspectieven uit het Vaticaan*, in *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie*, 67 (2006), pp. 152-179.
- ³ Cf. G.A. LINDBECK, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia, Westminster Press, 1984. Pour une traduction d'un certain nombre de ces vues dans la théologie catholique; voir l'article de W. KASPER, *Postmoderne Dogmatik? Zu einer neueren nordamerikanischen Grundlagen-diskussion*, in *Internationale Theologische Zeitschrift Communio*, 19 (1990), pp.298-306.
- ⁴ Pour un aperçu sur les raisons du mouvement orthodoxe radical, voir l'introduction de J. MILBANK, C. PICKSTOCK & G. WARD (ed.), *Radical Orthodoxy: A New Theology*, London/New York, Routledge, 1999; voir aussi: J. MILBANK, *The Programme of Radical Orthodoxy*, dans L.P. HEMMING (ed.), *Radical Orthodoxy? A Catholic Enquiry*, Aldershot, Ashgate, 2000, pp. 33-45.
- ⁵ Cf. J. MILBANK, *Postmodern Critical Augustinianism: A Short Summa in 42 Responses to Unasked Questions*, dans *Modern Theology*, 7 (1991), pp.225-237. Milbank est aussi l'auteur e.a. de: *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford, Blackwell, 1990; *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture*, Oxford, Blackwell, 1997, et, avec C. PICKSTOCK, *Truth in Aquinas*, London, Routledge, 2001.
- ⁶ MILBANK, *The Programme...* [voir n. 4], p.42.
- ⁷ Cf. D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas, Éclat, 1991.
- ⁸ Cf. H. DE VRIES, *Philosophy and the Turn to Religion*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1999.
- ⁹ Voir J. DERRIDA, *Comment ne pas parler. Dénégations*, dans J. DERRIDA, *Psychè. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, pp. 535-595; *Sauf le nom*, Paris, Éditions Galilée, 1993. Voir, de moi-même: *The Rediscovery of Negative Theology Today: The Narrow Gulf between Theology and Philosophy*, dans M. OLIVETTI (ed.), *Théologie négative* (Biblioteca dell' 'Archivio di Filosofia', 59), Rome, CEDAM, 2002, pp. 443-459.
- ¹⁰ Cf. L. BOEVE, *God, Particularity and Hermeneutics. A Critical-Constructive Theological Dialogue with Richard Kearney on Continental Philosophy's Turn (in)to Religion*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 81 (2005), pp. 305-333;

La théologie comme conscience critique en Europe. Le défi de l'apophatisme culturel, dans *Bulletin ET*, 16 (2005), pp. 37-60.

¹¹ Cf. mon ouvrage : *God onderbreekt de geschiedenis. Theologie in tijden van ommekeer*, Kapellen, Pelckmans, 2006 (traduction en anglais en préparation).

¹² Cf. resp. J.B. COBB jr, *Is It Too Late? A Theology of Ecology*, Beverly Hills, Bruce, 1972; C. BIRCH & J.B. COBB jr, *The Liberation of Life. From the Cell to the Community*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981; J.B. COBB jr & W.W. SCHROEDER (ed.), *Process Philosophy and Social Thought*, Chicago, Center for the Scientific Study of Religion, 1981; J.B. COBB jr, *Process Theology as Political Theology*, Manchester/Philadelphia, Manchester University Press, 1982; S.M. OGDEN, *Faith and Freedom. Toward a Theology of Liberation*, Belfast/Dublin/Ottawa, Christian Journals, 1979.

¹³ Cette fondation «promotes the awareness and exploration of the postmodern worldview and encourages reflection about a postmodern world, from postmodern art, spirituality and education to a postmodern world order, with all this implies for economics, ecology and security. One of its major projects is to produce a collaborative study that marshals the numerous facts supportive of a postmodern worldview and provides a portrayal of a postmodern world order towards we can realistically move». *Notes on Authors and Centers*, in D.R. GRIFFIN, W.A. BEARDSLEE and J. HOLLAND, *Varieties of Postmodern Theology* (Sunny Series in Constructive Postmodern Thought), Albany, State University of New York Press, 1989, p. 158. Griffin est en même temps Directeur exécutif du *Center for Process Studies* et enseigne la philosophie religieuse à la *School of Theology of Claremont* et à la *Claremont Graduate School*. Pour une mise en situation autobiographique de sa pensée, voir *David Griffin's Story*, dans D.R. GRIFFIN et H. SMITH, *Primordial Truth and Postmodern Theology* (Sunny Series in Constructive Postmodern Thought), Albany, State University of New York Press, 1989, pp. 2-8.

¹⁴ Griffin décrit sa pensée comme une philosophie parce qu'elle s'en tient à des critères philosophiques et ne s'appuie pas sur la révélation pour légitimer ses prétentions à la vérité. L'expérience religieuse dont il part, conçue comme originelle, est réfléchie philosophiquement; elle n'est pas immédiatement référée à une tradition religieuse, de sorte que «[p]ostmodern theology in principle provides a framework in terms of which each tradition could interpret its own particular emphases» (*God and Religion in the Postmodern World. Essays in Postmodern Theology* [Sunny Series in Constructive Postmodern Thought], Albany, State University of New York Press, 1989, p. 9). D'où découle la préférence pour le terme «théologie», plus encore pour l'expression «théologie chrétienne»? Griffin répond comme suit: cette philosophie essaie d'offrir une théorie adéquate, capable d'exprimer Dieu de manière compréhensible. En outre, aucun auteur ne peut adopter un point de vue inclusif absolu; toute pensée est inscrite dans une perspective particulière, elle-même située dans une tradition particulière: dans ce cas, la perspective est teintée de christianisme occidental. «Accordingly, although postmodern theology is a philosophical (or natural) theology, it can more accurately be called a Christian philosophical (or natural) theology: even though

it appeals only to the criteria that are appropriate to natural theology, which is a branch of philosophy, the questions it asks and the features of experience it consciously notices in answering them are influenced from the outset by its birth in a Christian cradle» (*Ibid.*, p. 9-10). Voir aussi la Préface du même ouvrage (p. xiii). Cela n'empêche pas qu'en diverses circonstances Griffin présente sa pensée comme philosophie postmoderne et la situe aussi, explicitement, dans la tradition philosophique; voir surtout D.R. GRIFFIN, *Founders of Constructive Postmodern Philosophy. Pierce, James, Bergson, Whitehead, and Hartshorne* (Sunny Series in Constructive Postmodern Thought), Albany, State University of New York Press, 1993.

¹⁵ Pour cette comparaison voir, outre les publications de Griffin: J.B. COBB jr, *Two Types of Postmodernism: Deconstruction and Process*, in *Theology Today*, 47 (1990) pp. 149-158. En ce qui concerne la postmodernité éliminatrice, Griffin a en vue l'œuvre de M.C. TAYLOR: *Deconstructing Theology* (AAR Studies in Religion, 28), New York, Crossroad, 1982, et *Erring. A Postmodern A/theology*, Chicago/London, University of Chicago Press, 1984.

¹⁶ Dès lors, les attributs de Dieu sont transférés sur l'homme, de sorte que l'homme devient souverain et crée son salut dans le progrès historique.

¹⁷ Ou, autrement dit: «mostmodern», cf. D.R. GRIFFIN, *God and Religion...* [voir n. 14], p. 8.

¹⁸ Cf. D.R. GRIFFIN, *Postmodern Theology and A/theology. A Response to Mark C. Taylor*, dans IDEM et al., *Varieties...* [voir n. 13], pp. 32-34.

¹⁹ «It deconstructs or eliminates the ingredients necessary for a worldview, such as God, self, purpose, meaning, a real world, and truth as correspondence», dans D.R. GRIFFIN, *Introduction to Sunny Series in Constructive Postmodern Thought*, dans IDEM, *God and Religion...* [voir n. 14], p. ix-xii (x).

²⁰ Ce dernier est désigné par Griffin comme «soft-core commonsense notions», c'est-à-dire des représentations qui peuvent être ignorées sans entraîner de graves inconvénients pour les mœurs; cf. D.R. GRIFFIN, *Postmodern Theology...* [voir n. 18], p. 35.

²¹ Son hypothèse, selon laquelle ces notions précèdent toute conduite, Griffin s'efforce de la valider en recherchant si, précisément, la méconnaissance de ces notions par Taylor n'implique pas en même temps qu'elles sont présupposées; voir *Ibid.*, p. 36-39.

²² «a new unity of scientific, ethical, aesthetic, and religious intuitions», dans *Introduction to Sunny Series...* [voir n. 19], p. x.

²³ Voir à ce propos: J.R. COBB jr, *Two Types...* [voir n. 15], p. 152: «What is rejected of modernity are its individualism, its materialistic atomism, its anthropocentrism, its idealism, its fragmentation of knowledge into academic disciplines, its nationalism, its Eurocentrism, its androcentrism, its tendency towards nihilism. What is retained are its self-criticism, its concern for the personal, and its commitment to human freedom...».

²⁴ Cf. *Introduction to Sunny Series...* [voir n. 19], p. xi: «This constructive, revisionary post-modernism involves a creative synthesis of modern and premodern truths and values». Cela ne signifie pas pour autant que la forme de vie prémoderne

peut être rétablie intégralement, ni que les sciences modernes peuvent être mises hors jeu.

²⁵ «some overarching view of the nature of reality in terms of which we understand our own place in the scheme of things», dans *God and Religion...* [voir n. 14], p. 21.

²⁶ «The term postmodern, [...] by contrast with premodern, emphasizes that the modern world has produced unparalleled advances that must not be lost in a general revolution against its negative features», dans *Introduction to Suny Series...* [voir n. 19], p. xi.

²⁷ Une discussion entre les deux penseurs est rapportée dans D.R. GRIFFIN and H. SMITH, *Primordial Truth...* [voir n. 13]. Smith est philosophe de la religion et professeur émérite de l'université de Syracuse. Sont surtout importants pour notre problématique ses ouvrages: *Forgotten Truth: The Primordial Tradition*, New York, Crossroad, 1977 et *Beyond the Post-Modern Mind*, New York, Crossroad, 1982.

²⁸ «Rather, through what Plato called the "eye of the soul", we have nonsensuous, pre-conceptual, prelinguistic, metaphysical intuitions into the nature of reality. [...] Through these intuitions, which are grounded in human nature as related to its source, universal and therefore nonrelative truths are discovered. These truths constitute the human unanimity, the primordial tradition», dans D.R. GRIFFIN and H. SMITH, *Primordial Truth...* [voir n. 13], p. 22.

²⁹ Ce que Smith perçoit surtout dans la tradition chrétienne et dans l'Advaita Vedanta: cf. *Ibid.*, p. 23 et 25-26. Cette conception conduit à une vision gnostique dans laquelle la «perennial philosophy» est considérée comme le noyau ésotérique du christianisme (p. 43).

³⁰ «These [premodern] truths and values are: the rootage of all finite existence in divinity; an enchanted universe in which values, qualities and purposes are primary; downward causation (especially as persuasion from above); nonsensory experience; the direct experience of values; the intuition of primordial truths; a noble self-image; present meaning; and hope for immortality» (*Ibid.*, p. 43).

³¹ «An acceptable postmodern vision must be [...] adequate to the facts of science as well as to the moral, aesthetic, and religious dimensions of our experience» (*God and Religion...* [voir n. 14], p. 23).

³² «Going beyond the modern world will involve transcending its individualism, anthropocentrism, patriarchy, mechanization, economism, consumerism, nationalism, and militarism. Constructive postmodern thought provides support for the ecology, peace, feminist, and other emancipatory movements of our time, while stressing that the inclusive emancipation must be from modernity itself», dans *Introduction to Suny Series...* [voir n. 19], p. xi.

³³ Ce que souligne aussi J.R. COBB jr, *Two Types...* [voir n. 15], p. 151. Même si le déconstructionisme semble un instrument utile pour les mouvements émancipatoires en vue de démasquer les idéologies oppressives, «[it] is a dangerous weapon. For all its liberative power it finally undercuts even the passion for liberation».

³⁴ Cf. *Postmodern Theology...* [voir n. 18], p. 40: «Eliminative postmodernism, for all its apparent radicality, would probably leave the dynamics of Western behavior virtually unchanged».

³⁵ Nous nous référons pour cela aux études de Griffin citées plus haut.

³⁶ Voir à ce sujet, plus largement développé: D.R. GRIFFIN, *Liberation Theology and Postmodern Philosophy: A Response to Cornel West*, in IDEM et al., *Varieties...* [voir n. 13], pp. 129-148 (133-141).

³⁷ «The embodiment of creativity in a plurality of individuals is the ultimate metaphysical truth [...]: any actual world would necessary be composed of events with the twofold power of self-creation and creative influence on others», dans *God and Religion...* [voir n. 14], p. 42.

³⁸ *Ibid.*, p. 14.

³⁹ «Not only does this postmodern worldview allow talk of divine influence, it requires it», dans *Ibid.*, p. 66.

⁴⁰ «an essentially spiritual matrix, so that our religious urge to be in harmony with the really real pulls us away from materialism», dans *Ibid.*, p. 67.

⁴¹ Comme le précise Cobb: le dualisme matière/esprit, corps/âme, nature/histoire, science/religion, individu/société (*Two Types...* [voir n. 15], p. 152).

⁴² Cf. *Ibid.*, p. 153: «The many become one and are increased by one».

⁴³ Voir en particulier à ce sujet: *Postmodern Theology...* [voir n. 18], p. 40-52.

⁴⁴ Comp. D.R. GRIFFIN, *Postmodern Theology as Liberation Theology: A Response to Harvey Cox*, dans IDEM et al., *Varieties...* [voir n. 13], pp. 81-94 (90).

⁴⁵ Voir à ce propos *God and Religion...* [voir n. 14], p. 92-98. Griffin ne se contente pas d'expliquer de tels phénomènes, mais les utilise en même temps comme arguments pour prouver que la perception de l'âme est indépendante du corps et comme une entrée pour fonder ainsi philosophiquement la vie (de l'âme) après la mort.

⁴⁶ Cf. D.R. GRIFFIN, *God and Religion...* [voir n. 14], p. 69-82. Alors que, dans les cadres (pré)modernes, il était impossible de penser ensemble l'évolution et la création, Griffin offre une issue. J.B. Cobb jr corrobore cette vision dans *Ecology, Science, and Religion: Toward a Postmodern Worldview*, dans D.R. GRIFFIN (ed.), *The Reenchantment of Science: Postmodern Proposals* (Suny Series in Constructive Postmodern Thought), Albany, State University of New York Press, 1988, pp. 99-113.

⁴⁷ Dans *God and Religion...* [voir n. 14], p. 83-108, Griffin fonde philosophiquement la vie après la mort, comme déjà annoncé brièvement ailleurs.

⁴⁸ Voir à ce propos e.a. *God and Religion...* [voir n. 14], p. 109-145.

⁴⁹ Cf. J.B. COBB jr, *Two Types...* [voir n. 15], p. 158.

⁵⁰ Comp. D.R. GRIFFIN (ed.), *Physics and the Ultimate Significance of Time: Bohm, Pripogine, and Process Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1987; IDEM (ed.), *The Reenchantment...* [voir n. 46]: surtout ses propres contributions (*Introduction: The Reenchantment of Science*, pp. 1-46; *Of Minds and Molecules: Postmodern Medicine in a Psychosomatic Universe*, pp. 141-163).

⁵¹ Comp. D.R. GRIFFIN, *Preface*, dans IDEM (ed.), *The Reenchantment...* [voir n. 46], pp. XIII-XV (XIII).

⁵² En outre, l'influence de la nouvelle religiosité et du New Age sont clairement perceptibles. À l'intérieur des cadres de cette vision du monde, un certain nombre

de phénomènes traditionnellement tenus pour des superstitions, ou relevant du paranormal, reçoivent une explication plausible.

⁵³ Cf. p.e. dans l'ouvrage de p. FEYERABEND, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, London, NLB, 1975.

⁵⁴ Cf. mon livre déjà mentionné: *God onderbreekt...* [voir n. 11], chapitre 7.

⁵⁵ Cf. p.e. L. BOEVE, *La conscience critique dans la condition postmoderne: De nouvelles possibilités pour la théologie?*, dans *Nouvelle revue théologique*, 122 (2000) pp. 68-86.

⁵⁶ Cf. R. FABER, *God als Poet der Welt. Anliegen und Perspektiven der Prozesstheologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. 39 ss. Voir aussi son ouvrage plus important: *Prozesstheologie: Zu ihrer Würdigung und kritischen Erneuerung*, Mainz, Matthias-Grünwald, 2000.

⁵⁷ C. KELLER, *Face of the Deep. A Theology of Becoming*, London/New York, Routledge, p. xx.

⁵⁸ *Ibid.*, p. xvi.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 158 ss.

⁶⁰ «the place of difference from which the specific dimensions and actualities of space-time emanate» dans *Ibid.*, p. 168.

⁶¹ «In the chaomic epiphany, if only for this moment, "God" becomes possible for the anti-theist Deleuze», dans *Ibid.*, p. 170.

⁶² FABER, *God als Poet...* [voir n. 56], p. 9.

⁶³ *Ibid.*, p. 42-43.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 192-193.

⁶⁵ «Poetik der 'Spur' Gottes als des Anderen der Gottessprache», dans *Ibid.*, p. 43.

⁶⁶ «Dies ist kein Absage an einen Schöpfergott, sondern eine nicht-substantielle, relationale und gewaltlose Begründung universaler Schöpfermacht», dans *Ibid.*, p. 203.

⁶⁷ R. FABER, 'O bitches of impossibility' - *Programmatic Dysfunction in the Chaosmos of Deleuze and Whitehead* (manuscript d'une conférence donnée à Leuven, mai 2005), p. 4.

⁶⁸ «transforming monadic wholes into events of nomadic multiplicity», «unabridged multiplicity of becoming», dans *Ibid.*, p. 3.

⁶⁹ Voir à ce sujet de nouveau mon *God onderbreekt...* [voir n. 11], chapitre 2.

II.

Religions