

Revue catholique internationale

COMMUNIO

XVIII, 3 — mai-juin 1993

L'Écologie

Heureux les doux

« Comme le lion voulait le forcer à sortir de la caverne, saint Sabas lui dit avec confiance: "La caverne est assez vaste pour nous contenir largement tous les deux; de fait, nous sommes tous deux fils du même Créateur. Si tu le veux, reste ici, sinon, va-t'en. Ce n'est que justice, car j'ai été façonné, moi, de la main même de Dieu et il m'a fait l'honneur de me fabriquer à son image." A ces mots, saisi en quelque manière de révérence, le lion s'en alla. »

Cyrille de Scythopolis, *Vie de saint Sabas*, ch. xxxiii, tr. A.-J. Festugière, *Moines d'Orient*, 111/2, 1962, p. 45.

Sommaire

Éditorial

Olivier BOULNOIS : **La nature est pour l'homme, et l'homme pour Dieu**

6

Où l'on rejette deux extrêmes : l'écologisme fondamentaliste, qui réduit l'homme à n'être qu'une espèce parmi d'autres, et la destruction massive de l'environnement, qui réduit la nature à n'être qu'un instrument en vue de fins fixées arbitrairement par l'homme. Tous deux sont des déformations de la dignité de l'homme, maître de la nature dans la mesure où il est l'image de Dieu.

Questions

Roland HUREAUX : **Terre des hommes**

11

La maîtrise de la création confiée par Dieu à l'homme est en fait la plus haute affirmation de la dignité de l'homme et de la nature. En évitant qu'on puisse rendre un culte à la nature, l'homme permet de la mettre en valeur, ce qui est la plus haute forme de respect. La Bible est donc optimiste, puisqu'elle fait confiance à l'homme pour résoudre les problèmes que lui-même suscite.

Heureux les doux ?

Rémi BRAGUE : **Les doux et la terre**

21

Est doux celui qui prend soin des choses fragiles : la vertu de douceur renvoie donc à la fragilité de la nature. Mais si l'homme l'exerce, il verra le monde à son tour lui apparaître comme doux. Il nous faut accepter notre chair comme le milieu de notre expérience, et la terre comme un domaine reçu en héritage, et non comme une demeure permanente.

Xavier TILLIETTE : **Méditation sur la Béatitude**

29

C'est par la fidélité cachée que la multitude des saints anonymes se charge du fardeau du Christ, « doux et humble de cœur ». Cette douceur ne se confond pas avec la non-violence, elle est issue de la force même de l'Agneau immolé, qui témoigne, par sa résurrection, de l'invincibilité des victimes et de la force décisive de leur faiblesse.

Card. Giacomo BIFFI : **Prenons garde à l'Antéchrist !**

33

Pour le philosophe Soloviev, l'Antéchrist paraîtra se mettre au service de l'humanité, et se faire l'apôtre de « valeurs » évangéliques : la paix, la douceur, la protection de la nature. Cette prétendue douceur, à l'inverse de la violence nécessaire à l'avènement du Royaume dont nous parle le Christ, n'est en vérité que la confusion entre le bien et le mal, entre la vérité et le mensonge.

Faits et arguments : L'homme et la nature

Isabelle LEDOUX : **Les « grandes peurs » écologistes : mythes et réalités**

51

Les médias nous alertent régulièrement des menaces que font peser sur l'avenir de l'humanité le « trou d'ozone », l'effet de serre, la destruction des forêts tropicales, la pollution de l'eau, la démographie galopante. Les scénarios catastrophiques élaborés en ces occasions reposent-ils sur une analyse scientifique, ou relèvent-ils d'une grande peur de fin de millénaire ?

Ernest L. FORTIN : **Perspectives bibliques sur l'écologie**

63

Le christianisme, longtemps accusé de s'opposer au développement actuel de la science, est soudain rendu responsable de la menace d'un désastre écologique, pour avoir proclamé la maîtrise de l'homme sur la nature. Or, la science moderne, dont le but n'est pas de comprendre la nature mais de l'asservir, n'a rien à voir avec la seigneurie affirmée dans la Bible. Il convient donc de mieux comprendre celle-ci.

Miklos VETO : **Écologie et gratuité**

89

La question de l'écologie n'a-t-elle pour solutions que l'utilitarisme anthropocentrique, ou bien l'attribution de droits à des créatures qui ne sont pas des sujets moraux ? Non : la création peut et doit être aimée pour elle-même, dans une attitude d'émerveillement qui fut celle du Créateur au septième jour. La protection de la nature ne saurait être dictée par une obligation juridique, mais par un acte de liberté, qui accepte que la création vive à un autre rythme que le nôtre : les vertus de l'écologie sont la douceur, la modération, la patience.

Écologie et politique _____**Vincent BOURGUET : Écologie et morale**

- 108** L'écologie remet en cause le statut de l'homme comme pur esprit, seul sujet de droit qui réduit le reste à un objet d'usage illimité. En prétendant dominer les choses sans modération, l'homme en vient à se dominer lui-même et à perdre tous les droits dont il s'est réservé l'exclusive. Une « morale écologique » qui admettrait des droits pour les générations futures et pour leur environnement passe par une désappropriation de la terre par l'homme, pour qu'il sauve sa propre dignité et son existence même.

Stratford CALDECOTT : Des droits pour les animaux ?

- 121** La seigneurie sur le cosmos confiée par Dieu à l'homme nous confère une responsabilité particulière vis-à-vis de la création. La nature est digne de respect et même d'amour parce que son existence a été voulue par Dieu, et voulue bonne. S'il y a une hiérarchie des êtres, le « droit » des créatures n'est pas autre chose que celui d'être aimées par l'homme comme Dieu lui-même les aime.

Klaus TOPFER : Écologie et politique : la protection de l'environnement comme fin de l'État

- 127** En Allemagne, un projet de révision des lois constitutionnelles propose d'indiquer que la protection de la nature est une des fins de l'État. Il reste à savoir ce qui fonde ce devoir. Entre une vision anthropocentrique (où l'homme est la fin de toutes choses), et une vision écocentrique (où la nature a d'abord des droits), le christianisme propose-t-il une voie équilibrée ?

Écologie et démographie _____**Gérard-François DUMONT : Population et environnement**

- 134** On identifie à tort surpopulation et risque d'épuisement des ressources, surpopulation et pollution. En réalité, la population permet la mise en valeur de la terre, et les régions les plus polluées ne sont pas les plus denses démographiquement. La croissance de la population mondiale ne vient pas de la croissance de la natalité, mais de la chute de la mortalité. Il est donc absurde d'imposer des mesures de réduction des naissances aux populations du tiers monde. Il y a place pour une nouvelle croissance de la population, si elle s'accompagne d'une politique responsable.

René LENOIR : Villes et campagnes au Sud : un rôle à redéfinir

- 143** Les pays du Sud voient leur situation économique empirer du fait d'un déséquilibre croissant des échanges avec le monde développé. Les campagnes s'appauvrissent, et les citadins s'entassent dans des villes qui s'enfoncent dans la misère. Il convient donc d'encourager d'abord l'activité agricole rurale pour assurer l'autonomie alimentaire, et de favoriser les communautés locales, seules capables de mettre en valeur les terres.

François et Michèle GUY : Existe-t-il une approche écologique du contrôle de la fécondité humaine ?

- 150** Il est paradoxal de voir des principes écologiques servir à la promotion de la contraception chimique. Les méthodes naturelles, qui permettent à un couple de prendre en charge sa fécondité, paraissent plus proche d'une démarche écologique. Ne pourraient-elles pas être mieux accueillies et plus efficaces dans les pays en voie de développement ?

Écologie et liturgie _____**Vigen GUROIAN : Le sens de la bénédiction : sur l'écologie comme événement ecclésial**

- 157** L'écologie n'est pas une question extérieure à l'Église, elle en est l'existence même. En effet, la liturgie et les sacrements exigent la pureté esthétique de la nature et restaurent l'harmonie originelle entre l'homme et son environnement. Préfigurée par l'arche de Noé, l'Église a dans la liturgie un avant-goût du Royaume.

Signet _____**172** Revue de livre : Stéphane ZALESKI : « Can Scientists Believe ? » par sir Nevill Mott

Olivier BOULNOIS

La nature est pour l'homme et l'homme pour Dieu

La nature est pour l'homme et non l'homme pour la nature

Le souci de l'environnement a pris, lors de ces dernières décennies, une importance cruciale et justifiée. L'idéologie libérale et son revers marxiste, en butant sur l'obstacle constitué par la nature, ont découvert leurs limites. Alors que ces théories imaginaient atteindre une forme de bonheur terrestre par la seule organisation rationnelle des rapports de production, au nom d'un pouvoir absolu de l'homme sur la terre, elles découvrent maintenant que les ressources sont finies et qu'une exploitation désordonnée et sans frein de la nature s'avère contraire aux intérêts de l'homme. Pollution, saccage, destruction sont des problèmes aigus dans bon nombre de régions du globe. Ils montrent que l'exploitation des ressources terrestres, élevée à la hauteur d'un absolu, se révèle à long terme dangereuse, inutile et contre-productive, en raison des nuisances qu'elle engendre. Ainsi l'écologie, qui était originellement la science des espèces naturelles et de leur environnement, est devenue une question économique et politique. Elle entend même s'appuyer sur un fondement théologique. Le récit de la *Genèse* montre en effet comment la liberté de l'homme, en tant que pécheresse, a obscurci son statut d'image et perverti sa dignité de « fermier *de Dieu*¹ ». La nature apparaît alors

1. Selon la belle expression de J. BOTTÉRO, *Naissance de Dieu*, Paris, 1993, p. 248. La *Genèse* 1, 26 associe l'être à l'image de Dieu et la domination de l'homme sur la nature : « *Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons*

comme l'ennemie de l'homme, lui apportant peine et souffrance pour le travail comme pour la mise au monde, tandis que lui-même se pose en tyran et en dominateur. La garde de la nature par l'homme s'est changée en conflit douloureux et pénible pour les deux parties.

Pourtant, le souci politique qui se manifeste dans l'écologie dite « douce », est souvent inspiré par une théorie « dure » (la *deep ecology* des Anglo-Saxons), aussi dangereuse et illégitime que les idéologies qu'elle prétend remplacer. Elle prend la forme d'une nouvelle doctrine totalitaire, celle de la nature comme fin en soi, qui réduit l'homme à être l'instrument de conservation des équilibres naturels'. Ce fondamentalisme écologiste, il faut le dire avec force, est un antihumanisme, et comme tel inacceptable². L'homme est une fin en soi, il n'est pas un moyen en vue d'autre chose. Il n'est pas une espèce naturelle parmi d'autres, mais le sommet de la création. Il serait donc temps pour les écologistes de faire une critique radicale du programme idéologique qui les porte. Sans quoi ils risquent de rester à son égard dans la même relation de toxicodépendance qui fut celle du socialisme vis-à-vis du marxisme.

Cet « écologisme », donc, est prisonnier d'un modèle totalisant. Sous sa forme la plus systématique, il a pour idéal la stabilité dans tous les domaines : en économie, par la croissance zéro, en démographie, par la régulation des naissances pour le seul maintien de la population actuelle, en écologie (au sens propre), par la priorité donnée à la conservation des espèces, au droit des animaux et au « gel » des espaces naturels. Le titre récent d'un magazine résumait fort bien cet état d'esprit : « *Dix milliards d'humains vont épuiser la planète.* » Si l'on suit cette ligne de pensée, l'homme devient un simple humain (une espèce naturelle parmi d'autres), la terre est « *notre mère*³ », et finalement, l'homme devra être parqué dans des réserves soigneusement contrôlées pour éviter qu'il ne nuise à sa mère planétaire.

Face à ces prétentions, on peut élever des objections de simple raison. Il faut d'abord distinguer les vrais motifs d'inquiétude des peurs irrationnel-

de la mer, sur les oiseaux du ciel et sur tout être vivant qui rampe sur la terre. » On pourrait aussi voir en l'homme le jardinier de Dieu, à l'image du Ressuscité de l'Évangile.

1. Cf. Michel SERRES, *Le Contrat naturel*, Paris, 1990, p. 38 : « Oui, les mégapoles deviennent des variables physiques. Elles ne pensent ni ne paissent, elles pèsent. »

2. Cf. Luc FERRY, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Grasset, 1992, 275 p.

3. Cf. Michel SERRES, *ibid.*, p. 186, qui parle de « notre mère cénobite depuis que le monde est monde n (et l'académicien ne se borne pas ici à un calembour, il souhaite faire de la mater-

les, et faire l'inventaire des véritables risques que court la planète, car beaucoup d'entre eux sont de purs mythes médiatiques¹. Mais surtout, l'équilibre est un concept dynamique, qu'il faut concevoir à partir d'un modèle instable. Celui-ci devrait articuler l'écologie, la démographie et l'économie dans leur interaction : on ne peut pas penser la terre indépendamment de sa mise en valeur par l'homme, ni la mise en valeur du sol indépendamment d'un développement démographique². En matière d'économie et de démographie, les solutions brutales ont montré qu'elles sont aussi-dangereuses qu'inefficaces.

La terre en héritage : l'homme n'est pas fait pour plier la nature à ses caprices, mais pour la reconduire à Dieu

Mais surtout, on peut élever des objections théologiques. C'est pourquoi nous avons choisi, dans ce numéro, de traiter le problème de l'écologie à propos de la Béatitude : « Heureux les doux, car ils auront la terre en héritage³. » L'idéologie se pare parfois de belles couleurs, et sa violence peut se dissimuler sous l'idéal de la douceur. Prétendre « retourner à la nature » serait oublier notre condition d'esprits libres et engagés dans l'histoire. Cela risquerait alors de faire de l'homme l'esclave et l'otage de la nature, ce qui serait aller à l'autre extrême, non moins fatal pour l'humanité que la destruction du monde qui l'environne⁴. Croire que l'homme pourrait abolir lui-même son historicité et sortir par lui-même de la logique du péché serait une contradiction dans les termes et témoignerait d'un orgueil démesuré. Le souci de l'environnement ne peut parvenir à rétablir une humanité intègre et une nature vierge. Il ne peut y prétendre sans quelque falsification.

1. Voir l'article d'I. LEDOUX, p. 51.

2. Voir l'article de R. LENOIR, p. 141. S'il n'était pas *si* dramatiquement déséquilibré entre une campagne désertifiée et une urbanisation concentrationnaire, on pourrait imaginer un développement démographique du tiers monde accompagné d'un ralentissement démographique (comme ce fut le cas en Europe au *xvi*^e siècle).

3. *Matthieu* 5, 4.

4. Voir J. GREISCH, « "Serveurs et otages de la nature?" La nature comme objet de responsabilité », *De la nature* (collectif éd. par P. COLIN) Paris, 1992, pp. 319-359. Il s'appuie sur H. JONAS, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt, 1979, tr. fr. *Le Principe de responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Paris, Cerf, 1991.

L'homme a aujourd'hui sous les yeux les conséquences de son refus de la finalité naturelle, d'un ordre objectif voulu par Dieu, d'une bonté en soi de la nature. Et la nature, transformée en simple matière à laquelle l'homme donne sa valeur et son sens par le travail, a finalement révélé sa puissance : là où il n'y a plus de nature comme telle, la nature est menacée. On ne peut donc ni faire de l'homme celui qui inflige arbitrairement sa fin à la nature, ni faire de celle-ci une fin en soi. Ce n'est pas l'homme qui *institue* la fin de son environnement, mais l'homme qui *est* (par *sa nature*) *cette* fin. Le bien de la nature est donc de servir une fin, la nature de l'homme ; mais il ne peut se faire contre elle, et se plier à l'arbitraire des volontés humaines. La fin de la nature ne peut pas être pensée sans celle de l'homme, et la fin de l'homme ne peut se dresser contre celle de la créature, car toutes deux convergent dans une fin unique : Dieu.

La réconciliation pacifique de l'homme et de la nature n'est pas envisageable avant la fin des temps. Le conflit a commencé avec l'histoire et ne prendra fin qu'avec elle. Certes, à ce moment-là, le loup dormira avec l'agneau. Mais rien n'est plus anti-écologique qu'une telle cohabitation. Car l'équilibre des espèces dans l'écosystème suppose au contraire que le loup mange l'agneau : la lutte pour la survie est une partie constituante de l'ordre de la nature. Et si saint François a converti le loup de Gubbio, devenu doux comme un agneau, et nourri par les hommes jusqu'à mourir de vieillesse, c'est un signe eschatologique qui renverse précisément l'ordre de la nature.

C'est l'homme qui est à sauver, et la nature par lui et pour lui. C'est parce que la nature humaine sera restaurée qu'il y aura une terre nouvelle et un ciel nouveau. Et non l'inverse : même s'il y a une corrélation étroite entre la cruauté des hommes et leur haine de soi, ce n'est pas en s'efforçant de rétablir l'harmonie de la nature que l'homme parviendra à restaurer l'équilibre de ses pulsions. Comme le désordre était entré dans le monde par la nature de l'homme, il en sortira par sa nature restituée. L'homme n'héritera de la terre que par participation au salut divin. Le seul avant-goût de cette création restaurée nous est donné par la liturgie, qui convoque tout le cosmos, espace et temps, tous les éléments, l'eau, l'huile, le pain et le vin pour les restaurer dans le Christ.

Pour le chrétien, l'écologie n'a donc qu'un sens légitime, celui de la gestion *économique* du cosmos. Dans tous les sens du terme : d'une part, elle n'a de sens que dans son interaction permanente avec les besoins économiques de l'homme et les ressources de la nature ; d'autre part, elle

appartient à la tradition chrétienne des remèdes au péché, mais elle ne peut prétendre sans illusion ni l'abolir, ni en effacer les traces, ni restaurer la plénitude de la nature. A cette seule condition l'écologie relèvera de la vraie douceur, qui n'est pas faiblesse mais responsabilité, force et patience.

Communio
à besoin de votre avis.
Écrivez-nous.

Olivier Boulnois, né en 1961, marié, trois enfants. Enseigne la philosophie médiévale à l'École Pratique des Hautes Études (cinquième section), à l'université de Paris X-Nanterre et à l'Institut catholique de Paris. Publication : *Jean Duns Scot. Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, PUF, 1988.

Roland HUREAUX

Terre des hommes

LE DÉVELOPPEMENT récent de l'écologie — que l'on entende par ce mot ambigu la science de l'environnement ou le mouvement politique qui se propose de le défendre — ne devrait pas surprendre outre mesure la pensée chrétienne : quitte à étonner, c'est de prime abord les convergences entre les deux qui nous frappent.

En premier lieu, on retrouve dans l'écologie la même ambivalence que dans la théologie : la théologie, comme l'écologie, se présente elle aussi à la fois comme un savoir et comme un mouvement militant.

Ensuite, et c'est sans doute de là que dérive l'analogie précédente, on a affaire dans les deux cas à des pensées sinon systématiques, du moins systémiques (on aurait dit il y a vingt ans *structurales*) : toutes les deux considèrent que l'homme est partie prenante d'un tout dans lequel toutes les parties se tiennent ; et que pour cette raison aucun de ses actes n'est « détachable » d'un ordre global, spirituel dans un cas, naturel dans l'autre. Aussi aboutissent-elles, chacune à sa manière, à un appel à la responsabilité et, puisque chacun est solidaire (et donc responsable) et de ce que font les autres, à une action militante.

L'aspect systématique de la pensée chrétienne apparaît dès les premiers chapitres de la Genèse (ceux, précisément, que les écologistes radicaux récusent comme marquant la souveraineté induite de l'homme sur la création). La doctrine du péché originel (*Genèse 3*) ne se comprend que comme l'affirmation d'un ordre solidaire du cosmos : en mangeant du fruit défendu, Adam et Ève rompent l'harmonie de l'homme et de Dieu, mais, en même temps, celle de l'homme avec la nature (qui se fait tout à coup moins hospitalière) et même des hommes entre eux (la relation de

L'homme et de la femme devient pour partie conflictuelle, puis Caïn tue Abel, etc.). A l'inverse, la doctrine de la communion des saints (qui culmine dans la Rédemption) marque que tout acte bon (et d'abord le sacrifice de Jésus-Christ) a des conséquences bénéfiques sur l'humanité et le cosmos tout entiers. Face à cet ordre global à caractère spirituel (Dieu, les hiérarchies célestes — fussent-elles déchues sous la forme du serpent tentateur —, l'homme, la femme, la nature), l'écologie, plus modestement, mais selon un schéma analogue, met en relief l'ordre naturel, l'« écosystème » dans lequel l'homme est nécessairement inscrit. Et de même que la doctrine chrétienne indique que tout acte moral posé par l'homme, fût-ce le plus insignifiant, a des conséquences sur l'univers entier, l'écologie rappelle que l'acte matériel le plus anodin, comme celui de jeter une boîte de conserve ou de se servir d'un réfrigérateur, a, lui aussi, des conséquences sur un équilibre naturel à un caractère global.

Cette convergence fondamentale des deux démarches — chacune dans son ordre propre — ne doit cependant pas occulter les difficultés apparues au cours des dernières années entre, sinon l'écologie, du moins les formes les plus radicales de la pensée écologique (*deep ecology*) et l'héritage judéo-chrétien. L'examen de ces difficultés constituera l'essentiel de notre propos.

L'homme est-il le maître de la création ?

La première tient au rôle central que la Bible assigne à l'homme au sein de la création (*Genèse 1, 26*) et que les penseurs évoqués contestent. Pour eux, il s'agit là d'une conception orgueilleuse (l'homme n'est pour eux qu'un élément de la nature, rien de plus) et dangereuse (puisqu'en s'instituant maître de la nature l'homme devient prédateur et destructeur). Aussi curieux que cela paraisse, la *deep ecology* n'est pas une pensée vraiment nouvelle : comme elle, le vieux fonds de la philosophie indienne (que l'on retrouve aussi bien dans l'hindouisme que dans le bouddhisme) se refuse à placer (à la différence du judéo-christianisme et plus largement de toute la philosophie occidentale) la césure essentielle entre l'homme et la nature pour la déplacer entre le vivant et le reste ou bien même pour refuser toute césure au sein de l'être. L'homme, pris de toutes les façons dans le cycle des réincarnations successives, ne joue dans cette philosophie aucun rôle essentiel par rapport aux animaux ou même aux plantes et aux éléments inanimés : d'ailleurs, n'est-il pas susceptible au gré des réincarnations de se retrouver dans l'un de ces éléments ? Comme certains écologistes, les Hindous promeuvent le végétarisme.

Vouloir dans un texte aussi bref débattre d'une tradition aussi considérable que celle de l'Inde serait bien présomptueux. On se contentera de signaler le paradoxe, qui saute aux yeux de tous ceux qui ont voyagé dans cette partie du monde, que nulle part ailleurs que là où l'on a dit depuis des millénaires que l'homme n'a pas au sein de la nature une importance essentielle, les hommes n'ont aussi massivement occupé l'espace, avec toutes les conséquences qui en découlent non seulement sur le niveau de vie ou d'alimentation, mais encore sur l'environnement (particulièrement dégradé). Y aurait-il un rapport entre la sous-évaluation de l'homme dans la philosophie indienne et la surpopulation (comment employer un autre mot quand on parcourt les rues de Bombay ou de Madras ?) de la sphère asiatique ?

Le paradoxe n'est qu'apparent. On le retrouve dans d'autres ordres de réalité : ainsi le communisme, en abolissant la propriété — et donc en théorie l'intérêt privé — n'a pas abouti à une meilleure préservation de la nature, mais au contraire à la plus grande catastrophe écologique qui soit. Dans le même ordre d'idées, il est certain que la déforestation en Afrique est largement due à l'absence dans ce continent d'un vrai régime de propriété privée. De même qu'à l'échelon de l'individu la propriété individuelle assure en définitive une meilleure protection (et une exploitation plus rationnelle) de la terre que la propriété collective, de même on peut dire qu'à l'échelon de la société globale les civilisations qui ont institué l'homme maître de la nature semblent plus respectueuses de celle-ci que celles qui nient cette suprématie.

A condition toutefois que, dans un cas comme dans l'autre, prévale une juste idée de la propriété : non point celle du Code Napoléon, qui la définit (en reprenant de manière un peu biaisée une vieille définition du droit romain) comme le « droit d'user et d'abuser » mais bien plutôt celle de saint Thomas d'Aquin, qui, en accord avec toute la tradition chrétienne, définit la propriété comme une gérance, exclusive certes, mais au service d'autrui (et donc en premier lieu de la descendance). Autrement dit, dans l'optique chrétienne, la propriété se gère « en bon père de famille » ; et c'est ainsi que l'homme en général doit aussi user de la terre, laquelle ne devrait s'en porter que mieux.

Le même genre de paradoxes — ou d'effets pervers — se retrouve à d'autres niveaux. Ainsi les exigences radicales de certaines gnoses comme le manichéisme, pour qui tout ce qui est corporel est impur, aboutissent à l'inverse du but recherché : non point la purification mais la corruption. Puisque, de fait, on n'échappe pas au corps et que l'on est de toutes les façons impur de quelque manière, alors ce que l'on en fait n'a

pas d'importance : si rien n'est permis, tout est permis. À l'inverse, la doctrine chrétienne (en particulier celle du mariage), qui proclame que le corps est bon à condition d'en faire un bon usage et de respecter certaines règles, établit un juste équilibre profitable à l'épanouissement de l'homme.

Les effets de l'écologie radicale vont sans doute plus loin que la destruction de l'environnement. Par-dernière pointe la résurgence des vieux cultes païens, en particulier celui de la Terre mère. En psychologie, la nostalgie de la matrice originelle ne traduit-elle pas une involution, dont Freud n'hésite pas à dire qu'elle est à l'origine des perversions sexuelles¹ (et selon d'autres des conduites dépressives) et qui est peut-être assimilable au goût du néant, à l'instinct de mort (et d'abord de sa propre mort) ?

Le culte nazi du sang et du sol (*Blut und Boden*) allait dans le même sens : assimilant, suivant un darwinisme superficiel, l'homme à l'animal et la lutte des peuples à la *struggle for life* des espèces, on sait dans quelle lugubre et criminel cataclysme il s'est terminé. Même s'il est loin de notre pensée de considérer d'innocents végétariens comme des êtres dangereux, on notera au passage ce paradoxe que plusieurs des chefs nazis — dont le premier d'entre eux — étaient également végétariens.

À l'opposé de ces conceptions « matricielles », la Bible présente l'histoire d'arrachements successifs, générateurs de vie (en convergence d'ailleurs avec la psychanalyse selon laquelle l'accès à la sexualité adulte, féconde, passe par la « castration », la rupture du cordon ombilical, non seulement physique mais psychologique) : Abraham quitte la Mésopotamie pour le désert (*Genèse* 12, 1), Moïse quitte avec son peuple la terre d'Égypte (*Exode* 14, 15-31), plus généralement, « l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme (*Genèse* 2, 24) ou bien encore la fille promise au roi est appelée par le Psalmiste à « oublier son peuple et la maison de son père » (*Psaume* XLV, 11). Sans cesse Yahweh appelle son peuple à refuser la tentation des idoles, qui sont presque toutes dans l'Orient ancien des divinités chthoniennes, symboles de fécondité comme les veaux, les pierres dressées, etc. L'ascèse perpétuelle par laquelle l'homme s'arrache à la nostalgie du néant primitif — et à tout ce qui peut en tenir lieu, comme les plaisirs excessifs ou aliénants — constitue sa singularité, le corrélat de sa maîtrise universelle.

1. Freud, *Trois Essais sur la sexualité*, Payot.

Le contrôle des naissances

La deuxième difficulté qui surgit entre la pensée chrétienne — et plus spécialement cette fois l'Église catholique — et l'écologie est plus triviale, même si elle pose des problèmes essentiels : c'est l'accusation d'irresponsabilité portée contre l'Église en raison de son refus du contrôle des naissances par des moyens artificiels, formulé par le pape Paul VI dans *Humanae Vitae*. Ce faisant, dit-on, elle encourage la démographie galopante de la planète et spécialement du tiers monde. D'ailleurs, ajoutera-t-on, n'est-ce pas le prolongement du « Croissez et multipliez » (*Genèse* 1, 28) de la *Genèse*, corollaire de la position dominante de l'homme (*Genèse* 1, 29), qui, appliqué à la lettre, peut constituer un danger aujourd'hui ? La multiplication du nombre des hommes aggrave en effet, semble-t-il, les risques de sous-alimentation, de déforestation, l'effet de serre, etc. C'est ce que la grande presse illustre de façon aussi contradictoire que choquante par des expressions comme celle de la « bombe démographique ».

Il est intéressant de noter que cette accusation n'a pas toujours été formulée à l'encontre des chrétiens, au contraire : au IV^e siècle, au moment où se développait, notamment en Égypte, la fuite au désert et l'érémisme, les vieux Romains accusaient les chrétiens d'affaiblir l'Empire en ne participant pas au maintien de la cité, de se détourner à l'excès de ce monde. Accusation reprise au XVIII^e siècle par les philosophes, en particulier Diderot, qui reprochaient aux moines d'affaiblir les royaumes catholiques en ne participant pas à la reproduction des sujets.

On n'insistera pas à l'excès ici sur la dimension proprement technique de la discussion, qui comprend plusieurs aspects. D'abord, la terre est-elle vraiment surpeuplée ? G.-F. Dumont rappelle à cet égard que la population mondiale rassemblée dans la seule Amérique du Nord n'aurait guère une densité supérieure à celle de l'Allemagne ; rassemblée dans les seuls États-Unis, elle aurait la densité du département des Yvelines¹. Il est vrai que, passant de 1,5 à 6 milliards, la population aura fait au XX^e siècle un bond en avant sans doute unique dans son histoire, et qui n'est sûrement pas appelé à se poursuivre à ce rythme. En tout état de cause, le problème de la surpopulation est-il mondial ou régional ? Si certaines parties de l'Asie ou de l'Afrique sont en effet en situation d'explosion démographique (malgré un ralentissement récent pour ce qui est

1. G.-F. DUMONT, *Le Festin de Kronos*, 1991.

de l'Asie), l'Europe et les autres pays avancés (qui sont plus particulièrement visés par *Humanae Vitae*) connaissent au contraire une implosion qui met en péril leur survie. L'Afrique noire prise dans son ensemble a une densité très faible, et ce sont précisément les quelques points de forte densité qui s'y développent le mieux (pare que l'information y circule plus vite, et sous l'effet de la nécessité).

Ensuite, les méthodes artificielles de contrôle des naissances répondent-elles vraiment aux problèmes de pays en voie de développement, où le fait d'avoir de nombreux enfants résulte plus qu'on ne croit d'un choix volontaire (le souci de voir ses vieux jours assurés)? Du fait que les méthodes artificielles sont liées aux mœurs et aux disciplines des sociétés de consommation, elles ne sont pas nécessairement plus efficaces que les méthodes naturelles dans les pays du tiers monde : celles-ci impliquent bien sûr une éducation (et par là une certaine promotion de la femme), elles sont moins sûres pour éviter telle naissance précise mais n'en ont pas moins un effet global significatif (ce qui est le principal) tout en étant moins coûteuses.

Enfin, par-delà ces aspects techniques, il reste que l'Église catholique prend d'une façon générale le parti de la vie, et dans les situations de doute ou de peur prône généralement l'espoir, l'optimisme. Certains auteurs assimilent la crainte de la « bombe démographique » aux peurs ancestrales du millénarisme : l'humanité est peut-être loin d'avoir atteint ses limites et, chaque fois qu'elle franchit un seuil, elle est prise de doutes ; mais ces doutes ne sont pas nécessairement justifiés. Les perspectives alimentaires et démographiques de l'île de Java étaient présentées comme catastrophiques dans les années soixante. Depuis lors, la population de l'île a doublé, mais, grâce à la « révolution verte » et à un certain développement, elle est pourtant mieux nourrie.

L'attitude optimiste de l'Église est sous-tendue par une croyance presque illimitée dans le pouvoir de l'organisation, qui s'exprime en particulier dans les plus récentes encycliques¹. La terre n'est pas nécessairement surpeuplée, disent les papes, elle est sous-organisée, et cela du fait tant de l'égoïsme des riches que de l'absence d'imagination. Un peu comme face à la lutte des classes (ou des nations), l'Église a toujours posé qu'il y avait quelque moyen de concilier les intérêts des uns et des autres, ainsi face aux problèmes de population, elle tend à poser de manière analogue que ces problèmes peuvent être résolus de quelque façon sans sacrifier la

1. En particulier *Sollicitudo rei socialis* (1987) et *Centesimus Annus* (1991).

dignité de l'homme, et qu'il est possible de concilier son enseignement moral avec les intérêts collectifs de l'humanité. Sa croyance aux capacités de l'organisation — et donc de la maîtrise collective de l'humanité — est inséparable d'un souci parallèle de développement spirituel :

a) D'abord parce que la capacité à inventer des solutions inédites dans telle ou telle situation dépend à bien des égards de la situation spirituelle d'une société, de la plus ou moins « bonne volonté » des parties prenantes ; les blocages, à l'inverse, sont toujours l'effet direct ou indirect du péché.

b) Ensuite parce que la solution des problèmes implique la capacité des individus à se maîtriser (ici encore se rejoignent la maîtrise collective de l'humanité et la maîtrise particulière des individus singuliers). L'optimisme de l'Église quant à la capacité d'une humanité nombreuse à s'organiser et à s'épanouir n'est compréhensible que si l'on admet en même temps, avec elle, que le véritable épanouissement implique, sinon l'ascèse, du moins la tempérance. Cela au niveau de la sexualité, où l'Église prône la notion de paternité responsable, mais aussi au niveau des modes de consommation, ce qui implique le refus d'une consommation incontrôlée telle qu'elle se développe dans les sociétés dites précisément de consommation. Cette position peut rendre plus conciliable son optimisme démographique et le souci du bilan énergétique de la planète. A qui dirait que c'est là une utopie, l'Église pourrait répondre que les autres voies sont des impasses et qu'une certaine écologie a aussi un caractère utopique; elle pourrait dire encore que le « maître de l'impossible », comme dit saint Augustin, c'est le démon, que l'humanité peut beaucoup plus que ce qu'elle n'imagine. S'il est vrai que l'Église a aussi une doctrine du moindre mal, qui pourrait à la rigueur s'appliquer au contrôle des naissances, son souci est de ne la mettre en jeu que dans des situations limites, afin d'éviter de tomber dans ce péché suprême qui serait de « sous-estimer » l'homme — et Dieu.

c) La maîtrise des problèmes écologiques implique enfin quelque chose comme la douceur : « Heureux les doux car ils posséderont la terre » (*Matthieu* 5, 4). Le sens de l'organisation auquel l'Église se réfère n'a rien à voir avec la brutalité technocratique : il implique au contraire une grande délicatesse des méthodes, un respect de la dignité humaine, une attention soutenue aux hommes et à la nature pour en exploiter aux mieux les virtualités. Sans en faire un dogme, le christianisme pencherait, chaque fois qu'elles sont réalistes, pour les technologies douces (c'est souvent dans ce sens que travaillent les missionnaires impliqués dans le développement des pays pauvres).

On a dit plus haut que le rapport de l'homme à la nature était celui d'un propriétaire responsable, gérant son bien en bon père de famille. On pourrait ajouter qu'il doit être aussi celui d'un paysan : à mi-chemin du sauvage immergé dans la nature dont il subit passivement la tyrannie et de l'industriel du sol qui lui impose unilatéralement sa volonté, le paysan entre en dialogue avec elle, la connaît assez intimement pour, tout en la respectant, en exploiter intelligemment les potentialités.

En ce sens, la doctrine catholique pourrait se présenter comme un écologisme conséquent, sans rupture d'équilibre : il ne sacrifie nullement l'homme à la nature, comme le voudraient certaines pensées écologiques extrêmes ; pas davantage il n'entre en contradiction avec lui-même, comme ceux qui promeuvent pour préserver les équilibres naturels des méthodes de contrôle des naissances inspirées de la société de consommation (pilule) ou faisant violence à la nature (stérilisation, avortement). Cette dimension de la position catholique a été d'ailleurs à l'origine de certaines convergences avec le mouvement écologique, qu'il n'est pas inutile de rappeler.

Tout de même, n'y aurait-il pas des limites à la capacité de croissance de l'humanité, telle que dans son optimisme semble la professer l'Église ?

La question du sens de l'histoire

Cela nous conduit à examiner une troisième difficulté qui se pose entre l'écologie et, cette fois, l'ensemble de la pensée chrétienne : c'est la vision du temps et de l'histoire qui sous-tend ces différentes philosophies.

L'antiquité païenne vivait plus ou moins de l'idée d'une histoire cyclique faite de phases d'essor et de déclin successives : c'est un peu le mythe de l'éternel retour cultivé par Nietzsche.

Les écologistes semblent envisager au terme d'une longue croissance, qui date des débuts de l'histoire, l'accès à un plafond désormais indépassable qui caractériserait un optimum définitivement atteint et fondé sur la croissance zéro. Au gré de certains, ce palier aurait déjà été dépassé et un retour en arrière (tant en termes de peuplement que de niveau de consommation) s'imposerait désormais pour retrouver une situation d'équilibre. Mais les historiens de la civilisation comme Spengler ne diraient-ils pas à ce sujet que, si l'humanité n'avance pas, elle reculera, car il n'y a guère d'exemples qu'une société demeure stationnaire ?

Il faut bien dire que le christianisme, à la suite du judaïsme, porte en lui au contraire, de manière plus ou moins claire, l'idée d'un temps orienté,

d'une croissance indéfinie, où l'on retrouve le « *Croissez et multipliez* » de la *Genèse* évoqué plus haut. Croissance spirituelle assurément ; croissance démographique et économique de manière moins claire mais néanmoins sous-jacente : et d'ailleurs, c'est bien cette croissance que l'on observe en considérant l'histoire du monde depuis les origines.

À supposer même que les craintes actuelles des écologistes ne soient pas fondées, que nous soyons loin du terme et que la terre puisse encore porter beaucoup plus d'habitants qu'elle n'en a aujourd'hui, ce qui n'est pas invraisemblable, il y a bien quelque part une limite qui semble contredire la vision judéo-chrétienne. Certains pays comme la Chine, l'Inde, ou encore certaines régions de l'Europe du Nord (lesquelles sont d'ailleurs plus particulièrement sensibles au thème de la « croissance zéro ») semblent bien avoir atteint cette limite.

À cette difficulté, écartons d'emblée la réponse millénariste selon laquelle nous ne serions pas loin de la fin des temps, puisqu'aussi bien « nul ne sait ni le jour ni l'heure » (*Matthieu* 24, 36) et que rien ne nous autorise à identifier la Parousie avec un événement de nature économique et sociale (ni même écologique).

On préférera méditer à ce sujet sur le mystère de l'univers, en considérant ce que l'astronomie nous apprend : la ridicule petitesse de la Terre et de l'univers humain face à l'inimaginable immensité du cosmos. Toute réflexion sur le rôle de l'homme dans la nature qui se limiterait au rapport de l'homme et de la planète Terre serait assurément bien myope. Mais la considération de l'immensité de l'univers trouble tout de même un peu l'idée chrétienne de la maîtrise de l'homme sur la nature (en même temps qu'elle rend bien futiles les inquiétudes des écologistes).

Si l'on écarte la question, préoccupante mais comme dirait Wittgenstein « indécidable », d'autres mondes habités, on n'en reste pas moins perplexe à voir un écrivain si disproportionné à la petitesse de l'homme. On peut alléguer l'absolue relativité du temps et des distances (non point au sens d'Einstein mais au sens métaphysique) : ainsi que le dit le Psalmiste, « mille ans sont à tes yeux comme un jour, hier qui s'en va comme une veille de la nuit » (*Psaume* XC, 4). On peut aussi dire que cet immense décor, fait de milliards de milliards de galaxies et d'étoiles dont beaucoup sont plus grosses que le Soleil, n'est pas de trop pour signifier à l'homme sa destinée divine. Mais doit-on exclure l'idée formulée par deux scientifiques sérieux comme Barrow et Tipler¹ que nous n'en serions qu'au

1. John BARROW, Franck TIPLER, *L'Homme et le cosmos*, postface de Hubert Reeves, Imago, 1984.

début d'un immense processus de transformation de l'univers en matière vivante, voire pensante, d'une immense entreprise d'humanisation de l'univers ? Certes, absolument rien dans l'état actuel des techniques ne laisse seulement soupçonner que l'homme puisse un jour s'échapper sérieusement de la planète Terre (dans un autre but que l'exploration rapprochée de planètes inhospitalières), et *a fortiori* du système solaire. Mais, après tout, les progrès techniques du xx^e siècle n'auraient-ils pas paru hautement improbables, voire inimaginables, aux générations antérieures ?

Ce ne sont là, entendons-nous bien, que des questions. Elles signifient seulement que l'homme demeure bien mystérieux à lui-même : « *L'homme passe infiniment l'homme* » (Pascal), et par conséquent le fin mot de sa destinée terrestre (ou cosmique) ne lui appartient pas.

Cela ne l'exonère naturellement pas de gérer sagement, en bon père de famille avons-nous dit, les ressources qui sont actuellement à sa disposition, d'être de plus en plus attentif aux effets seconds de ses activités, de veiller au respect des rythmes naturels, au recyclage des déchets, d'être vigilant sur l'effet de serre ou la déforestation. Mais, pour autant, on ne saurait perdre de vue que si responsabilité il y a, c'est à l'homme qu'elle appartient ; et que c'est donc bien lui qui demeure au centre.

Certes, l'homme ne peut croire que tout lui est possible, il ne saurait se prendre pour Dieu; mais il ne lui appartient pas davantage de fixer lui-même ses propres limites : il risquerait sans doute de les sous-estimer. Ces limites, en définitive, Dieu seul les connaît.

Rémi BRAGUE

Les doux et la terre

IL PEUT sembler quelque peu arbitraire d'interpréter la Béatitude sur les doux, auxquels il est promis de « *posséder la terre* » (*Matthieu* 5, 4) comme témoignant d'une conscience écologique avant la lettre. La douceur dont il est question ici est-elle celle que réclament les partisans du *soft? la terre* dont il est fait mention est-elle notre planète finie et usable ?

À un premier niveau, il faut répondre par un non décidé. Ce serait céder à un concordisme sommaire que de supposer que les écrivains inspirés avaient conscience de problèmes (épuisement des ressources, pollution, etc.), qui ne se posent qu'aujourd'hui. Pire, ce serait ajouter à des problèmes déjà suffisamment complexes (techniques, économiques, juridiques, politiques, etc.), une superstructure théologique qui les surdéterminerait.

Et pourtant, il se pourrait qu'il y ait de fait, dans la Béatitude, sinon de quoi nous faire définir une position chrétienne (s'il en est une) sur les problèmes écologiques, du moins de quoi nous aider à élucider le point de vue à partir duquel ceux-ci s'éclairent dans une optique chrétienne.

Le mot « doux »

La Béatitude parle des « doux » (*praeis*). La formule grecque par laquelle elle le fait a un parallèle très manifeste avec le verset 11 du *Psaume* XXXVII (XXXVI dans la Septante). L'hébreu que le grec traduit ici est *ânaw*, « *humble* ». Franz Delitzsch, dans sa tentative de traduction

en hébreu du Nouveau Testament, a choisi avec raison de rechercher le mot hébraïque du psaume. Les autres traductions anciennes choisissent elles aussi l'idée d'humilité, ainsi le syriaque et l'arabe. Quant à la chose même, il est bien attesté que douceur et humilité vont de pair, comme par exemple dans la célèbre déclaration de Jésus, qui se dit « doux et humble de cœur » (*Matthieu* 11, 29).

Il reste que le grec ne porte pas « humble », mais bien « doux », alors qu'il dispose d'un mot pour rendre la première idée (*tapeinos*). Les traducteurs modernes ont donc raison, avec la *Vulgate* (*mitis*), Luther (*sanftmütig*), et la *Version autorisée* de l'Église d'Angleterre (*meek*), de rendre le texte tel qu'il se présente.

On peut de plus faire deux remarques. D'une part, l'idée d'humilité n'est elle-même pas claire. D'autre part, le choix d'un autre mot que celui d'humble invite à réfléchir sur la nuance qu'implique l'idée de douceur. Et peut-être la considération de la douceur peut-elle aider à comprendre ce que c'est que l'humilité. Que désigne donc le mot «douceur» ?

Dans la Béatitude, il semble désigner une qualité morale. Mais le mot implique une qualité physique, sensible, dont la qualité morale est la transposition. L'impression qu'il rendait initialement était souvent gustative, celle de la douceur sucrée d'un fruit mûr; mais le sens passe vite à une dimension tactile, d'abord à la mollesse de ce même fruit presque blet, puis au moelleux d'une étoffe, au grain fin d'une peau, etc. C'est le cas des adjectifs latins *dulcis*, d'où viennent notre «doux» et les adjectifs analogues dans les langues romanes, et *mitis*, choisi par saint Jérôme. C'est aussi le cas de l'anglais *meek*.

Aux doux, tout est doux

On est doux envers une certaine catégorie d'objets, à savoir ceux qui sont marqués par une quelconque fragilité. La douceur est l'attitude de qui a affaire à du fragile. Ce qui est fragile demande à être manipulé avec précaution et prudence, précisément parce qu'il est périssable. Le saisir serait le détruire. Le palper serait le marquer d'une trace indélébile, comme un fruit talé. La qualité morale de douceur, la crainte de blesser au physique comme au moral, transpose la légèreté du toucher au plan des relations entre les personnes. Elle garde parmi ses synonymes des traces de la métaphore originelle : nous la rapprochons de la délicatesse, qui se dit aussi d'un attouchement. Nous lui donnons tout uniment le nom de «tact», du latin *tactus*, « *toucher* ».

Quant à son exercice, la douceur présente une particularité remarquable. Elle est pour ainsi dire biface, en ce sens qu'elle décrit aussi bien un sujet actif (un homme doux) qu'un objet passif (un tissu, une fourrure, etc.). Il y a là plus qu'une coïncidence sémantique, et le double sens s'impliquent l'un l'autre : je dois, moi sujet, toucher doucement pour que la douceur de l'objet que je touche se montre. Ainsi, pour qu'une fourrure apparaisse douce à la main, il faut que celle-ci ne fasse que l'effleurer. Pour qu'une peau apparaisse douce, il faut la caresser, non la boxer. À l'inverse, celui ou ce qui est dur ne rencontrera jamais quoi que ce soit de doux. La dureté ne connaît pas la douceur et ne peut pas la connaître. Ce qui est dur rend mou tout ce qu'il rencontre. Le dur ne trouvera jamais devant lui que du mou, qui lui cédera sans résistance.

On voit ainsi ce qui distingue la douceur de la mollesse et de la tendresse. La mollesse n'est qu'une qualité passive, au propre comme au figuré. Elle n'est qu'une absence de résistance ou, au figuré, une absence d'initiative. La tendresse n'est elle aussi que passive et désigne seulement la capacité à être facilement affecté, au physique comme au moral : la viande est tendre quand elle se laisse facilement couper, mais le couteau n'est pas tendre ; de même, un cœur peut être tendre, mais ce qu'il hait, par exemple le néant vaste et noir, ne l'est en rien.

Être doux, c'est donc laisser apparaître la douceur des choses que la dureté ne peut connaître. La dureté est aveugle à la douceur et ne connaît que la mollesse. Seule la douceur perçoit la douceur. C'est qu'elle la suscite, comme « à chaque fois, c'est la grâce qui engendre la grâce (*kharis hē kharin tiktousa aei*) »¹. Mais la douceur est, chez celui qui la possède, tout autre chose que la mollesse qui s'abandonne. Les doux ne sont pas des mous. Tout au contraire, la douceur suppose une retenue qui est comme une dureté retournée contre soi.

Douceur et toucher

La réversibilité des dimensions de la douceur, active et passive, vient de ce que la douceur est une qualité tactile. Même au sens figuré, où l'on parle de tact. Être doux, c'est faire preuve de doigté, de délicatesse. On pourrait dire de mansuétude, à condition de solliciter l'étymologie de cet

1. SOPHOCLE, *Ajax*, v. 522.

adjectif, qui le relie à la main: *manus-suetus*, « habitué à la main » — d'où, d'abord, apprivoisé, docile, obéissant. Relevant du toucher, la douceur participe de ce que ce sens a de particulier et qui le distingue des autres sens.

La singularité du sens du toucher a été mise en lumière dès Aristote ¹. Elle tient du rôle particulier qu'y joue le milieu. Tout sens requiert un milieu intermédiaire entre l'organe et l'objet : la lumière, dans le cas de la vision, l'air dans celui de l'ouïe. Dans le toucher, ce milieu n'est pas l'extérieur, mais intérieur. Ce milieu est la chair ². Sur l'organe du toucher, Aristote hésite, et désigne tantôt le « cœur » (plus comme centre du corps que comme muscle creux, organe d'une circulation sanguine qu'il ne connaissait pas), tantôt la chair elle-même, comme milieu attaché à l'organe ³. L'hésitation témoigne de la complexité du phénomène ; dans le cas du toucher, milieu et organe de la sensation sont comme confondus.

Du coup, le toucher rend perceptible ce qui, dans les autres sensations, échappe à la sensation, à savoir le milieu et l'organe. Dans le toucher, nous percevons ce que nous touchons, par exemple le rugueux d'un mur de meulières ; mais nous percevons aussi notre chair, l'effort qu'elle fait pour se maintenir au contact, les mille petits chocs répétés qui lui donnent l'impression de rugosité. Nous percevons ainsi, en même temps que nous percevons un objet, notre chair qui touche et nous fait toucher ⁴. Il n'en est pas de même pour les autres sens : nous ne voyons pas notre œil, nous n'entendons pas nos tympans, nous ne flairons pas nos narines. En revanche, nous touchons notre chair. Nous percevons, non seulement le fait, mais du même coup ce qui le rend possible. Le toucher est de la sorte quelque chose comme une perception transcendante : la perception de la condition de possibilité de la perception.

La chair est une image des relations humaines en ce que le rapport à soi dans le toucher est analogue au rapport à l'autre homme : se connaître et connaître autrui, c'est tout un. Alors que notre corps fait de chacun de nous un individu singulier, notre chair est un principe de continuité. Entre les époux qui, s'ils ne sont pas un même corps, sont « une seule chair », et entre les générations. La chair nous lie à ce que nous ne

1. Sur le toucher, cf. J.-L. CHRÉTIEN, « Le Corps et le toucher », dans *L'Appel et la réponse*, Paris, 1992, pp. 101-154.

2. ARISTOTE, *De l'âme*, II, 11, 423 b 26 sq.

3. ARISTOTE, *Parties des animaux*, II, 8, 653 b 24 sqq.

4. Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, 1964, p. 308.

sommes pas, mais qui devient ce que nous sommes ou qui nous aide à le devenir. La chair est faite de la nourriture que nous empruntons à la terre. Et elle nous est transmise par d'autres membres de la même espèce, ou elle est transmise par nous à ceux-ci — nos parents, frères et sœurs, ou enfants.

De la sorte, la douceur est une découverte de notre appartenance au monde sensible et au monde social, sur lesquels nous ne pouvons agir qu'en les laissant agir sur nous-mêmes. Elle est la vertu qui accepte la chair, dans la mesure où celle-ci désigne le corps en tant que sensible et mortel ¹. Elle est aussi celle qui l'affirme comme telle, quand elle accepte de la laisser venir à soi sous sa main, dans la caresse ².

La terre

La Béatitude nomme la terre et sa « possession » comme conséquence de la douceur. De quelle terre s'agit-il ? Quelle expérience de la terre et de ce qui est terrestre est-elle supposée ici ? La terre dont se soucie l'écologie est celle sur laquelle nous nous établissons, la base sur laquelle nous marchons, le fondement sur lequel nous bâtissons. Elle est aussi ce dont nous tirons notre subsistance, comme le font aussi les plantes et les animaux. La terre dont parle la Béatitude, de son côté, est la Terre promise, ce dont la possession dépend d'une promesse. Elle est la Terre sainte, le pays d'Israël.

Est-il pour autant impossible de réfléchir sur ce que c'est que la terre à partir de l'expérience dans laquelle elle se présente comme « Terre promise » ? Comme si celle-ci n'était pas, avant toute transposition « spirituelle », une terre matérielle, avec tout ce que cela comporte. Réfléchissons donc sur la façon dont cette expérience de la Terre promise peut éclairer notre expérience de la terre où nous vivons dès maintenant.

On n'entre en Terre promise qu'au sortir du désert, d'un exode. La terre à posséder est conquise sur le désert et après un séjour long et purificateur, mortel pour toute une génération. Elle est d'ailleurs moins conquise par le peuple que donnée par Dieu, qui chasse devant lui des nations puissantes pour donner leur héritage à Israël (*Deutéronome* 4, 38).

1. SAINT AUGUSTIN, *Sermon 362*, XV, 17 (PL 39, 1622).

2. Je n'ai pas à reprendre ici l'analyse de la caresse, déjà plusieurs fois approfondie depuis E. LEVINAS, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, 1961, p. 235 sqq.

Ce contexte doit nous amener à nuancer la traduction reçue. On rend le plus souvent le verbe grec *klèronomein*, dans la Béatitude, par « posséder ». Cette traduction est exacte. Elle n'est cependant pas assez précise. Dans la phrase du psaume calquée par la Béatitude, l'hébreu signifie « hériter », recevoir d'un autre. Nous sommes placés sous condition sur la terre, et sans nous y enraciner, mais au contraire en y restant comme flottants. À tout moment, la terre peut vomir ses habitants : Israël devenu pécheur pourrait l'être tout autant que les peuples païens qui l'y ont précédé (*Lévitique* 18, 25 *et al.*).

Cette terre n'est pas une propriété que l'on pourrait s'arroger. La Terre promise est avant tout le pays de Dieu. On ne pourra se la réserver pour soi tout seul ; il faudra y habiter avec Dieu. Il faudra donc se conformer au règlement qui fixera la droite façon d'y habiter — la Loi. Posséder la terre n'est donc nullement « cultiver son jardin ». La terre n'est pas une habitation permanente. Il faudra l'aménager, mais sans espoir d'une installation définitive. Il ne s'agit pas ici de l'homme « bien campé sur la terre solide et bien ronde ¹ ».

La Béatitude promet ainsi un nouvel exode, définitif. Mais le moment que la Béatitude choisit d'isoler, et sur lequel elle focalise l'attention, dans ce nouvel exode qu'elle suppose, n'est pas indifférent. Il est celui où l'on se répartit la terre (*klèronomein*), où l'on en reçoit une part (*klèros*). Ce moment suit, bien entendu, la marche harassante au désert. Il suit l'entrée en Terre promise. Mais il précède celui auquel chaque Israélite jouit paisiblement de sa terre et vit tranquille auprès de sa vigne et de son figuier. Il précède également la prise de possession effective de son lopin, à plus forte raison le travail qui le transforme en y incorporant l'effort de l'homme qui s'y réalise.

Il ne s'agit donc pas de « posséder » la terre, mais d'en recevoir sa part, de se la partager, de se la répartir. Le moment du partage n'est pas celui où chacun cultive son jardin. Mettre au centre l'idée de répartition permet de retourner l'ordre normal : ce n'est pas le partage qui permet la possession paisible ; c'est au contraire la possession qui, à la limite, ne sert à rien de plus qu'à permettre d'établir entre les hommes des relations de partage. C'est en fonction de ces relations que la possession a sa légitimité. Il ne sera jamais question de s'emparer de la terre, ou de son lopin pour s'y enfermer, mais de faire servir la terre à la constitution d'une chair sociale saine.

1. K. MARX, *Manuscrits de 1844*, dans *Werke*, t. I, Berlin, 1968, p. 577.

La Béatitude et son unité

Il a été question successivement de la douceur et de la terre. Mais on ne peut se contenter de prêcher d'une part la douceur, d'autre part le respect de la terre. Il reste à penser l'unité des deux. En quoi la douceur et le rapport à la terre s'impliquent-ils donc réciproquement ?

Il faut sentir que la terre est fragile pour comprendre qu'elle doit être protégée. Or, c'est aux doux que la terre se révèle comme une chair, et donc comme fragile. C'est à eux qu'elle se révèle comme à la fois nécessaire et provisoire. Mais la fragilité n'est pas le propre de la terre. Nous autres hommes sommes fragiles par excellence, plus que l'objet le plus cassant. Notre fragilité tient à ce que, faits de terre, nous édifions sur cette base le mince stalactite de l'esprit, fine pointe d'autant plus facile à émousser ou à casser ¹. Le trésor que nous portons est contenu dans un vase d'argile. Nous avons des besoins, que nous ne pouvons satisfaire sans la terre et, mortels, c'est à elle que nous retournerons. La conscience de cette fragilité, de ce caractère charnel, terreux, a toujours été appelée humilité. Pour les médiévaux latins, en un jeu de mots constant dérivant *humilitas* de *humus*, mais aussi là où le jeu de mots n'est pas possible ². Douceur et humilité ont de la sorte un lien intrinsèque.

La Béatitude qui promet d'hériter de la terre fait écho au don originel fait à Adam, chargé de « soumettre la terre » (*Genèse* 1, 28). Il s'agit ici de la terre, non de la « nature », terme que la Bible ne connaît pas. Soumettre la terre, ce n'est pas se proclamer « maître et possesseur de la nature ³ ». On peut ainsi penser autrement la façon dont l'homme est « au-dessus » de la nature. L'homme est peut-être un sommet. Cependant, il ne l'est pas en tant qu'il domine, mais en tant qu'il est suprêmement fragile. Et fragile précisément parce qu'il est sommet.

Ce qui ouvre à une pratique différente de ce surplomb : nous n'avons pas à installer une alternative entre la terre et l'homme, comme s'il fallait choisir l'un contre l'autre. La terre n'est pas une marâtre à dompter ; de son côté, l'homme n'est pas non plus une « maladie de peau » de la

1. Cf. O. BECKER, « Von der Hinfälligkeit des Schönen und der Abenteuerlichkeit des Künstlers », dans *Dasein und Davesen*. Gesammelte philosophische Aufsätze, Pfullingen, 1963, pp. 11-40.

2. Chez le poète persan Sa'adî, cité dans C.-H. DE FOUCHÉCOUR, *Moralia*. Les notions morales dans la littérature persane du III^e/IV^e au VII^e/XIII^e siècle, Paris, 1986, p. 341.

3. DESCARTES, *Discours de la méthode*, VI, AT VII, p. 62, qui nuance : « nous pourrions [...] nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature ».

terre ¹, dont on devrait à la limite rêver de la purger pour lui redonner sa pureté primitive.

Découvrir la terre comme fragile, et comme méritant d'être traitée avec douceur, c'est en effet la voir gomme dotée d'une qualité qu'elle partage avec l'homme, voire qui *culmine* en celui-ci. Ce n'est que l'homme qui fait apparaître la terre comme fragile. Là où la douceur de l'homme laisse apparaître la douceur de la terre, il peut l'habiter avec délicatesse, l'aménager tout en la ménageant.

**Envoyez-nous des adresses de personnes
qui pourraient s'intéresser à Communio.
Nous leur adresserons un spécimen gratuit.**

Rémi Brague, né en 1947, marié, quatre enfants. Professeur de philosophie à l'université de Paris I (Panthéon-Sorbonne). Directeur de l'association Communio. Dernières publications : *Europe, la voie romaine*, Critérion, Paris, 1993 (2^e éd. augmentée) ; *Saint Bernard et la philosophie* (direction), PUF, Paris, 1993.

1. NIETZSCHE, *Ainsi parlait Zarathoustra*, II, « Des grands événements ».

Xavier TILLIETTE

Méditation sur la Béatitude

SI L'ON fait abstraction des bizarreries d'Édouard Dhorme (« *Magnifiques, les...* ») et d'André Chouraqui (« *En marche !* »), la traduction des Béatitudes est à peu près uniforme : « *Heureux les doux* », pour la seconde, que certains manuscrits intervertissent avec la troisième, mettant la douceur après l'affliction (le *Novum Testamentum* de Nestle, salomonien, échange les places du grec et du latin).

Louis Segond se distingue en traduisant « débonnaires », ce qui tire vers bonasses et trahit complètement la référence sous-jacente. Le grec dit *praeis*, dont la juste nuance est bien l'attitude de douceur, le caractère traitable, sur fond de modestie et de discrétion. Un commentateur annote : les non-violents, ce qui est oiseux et serait tendancieux s'il ne s'agissait du bon vieux Crampon. La seconde Béatitude suit donc le droit fil de la première, vouée aux *ananîm* d'Israël, sur lesquels toute une littérature nous renseigne. C'est pourquoi les doux deviennent pour Chouraqui les humbles, ce qui est toujours mieux que les « humiliés du souffle » au lieu des pauvres en esprit. À vrai dire, les huit Béatitudes répètent la même chose : c'est seulement l'incidence qui change, la visée s'adresse à un certain état du disciple, une manière d'être copiée sur le Maître qui parle (une parole où Hegel, ô surprise, a vu moins un enseignement qu'une sorte de transport mystique).

Les doux posséderont la terre, ils auront la terre en partage, en héritage, avec un écho du *Psautme* XXXVI et un beau mot grec, *kelèronomèsousin*. C'est évidemment la Terre promise, leur récompense est ce renversement inouï des valeurs, grâce auquel le Royaume rassemblera les oubliés, les méprisés, ceux qui ne comptent pas aux yeux du monde et des médias. Ils entreront en rangs serrés, avec leurs pauvres avoirs, leurs hardes et

leurs provisions, dans le pays éblouissant dont la lampe est l'Agneau. Mais dès ici-bas ils vérifient le *tanquam nihil habentes et omnia possidentes* ; cette terre également est leur royaume. Cette terre brûlée par les passions, où s'étalent la violence et le crime, comment donc est-ce possible ? C'est vrai cependant, malgré le pessimisme qui souvent nous envahit. Même en ce monde où sévit entre tant d'hommes une méchanceté impitoyable, la douceur désarmée résiste et apaise, elle rend vivables les pires conditions. Son mutisme peu à peu vient à bout des esprits haineux, des cœurs endurcis. C'est le miracle sans cesse renouvelé de la sainteté cachée.

Dans le sillon tracé par les *anawim*, le christianisme a ensemencé la terre revêche. Depuis tant de siècles se lèvent les myriades des serviteurs inconnus, des disciples anonymes, la foule des chrétiens fidèles et de ceux qui leur ressemblent comme les juifs pieux et les *chassidim*. Ils sont la piétaille de l'histoire, les sans-grade et les obscurs, ceux que Victor Hugo, qui savait s'attendrir, appelait « les pauvres gens », une société silencieuse dans la profondeur du temps comme les civilisateurs archaïques. Leur incognito fait leur patience, de génération en génération ils se transmettent la science taciturne des saints, *nox nocti scientiam*. Ce sont les petits du Royaume, leurs noms n'apparaissent pas dans les magazines. Le romancier injustement oublié Joseph Malègue a fait jadis l'éloge des « *classes moyennes de la sainteté* ». Elles sont toujours d'actualité. Il suffit d'être un peu attentif autour de soi pour repérer maint exemple de sainteté sans éclat : la vieille femme courbée qui égrène encore son chapelet et que l'on taxe de bigote, la jeune mère de famille, sans aide, vaillante et surchargée, la malade qui souffre et pour qui le Seigneur fit la nuit si longue, l'infirmière digne dans la déchéance, qui apprend la solitude et l'attention, l'infirmière et la soignante que ne rebutent aucune misère, aucun dégoût, l'enseignant que harasse un métier devenu ingrat, la religieuse et le religieux vertueux que leur supérieur trimballe d'un poste à un autre selon les besoins, la moniale enfouie dans un couvent immuable, le missionnaire astreint au dépaysement et à l'inconfort, le prêtre qui tient bon dans son église clairsemée... Ils sont les martyrs à petit feu du quotidien, de l'obéissance, du devoir d'état, de la volonté souvent contraire de Dieu, et cela sans gémir, sans rechigner, sans craquer, sans se bercer de *self pity*. Heureux les doux qui ont été élevés dans la religion du devoir, dont une sainte âme, Élisabeth Leseur, disait : « *Le devoir m'a coûté, bien souvent, mais il n'a jamais cessé d'être... le devoir !* » Ils forment la légion des « petites âmes », pour qui Thérèse de l'Enfant-Jésus, qui était l'une d'entre elles, a inventé sa « petite Voie » : petite voie des âmes, voie des petites âmes.

Ce n'est pas un chemin facile, c'est la voie étroite, escarpée, du Royaume, un sentier de montagne, mais les enfants y courent et y volent. Thérèse qui les entraîne n'avait pas de meilleur guide que la Vierge Marie :

*L'étroit chemin des vieux tu l'as rendu visible
En pratiquant toujours les plus humbles vertus.*

La Vierge Marie, en laquelle le mystère des Béatitudes s'est gravé en traits rayonnants, *Figlia del tuo Figlio*.

Pascal énonce la loi de la vie chrétienne lorsqu'il écrit : « *C'est un des grands principes du christianisme que tout ce qui est arrivé à Jésus-Christ doit se passer et dans l'âme et dans le corps de chaque chrétien.* » En effet, si enracinées qu'elles soient dans une longue lignée messianique, les Béatitudes reçoivent leur consécration et leur accomplissement de la parole et du modèle de Jésus. Puisant à la plus pure dévotion d'Israël, il la transmue en sa personne et l'impose comme la charte de l'Évangile. Les apôtres, ces petits du Royaume auxquels le Discours s'adresse, n'auraient pas assimilé une vision révolutionnaire par tant d'aspects, sans l'exemple et le comportement de Celui qui les appelait : Jésus doux et humble de cœur, dont le joug est doux et le fardeau léger, auprès de qui les âmes trouvent leur repos. C'est lui qui rend supportable le joug et qui allège le fardeau. C'est de lui qu'il sied d'apprendre la douceur véritable, non point le doux entêtement (plaie des communautés religieuses), ni la soumission veule des pusillanimes et des timorés — mais la douceur des forts, celle qu'admirait Gertrud von Le Fort chez le chef de guerre Tilly (*Les Noces de Magdebourg*). L'énigme de Samson doit se vérifier chez le chrétien : de la force émane la douceur, de la gueule du lion le rayon de miel.

Jésus devant sa vie et sa mort a donné la preuve d'une douceur issue de la force d'âme, d'une acceptation compatible avec une énergie surhumaine. Il a l'agneau pour emblème et symbole : conduit au sacrifice comme l'agneau poussé à l'abattoir, « *il n'a pas ouvert la bouche* ». En cela consiste le courage dont Chesterton dit qu'il l'a ajouté aux vertus du Créateur. Le langage populaire dit : doux comme un agneau. L'agneau doux au toucher par sa laine, mets du repas pascal, confiant et docile, ingénu en face du loup, sans moyen de défense que son innocence. Il était prédestiné à désigner, par la voix du précurseur prophète, le Messie apparu.

Par un dédoublement qui va au fond de son humanité sainte, le Christ est à la fois le Pasteur et l'Agneau. Ce qu'une piété frelatée a pu faire de l'image ovine, nous ne le savons que trop. Mais le christianisme n'est rien de douceâtre, encore moins de doucereux. Nietzsche vitupère le bêlement débile des chrétiens et de leur chef : même Jaspers lui réplique et décrit Jésus comme un prophète véhément, un violent qui emporte le Royaume. L'Agneau pascal sans tache qui efface le péché du monde atteste la force incommensurable de la faiblesse, l'invincibilité des victimes (sur quoi Lévinas et Balthasar, dans des contextes différents, ont écrit tour à tour des pages émouvantes). Oui, le doux est sorti du fort. Et du reste la colère de l'Agneau éclatera au Jugement, et Notre-Seigneur est comparé aussi au Lion de Juda. Claudel, avec l'intuition précoce de son génie catholique, a baptisé par antiphrase Simon Agnel son héros flamboyant à la crinière d'or (*Tête d'or*).

Le christianisme lie un faisceau de synthèses paradoxales, qui se résolvent dans la vie et ses conflits en prenant quelquefois des biais déconcertants. C'est pourquoi il est difficile d'annexer à la foi des options et des comportements individuels ou sociaux comme la non-violence, l'objection de conscience, l'écologie, le désarmement, voire l'abolition de la peine capitale. Il arrive que l'on dénonce la violence feutrée de l'injustice, avec raison, mais que l'on soit indulgent envers les terroristes. La bonne conscience se cherche partout des alibis. Que d'agressivité on ajoute souvent à l'exigence du bien ! . Qui t'a institué juge de ton prochain ? Le chrétien ne montre pas du doigt le coupable, il juge les actes et non les personnes. Mais même quand il exhorte humblement au pardon, s'il prend parti, c'est toujours le parti pris des innocents, des humiliés et des écrasés, dans le souvenir ineffaçable et lancinant des Béatitudes.

Xavier Tilliette, né en 1921, membre de la Compagnie de Jésus, professeur honoraire de l'Institut catholique de Paris. Enseigne à l'université grégorienne et à l'université du Latran. Dernières publications : *Le Christ de la philosophie* (Cerf, 1990), *La Semaine sainte des philosophes* (Desclée, 1991), et la seconde édition revue et augmentée de *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 vol., Vrin, 1992.

Card. Giacomo BIFFI

Prenons garde à l'Antéchrist !

L'avertissement prophétique de Vladimir Soloviev

Un penseur et un prophète à redécouvrir

La culture philosophique occidentale n'a pas prêté jusqu'ici une grande attention à Vladimir Serguéievitch Soloviev. Pourtant, Urs von Balthasar — à qui l'on reconnaît unanimement une très vaste documentation et un jugement perspicace — ne craint pas de qualifier sa pensée de « *création intellectuelle la plus universelle des temps modernes* » (*La Gloire et la Croix II*, p. 169).

De fait, Soloviev, auteur d'une grande vigueur et d'une originalité indubitable, connaît et exploite pratiquement toute la littérature philosophique de ces derniers siècles. Mais foi chrétienne et rationalité sont chez lui aussi limpides que vives, et vont même jusqu'à s'éclairer et s'alimenter réciproquement. Voilà qui suffit à expliquer pourquoi sa pensée n'est pas parvenue à l'emporter sur les censures d'un dogmatisme laïque prédominant.

Mais celui qui l'approche sans préjugé reste habituellement fasciné, et c'est pourquoi l'on peut espérer que son influence bénéfique va pouvoir grandir, maintenant qu'en Russie également elle est libre de rayonner.

Je n'ai nullement l'intention de proposer ici la moindre introduction schématique à une réflexion sur Soloviev. Je voudrais au contraire me limiter à recevoir de lui un avertissement prophétique qui me paraît avoir une certaine importance pour la chrétienté d'aujourd'hui. Cet avertissement, exprimé dans la dernière œuvre qu'il nous ait laissée, *Trois Entretiens sur la guerre, la morale et la religion*, et dans *Court Récit sur*

l'Antéchrist, pourrait précisément se traduire par ces mots : Prenons garde à l'Antéchrist¹ !

Le thème de l'Antéchrist dans la tradition chrétienne

Le discours sur l'Antéchrist appartient au patrimoine de la révélation, et toutes les générations chrétiennes en ont éprouvé le charme troublant.

Le Seigneur Jésus déjà l'avait annoncé : « Il se lèvera de faux messies et de faux prophètes qui feront des signes et des prodiges éclatants » (*Matthieu* 24, 24). Saint Paul parle de l'« homme d'iniquité », du « fils de perdition », de l'« adversaire », qui devra se manifester à la fin (*I^{re} Épître aux Thessaloniens* 2, 3-4). Le terme « Antéchrist », qui par la suite entrera dans toute la tradition, n'est utilisé que par saint Jean dans sa *I^{re} Épître* : « Comme vous l'avez appris, l'Antéchrist doit venir ; voici que maintenant beaucoup d'antéchrists sont survenus » (2, 18). L'on voit par ces textes que se développe dès l'origine une interprétation pour ainsi dire pluraliste : il est question de nombreux opposants au dessein salvifique du Père, qui, au cours des diverses époques, apparaissent camouflés en annonciateurs de l'Évangile et en porteurs de salut.

Dans la conscience religieuse russe, le thème de l'Antéchrist a toujours pris un relief notoire, du moins à partir de l'époque du *raskol*, c'est-à-dire du schisme du XVII^e siècle. Dans le domaine spécifiquement littéraire, il suffira de rappeler que la célèbre trilogie de Merezhkovski, *Le Christ et l'Antéchrist*, est pratiquement contemporaine de l'oeuvre de Soloviev qui nous intéresse ici.

Le philosophe russe n'affronte explicitement le thème de l'Antéchrist que dans les derniers mois de sa vie, mais il l'a toujours gardé bien vivant en lui, et même dès sa tendre enfance. Il se réfère à sa septième année environ lorsque qu'il nous révèle dans son autobiographie : « *C'est ainsi qu'aux heures où l'exaltation religieuse me poussait à vouloir devenir moine et même, en vue du possible avènement prochain de l'Antéchrist, désirant le martyr pour la Foi, je commençai à m'infliger des tourments*². »

1. Nous nous référons à l'ouvrage de SOLOVIEV : *Trois Entretiens sur la guerre, la morale et la religion*, col. « Sagesse chrétienne », aux éditions GEIL, Paris, 1984. Nous le citerons sous l'abréviation *Trois Entretiens*.

2. Serge M. SOLOVIEV, *Vie de Vladimir Soloviev par son neveu*, Paris, 1982, p. 48.

Comment la figure de l'Antéchrist est-elle communément définie dans l'Église ? En voici quelques caractéristiques.

Il s'agit substantiellement et radicalement d'un personnage *au service du mal*. Son but : conduire l'humanité à sa perte ; son moyen : la ruse. Et comme l'unique Sauveur du monde est Jésus-Christ, le Fils de Dieu crucifié et ressuscité, c'est avant tout contre la personne du Christ que son action maléfique s'exercera (*I^{re} Épître de Jean* 4, 3).

Extérieurement, l'Antéchrist apparaît comme engagé au service du bien et de notre salut. Et à partir du moment où, dans le plan de Dieu, le salut réside dans l'Évangile, il se *revêt de christianisme*, il se fait l'apôtre de « valeurs » qu'on pourrait croire évangéliques, il utilise un vocabulaire relativement conforme à celui de Jésus, « au point d'abuser, s'il était possible, même les élus » (*Matthieu* 24, 24). Saint Paul parle de « faux apôtres qui se déguisent en apôtres du Christ » (*I^{re} Épître aux Corinthiens* 11, 13) ; et il ajoute : « Rien d'étonnant, car Satan lui-même se déguise bien en ange de lumière » (*ibid.*, 11, 14).

Le critère permettant de reconnaître la véritable nature de l'Antéchrist, c'est sa relation avec la personne de l'Homme-Dieu crucifié et ressuscité. Sur n'importe quel sujet il est capable de parler presque comme un authentique disciple du Seigneur, et même comme le Seigneur en personne dont il adoptera l'aspect et le langage ; mais lorsqu'il s'agit de l'événement sale gùe — incarnation et rédemption —, alors il ne lui est pas permis de s'assimiler à lui. On sait que le christianisme n'est pas d'abord un système d'idées, mais une réalité : peut se dire véritablement chrétien non pas celui qui adopte plus ou moins certains aspects de la doctrine évangélique, mais celui qui accueille le fait chrétien. Tant qu'il s'agit de concepts et de « valeurs », l'astuce du démon peut toujours avoir beau jeu, mais *face à l'événement, il ne peut plus se déguiser*.

La personnalité de Soloviev

Pour éviter d'éventuels malentendus, il me paraît utile de commencer par rappeler quelques traits concrets de la personnalité du philosophe avant d'exposer sa pensée au sujet de l'Antéchrist.

Soloviev travailla toute sa vie, au prix de multiples incompréhensions et souffrances, au service de l'unification du genre humain et de la paix entre les peuples. Tout en conservant un grand amour pour sa terre et en ayant une très haute conception de la mission historique du peuple russe,

il combattit avec détermination les prévarications du/nationalisme et toutes les formes de rejet des « autres ». Sa position non conformiste vis-à-vis des questions polonaise et israélite est à ce propos typique. Peu avant de mourir, il exprimait encore une prière en faveur du peuple d'Israël, qui déjà à l'époque était l'objet d'une profonde antipathie en Russie et ailleurs.

Il mena un véritable combat intellectuel pour affronter les grandes questions sociales et se fit l'apôtre de projets fort audacieux en matière de justice et de solidarité. Parallèlement, il ne cessa de nourrir un grand amour pour son « prochain » au sens évangélique du terme, c'est-à-dire l'homme en chair et en os côtoyé dans les vicissitudes de la vie. Sa générosité envers les pauvres était proverbiale : il lui arriva même, au cours d'un rigoureux hiver, de céder pelisse et souliers aux mendiants rencontrés dans la rue.

Il se dépensa tout au long de son existence pour l'unité de l'Église chrétienne, à tel point qu'aujourd'hui l'oecuménisme peut reconnaître en lui l'un de ses principaux inspirateurs.

Il était d'une grande douceur, très opposé à toute violence. Il critiqua fortement la peine de mort et en général tout système pénal ne visant pas, avec la défense de la société, à la régénération intérieure du délinquant. Après le meurtre d'Alexandre II, il rappela publiquement à son fils, le nouveau tsar, le devoir chrétien du pardon, soulevant l'indignation de l'opinion publique et perdant ainsi sa chaire de Moscou.

Enfants et animaux étaient mystérieusement attirés par lui. Les oiseaux semblaient avoir littéralement trouvé un nouveau François d'Assise.

Il se nourrissait presque exclusivement de légumes et de thé. En soutenant sa thèse de doctorat en 1880, il reconnut qu'il est également licite de se nourrir de viande, ou du moins que la question est discutable, mais insista sur le fait que, du point de vue moral, il n'est absolument pas permis à l'homme de faire souffrir les animaux ¹.

Il avait un grand amour de la nature et s'affligeait de la voir « mourir peu à peu » sous les coups d'un égoïsme imprévoyant et « sous l'étau de la civilisation mécanique ² ».

1. *Vie de Vladimir Soloviev par son neveu, op. cit.*, p. 199.

2. *Ibid.*, p. 403.

Comme il avait publié quelques vers enflammés pour « Saimaa », le bruit courut qu'il s'était entiché de quelque jeune Finlandaise. Il se vit alors contraint de révéler que Saimaa était un lac dont il était tombé éperdument amoureux, comme cela lui arrivait fréquemment avec les beautés de la nature.

Il faudrait garder à l'esprit ces quelques points de la biographie de Soloviev pour être en mesure d'apprécier sans ambiguïté gênante le portrait de l'Antéchrist qu'il nous présente.

Les ultimes convictions de Soloviev

Lorsqu'il commence à écrire les *Trois Entretiens*, Soloviev a déjà perdu l'espoir de voir se réaliser les grands projets pour lesquels il avait tant œuvré et souffert : libre théocratie, réconciliation des Églises, instauration du Royaume de Dieu sur la terre. Ce dernier idéal, il l'avait partagé avec son ami Dostoïevski, comme lui-même l'affirme dans le premier des trois discours commémoratifs : « Il [Dostoïevski] croyait non seulement au Royaume de Dieu passé, mais aussi futur, et il comprenait la nécessité du labeur et du sacrifice héroïque pour son avènement ². »

À quarante-six ans — alors qu'il rédige ces pages — Soloviev est physiquement à bout de forces et spirituellement déçu. Mais découragement ne signifie nullement perte de la foi. Au contraire, dans l'épreuve, sa foi s'est plutôt affinée et concentrée, et son charisme prophétique semble devenu plus pénétrant, du moins si l'on en juge par certaines de ses prédictions.

Jetant un regard sur le xx^e siècle naissant, il le voit comme « l'époque des ultimes grandes guerres, des discordes intestines et des révolutions ³ ».

Quelques semaines avant sa mort, il confie à un ami :

Je sens que s'approchent des jours où les chrétiens devront se réunir pour la prière dans les catacombes. Partout la foi sera persécutée, peut-être moins brutalement que dans les jours de Néron, mais plus finement et plus cruellement : par le mensonge, la tromperie, la falsification ⁴.

Dans sa préface aux *Trois Entretiens* (datée du dimanche de Pâques 1900), il perçoit avec une parfaite lucidité que, pour l'homme — contrai-

1. *Ibid.*, p. 369.

2. V.S. SOLOVIEV, *Dostoïevski*.

3. *Vie de Vladimir Soloviev par son neveu, op. cit.*

4. *Ibid.*

Dès sa prime jeunesse il s'était fait remarquer comme excellent exégète : un gros ouvrage de critique biblique lui avait valu une licence *honoris causa* de l'université de Tübingen ¹.

Mais le livre qui lui procura une renommée universelle est intitulé *La Voie ouverte vers la paix et la prospérité universelles* :

On y trouvera un noble respect pour les traditions et les symboles anciens uni à un radicalisme large et audacieux des exigences et des suggestions socio-politiques ; on y verra aussi une liberté illimitée de la pensée alliée à une intelligence très profonde de toute mystique, un indubitable individualisme associé à un dévouement ardent pour le bien commun, et des principes directeurs de l'idéalisme le plus sublime allant de pair avec des solutions pratiques extrêmement précises et proches de la vie ².

Sans doute certaines personnes pieuses finiront par se demander pourquoi le Christ n'y est pas mentionné une seule fois. Mais les autres chrétiens rétorqueront : « *Du moment que la substance du livre est empreinte de l'esprit authentiquement chrétien d'amour agissant et de bienveillance universelle, que voulez-vous de plus* ³? »

D'ailleurs, « *initialement, il n'était pas non plus hostile à Jésus* ⁴ » dont il appréciait la rectitude d'intention et le très haut enseignement. Mais trois choses lui paraissaient inacceptables. Tout d'abord, ses préoccupations morales. « *Le Christ — affirmait-il — en tant que moraliste, divisait les hommes selon le bien et le mal. Je les réunirai par des biens qui sont tout aussi nécessaires aux bons qu'aux méchants* ⁵. » Ensuite « *son caractère absolument unique* ⁶ » ne lui plaisait pas. C'en est un parmi tant d'autres — se disait-il — ou plutôt il est mon précurseur, parce que le sauveur parfait et définitif c'est moi, qui ai purifié son message de ce qu'il contient d'inacceptable pour les hommes d'aujourd'hui.

Et surtout, il ne pouvait supporter l'idée que le Christ soit vivant, à tel point qu'il se répétait avec hystérie : « *Il ne compte pas parmi les vivants et n'y compta pas. Il n'est pas ressuscité, non, non et non ! Il a pourri, il a pourri dans le tombeau* ⁷... »

1 *Trois Entretiens*, p. 211.

2. *Ibid.*, p. 196.

3. *Ibid.*, p. 197.

4. *Ibid.*, p. 192.

5. *Ibid.*, p. 193.

6. *Ibid.*, p. 192.

7. *Ibid.*, p. 194.

Pacifisme, écologisme, œcuménisme de l'Antéchrist

Mais là où Soloviev se montre particulièrement original et surprenant dans sa présentation de l'Antéchrist, c'est lorsqu'il lui attribue les qualificatifs de pacifiste, écologiste et œcuméniste, qui nous incitent à réfléchir encore davantage.

Nous avons vu que la paix et la prospérité sont les thèmes du chef-d'œuvre littéraire de son héros. Il réussira même à les mettre en pratique. La seconde année de son règne, alors qu'il est empereur romain et universel, il pourra proclamer : « *Peuples de la terre ! Je vous ai promis la paix et je vous l'ai donnée* ¹. » Et c'est précisément à ce sujet que mûrit en lui la conscience de sa supériorité sur le Fils de Dieu : « *Le Christ a apporté le glaive, j'apporterai la paix.* »

Afin de bien saisir la pensée de Soloviev sur ce point, citons ce qu'il fait dire à M. Z, son porte-parole, dans le troisième *Entretien*:

Le Christ est venu apporter sur terre la Vérité et, comme le bien, elle divise avant tout (...). Il y a donc une bonne paix du Christ, fondée sur la division qu'Il est venu apporter sur la terre, à savoir sur la séparation entre le bien et le mal, entre le mensonge et la Vérité ; et il y a une paix mauvaise, une paix du monde, fondée sur la confusion ou la réunion extérieure de ce qui, intérieurement, est en guerre ².

Quant à la pensée solovievienne sur la guerre au sens le plus commun du terme, rappelons que le premier des trois *Entretiens* est entièrement consacré à la critique du pacifisme tolstoïen et de la doctrine de la non-violence. Bien sûr, affirme Soloviev, la guerre est un mal, mais reconnaissons que, dans la vie des individus ou celle des nations, se présentent des situations dans lesquelles il ne suffit pas de répondre à la violence malveillante par des admonitions ou de bonnes paroles. Nous pouvons dire avec lui que, si l'idéal de paix et de fraternité est une valeur chrétienne indiscutable qui nous engage, on ne peut en dire autant du pacifisme et de la théorie de la non-violence, qui finissent trop souvent par céder à la prévarication, et par abandonner les petits et les faibles à la merci des tyrans et des despotes.

L'Antéchrist sera écologiste ou tout au moins protecteur des animaux. Ce vocabulaire moderne, Soloviev ne l'utilise pas bien sûr, mais sa description est suffisamment claire :

1. *Ibid.*, p. 199.

2. *Ibid.*, p. 145.

Le nouveau maître de la terre était avant tout un philanthrope au grand cœur, et non seulement un philanthrope mais un *philozoï*. Végétarien, il interdit la vivisection et institua une surveillance stricte des abattoirs. Il encouragea par toutes sortes de moyens les sociétés protectrices des animaux¹.

Enfin, l'Antéchrist se révélera excellent œcuméniste, capable d'exhorter « avec douceur, intelligence et éloquence² ». Il convoquera les représentants de toutes les confessions chrétiennes à « un concile œcuménique placé sous sa présidence³ ». Il cherchera à mettre toutes les parties d'accord en leur concédant de réelles faveurs très appréciées. « Si vous ne pouvez vous entendre — dira-t-il aux participants du concile — j'espère accorder tous vos partis en leur montrant à tous un amour égal et une égale disposition à satisfaire les aspirations véritables de chacun⁴. » Et il réalisera ce dessein en rétablissant le pouvoir temporel du pape pour les catholiques, en érigeant en faveur des orthodoxes un musée archéologique pour les précieuses reliques liturgiques de la tradition orientale, enfin en créant pour les protestants un institut pour la libre recherche sur l'Écriture sainte, doté d'un somptueux budget.

Il s'agit d'un œcuménisme « quantitatif » qui, lui, réussira presque à la perfection : la majeure partie des chrétiens entrera dans son jeu. Seuls, un petit groupe de catholiques ayant à leur tête le pape Pierre II, quelques orthodoxes conduits par le *staretz* Jean, et un petit nombre de protestants guidés par le professeur Paul résisteront à la fascination de l'Antéchrist. Ceux-là parviendront à réaliser *l'œcuménisme de la vérité*. Ils se réuniront en une Église unique et reconnaîtront la primauté de Pierre. Il s'agira d'un œcuménisme « eschatologique », qui s'accomplira lorsque enfin l'histoire sera parvenue à sa conclusion : « Ainsi — raconte Soloviev — fut réalisée l'unité des Églises, par une nuit sombre, en un lieu solitaire et élevé. Mais l'obscurité de la nuit fut soudain illuminée par une lumière éclatante, et un grand signe apparut dans le ciel : une femme, vêtue de soleil avec la lune sous ses pieds et, sur sa tête, une couronne de douze étoiles⁴. »

L'allusion aux idées de Tolstoï

En décrivant ainsi l'Antéchrist avec tant de détails suggestifs et inattendus, quel modèle concret Soloviev avait-il à l'esprit ? Il est indéniable

1. *Trois Entretiens*, p. 200.

2. *Ibid.*, p. 217.

3. *Ibid.*, p. 204.

4. *Ibid.*, p. 208.

que ces pages font surtout allusion au « nouveau christianisme » dont Léon Tolstoï s'était alors fait l'énergique propagateur.

Le philosophe et le romancier se sont rencontrés, ils ont échangé une correspondance, ont eu une certaine estime l'un pour l'autre. Mais, en fin de compte, il y eut grande incompréhension mutuelle et nette incompatibilité entre leurs positions respectives. Cela est d'autant plus significatif si l'on songe que, sur nombre de questions spécifiques (la peine de mort, l'aspiration à la paix universelle, la lutte contre un nationalisme étroit, l'amour de la nature), leurs conceptions paraissent largement coïncider.

Dans une lettre de 1894 qui représente peut-être sa plus grande tentative de rapprochement, Soloviev écrivait à son antagoniste : « *Tous nos différends peuvent être condensés en un point concret : la résurrection du Christ¹*. » Mais, en réalité, là est le cœur non seulement du christianisme, mais de toute vision globale du monde, dans la prospective solovievienne tout au moins.

Dans son *Évangile*, Tolstoï réduit tout le christianisme aux cinq règles de vie qu'il infère du discours sur la Montagne :

1. Non seulement tu ne tueras pas, mais tu ne te mettras même pas en colère contre ton frère ;
2. Tu ne céderas pas à la sensualité et ne désireras même pas ta propre femme ;
3. Tu ne te lieras jamais par serment ;
4. Tu ne résisteras pas au mal, mais appliqueras à fond et à tout propos le principe de la non-violence ;
5. Aime, aide et sers ton ennemi.

Selon Tolstoï, ces préceptes nous viennent bien du Christ, mais, pour être valides, ils ne nécessitent aucunement l'existence effective du Fils du Dieu vivant. C'est pourquoi, dans son *Évangile*, le Christ est tout compte fait superflu, et il n'y a même pas de place pour l'Homme-Dieu, ni pour le Ressuscité d'entre les morts².

La célèbre réplique du *staretz* Jean à l'Antéchrist, dans le récit de Soloviev, est aussi une réponse à Tolstoï et une réfutation directe de ce qu'il prêche : « *Ce que nous avons de plus cher dans le christianisme, c'est le Christ lui-même, de qui procède toute chose, car nous savons qu'en lui demeure corporellement toute la plénitude de la Divinité³*. »

1. S.M. SOLOVIEV, *op. cit.*, p. 366.

2. L.N. TOLSTOÏ, *Évangile*.

3. *Trois Entretiens*, p. 212.

Aucune « valeur » — y compris celles d'une morale très élevée et raffinée comme elle l'est chez Tolstoï — n'a de sens pour nous si elle se trouve coupée de l'unique et véritable richesse, à savoir la personne adorable du Sauveur et l'événement de notre rédemption.

Certes, Soloviev n'identifie pas concrètement le grand romancier au personnage « historique » de l'Antéchrist, ne serait-ce que parce qu'il présente le maître du monde comme un homme doté d'un grand sens pratique et dépourvu de préoccupations morales. Mais il a pressenti avec une extraordinaire clairvoyance que précisément les idées de Tolstoï contribueraient tout au long du xx^e siècle à vider le message évangélique de sa substance, en exaltant une morale et un amour de l'humanité apparaissant comme des « valeurs » chrétiennes.

Et de fait, le drame de nombreux jeunes de notre époque, remplis de générosité et fascinés par les idées de non-violence et d'antimilitarisme entre autres, c'est que justement ils sont persuadés en toute bonne foi de s'être mis à l'école du Christ de la façon la plus authentique et la plus classique, alors qu'en réalité ils sont inconsciemment les disciples d'un écrivain hors pair, illustre et bien intentionné, mais fondamentalement païen.

L'avertissement prophétique de Soloviev

Quel est donc cet « avertissement prophétique » dont nous parlions au début ? Viendront des jours, nous dit Soloviev — et nous, nous ajoutons que ces jours sont arrivés — où les chrétiens tenteront de dissoudre l'événement du salut dans une série de « valeurs » aisément négociables sur les marchés de ce monde, alors que ce mystère ne peut être accueilli que par un acte de foi difficile, courageux et rationnel. Le christianisme ravalé à une simple action humanitaire dans les domaines de l'assistance, de la solidarité, de la philanthropie, de la culture ; le message évangélique assimilé à un engagement au dialogue entre les peuples et les religions, à la recherche du bien-être et du progrès, à une exhortation sur le respect de la nature ; l'Église du Dieu vivant, colonne et fondement de la vérité (cf. I^{er} Épître à Timothée 3, 15), troquée contre un organisme de bienfaisance, d'esthétisme et d'action sociale : voilà le piège mortel qui se profile aujourd'hui à l'horizon de la famille des rachetés par le sang du Christ.

C'est à ce péril, nous avertit le plus grand des philosophes russes, que nous devons prendre garde. Même si un christianisme « tolstoïen » nous rendait infiniment plus acceptables dans les salons, les groupements

sociaux et politiques ou les émissions télévisées, nous ne pouvons pas, nous ne devons pas renoncer au christianisme de Jésus-Christ, qui a pour centre le scandale de la croix et la bouleversante réalité de la résurrection du Seigneur.

Jésus-Christ, le Fils de Dieu crucifié et ressuscité, unique Sauveur de l'homme, ne peut « se traduire » par une série de beaux projets et de belles inspirations conformes aux idées qui mènent le monde. Jésus-Christ est une « pierre » comme il l'a dit de lui-même : ou bien on lui fait confiance et l'on se construit, ou bien l'on s'obstine : « *Qui tombera sur cette pierre s'y brisera et celui sur qui elle tombera, elle l'écrasera* » (Matthieu 21, 44).

« Événement » et « valeurs »

Il ne fait pas de doute que le christianisme est « événement » avant toute autre chose ; mais il ne fait pas non plus de doute que cet événement propose et soutient des « valeurs » auxquelles on ne peut renoncer. Il n'est pas possible, par amour du dialogue, de dissoudre la réalité chrétienne dans une série de valeurs indéfiniment morcelables ; mais il n'est pas non plus possible de mésestimer des valeurs authentiques comme s'il s'agissait de quelque chose de négligeable. Il convient donc d'opérer un discernement.

Il est des valeurs absolues (ou transcendantales, comme disent les philosophes) ; ainsi le vrai, le bien, le beau. Qui les perçoit, les honore et les aime, perçoit, honore et aime Jésus-Christ, même s'il ne le sait pas et même s'il se croit athée, parce que, dans l'être profond des choses, le Christ *est la vérité, la justice, la beauté*.

Il est des valeurs relatives (ou catégorielles), tels le culte de la solidarité, l'amour de la paix, le respect de la nature, la recherche du dialogue... Elles méritent une appréciation plus nuancée qui permette d'éviter toute ambiguïté. Solidarité, paix, nature, dialogue... peuvent devenir *chez le non-chrétien* l'occasion concrète *d'une première approche informelle du Christ et de son mystère*. Mais s'il en fait un absolu jusqu'à se couper complètement de leur racine ou, pire encore, jusqu'à s'opposer à l'annonce de la rédemption, alors ces valeurs deviennent source d'idolâtrie et obstacle sur le chemin du salut.

Pareillement, *chez le chrétien*, ces mêmes valeurs — solidarité, paix, nature, dialogue — peuvent devenir la source merveilleuse d'une adhésion

totale et passionnée à Jésus, le Seigneur de l'univers et de l'histoire. Saint François d'Assise en est un exemple. Mais s'il se montre trop soucieux d'ouverture au monde et de bon voisinage avec tous, sans même s'en rendre compte, *le chrétien va délayer la substance de l'événement du salut dans son exaltation et sa recherche de considérations secondaires*. Il s'interdit alors toute relation personnelle avec le Fils de Dieu crucifié et ressuscité, commet progressivement le péché d'apostasie *et se retrouve finalement du côté de l'Antéchrist*.

« Mon isba, mon trou, sauve-moi ! »

Dans sa préface aux *Trois Entretiens*, Soloviev raconte qu'il y a bien des années, quelque part dans les provinces orientales de la Russie, avait surgi une nouvelle religion au culte simplifié à l'extrême. Ses adeptes, *« ayant percé dans le mur de leur isba, en quelque coin obscur, un trou de moyenne grandeur, y appliquaient leurs lèvres en répétant indéfiniment : "Mon isba, mon trou, sauve-moi !" »*

Malgré cette incroyable aberration, remarque le philosophe, ils faisaient du moins un usage correct des termes, car *« ils appelaient isba leur isba, et l'endroit qu'ils avaient percé dans le mur, ils l'appelaient à bon droit un trou*.

Dans notre monde au contraire, poursuit-il, c'est pire : les hommes ont *« perdu l'honnêteté d'aujourd'hui ; leur isba a maintenant reçu l'appellation de "royaume de Dieu sur la terre" et le trou a commencé à être appelé "nouvel évangile 2" »*. (Ici la polémique avec Tolstoï est ouverte et même féroce³.)

Mais un christianisme sans le Christ et sans cette bonne nouvelle d'une résurrection réelle et personnelle, *« ce n'est pas autre chose qu'un vide semblable au simple trou percé dans l'isba paysanne⁴ »*.

Eh bien, il me semble que nous aussi, surtout aujourd'hui, nous sommes aux prises avec la civilisation de l'« ouverture » pure et simple,

1. *Trois Entretiens*, p. 28.

2. *Ibid.*, p. 29.

3. À partir de 1883, Tolstoï avait commencé à faire circuler en manuscrit ou en lithographie son *Abrégé de l'Évangile*, qui sera connu sous le titre *d'Évangile de Tolstoï*. Il avait publié sa déclaration la plus nette de la théorie de la non-violence et de sa philosophie dans une œuvre intitulée *Le royaume de Dieu est en nous* (1891-1893).

4. *Trois Entretiens*, p. 29.

de la liberté inconsistante, du néant existentiel. C'est bien là la principale tragédie de notre temps. Et cette tragédie devient plus grande encore lorsque, à ce « néant », à cette « ouverture », à ces « trous », l'on colle, par amour du dialogue, quelque fallacieuse étiquette chrétienne.

Hors du Christ — personne concrète, réalité vivante, événement — il n'y a que le « vide » de l'homme et son désespoir. Dans le Christ, qui est le « plérôme » du Père, l'homme trouve sa plénitude et son unique espérance.

Quelques fondements de la philosophie solovievienne

Soloviev peut être appelé le philosophe de l'intégralité. *Intégralité de la connaissance avant tout*. La distinction, la séparation ou carrément l'opposition, entre foi et raison s'est progressivement imposée dans la pensée occidentale de ces derniers siècles. Là précisément réside la cause directe de la crise qu'elle traverse. Le péché originel de notre philosophie, c'est justement ce *« dédoublement entre pensée individuelle, au sens de raison, et foi collective du peuple, au sens d'autorité »*. La véritable connaissance ne peut être que globale. Toute mutilation et tout antagonisme entre les diverses formes de savoir détournent de la vérité.

Mais l'intégralité de la connaissance n'est que la réverbération gnoséologique de *l'unitotalité* de l'être (*vsédinstvo*). Ce concept d'unitotalité est fondamental dans la structure des théories solovieviennes. Que signifie-t-il ? Que tout ce qui est, dans la mesure où cela est en vérité, entre en unité avec tout ce qui existe : cela est soi-même, non en tant que distinct et pris à part, mais en tant qu'inséré dans le « tout un ». C'est pourquoi toute créature soustraite au concret des êtres n'est plus elle-même, au sens véritable et achevé ; dès qu'elle est prise à part, elle se dénature, parce que ce sont la relation et l'insertion qui constituent son essence et déterminent son sens. *L'unitotalité est donc la forme de la « vérité » de l'être ; et par conséquent les choses séparées — considérées précisément comme séparées — ne sont pas vraies*. C'est pourquoi le mal est essentiellement division et séparation : il est décadence de l'unitotalité. Toute l'action sociale et ecclésiale de Soloviev trouve là son origine.

Sous cet éclairage, on comprend comment le premier devoir avant toute chose est le suivant : *a) Saisir l'unité radicale qui existe entre toutes les réalités ; b) Rétablir l'unité, dans la mesure du possible, là où elle se*

trouve compromise ; c) Estimer bon ou mauvais son propre comportement selon qu'il favorise ou gêne ce nécessaire rétablissement.

Cette aspiration à l'unité investit tous les types de rapports : entre l'homme et la nature, où les relations ne peuvent se concevoir en termes de pouvoir et de domination; entre l'homme et l'homme, avec tous les problèmes (sociaux, raciaux, nationalistes) qui en découlent ; entre l'homme et Dieu, clef de tout.

L'homme pourra unifier les forces de la nature en sa faveur s'il parvient lui-même à surmonter tout type de division. Ainsi l'humanité unifiée deviendra l'instrument de l'unification de l'univers. Mais *l'humanité ne peut s'unifier qu'en constituant avec Dieu une seule unité vivante*. Les fondements de cette action unificatrice et les prémices qui permettent d'espérer sa réalisation sont l'existence d'un Homme-Dieu (c'est-à-dire du Christ) et l'existence d'une « humanité divine » (*bogocelovecstvo*), dont *l'Église sur terre constitue la première forme concrète et nécessaire*.

Voici quelles sont les erreurs fondamentales contre l'unité de la connaissance, de l'être et de la vie :

a) *L'individualisme*, où l'individu est perçu comme un être complet en soi et par soi, si bien qu'on ne saisit en lui qu'« *une unité abstraite, un être de raison dépouillé de tout contenu positif* ». L'individualisme est fondé sur un mensonge, parce que « *la vérité, est l'existence absolue de tous dans l'unité; elle est la solidarité universelle, solidarité éternelle en Dieu, perdue par l'homme naturel et reconquise en principe par l'homme surnaturel, c'est-à-dire par le Christ* ».

b) *Le subjectivisme moral*, où la moralité est une question de pure conviction subjective. Il est évident que l'exigence de moralité est avant tout celle de la conscience individuelle ; mais l'individu ne peut atteindre à la perfection morale sans que cette perfection devienne le but visé également par la société comme telle. L'individu ne peut se sentir moralement en ordre s'il vit dans une société établie sur des bases immorales et qu'il ne fait rien pour la transformer. Et la société non plus ne peut être améliorée moralement si ce n'est par l'amendement de chaque individu. *Il faut que les exigences morales soient transformées en lois objectives socialement contraignantes*.

c) *La doctrine tolstoïenne de la non-violence*, où la société n'a pas le droit de s'opposer efficacement au délinquant, de l'isoler, d'être armée. On peut exhorter les criminels, mais on n'a pas le droit d'opposer une résistance active à leurs méfaits. « *Or — nous dit Soloviev — la violence*

est intrinsèquement immorale non pas en soi, mais dans la mesure où elle ravale la personne au rang d'instrument.

La mort et la résurrection : Les idéologies, même les plus séduisantes, sont nécessairement ébranlées et réduites à l'absurde par la réalité incontestable de la mort. Seule une autre réalité peut sauver de celle-là, à savoir la résurrection, la victoire sur la mort. La résurrection du Christ est le principe et la garantie de la nôtre.

« *La mort nivelle tout; en face d'elle, l'égoïsme et l'altruisme perdent tous deux leur sens.* » En revanche, « *le règne de Dieu, c'est le règne de la vie qui triomphe par la résurrection ; c'est dans la vie par conséquent que réside le vrai bien, définitif et achevé* ». On comprend alors que « *la vérité de la résurrection du Christ est une vérité totale, complète, une vérité non seulement de la foi, mais aussi de la raison. Si le Christ n'était pas ressuscité, (...) le monde nous apparaîtrait comme quelque chose d'absurde, comme le règne du mal, de l'erreur, de la mort* ».

Traduit de l'italien par Anne-Marie Picard.

Titre original : *Attenti a l'Antecristi*.

Giacomo Biffi, archevêque de Bologne.

APPENDICE

Quelques éléments chronologiques pour une première approche de Soloviev et de sa pensée.

- 1853 Vladimir Serguéievitch Soloviev naît à Moscou le 16 janvier. Sa famille est croyante et pratiquante. Son père, Serguéi Mikhaïlovitch Soloviev, est l'auteur de la plus importante *Histoire de la Russie*, ouvrage très prisé.
- 1861 Son grand-père paternel, prêtre orthodoxe, fait entrer le jeune Vladimir dans le sanctuaire, le fait agenouiller devant l'autel et le consacre à Dieu par une prière.
- 1862 Première expérience mystérieuse de la divine *Sophia*, à l'église, durant le chant de l'Hymne angélique.
- 1864-70 Engouement pour le matérialisme et la science, dont il émerge en lisant Spinoza.
- 1870 Il commence à revenir au christianisme, lit les philosophes allemands et les auteurs slavophiles.
- 1872 Durant un voyage en chemin de fer, il s'évanouit et est sauvé par une jeune femme qu'il perçoit comme une créature transfigurée.

- 1873 Il fréquente les cours de l'académie théologique de Saint-Serge et étudie les Pères grecs.
- 1874 Mémoire sur *La Crise philosophique en Occident. Contre les positivistes.*
- 1875 Voyage d'études en Angleterre. Il s'intéresse à la cabale et à l'occultisme. Seconde vision de la *Sophia au* British Museum. Voyage en Égypte.
- 1876 Troisième vision de la *Sophia* dans le désert égyptien. Il s'installe à Saint-Petersbourg et se lie d'une profonde amitié avec Dostoïevski.
- 1880 Soutenance de thèse de doctorat : *Critique des principes abstraits.*
- 1881 Assassinat du tsar Alexandre II. Il s'oppose à la peine de mort pour les assassins et perd le droit de parler en public. Mort de Dostoïevski.
- 1881-83 Il écrit *Trois Entretiens sur Dostoïevski* et souhaite l'unité des Églises avec Rome pour capitale.
- 1886 Séjour en Croatie auprès de l'évêque catholique Strossmayer, qui deviendra son ami et expert.
- 1889 Il publie à Paris *La Russie et l'Église universelle*. Il y défend le primat de Pierre et de ses successeurs, les évêques de Rome. Il présente un exposé systématique de sa doctrine sur la *Sophia*.
- 1896 Il reçoit les sacrements des mains d'un prêtre catholique de rite oriental, le père Nicolas Alexeïvitch Tolstoï, après avoir récité la profession de foi tridentine.
- 1897 Publication de sa plus grande œuvre de philosophie morale : *Justification du bien.*
- 1898 Second voyage en Égypte. Sa santé se détériore.
- 1900 Publication des *Trois Entretiens sur la guerre, la morale et la religion*. Le 18 juillet, il se confesse à un prêtre orthodoxe et communie. Le soir du 31, il meurt sereinement après avoir prié pour Israël.

Isabelle LEDOUX

Les « grandes peurs » écologistes : Mythes et réalité

LES scénarios-catastrophe régulièrement évoqués à propos du « trou d'ozone », de l'effet de serre, de la surpopulation ou des autres dégâts causés par l'homme à son environnement, ont-ils un fondement scientifique réel, ou ne servent-ils qu'à entretenir complaisamment, chez nos contemporains avides de sensations fortes, une angoisse subtile et peut-être délectable devant les menaces diffuses qui planent traditionnellement sur les fins de siècle ? En d'autres termes, la « grande peur » de l'an 2000 sera-t-elle d'ordre écologique ? Comment discerner, dans l'étude et l'interprétation des phénomènes physiques et chimiques qui gouvernent l'équilibre naturel, ce qui relève de l'analyse la plus rigoureuse possible, face aux prédictions alarmistes de certains chercheurs ? Les sujets d'inquiétude sont nombreux : modifications du climat à court terme, explosion démographique, destruction des forêts tropicales, disparition de nombreuses espèces animales et végétales, pollution des eaux et désertification... la liste est longue, et il ne saurait être question de prétendre l'étudier ici de manière exhaustive¹. L'opinion, il faut le souligner, n'est informée que d'un petit nombre de problèmes, qui ne sont pas toujours, il s'en faut, ceux qui menacent le plus immédiatement la santé de l'homme et son existence individuelle : alors que les effets nocifs de la diminution de l'ozone atmosphérique ne sont toujours pas repérables, la presse écrite et parlée nous abreuve régulièrement de détails techniques très précis pour expliquer le phénomène. En revanche, la

Pensez à votre réabonnement!

1. Une synthèse approfondie et accessible des problèmes écologistes majeurs a été réalisée dans *Pour la science*, numéro spécial *Gérer la planète*, n° 145, novembre 1989.

pollution urbaine par les gaz d'échappement et les rejets industriels n'est pratiquement jamais abordée sous un angle véritablement scientifique, alors qu'elle fait chaque année des milliers de victimes dans les grandes agglomérations. Les raisons qui président à cette étrange sélection des dommages causés à notre environnement ne relèvent d'ailleurs plus de la compétence du scientifique. Celui-ci s'efforce avant tout, au milieu de l'extrême complexité des phénomènes naturels mis en jeu, d'identifier les processus reliant les effets à leurs causes, ce qui permet un premier diagnostic de la situation présente, avant de risquer — le plus souvent avec une extrême circonspection — quelques perspectives d'évolution des systèmes étudiés dans un avenir proche.

Les mystères du « trou d'ozone »

Sujet de prédilection des années 1990-1992 dans la grande presse, le problème du « trou d'ozone » recouvre beaucoup d'imprécisions et véhémence des angoisses qui n'ont pu, pour le moment, trouver de confirmation nette. La molécule d'ozone, ou trioxygène, est présente en quantités infimes à basse altitude, et c'est heureux pour notre santé, car elle est très oxydante et donc éminemment toxique pour les organismes vivants. Elle existe en plus grandes quantités dans la haute atmosphère (à environ vingt kilomètres d'altitude) et absorbe très efficacement la partie la plus dangereuse du rayonnement ultraviolet du soleil, responsable des coups de soleil, des cancers de la peau et du développement de la cataracte. Cette absorption s'accompagne d'une décomposition de la molécule d'ozone (qui est régénérée par un processus analogue appliqué cette fois à la molécule d'oxygène). Or, on a constaté, depuis le début des années 1970, que la concentration en ozone à cette altitude critique de vingt kilomètres diminuait fortement d'année en année, essentiellement au-dessus du continent Antarctique ¹. Les variations saisonnières de la concentration en ozone correspondent à un phénomène parfaitement normal lié à l'intensité du rayonnement solaire ; mais ce qui est plus inquiétant, c'est la diminution progressive de la quantité globale de ce gaz protecteur, décroissance également observée, depuis peu, dans l'hémisphère Nord, près des zones habitées ².

1. T. GRAEDEL et P. CRUTZEN, « L'Évolution de l'atmosphère », *Pour la science*, n° 145 (1989), p. 36.

2. P. AIMEDIEU, « Couche d'ozone : les minitrous arctiques », *La Recherche*, n° 22 (1991), p. 109.

Après de nombreux tâtonnements, la communauté scientifique a pu donner de ce phénomène une interprétation plausible, fondée sur des réactions chimiques mettant en jeu des atomes de chlore apportés dans la haute atmosphère par les chlorofluorocarbones (CFC), ces gaz particulièrement appréciés pour leur stabilité et leurs propriétés thermiques, ce qui rend leur utilisation précieuse comme matériaux réfrigérants, comme gaz propulseurs dans les aérosols, ou encore comme agents moussants pour l'élaboration des mousses de plastique. Ces molécules fournissent des atomes de chlore qui réagissent avec l'ozone et le décomposent en oxygène et en monoxyde de chlore ; ce dernier, dans une deuxième réaction avec l'oxygène, se décompose à son tour en libérant l'atome de chlore qui peut alors intervenir dans une nouvelle réaction de destruction de l'ozone. On voit que, dans ce processus, le chlore est régénéré, ce qui le rend particulièrement redoutable : une seule molécule peut détruire plusieurs milliers de molécules d'ozone ¹ ! Les réactions ne se produisent, semble-t-il, qu'en présence de nuages de particules microscopiques constituées d'acides variés (nitrique, sulfurique...) qui ne se condensent qu'aux très basses températures (-85°) de la haute atmosphère polaire durant l'hiver. Au début du printemps, le rayonnement solaire active les réactions de dégradation décrites ci-dessus, en présence des nuages de particules qui n'ont pas encore eu le temps de s'évaporer sous l'effet du réchauffement ; c'est donc en cette saison (octobre-novembre) que la diminution de l'ozone est la plus importante. Le phénomène se stabilise par la suite à cause de la disparition des nuages ².

Les CFC apparaissent donc comme les principaux responsables de cette inquiétante diminution de l'ozone dans la haute atmosphère. Les pouvoirs publics des régions développées s'en sont émus au point de convenir d'une cessation complète de la production de ces CFC en l'an 2000. Mais les gaz déjà rejetés dans l'air depuis des dizaines d'années resteront encore longtemps actifs, et il faudrait attendre la deuxième moitié du XXI^e siècle pour revenir à la situation du début des années 1970.

Cela étant, beaucoup de spécialistes s'interrogent maintenant sur le bien-fondé de cette interprétation univoque de la diminution de la couche d'ozone ; même si le mécanisme est désormais bien élucidé, les CFC artificiels ne sont pas seuls à mettre en cause ; les volcans constituent une source naturelle de chlore très appréciable, et les récentes évolutions du

1. « L'Évolution de l'atmosphère », *op. cit.*

2. O. TOON et R. TURCO, « Les Nuages atmosphériques du pôle et le trou d'ozone », *Pour la science*, n° 166 (1991), p. 66.

« trou d'ozone » dans les zones polaires pourraient, du moins en partie, s'expliquer par l'intense activité volcanique de ces dernières années, notamment par l'éruption du Pinatubo qui aurait projeté plus de vingt millions de tonnes de chlore dans l'atmosphère ! Mais, là encore, le bilan est difficile à établir : les poussières volcaniques rejetées en altitude pourraient aussi avoir un effet bénéfique en réduisant le rayonnement solaire qui provoque les réactions de décomposition. Enfin, l'évolution du « trou d'ozone » pourrait n'être liée qu'à des phénomènes purement climatiques : c'est la thèse avancée par les chercheurs du laboratoire d'aéronomie du CNRS. Selon eux, une grande part de la diminution de la quantité d'ozone serait liée à des anomalies provisoires des échanges entre l'air tropical et l'air des pôles, qui modifierait non pas tant la quantité globale d'ozone autour de la terre dans son ensemble que sa répartition entre les hautes et les basses latitudes ; la persistance d'un anticyclone très stable ces trois dernières années dans l'hémisphère Nord aurait ainsi perturbé la circulation atmosphérique, et favorisé l'apport de masses d'air pauvres en ozone dans les régions subpolaires...

Quoi qu'il en soit, le diagnostic demeure incertain, et les prévisions délicates, voire impossibles. Un examen attentif du problème montre en tout cas que la décroissance, réelle ou apparente, de la quantité d'ozone, n'a pas nécessairement pour seule origine l'activité humaine — ce qui, en réalité, n'est pas très rassurant ! Si les CFC sont les seuls responsables du phénomène, on a vu qu'une politique volontariste serait en mesure de redresser la situation en quelques dizaines d'années au maximum ; en revanche, il est beaucoup plus difficile de lutter contre un phénomène naturel de grande ampleur. On estime que, pour remplacer l'ozone qui disparaîtrait chaque année, il faudrait dépenser une énergie d'environ 5 pour 100 de la production énergétique française ; investissement qui ne semble pas devoir s'imposer dans un proche avenir, du fait des lourdes indéterminations qui pèsent encore sur l'origine et l'évolution du phénomène — d'autant plus que l'on peut se prémunir, jusqu'à un certain point, contre l'action néfaste des ultraviolets sur la peau et les yeux, et que, pour le moment, on n'a pas encore observé d'augmentation repérable de ce rayonnement néfaste dans les zones habitées.

L'effet de serre et les bouleversements du climat

Par rapport à ces perspectives incertaines, les conséquences de l'« effet de serre » provoqué par l'émission massive de dioxyde de carbone du fait

de l'activité humaine apparaissent autrement plus inquiétantes¹. L'effet de serre, il faut le rappeler, est un phénomène de réchauffement qui apparaît lorsqu'on place entre le soleil et l'espace soumis à cet effet un composé transparent à la lumière visible et infrarouge proche, mais opaque à l'infrarouge lointain. Comme le rayonnement solaire (essentiellement visible) qui atteint le sol est restitué à l'atmosphère sous forme d'émission d'infrarouges lointains, principaux responsables du réchauffement terrestre, tout matériau opaque à cet infrarouge aura tendance à confiner la chaleur produite au voisinage immédiat du sol, au lieu de la laisser s'échapper dans la haute atmosphère. Cet effet, tel que nous le connaissons depuis l'apparition de l'homme, est somme toute bénéfique : sans lui, la température moyenne de la terre ne serait que de -18 degrés Celsius ! En dehors du verre, bien connu pour ses capacités à accumuler la chaleur sous l'effet du rayonnement solaire, les principaux composés responsables de l'effet de serre sont des gaz². L'eau vapeur produit à elle seule 60 pour 100 de l'effet de serre naturel. Mais sa concentration dans l'atmosphère dépend fortement de la température : élevée sous l'équateur, elle devient très faible près des pôles, ce qui, dans la perspective d'un réchauffement climatique, pose un sérieux problème, car le phénomène s'amplifie alors de lui-même : plus la température est élevée, plus la concentration en eau augmente, et plus l'effet de serre se fait sentir... Inversement, dans les régions tempérées ou froides, la contribution relative des autres gaz est notablement plus importante.

Parmi ces gaz, une bonne part est produite par l'activité humaine. Le principal incriminé reste le dioxyde de carbone (ou gaz carbonique), qui contribue à hauteur de 30 pour 100 à l'effet de serre global. Son niveau actuel est supérieur de 25 pour 100 à celui de l'époque préindustrielle, et il augmente de 0,5 pour 100 par an, ce qui est considérable ; à ce rythme, la quantité actuelle de dioxyde de carbone aura doublé vers 2050. La part de l'activité humaine dans l'émission de ce gaz est d'environ 7 milliards de tonnes par an, mais on estime que 2 milliards sont absorbés dans les océans (le dioxyde de carbone est très soluble dans l'eau) et deux autres par les plantes sous l'effet de la photosynthèse. Il reste 3 milliards de tonnes en excédent dans l'atmosphère³. Cette production humaine est imputable aux activités industrielles, à la déforestation et aux cultures sur brûlis pratiquées dans les régions tropicales.

1. S. SCHNEIDER, « Le Changement des climats », *Pour la science*, n° 145 (1989), p. 36.

2. G. LAMBERT, « Les Gaz à effet de serre », *La Recherche*, n° 23 (1992), p. 550.

3. J.-F. MINSTER et L. MERVILAT, « Où va le gaz carbonique? », *La Recherche*, n° 23 (1992), p. 592.

D'autres gaz ne sont pourtant pas à négliger : bien que présents en petites quantités dans l'atmosphère, ils ont souvent une efficacité bien supérieure à celle du dioxyde de carbone en ce qui concerne l'effet de serre. Ainsi le méthane, l'un des constituants du gaz naturel, est vingt fois plus efficace que le gaz carbonique ; la quantité rejetée dans l'atmosphère (l'activité humaine, essentiellement agricole, participe pour moitié à l'émission de ce gaz) augmente actuellement de 0,8 pour 100 par an. A ce rythme, il contribuera bientôt de manière importante à l'effet de serre. Les molécules les plus efficaces à cet égard sont — encore une fois — les CFC, cent fois plus efficaces que le dioxyde de carbone. La quantité émise augmente encore de 4 pour 100 par an, mais la politique récente visant à supprimer leur production pourrait assez rapidement ralentir cette croissance. D'autres gaz, notamment le dioxyde de soufre, compensent en partie le réchauffement lié à l'effet de serre, du fait qu'ils réduisent l'ensoleillement de manière significative.

Mais les gaz ne sont pas les seules composantes de cet effet extrêmement complexe. Il faut tenir compte, on l'a déjà évoquée, de la capacité d'absorption des océans vis-à-vis du dioxyde de carbone, et aussi des nuages, qui, selon leur altitude, peuvent amplifier ou réduire l'effet de serre ; les nuages bas empêchent le rayonnement solaire d'atteindre le sol et diminuent donc la restitution par celui-ci de l'énergie lumineuse sous forme d'infrarouge ; en revanche, en altitude, ils transmettent mieux la lumière du soleil et sont très opaques à l'infrarouge réémis par le sol, ce qui favorise le réchauffement. Les différentes simulations qui ont essayé de tenir compte de tous ces facteurs prévoient une augmentation de température due à l'effet de serre comprise entre 1,9 et 5,5 degrés Celsius si la concentration de dioxyde de carbone dans l'atmosphère vient à doubler, comme cela risque d'arriver vers 2050. Même dans l'hypothèse la plus optimiste, ce réchauffement, intervenant à une échelle de temps très brève par rapport aux cycles climatiques naturels de cet ordre (environ 10 000 ans), pourrait avoir des conséquences redoutables — encore que difficiles à évaluer — sur le climat et la végétation¹. On pense que ce réchauffement, en libérant l'eau prise par les glaces des pôles, s'accompagnerait d'une augmentation substantielle du volume des précipitations (de 3 à 15 pour cent) ; mais il est possible que la désalinisation des océans qui en résulterait provoque un refroidissement qui compenserait, du

moins en partie, l'effet de serre. D'autre part, l'augmentation du taux de gaz carbonique dans l'atmosphère favoriserait la croissance des plantes, qui ont besoin du carbone pour construire leurs tissus¹. Le réchauffement provoquerait d'autre part un allongement de la période de croissance disponible pour les plantes des régions tempérées, ce qui déplacerait de plusieurs centaines de kilomètres les limites nord de certaines cultures et de nombreuses essences d'arbres. Enfin, certaines plantes seraient alors capables de coloniser les sols désertiques. Mais cette vision optimiste doit être tempérée par d'autres constatations : le réchauffement, en stimulant la décomposition des déchets organiques, entraîne une baisse de la teneur en azote des plantes, et donc de la fertilité des sols cultivés. De fait, la croissance végétale ne serait favorisée que sur les sols riches. Il faudrait donc augmenter la quantité d'engrais. D'autre part, certaines plantes poussent mieux dans un milieu riche en gaz carbonique, d'autres moins ; les premières prendraient rapidement l'avantage sur les secondes, entraînant leur disparition et un possible déséquilibre écologique. Enfin, l'accroissement de la masse végétale en présence de dioxyde de carbone pourrait être, au moins partiellement, compensée par l'augmentation des besoins alimentaires de certains insectes herbivores (comme les sauterelles !) dans une atmosphère enrichie en dioxyde de carbone. On voit ainsi que la multiplicité des conséquences d'une augmentation de la température ne permet pas de se prononcer sur les avantages ou les inconvénients ultimes de l'effet de serre ; la perspective la plus inquiétante demeure la rapidité du phénomène envisagé, le changement climatique prévu s'étendant sur moins d'un siècle. On ignore si beaucoup d'espèces végétales auront la capacité de s'adapter suffisamment rapidement à ces nouvelles conditions. Dans une hypothèse pessimiste, la disparition de nombreuses variétés de plantes entraînerait un appauvrissement de la « biodiversité » du règne végétal qui pourrait avoir de graves conséquences sur l'environnement et la vie quotidienne de l'homme.

Un sujet méconnu : la perte de la biodiversité

La diversité biologique a augmenté lentement depuis que la vie est apparue sur la terre, pour atteindre une valeur maximale avant que la

1. R. SADOURNY, « L'homme modifie-t-il le climat? », *La Recherche*, n° 23 (1992), p. 522. Voir aussi H. LE TREUT et R. KANDEL, « Que nous apprennent les modèles du climat? », *La Recherche*, n° 23 (1992), p. 572.

1. F. BAZZAZ et E. FAIER, « La Croissance des plantes et le dioxyde de carbone », *Pour la science*, n° 173 (1992), p. 52.

présence de l'homme ne la fasse diminuer de façon dramatique. On pense qu'il existe actuellement environ quatre millions d'espèces — trois ou quatre fois plus que le nombre d'espèces effectivement recensées — mais certains auteurs en supposent trente millions. On en découvre beaucoup chaque année. Il faut noter que la moitié d'entre elles vit sur 6 pour 100 des terres émergées, en région tropicale humide, là où la remarquable stabilité du climat favorise l'éclosion massive de nouvelles formes animales ou végétales. Mais les équilibres sur lesquels repose la coexistence de ces espèces est très fragile ; une action humaine apparemment réduite peut en détruire des centaines. L'augmentation de la diversité biologique au cours de l'évolution n'a d'ailleurs pas été régulière : on a identifié cinq épisodes d'extinctions massives — dont celle des dinosaures, il y a 65 millions d'années — ; la plus importante eut lieu il y a 240 millions d'années, lorsque 77 à 96 pour cent des espèces disparurent pour une raison inconnue. La biodiversité ne redevint notable que 5 millions d'années plus tard. Aujourd'hui, l'action humaine fait disparaître un grand nombre d'espèces, par exemple, la moitié des variétés d'oiseaux de Polynésie. Mais les dégâts les plus importants résultent du défrichage et de l'incendie des forêts tropicales, dont la surface a été réduite à 55 pour 100 de sa valeur originelle, cent mille kilomètres carrés (soit 1 pour 100 du total) disparaissant chaque année. Cette intervention, dont on a déjà souligné les dangers à propos de l'excès de gaz carbonique, fait disparaître 4 000 à 6 000 espèces par an, soit un rythme de destruction dix mille fois supérieur à ce qu'il était avant l'apparition de l'homme 1. Le réchauffement possible de l'atmosphère par effet de serre contribuerait à aggraver la situation : les plantes n'auraient peut-être pas le temps de migrer vers les régions où elles retrouveraient leur climat de prédilection. Certes, pour une famille animale ou végétale donnée, la diversité peut réapparaître rapidement, au bout de dix à cent générations ; mais, dans le cas des disparitions massives auxquelles nous assistons actuellement, le phénomène apparaît terriblement irréversible à l'échelle des temps de l'histoire humaine.

On a bien du mal à se représenter les conséquences peut-être dramatiques d'une telle évolution : la diversité du patrimoine génétique est sans doute mesurable par les spécialistes, mais elle ne présente pas d'effets visibles à court terme : pas de changement de température ou d'ensoleillement, pas de destructions massives du paysage ; mais le caractère invisible de ce phénomène dissimule en réalité des risques majeurs pour

1. E. WILSON, « La Diversité du vivant menacée », *Pour la science*, n° 145 (1989), p. 66.

l'avenir de l'homme et de son milieu de vie. Chaque organisme vivant contient entre un million et dix milliards d'informations, résultat de millions d'années d'évolution ; sans diversité, les animaux et les plantes ne peuvent s'adapter aux modifications de leur environnement. Plus on extermine d'espèces, plus on réduit les capacités de régénération du monde vivant. La diversité génétique constitue un patrimoine inestimable, d'un intérêt fondamental pour le développement et la conservation de toutes les formes de vie, y compris la nôtre. Ne serait-ce que par les possibilités considérables d'exploitation par l'homme de ce que la nature a mis à sa disposition : actuellement, nous n'en utilisons pas même un millième ! Or, les espèces vivantes peuvent être des sources inattendues d'alimentation, d'énergie, de médicaments. Où en serait encore la médecine si le *penicillium notatum* égaré sur les cultures du docteur Fleming avait fait partie des espèces disparues sous le coup de la pollution ou de toute autre intervention humaine ? Il faut savoir que les progrès décisifs enregistrés ces dernières années dans le traitement des leucémies et de la maladie de Hodgkin ont pour origine la découverte et l'exploitation de deux substances contenues dans la pervenche rose de Madagascar, auparavant menacée d'extinction... On peut également s'inquiéter de la possible disparition de nombreuses variétés d'animaux domestiques sous l'effet de la standardisation de la production agricole ; les espèces adaptées à un milieu, à un climat, à une alimentation spécifiques sont négligées au profit d'un élevage beaucoup plus uniformisé ; on peut craindre des phénomènes analogues pour l'agriculture ; même si les instituts de recherche agronomique sont désormais capables de créer de nouvelles variétés à un rythme soutenu, on peut se demander si de telles actions, soumises avant tout à des impératifs économiques, ne sont pas menées au détriment de l'enrichissement du patrimoine génétique réalisé à l'issue d'un processus de sélection très long et très complexe.

Que faire ? Bien sûr, le travail de recensement des espèces doit se poursuivre, afin d'identifier celles qui sont particulièrement menacées par l'action humaine. Les substances naturelles qui peuvent en dériver devraient être également répertoriées : actuellement, on en teste à peu près dix mille par an en vue d'applications pharmacologiques. Il faudrait ensuite définir des zones de protection suffisamment vastes, notamment pour la préservation des espèces animales ; les surfaces habituelles des parcs et des réserves (autour de vingt kilomètres carrés) sont largement insuffisantes pour préserver à long terme une espèce menacée. Il serait également impérieux de rationaliser l'exploitation des forêts, surtout en zone tropicale, de façon à éviter le déboisement massif et brutal qui sévit

actuellement. Bien sûr, l'action de l'homme sur la nature ne saurait devenir totalement inoffensive, et l'on ne pourra empêcher entièrement la disparition d'espèces vivantes par sa faute. Il n'en reste pas moins vrai que la vigilance en la matière devient de plus en plus nécessaire, et que le problème devrait être posé de façon à sensibiliser les opinions et les pouvoirs publics.

Où est l'urgence ?

L'influence de l'homme sur son milieu naturel comporte bien d'autres conséquences plus ou moins inquiétantes, comme la désertification, la pollution des eaux, la dissipation des énergies fossiles... Il n'est peut-être pas nécessaire de les décrire toutes avec une égale précision, car, de fait, les différentes menaces qui planent sur l'avenir de la terre et de ses habitants ne peuvent être présentées comme indépendantes les unes des autres : elles sont la plupart du temps étroitement corrélées. On peut ainsi envisager des phénomènes d'amplification réciproque : l'augmentation des CFC, supposés destructeurs de l'ozone, a aussi pour effet d'accélérer l'effet de serre. Dans les régions industrialisées, le rejet de certains gaz, comme le dioxyde de soufre, est responsable de la destruction massive des forêts (par exemple dans l'Est de l'Allemagne et en Pologne, sous l'effet des « pluies acides »), ce qui diminue d'autant l'absorption de dioxyde de carbone par photosynthèse et accélère son accumulation dans l'atmosphère. Inversement, on peut prévoir des contre-réactions, voire des mécanismes de stabilisation : dans le cas de l'excédent de dioxyde de carbone, il s'ensuivrait une amplification du volume des précipitations et une augmentation de la quantité de végétation terrestre capable d'absorber le gaz carbonique initialement responsable de ce réchauffement ; l'augmentation du volume des océans liée à la fonte des glaces aurait aussi un effet régulateur : le dioxyde de carbone étant fortement soluble dans l'eau, une plus grande surface maritime permettrait une meilleure absorption de ce gaz et diminuerait donc sa concentration dans l'atmosphère. On pourrait multiplier à l'infini les exemples. L'écologie nous enseigne, à travers l'extrême complexité des interactions entre phénomènes *a priori* non corrélés, que, dans la nature « tout se tient », conclusion qui rejoint les considérations les plus avancées sur la physique statistique, notamment en ce qui concerne les systèmes dits « ouverts » : dans ces théories, le battement d'une aile de papillon au-dessus de la France pourrait être à l'origine de la formation d'un cyclone en Floride !...

D'autre part, quand on s'efforce de trouver des priorités dans les actions à entreprendre, il importe de tenir compte, non seulement de l'étendue géographique des dégâts causés par l'homme à son environnement, mais aussi — et peut-être surtout — de leur réversibilité à une échelle de temps relativement courte (de l'ordre d'un siècle). Les deux caractères sont souvent corrélés, mais ce n'est pas toujours le cas. Par exemple, si les CFC s'avéraient être les uniques responsables de la disparition de l'ozone atmosphérique, la politique d'interdiction totale de ce gaz d'ici l'an 2000 porterait ses fruits en quelques dizaines d'années, et peut-être moins ; un phénomène qui menace, *a priori*, une très grande partie de l'humanité serait alors, dans cette perspective, relativement réversible. Inversement, les cas de pollution par des éléments radioactifs restent — heureusement ! — très localisés, mais correspondent à des situations souvent irréversibles, quand on sait que certains matériaux extrêmement dangereux mettent parfois des milliers d'années à se transformer en composés inactifs. Le plus souvent, l'irréversibilité d'un phénomène est difficile à estimer : c'est le cas du réchauffement possible de l'atmosphère terrestre lié à l'effet de serre ; dans ce dernier exemple, une analyse un peu approfondie de l'enchaînement des effets et des causes — ou du moins de ce qu'on en connaît, c'est-à-dire pas grand-chose — met en lumière la possibilité de redresser une situation potentiellement dangereuse en un laps de temps raisonnable, à condition d'y mettre les moyens, en termes de limitation des rejets industriels et des moyens de transport individuels. Mais en pratique, de telles décisions sont difficilement envisageables, à moins d'une révision déchirante de certains modes de vie et, plus généralement, des mécanismes économiques qui gouvernent la planète ; la complexité des mouvements atmosphériques cède le pas devant celle, ô combien plus profonde, des données géopolitiques.

Tel est sans doute le problème principal, devant lequel les sciences de la nature demeurent impuissantes. Quant elles auraient parfaitement démêlé l'écheveau gigantesque des effets et des causes, quand elles auraient parfaitement identifié les dangers, leur gravité, leur évolution, et proposé des solutions adéquates — ou supposées telles — pour les conjurer, elles ne sauraient, à elles seules, apporter de réponse aux problèmes des sociétés humaines qui manquent parfois de la volonté ou des moyens de gérer à long terme l'avenir de la planète. Des impératifs de survie économique — et même individuelle — immédiate font des préoccupations écologiques du monde développé un luxe sans doute nécessaire, mais inaccessible parce que trop coûteux. La remise en route des réacteurs de Tchernobyl et le fonctionnement des centrales nucléaires défec-

1. Entretien avec Ilya Prigogine, *Sciences et Avenir*, n° 553 (1993), p. 69.

tueuses à l'Est le montrent bien : on préfère prendre un risque apparemment lointain et de probabilité faible, plutôt que de mourir de froid durant l'hiver qui s'annonce ; les pays en voie de développement sont acculés à un dilemme analogue, et les traditionnels arguments de type « pacifiste », encourageant les peuples à supprimer leurs dépenses militaires pour les consacrer à l'environnement, demeurent toujours très controversés.

La double complexité des phénomènes naturels et des problèmes humains aurait de quoi nous décourager ; après tout, si les mécanismes sont mal connus, le diagnostic incertain et les prévisions illusives, si, d'autre part, les solutions proposées ne sont pas acceptées par les instances politiques, à quoi bon s'inquiéter de l'avenir ? « Après moi, le déluge », la tentation est forte de laisser nos descendants résoudre le problème. Le plus grave tient à ce que, lorsque les perturbations apportées par l'homme au climat ou au patrimoine génétique des espèces vivantes auront commencé à produire leurs effets, il sera sans doute bien trop tard pour espérer renverser la tendance à court terme ; mais d'autre part, les preuves actuelles sont trop minces pour que les pouvoirs publics acceptent d'investir dans ce type de prévention encore hasardeuse. La décision prise sur les CFC est peut-être l'une des plus sages : dans le doute, il faut agir au plus vite. Ces dangers qui planent sur le XXI^e siècle nous rappellent en tout cas fort opportunément notre responsabilité vis-à-vis de la nature, la nécessité d'en exploiter les ressources tout en respectant ses capacités de régénération ; la science et la technique, mises peut-être parfois au banc des accusés, peuvent également jouer un rôle précieux dans la connaissance et la protection de ce qui nous est vital ; les quelques brillantes réalisations écologiques de ces vingt dernières années (comme l'assainissement du lac trié réalisé en moins d'une décennie) en sont une preuve éloquente ; et il n'est pas interdit d'espérer que l'homme, s'il le veut bien, utilisera les mêmes capacités qui l'ont conduit au saccage de son environnement pour, cette fois, le protéger et le sauver de ses propres erreurs.

Isabelle Ledoux, née en 1957. Ancienne élève de l'École normale supérieure, docteur ès sciences physiques en 1988. Chercheur au Centre national d'études des télécommunications dans le domaine des propriétés optiques des molécules organiques. Collabore à la revue *Résurrection*.

Ernest L. FORTIN

Perspectives bibliques sur l'écologie

QUE dit la tradition chrétienne sur notre relation à la nature et à l'environnement ? Mon propos est plus complexe qu'on ne pourrait le penser tout d'abord. Il faut reconnaître que le souci de l'environnement en tant que discipline particulière ne remonte qu'à une trentaine d'années. C'est pourquoi aucun de nos prédécesseurs — qu'il fût chrétien ou non — n'a traité cette question avec méthode, en lui accordant la même importance qu'aux autres disciplines. La publicité et la politique se sont emparées des problèmes de l'air, de l'eau, de la pollution du sol, de l'épuisement des ressources naturelles de la planète, de l'accumulation des déchets toxiques, de la détérioration de la biosphère ou des grands écosystèmes mondiaux par la déforestation et l'urbanisation, de l'extinction de certaines espèces, du « trou » dans l'atmosphère, du réchauffement général, et de diverses autres menaces contre notre bien-être physique, menaces dont, récemment encore, on ne savait pas grand-chose et dont on parlait peu. Et puis cette nouvelle matière a commencé à prendre forme au moment précis où la théologie chrétienne entrait dans une période de fragmentation apparemment sans fin.

Non seulement les théologiens doivent s'éveiller à la gravité de la situation — nombreux sont ceux qui s'estiment trop heureux de descendre dans l'arène — mais ils doivent aussi élaborer une réponse commune. Or, que voyons-nous ? Un large éventail de positions qui se réclament du christianisme mais reflètent surtout la confusion qui prédomine dans l'ensemble du monde intellectuel. Les titres de deux ouvrages bien connus en sont l'illustration : *Cry of the Environment : Rebuilding the Christian Creation Tradition* (*Le Cri de l'environnement : restaurer la*

tradition chrétienne de la création), de P.N. Joranson et K. Butigan ¹, qui suggère que la tradition en question a été fortement ébranlée car, autrement, on n'aurait pas à la restaurer ; et *The Travail of Nature : The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology (La Nature dans les douleurs de l'enfantement : l'espérance écologique proposée par la théologie chrétienne demeure ambiguë)* de P. Santmire ², qui suggère que la notion de nature, autre pivot majeur de l'approche chrétienne classique de ces questions, se trouve également en difficulté.

Pour situer le champ de mes réflexions, laissez-moi tout d'abord exposer aussi brièvement que possible ce que je crois être les principes généraux qui auraient guidé le christianisme traditionnel s'il s'était trouvé confronté aux problèmes d'aujourd'hui. Ces principes découlent de deux sources, indépendantes à l'origine : la Bible, qui nous apporte la notion de création, et la philosophie grecque, à laquelle nous sommes redevables de la notion de nature. Il se trouve qu'en matière d'environnement, ces sources, qui diffèrent dans bien d'autres domaines, se rejoignent ici plus qu'elles ne divergent.

La Bible et la création

Dans la Bible, le texte clé se rapportant à notre sujet est le chapitre I de la *Genèse* ; il nous dit que le ciel et la terre et tout ce qu'ils contiennent viennent de Dieu, qui, une fois son œuvre accomplie, déclara que tout cela était non seulement bon mais « *très bon* » (v. 31). Chaque partie de sa création, Dieu l'avait déjà affirmée bonne, à deux exceptions près — et non des moindres —, le ciel et l'homme, Adam. Ce que la *Genèse* entend par « bon » n'est pas explicité, mais le terme paraît se référer au fait que chacun des éléments ainsi décrits est parfait au sens étymologique du terme, c'est-à-dire complet ou achevé, donc tout à fait apte à accomplir la tâche qui lui est assignée. Pour exprimer la même pensée en un langage moins biblique et plus philosophique, une chose est parfaite dans la mesure où elle possède tout ce qui est essentiel à sa nature. Bon signifie complet : *bonum ex integra causa*, comme le disaient les scolastiques. « Bon » en ce sens n'ajoute rien au nom qu'il qualifie. Une chaise est bonne si elle a tous les éléments qui lui permettent de remplir sa

fonction. Le nom sans qualificatif désigne l'objet parfait. Il n'y a, en fin de compte, aucune différence entre une chaise et une bonne chaise. Si, au moment de sa création, le ciel, sorte de grande voûte tendue comme une tente au-dessus de la terre, n'est pas reconnu bon en lui-même, c'est parce que, la terre n'étant pas créée, il n'est pas encore en mesure de remplir sa fonction propre, celle de séparer les eaux situées au-dessus de la voûte — qui de temps à autre nous arrivent sous forme de pluie — des eaux d'ici-bas, celles des rivières, des lacs et des océans ¹.

Nous apprenons aussi qu'Adam, le seul être fait à l'image et à la ressemblance de Dieu, constitue le sommet de la création, l'être pour l'amour duquel ont vu le jour toutes les autres créatures. Adam est appelé à les dominer, et elles, à le servir. Sa supériorité se trouve confirmée par le fait qu'il est le seul à dénommer chacune d'elles. La demeure que Dieu lui a préparée n'est pas un désert, mais un jardin où il peut trouver tout ce dont il a besoin, sans avoir à lutter contre d'autres pour sa subsistance, ni recourir à la violence, ni peiner d'une façon ou d'une autre. Le plan originel prévoit donc une harmonie parfaite entre les êtres humains d'une part, et entre les êtres humains et Dieu d'autre part. Il prévoit une harmonie également parfaite entre l'homme et les animaux dépourvus de raison, situation soulignée par le fait que les premiers hommes sont végétariens.

Inutile de dire que la Bible, qui désapprouve le culte de la connaissance et cherche à en détourner l'homme — le livre deutérocanonique de *Sirach* le précise clairement : « *Ne cherchez pas ce qui est au-dessus de vous ni ce qui vous est caché* » (3, 22) — n'offre rien qui se rapproche d'un exposé scientifique de la nature. Ses préoccupations sont strictement religieuses. C'est pourquoi les chapitres qui suivent le récit de la création dans la *Genèse* se concentrent sur l'origine et la propagation du mal dans le monde. Nous comprenons vite que, si le texte insiste sur la perfection de la vie avant la chute, son but est de délier Dieu de toute responsabilité pour la dégradation du monde. Si les biens matériels avaient été rares dès l'origine, les humains auraient été pris dans un combat désespéré pour leur survie, et l'injustice aurait pu apparaître comme une nécessité naturelle, mettant en question la bonté de Dieu. En l'état actuel des choses, Adam et ses descendants sont seuls à blâmer pour le mal qu'ils commettent et dont ils souffrent. Dieu n'a pas dit d'Adam, pris à part du reste de la création, qu'il était « bon », précisément parce qu'il était susceptible de s'égarer. Et, comme le montre le récit biblique, il s'éloigna effectivement du droit chemin.

1. Santa Fe : Bear and Co, 1984.

2. Philadelphia : Fortress, Press, 1985.

1. Cf. U. CASSUTO, *A commentary on the Book of Genesis*. Part I: *From Adam to Noah* (Jérusalem : Magnes Press, 1978).

Une fois introduite dans le monde, la méchanceté de l'homme ne fit qu'augmenter avec le temps, jusqu'à ce que Dieu, remarquant que « son cœur ne formait que de mauvais desseins », eût décidé « de l'effacer de la surface de la terre » (6, 5-7), n'épargnant que Noé et les siens, ainsi qu'un couple d'animaux de chaque espèce. Peu après, Dieu établit une alliance avec tous les êtres vivants, promettant de ne jamais plus provoquer de déluge pour les exterminer, et confirmant à nouveau l'être humain dans sa domination de la terre, mais cette fois dans des conditions qui n'avaient plus rien d'idéal.

L'homme essaie cependant de se rapprocher le plus possible des conditions originelles en développant un sentiment très fort de respect pour la vie. Pour la première fois, le meurtre est expressément défendu et la punition du meurtrier prévue. Sans doute les relations de l'homme avec le règne animal sont-elles moins pacifiques dans la mesure où cesse la vie végétarienne (9, 3) ; mais, au contraire des mythes de l'âge d'or avec lesquels elle partage cette règle, la Bible spécifie qu'avec l'arrivée de l'ère messianique, le végétarisme sera restauré non seulement pour les êtres humains mais pour les bêtes carnivores aussi. Selon Isaïe, « le lion avec le bœuf mangera de la paille » (11, 7).

Un intérêt similaire pour les animaux et le reste de la nature réapparaît dans divers autres livres bibliques. *L'Exode* 23, 12 met à part le septième jour de la semaine, jour de repos pour les ânes et les bœufs domestiques. Le *Lévitique* établit qu'une année sur sept doit être sabbatique, une année de repos solennel pendant laquelle on ne doit pas ensemer son champ (25, 2-5). Le *Deutéronome* 20,19-20 stipule que, lorsqu'on assiège une ville, on doit prendre soin de ne pas détruire les arbres fruitiers ; seuls les arbres qui ne portent pas de fruit peuvent être utilisés pour les ouvrages militaires nécessaires au siège. Le livre de *Jonas* parle de la pitié de Dieu pour Ninive où il y a « plus de cent vingt mille êtres humains qui ne distinguent pas leur droite de leur gauche (i.e. les petits enfants), ainsi qu'une foule d'animaux » (4, 11). Ces remarques et ces règles ne sont pas le fruit d'une quelconque foi dans le caractère sacré de la nature, ni d'un attachement sentimental à cette même nature. La perspective de la Bible se tourne plutôt vers notre monde. Il faut conserver les animaux et les végétaux en bonne santé, de peur que leur utilité pour les êtres humains ne se perde ou ne diminue. Moins évident mais tout aussi présent, il y a, de la part des écrivains religieux, le désir d'inculquer des habitudes de bonté entre les êtres humains en les dissuadant de toute cruauté envers les animaux.

Il faut aussi remarquer l'admiration profonde exprimée dans la Bible pour la splendeur et l'harmonie de la nature. Elle éclate dans ce que l'on

appelle les « psaumes de la création ». Le *Psaume* VIII parle des cieux non seulement comme de l'ouvrage des mains de Dieu, mais comme de l'œuvre de ses « doigts », mettant ainsi l'accent sur son incomparable délicatesse. Le *Psaume* CIV insiste sur la sollicitude d'un Dieu plein d'amour qui veille sur toutes ses créatures, humaines ou non, leur donnant abri et nourriture selon la saison : les arbres pour que les oiseaux y nichent, les hautes montagnes pour les chèvres sauvages, les rochers pour que s'y réfugient les blaireaux, le pain pour fortifier nos cœurs et le vin pour les réjouir.

Tout cela ne se résume pas en une « écothéologie » pure ; et, comme les Saintes Écritures ne s'étendent pas sur de telles spéculations, on ne peut guère en espérer ce genre de théologie. Néanmoins, si ces quelques textes et d'autres semblables ont un sens, les aspirations raisonnables du mouvement écologique actuel peuvent y trouver un large soutien. Les êtres humains n'ont pas à adorer la nature, mais ils n'ont pas non plus reçu un chèque en blanc pour en faire l'objet de leur bon plaisir. Intendants ou gardiens plutôt que propriétaires de la création, ils doivent en prendre soin et veiller sur elle. En outre, si les êtres humains ont reçu la consigne de respecter la vie en général, et l'interdiction de supprimer injustement toute vie humaine, la leur ou celle d'un autre, il s'ensuit qu'ils ne doivent pas non plus détruire ou endommager sérieusement leur environnement naturel, nécessaire à cette vie.

Les Grecs et la nature

À tout prendre, la même perspective est partagée par la tradition philosophique qui a dominé l'Occident et dont l'origine remonte à Platon et Aristote. Pour gagner du temps, je me limiterai à quelques remarques sur Aristote, le premier philosophe à proposer une véritable science de la nature, et auteur d'un livre sur ce sujet, la *Physique* ; Heidegger, dans un essai qui contribua en son temps à ranimer l'intérêt pour la philosophie aristotélicienne, le cite comme « l'ouvrage fondateur de la philosophie occidentale, qui est resté dans l'ombre et n'a donc jamais été convenablement étudié ».

Cette remarque de Heidegger est d'autant plus pertinente qu'on accuse généralement les formidables avancées de la science moderne d'avoir porté un coup fatal à la physique aristotélicienne. De nombreux propos d'Aristote sur la nature doivent être reformulés, bien sûr, à la lumière des récentes découvertes scientifiques. Mais la question est de savoir si la pensée d'Aristote demeure vraie dans ses principes de base exposés dans

la Physique — ouvrage qui repose moins sur une observation détaillée des phénomènes naturels que ceux qui lui succèdent dans l'ordre du corpus aristotélicien — ou, plus généralement, si la science d'Aristote prise dans son ensemble se trouve supplantée par la science moderne.

Le cœur de l'entreprise aristotélicienne est la thèse, bien connue mais presque universellement contestée à l'heure actuelle, que *la nature se comporte en vue d'une fin*. Ce principe s'applique aux êtres inanimés comme aux êtres vivants : tous seraient programmés en vue d'une ou plusieurs fins, dotés d'une constitution adaptée à leur réalisation et d'une propension à poursuivre ces fins et à se reposer une fois le dessein réalisé. Dans sa *Physique*, Aristote définit précisément la nature comme le principe fondamental et intrinsèque du mouvement et du repos chez les êtres soumis au changement (192 b 22), c'est-à-dire les êtres composés de matière et d'une forme les rendant capables de mouvement, qu'il soit local, quantitatif ou qualitatif. Il est remarquable par exemple que les plantes, les animaux et les humains grandissent jusqu'à une certaine taille et s'arrêtent alors, de façon tout aussi mystérieuse, de grandir. C'est sous l'angle de la mobilité — caractéristique la plus universelle de ces êtres — que l'on peut et que l'on doit les étudier tous. Si, autour de nous, tout était parfaitement immobile, il n'y aurait pas de sciences naturelles. Ce n'est qu'à l'éclairage de la fin vers laquelle tend ostensiblement cette mobilité que nous pouvons comprendre les régularités observées dans le fonctionnement de la nature.

La physique se distingue des mathématiques, par exemple, qui n'impliquent ni une matière commune ni un mouvement, et qui se limitent à des causes formelles et efficientes : elle conduit ses démonstrations au moyen d'arguments centrés sur les quatre causes, dont la cause finale est non seulement la plus élevée mais celle qui commande les trois autres. Pour prendre l'exemple d'Aristote, dans le domaine plus familier de l'art, une scie est en métal et dentelée car on la fabrique pour couper du bois, ce qu'elle ne pourrait faire si elle n'avait pas de dents ou si elle était elle-même en bois. La fin est ce qui dicte la forme et la matière, et non le contraire (II, 199 b 34 sq.).

Ces observations de bon sens ne doivent pas nous aveugler : des quatre causes définies par Aristote, la cause finale est celle que l'on comprend le moins et que l'on attaque le plus facilement ; on le voit bien avec tout le ridicule qu'on lui prête à l'époque moderne. Sans doute Aristote considère-t-il comme évident et non déductible de précédentes hypothèses le principe que toute la nature se comporte en vue de l'accomplissement d'un dessein, mais il faut apporter la plus grande attention à

l'examen de cette affirmation. Nous savons que la nature agit en fonction d'une fin *non parce qu'elle réussit toujours, mais bien à cause de ses quelques échecs*. Si les résultats de ses agissements étaient identiques dans chaque cas isolé, on pourrait les attribuer à la nécessité de la matière. Il n'y aurait aucune raison de ne pas penser, par exemple, que la pluie tombe des nuages parce qu'elle est indispensable pour faire croître le blé, et non parce que c'est une des conséquences de l'interaction de la condensation, de la pesanteur et autres lois mécaniques de ce genre (II, 198 b 17 sq.). Le recours à toute autre sorte d'action pour expliquer le phénomène serait superflu. De même, si la nature ne montrait aucune régularité que ce soit, si tout arrivait à tout moment comme dans les contes de fées, si les glands donnaient naissance à des chênes un jour et à des éléphants le lendemain, si tout arrivait par hasard (et alors nous ne pourrions réellement parler de hasard), bref s'il n'y avait pas d'espèces déterminées, la question de finalité ne se poserait pas. Ce qui nous met sur la voie de l'existence d'une finalité, c'est que la nature parfois «rate son coup». Mais elle réussit aussi en accomplissant le plus souvent ce qui se révèle bon pour l'individu ou l'espèce. «Mieux» vaut pour les êtres humains naître avec des yeux pour voir et des pieds pour marcher — ce qui est la majorité des cas — que naître aveugle ou avec un pied bot. La récurrence habituelle — même si elle n'est pas infaillible — d'un phénomène qui contribue au bien d'un être ou d'une espèce est la raison qui nous oblige à en parler comme d'un phénomène voulu par la nature.

Ces observations schématiques permettent d'entrevoir l'abîme qui sépare la science classique de la science moderne sur ce point. Pour la science classique, tous les êtres normaux tendent vers un but précis, qu'ils l'atteignent ou non. Leur comportement peut varier occasionnellement, mais le but demeure le même. Pour la science moderne, il n'y a pas habituellement de but préordonné mais le comportement est le même dans le monde entier. Tout ce qui importe, c'est la régularité et le caractère prévisible absolu avec lesquels il se produit. La différence radicale entre ces deux visions des choses est mise en évidence par deux textes du début de la période moderne, l'un de Hooker, qui reflète la vision ancienne, l'autre de Spinoza, qui reflète la vision nouvelle. Le premier se trouve dans les *Laws of Ecclesiastical Polity (Les Lois du gouvernement de l'Église)* I, 11:

Le fonctionnement de tout ce qui existe n'est pas le fruit du hasard et n'a pas recours à la violence. Et, pour ce genre de fonctionnement, il y a forcément un but préconçu qui motive l'action. Et le but n'est atteint que si l'action est adaptée. Tout fonctionnement ne permet pas forcément d'atteindre le but. Ce qui assigne à chaque chose son genre de comportement, ce qui en

modèle la force et la puissance, ce qui en détermine la forme et la mesure, c'est ce que nous appelons une loi. Peu importe dans cet exemple que le but ne soit pas toujours atteint. Ce qui est important, c'est que toutes les créatures, qu'elles soient humaines ou minérales, ont un but, et que c'est en fonction de ce but qu'on peut comprendre leur nature.

Le second texte ne fait aucune référence à une quelconque possibilité de but à atteindre, et il insiste uniquement sur l'identité universelle du fonctionnement des êtres. C'est la vision qui sous-tend toute la science moderne. Elle implique finalement qu'il n'y a pas de différence essentielle entre les êtres, animés ou inanimés, doués de raison ou non. S'il n'existe pas un but, il n'y a pas de nature qui y corresponde. Spinoza s'exprime de la façon suivante :

Le mot de loi, pris absolument, s'applique toutes les fois que les individus, pris un à un, qu'il s'agisse de la totalité des êtres ou de quelques-uns de la même espèce, se conformant à une seule et même règle d'action bien déterminée ; une loi dépend d'ailleurs tantôt d'une nécessité de nature, tantôt d'une décision des hommes. (*Traité théologico-politique*, ch. IV, finit.)

Supposons que la nature soit programmée en vue d'un but. Quel but? L'analyse montre qu'il peut être double. Il y a tout d'abord la fin intrinsèque à l'être lui-même, et qui n'est autre que sa perfection ou son plein épanouissement physique et, dans le cas d'êtres humains, moral et intellectuel. Cela se retrouve en grande partie dans la définition de la nature comme principe du mouvement et du repos inhérent à toute créature. La fin en vue de laquelle, dans le premier exemple, le processus est prévu, c'est la forme du tout, un être qui est complet dans la mesure où il possède toutes les capacités, toutes les propriétés ou caractéristiques de son espèce. C'est en ce sens qu'Aristote peut dire dans la *Politique* que « *ce que devient chaque chose lorsqu'elle est entièrement épanouie, nous l'appelons sa nature* » (I, 1252 b 32), et, dans la *Poétique*, qu'« *après avoir subi de nombreux changements, la tragédie se fixe lorsqu'elle eut atteint sa vraie nature* » (IV, 1449 a 15).

Outre cette fin intrinsèque, il y a la fin extrinsèque pour laquelle toutes les espèces non humaines sont programmées, c'est-à-dire l'être humain et raisonnable qui est la mesure de toutes choses dans l'univers matériel. Dans une perspective aristotélicienne, l'être humain ne peut être un simple accident, une espèce de primate anormal ou le produit d'un processus évolutionniste aveugle ; car, en l'absence d'un tel être, le monde dans lequel nous vivons devient incompréhensible. Étant donné que l'esprit est clairement à l'œuvre dans la nature, apparaissant comme une participation extrinsèque à la raison aux yeux des êtres non doués de raison, *l'univers matériel a besoin, pour atteindre sa perfection, d'avoir en lui-*

même ce par quoi il peut atteindre son but ou retourner à son principe. Du moins, une part de lui-même doit être dotée de raison, et, par là, essentiellement différente de toutes les autres, en ce sens qu'elle est la seule capable de connaître le tout. Ainsi, partant du principe que la nature ne fait rien en vain, Aristote en déduit que les plantes existent pour le bien des animaux, et les animaux non doués de raison pour les animaux raisonnables ¹. L'attitude pertinente des êtres humains envers la nature privée de raison est déterminée soit par la nature elle-même, soit par la raison que guide par la nature. La chasse en est un exemple, une espèce d'art naturel d'acquisition qui, comme Aristote tient à nous le faire remarquer, n'est pas illimité mais limité aux besoins de l'homme.

Une remarque pour en finir avec ce sujet. Si la nature est vraiment imprégnée de raison, nous pouvons l'étudier avec l'espoir que, même si sa composition matérielle en exclut la possibilité de toute connaissance exhaustive de notre part, nous pourrions toujours en apprendre davantage. Aucun texte, à ma connaissance, ne nous offre une meilleure approche de l'esprit de la science naturelle d'Aristote que le passage du livre I, chapitre V, du traité *Sur les parties des animaux*, où l'on peut lire ceci :

Parmi les substances de la nature, les unes, sans commencement ni fin, existent pendant toute l'éternité, les autres sont sujettes à naître et à périr. Sur les premières, si élevées — et divines — qu'elles soient, nous ne nous trouvons posséder qu'une somme bien mince de connaissances ; en réponse à notre soif de connaître, l'observation sensible ne fournit qu'extrêmement peu d'évidences propres à servir de base à l'étude. Au sujet des substances périssables, au contraire, plantes et animaux, nous nous trouvons en meilleure situation pour les connaître, puisque nous vivons avec elles. Des données que nous possédons, on peut tirer beaucoup sur chaque genre, si l'on veut prendre assez de peine. Mais les deux études ont chacune leur attrait. — Pour les êtres éternels, les pauvres connaissances que nous en atteignons nous apportent cependant, en raison de l'excellence de cette contemplation, plus de joie que toutes les choses qui nous entourent, tout juste comme un coup d'œil fugitif et partiel sur des personnes aimées nous donne plus de joie que la connaissance exacte de beaucoup d'autres choses, si considérables qu'elles soient. Mais, d'un autre côté, pour la certitude et l'étendue de la connaissance, la science des choses terrestres a l'avantage. De plus, ces choses sont tout près de nous, elles sont familières, et cela balance, dans une certaine mesure, l'intérêt de la philosophie sur les êtres divins. Et puisque nous avons

1. Cf. *la Politique*, I, 1256 b 15 sq. La notion aristotélicienne de finalité extraspécifique est propre à la *Politique*. Elle n'est pas mentionnée dans la *Physique*, qui ne traite que de ce qui est commun à l'ensemble de la nature.

déjà traité de ces êtres divins, et que nous avons dit ce qui nous en semble, il nous reste à parler de la nature vivante, sans laisser de côté aucun détail, ou bas, ou relevé, selon la mesure de nos forces. A vrai dire, certains de ces êtres n'offrent pas un aspect agréable ; mais, la connaissance du plan de la Nature en eux réserve à ceux qui peuvent saisir les causes, aux philosophes de race, des jouissances inexprimables. En vérité, il serait déraisonnable et absurde que nous trouvions du plaisir à contempler les images de ces êtres, parce que nous y saisissons en même temps le talent du sculpteur et du peintre, et que, les examinant en eux-mêmes, dans leur organisation par la Nature, nous n'éprouvions pas une joie plus grande encore de cette contemplation, au moins si nous pouvons saisir l'enchaînement des causes. Il ne faut donc pas céder à une répugnance enfantine et nous détourner de l'étude du moindre de ces animaux. En toutes les parties de la Nature il y a des merveilles ; on dit qu'Héraclite, à des visiteurs étrangers qui, l'ayant trouvé se chauffant au feu de sa cuisine, hésitaient à entrer, fit cette remarque : « Entrez, il y a des dieux aussi dans la cuisine. » Eh bien, de même, entrons sans dégoût dans l'étude de chaque espèce animale : en chacune, il y a de la nature et de la beauté. Ce n'est pas le hasard, mais la finalité qui règne dans les oeuvres de la nature, et à un haut degré ; or, la finalité qui régit la constitution ou la production d'un être est précisément ce qui donne lieu à la beauté.

Les théologiens du Moyen Âge ont peut-être été déconcertés par les hypothèses d'Aristote sur la nature, mais ils ne pouvaient manquer d'être frappés par les ressemblances entre ses assertions et les enseignements de leur foi. Ce qu'Aristote considérait comme l'œuvre d'une nature éternelle, ils pouvaient l'attribuer — et c'est ce qu'ils faisaient — à la sagesse du divin artisan du chapitre I de la Genèse.

Le christianisme occidental et la crise écologique La bombe de Lynn White

Étant donné l'estime en laquelle la tradition philosophique et théologique tenait la nature, il est plutôt surprenant de voir que la responsabilité de la menace d'un désastre écologique est soudain imputée au christianisme occidental. C'est pourtant exactement ce que font à la fois les philosophes et les historiens des sciences depuis vingt-cinq ans environ. Le document qui fait date en la matière est le célèbre essai de Lynn White junior, *The Historical Roots of our Ecological Crisis (Les Racines historiques de notre crise écologique)*, qui fut tout d'abord exposé devant l'Association américaine pour le progrès de la science, en 1966, puis publié peu après sous forme d'article, le 10 mars 1967, dans *Science*, et sans cesse réédité par la suite ¹.

Le succès de l'essai de White fut dû en grande partie à la vigueur avec laquelle il dénonce le point suivant : le christianisme « *porte une lourde part de responsabilité* » dans la dévastation de la nature, à laquelle l'Occident se livre depuis des siècles. En donnant l'autorisation, plus encore en ordonnant, au premier couple de dominer sur toutes les autres créatures matérielles, la Bible a développé une « *mentalité d'exploitation* » qui a rendu la dévastation inévitable. En tant que principal promoteur de cet état d'esprit, le christianisme proclama ouverte la guerre à la nature, à laquelle il refuse toute valeur intrinsèque et qu'il soumet totalement à la réalisation des desseins de l'homme. Aucune religion, nous dit White, ne fut jamais plus « anthropocentrique ». En outre, en enseignant que le temps suit son cours de façon linéaire, plutôt que cyclique, le christianisme jetait les bases de l'idée de progrès, accréditant ainsi les principales présuppositions de la science moderne, l'instrument par excellence de la domination de l'homme sur la nature.

À un niveau plus populaire, la perte, par suite du monothéisme biblique triomphant, des illusions qu'on se faisait sur la nature a conduit aux mêmes conséquences désastreuses. Pendant des siècles, l'animisme païen, qui voyait dans les arbres, les fontaines et autres lieux naturels les demeures des divinités, avait contribué à réfréner la tendance de l'homme à piller la nature. Avec la suppression de ces tabous, les vieilles inhibitions s'écroulèrent. Le « bosquet sacré » disparut et, pour la première fois, les hommes se sentirent libres « *d'exploiter les richesses naturelles dans une espèce d'indifférence à la sensibilité de la nature* ». C'est pour cette raison que White parle de la victoire du christianisme sur le paganisme comme de « *la plus grande évolution psychique de l'histoire de notre culture* ».

Et, pour White, le fait que nous vivions actuellement dans une ère post-chrétienne ne change rien car, même si beaucoup en Occident ont rejeté le christianisme, leur comportement quotidien continue d'être implicitement guidé par lui. La foi en un progrès permanent, qui les anime, est « *enracinée dans une téléologie judéo-chrétienne hors de laquelle elle est injustifiable* ». Le marxisme, malgré son hostilité déclarée à la religion, est une hérésie chrétienne. Et Galilée fut plus un théologien qu'un scientifique : il fut condamné non à cause de ses « erreurs », mais parce que les théologiens de son temps lui reprochaient de braconner sur leurs terres — autre preuve que toute la « *science moderne occidentale était coulée dans un moule de théologie chrétienne* ».

1. Article publié par White, *Machina ex Deo : Essays in the Dynamism of Western Culture* (Cambridge : MIT Press, 1968). Voir aussi D. O' Connor et F. Oakley, *Creation : L'impact*

d'une idée. New York, Charles Scribner's Sons, 1969 ; Garrett De Bell, ed., *The Environmental Hand Book*, New York : Ballantine Books, 1970.

Le pamphlet mordant de White donna un tour ironique à une histoire qui se déroulait depuis le début du XIX^e siècle. Pour essayer de contrer le cliché des Lumières — à savoir que la foi religieuse constitue un obstacle au progrès scientifique —, un certain nombre d'apologistes de la foi chrétienne s'étaient lancés dans une auge qui avait pour but de démontrer que le christianisme non seulement était ouvert à la science moderne, mais lui avait en fait donné naissance. À la fin du siècle, ils furent rejoints par l'éminent physicien français Pierre Duhem, également philosophe des sciences : ses recherches originales sur Jean Buridan et Nicolas Oresme, deux aristotéliens du XIV^e siècle encore peu connus, avaient révélé certaines expériences dans le domaine de la dynamique et de la statique qui semblaient annoncer la première loi du mouvement énoncée par Newton.

Chrétien fervent, Duhem se heurta à une forte opposition de la part des milieux anticléricaux de son époque. Son œuvre attira donc peu l'attention durant sa vie et fut quasi ignorée pendant de nombreuses années après sa mort, en 1916, à l'âge de cinquante-six ans. Il rencontra une telle opposition générale que les cinq derniers volumes de son principal ouvrage, *Le Système du monde*, ne furent publiés que dans les années cinquante, donc environ une quarantaine d'années plus tard¹. Son œuvre complète n'en reste pas moins impressionnante, surtout en ce qui concerne le fait que l'information contenue dans cet ouvrage, dans les trois gros volumes de ses *Études sur Léonard de Vinci* et dans plusieurs autres études importantes a dû être laborieusement extraite de manuscrits inédits auxquels Duhem, exilé à Bordeaux où il enseigna pendant les vingt et une dernières années de sa vie, ne pouvait facilement accéder.

La thèse de Duhem, qui devait fournir à White une partie de son argumentation, est la suivante : d'une part, il fallait rejeter la notion païenne d'un temps cyclique pour que la science moderne trouve sa voie ; et, d'autre part, c'était la religion chrétienne qui, en fin de compte, l'avait définitivement abandonnée. Duhem allait jusqu'à identifier la naissance

1. Pour un exposé vivant de cette étrange histoire, cf. S. JAKI, « Pierre Duhem et la philosophie des sciences », *Communio* XII, 2, 1987, pp. 80-100, ou « [Science et censure, Hélène Duhem et la publication du *Système du monde*], *The Intercollegiate Review*, 21/2 (hiver 1985-1986), pp. 41-49. Voir aussi les récentes biographies de Duhem par S. JAKI, *Pierre Duhem, homme de science et de foi*, Paris, Beauchesne, 1991, et R.D.N. MARTIN, *Pierre Duhem : Philosophy and History in the Works of a Believing Physician*, Open Court, La Salle, Illinois, 1981.

de la science moderne avec la célèbre condamnation par l'évêque de Paris, Étienne Tempier, en 1277, de ce que l'on appelle maintenant l'averroïsme latin : « on peut dire que les excommunications prononcées à Paris, le 7 mars 1277, par l'évêque Étienne Tempier et par les docteurs en Théologie furent l'acte de naissance de la Physique moderne¹. » Un des principaux buts de l'ouvrage de Duhem a été de justifier cette thèse. Le sens de cette déclaration obscure est éclairé par ce que Duhem avait écrit auparavant de l'impact de la religion révélée sur les théories cosmologiques des penseurs antiques. Dans le volume II du même ouvrage, il avait écrit avec éloquence :

Nous entendons dire, enfin, que les changements très lents de la terre sont liés au mouvement presque imperceptible des étoiles fixes, dont la révolution doit mesurer la Grande Année.

A construire ce système, tous les disciples de la philosophie hellène, péripatéticiens, stoïciens, néo-platoniciens, ont, tour à tour, contribué ; à ce système, Abou Masar a offert l'hommage des Arabes ; ce système, de Philon d'Alexandrie à Maimonide, les plus illustres rabbins l'ont adopté.

Pour le condamner comme une superstition monstrueuse et pour le jeter bas, il fallait le Christianisme².

Même si sa formulation laisse à désirer, le problème signalé par Duhem était le problème théologique central du Moyen Âge — le conflit qui opposa le déterminisme aristotélien à la liberté divine ou, plus simplement, le monde éternel d'Aristote au monde créé de la révélation biblique. En fait, la notion de la Grande Année avait été écartée par des penseurs de valeur longtemps avant l'avènement du christianisme. Aristote l'abandonna en faisant observer que, si l'on croyait à un temps cyclique, c'était à cause du mouvement circulaire des corps célestes qui

1. *Le Système du monde: Histoire...*, t. VIII, p. 4. Voir sur ce point précis les commentaires de S. JAKI, *Science and Creation: From Eternal Cycles to a Fluctuating Universe*, Scottish Academy Press, Edimbourg-Londres, 1974, pp. 229-230. Les articles du décret de Tempier se rapportant à l'histoire de la science médiévale sont analysés par E. GRANT, éd., dans *A Source-Book in Medieval Science*, Harvard Univ. Pr., Cambridge, MA, 1974, pp. 45-50. Le vol. III des *Études sur Léonard de Vinci* de Duhem est dédié « la gloire de la faculté des Lettres de Paris, la vraie mère de notre science expérimentale ». Buridan avait enseigné à l'université de Paris et Oresme y séjourna quelque temps.

2. *Ibid.*, vol. II (rééd. 1954), p. 390. Pour une brève analyse de différents textes classiques relatifs à la Grande Année, cf. P.R. COLOMAN-NORTON, « La Doctrine de Cicéron sur la Grande Année », *Laval théologique et philosophique* 3/2 (1947), pp. 293-302.

permet de le mesurer ¹. Mais l'argumentation de Duhem ne manque pas de force. En attribuant l'origine de l'univers à la volonté d'un Dieu tout-puissant, la théologie médiévale, avait fait une obligation d'étudier la question non pas selon l'a *priori* de la raison, mais en fonction de la réalité d'un fait divin. Et, pour ce faire, il fallait s'appuyer davantage sur l'expérience sensible. Dans ce cas, on peut dire que la science expérimentale moderne repose carrément sur une base de volontarisme et de nominalisme chrétiens.

La thèse de la continuité de Duhem, comme je l'appellerai, fut reprise quelques années après sa mort par Alfred North Whitehead, mais sur un plan plus philosophique que théologique. L'argument nouveau développé dans le chapitre I de *Science and Modern World (La Science et le Monde moderne)*, intitulé « The Origins of Modern Science », est le suivant : toute tentative d'appliquer les critères de la raison à l'étude de la nature repose sur l'hypothèse préalable selon laquelle la nature est régie par des principes rationnels et peut donc être traitée scientifiquement. Si l'on ne croyait pas en l'ordre, la cohérence intérieure et la prévisibilité de la nature, les « *travaux inimaginables des scientifiques demeureraient sans espoir* » et sans doute n'auraient-ils jamais été entrepris. Ce qui motive la recherche scientifique, c'est la « *conviction instinctive* » qu'il y a dans la nature « *un secret à dévoiler* » ². Condition nécessaire plutôt que fruit de la science, cette conviction ne peut pas avoir pris naissance dans la science elle-même. Elle a une source, et une seule, « *l'accent mis au Moyen Âge sur Dieu, être de raison, doté du dynamisme personnel de Jehovah et de la raison du philosophe grec* ». Selon Whitehead, c'est la plus grande contribution de la pensée médiévale à la formation du mouvement scientifique. La foi et la science, ces deux grands antagonistes du monde moderne, ont plus de choses en commun que leur traditionnelle rivalité pourrait le laisser croire, à tel point qu'il faut voir en la première la condition nécessaire de la seconde. En un mot, « *la foi en la possibilité de la science, qui a précédé le développement de la théorie scientifique, est un dérivé inconscient de la théologie médiévale* ».

Les idées de Whitehead étaient loin d'être aussi nouvelles qu'il voulait bien le dire. Peut-être ne le savait-il pas — il n'était pas un lecteur pas-

sionné de la philosophie allemande du XIX^e siècle — mais elles avaient déjà été exprimées en des termes presque identiques dans *La Généalogie de la morale*, III, 24, de Nietzsche, qui faisait remarquer que la science, longtemps considérée comme l'ennemie mortelle du christianisme, n'est pas une réelle alternative mais un parasite qui en vit. « *À dire vrai, une science suppose toujours une philosophie, une 'foi' préalable, qui doit toujours lui donner une orientation, un sens, une limite, une méthode, un droit à l'existence (...). C'est encore une croyance métaphysique qui sous-tend notre foi en la science.* (C'est Nietzsche qui souligne ces deux mots.) *En attaquant le christianisme, la science ne l'a pas détruit ; elle s'est simplement coupée de ses propres racines.* »

L'analyse de Nietzsche est d'autant plus précieuse qu'elle met en lumière le principe caché de la thèse de Whitehead : dans un monde qui considère que la raison est superficielle, qui refuse à l'être humain la possibilité d'avoir en lui autre chose que lui-même, et qui se targue d'avoir remplacé le désir de vérité par la volonté de puissance, les fondements de toute chose deviennent par définition « religieux » au sens nietzschéen du terme. Toutes les valeurs, y compris la science, surgissent des recoins secrets du moi irrationnel.

Par la suite, de ces deux approches, celle de Duhem et celle de Whitehead, l'érudit britannique, ancien étudiant d'Oxford, Michael B. Foster, n'en fit plus qu'une, dans une série d'articles dont les plus importants parurent dans *Mind* entre 1934 et 1936 ¹. Comme ses prédécesseurs, Foster approuve la thèse de la continuité mais la limite à l'influence d'une « *certaine forme de théologie chrétienne* », sur les « *méthodes des sciences modernes fondées sur un a priori de la raison* », comme celles de Bacon et Descartes. Son hypothèse de travail est que tout changement qui intervient dans une théologie naturelle entraîne un changement correspondant dans la compréhension de la nature. Foster, plus sensible que Duhem ou Whitehead à la différence qui existe entre la compréhension prémoderne et la compréhension moderne de la nature, découvre dans l'avènement du christianisme, avec son monothéisme radical et sa notion de toute-puissance divine, le seul facteur capable de rendre compte de cette différence.

1. Cf. *Physique* IV, 223 b 24-34. Comme pour Platon, il est difficile de tirer une conclusion précise du débat sur l'« année parfaite » dans le *Timée* (38 b - 39 e) et des discussions parallèles dans le *Politique* (269 c - 273 c) et dans l'*Épinomis* (991 c). Et nous ne trouvons aucun consensus des écrivains antiques sur la durée de la Grande Année.

2. A. N. WHITEHEAD, *Science in the Modern World* (New York: Macmillan 1931).

1. M. B. FOSTER, « La Doctrine chrétienne de la création et l'avènement des sciences naturelles modernes », *Mind* 43 (1934), pp. 446-468; « Théologie chrétienne et sciences modernes de la nature », part I, *Mind* 44 (1935), pp. 439-466 ; part II, *Mind* 45 (1936), pp. 1-27.

Les articles de Foster, qui sont très lus, nécessiteraient un examen plus minutieux que nous n'avons le temps de le faire ¹. Si je les cite, c'est seulement pour indiquer que la thèse de continuité de Duhem était alors déjà devenue un lieu commun de la littérature secondaire historique et philosophique du xx^e siècle ². On rendait enfin raison à Duhem. Après sa mort seulement, anonymement et de façon détournée, son zèle se trouvait récompensé. Je dis anonymement » parce que ni Whitehead ni Foster ne le citent, et que la plupart des historiens des sciences semblent l'avoir tenu à une distance respectable ³. La conspiration du silence qui l'entourait n'a été officiellement rompue qu'à partir de 1974 quand, dans sa cinquième édition sortie cette même année, l'*Encyclopaedia britannica* lui consacra une brève notice biographique de vingt-cinq lignes.

A cette époque, les guerres écologiques déclenchées par la bombe de White faisaient rage depuis plusieurs années, et l'on critiquait vivement le rôle du christianisme comme celui de la science moderne, coresponsables, prétendait-on, de la crise. L'hypothèse principale de l'argumen-

tion de Duhem était toujours la même : le christianisme a donné naissance à la science moderne. Mais pas le reste du syllogisme, qui s'exprimait ainsi : la science moderne est mauvaise et non pas bonne ; le christianisme doit donc, lui aussi, être mauvais. Grâce à Dieu, Duhem n'était plus là pour assister au triomphe paradoxal de la proposition à laquelle il avait consacré sa vie ¹.

Pour être juste, il faut ajouter que la cible de White n'était pas le christianisme en tant que tel mais la forme qu'il revêtait une fois que l'on eut mêlé Aristote au débat. D'où son appel à revenir à une forme précédente du christianisme, celle illustrée par saint François et le mouvement franciscain. Pour une raison ou pour une autre, la désignation par White de saint François comme saint patron des écologistes n'attira jamais beaucoup d'adeptes. Peut-être d'autres facteurs, comme le prétendu antiféminisme de François, ont-ils contribué à y faire opposition.

La crise de la science moderne et la réintégration de l'homme dans la nature

Ce n'est pas le lieu ici de discuter point par point l'argument étrangement biaisé par lequel White voulait étayer sa thèse, d'autant moins que la critique en a déjà été faite par plus d'un humaniste réputé tant du point de vue de la logique que de celui de l'exactitude historique. On est en droit, bien sûr, de se demander si Galilée fut condamné pour ses incursions intempestives dans le domaine de la théologie plus que pour ses théories scientifiques ². Pour ma part, je trouve ce commentaire de Jacques Monod à la fois plus provocateur et plus fécond : l'Église s'est montrée avisée de condamner Galilée, mais elle le condamna pour la mauvaise raison, c'est-à-dire pour avoir enseigné que la terre tourne autour du soleil, et non pour avoir rejeté la téléologie aristotélicienne ³. Il

1. On peut se demander si les propos de Foster, tels qu'il les exprime, sont parfaitement cohérents. D'un côté il prétend que la vision scientifique moderne de la nature est « plus chrétienne » que la vision aristotélicienne et, d'un autre côté, que les sciences naturelles modernes ont été conçues comme un outil pour dominer la nature, et par là servent à détruire le respect dû à la nature en tant qu'œuvre de Dieu. Voir son article plus récent, « Commentaires sur les relations science-religion », *The Christian Bulletin*, supplément au n° 299, 26 novembre 1947, pp. 5-16.

2. Dès 1934, Lynn Thorndike était prêt à admettre le point de vue de Duhem sur quelques-uns des antécédents médiévaux de la science moderne, tout en prenant la précaution de se désolidariser de toute conclusion plus étendue que l'on pourrait être tenté de tirer de ce fait ; cf. *A History of Magic and Experimental Science*, vol. IV : *XIV^e et XV^e siècles*, Columbia Univ. Press, New York, p. 615: « Et bientôt le grain qui était demeuré en sommeil depuis le *XIV^e siècle* allait, comme le montre Duhem, germer et porter du fruit en philosophie et dans les sciences modernes. Franchement, ce n'est pas pour cette contribution à la modernité que nous faisons grand cas des écrits de ces deux siècles que nous avons pris la peine de déchiffrer et d'exposer. Nous les avons pris comme nous les avons trouvés et nous les apprécions pour ce qu'ils sont dans leur totalité, leur complexion des *XIV^e et XV^e siècles* — un chapitre dans l'histoire de la pensée humaine. Lisez-les et souriez ou lisez-les et pleurez, comme vous voudrez. Nous ne leur attribuerions pas la moindre parcelle de science moderne qui ne leur appartienne pas, et nous ne les priverions pas non plus de la moindre parcelle de cette magie qui constitue une grande partie de leur intérêt particulier. »

3. Sur le traitement de Duhem par George Sarton et par d'autres historiens des sciences, cf. S. JAKI, *L'Origine de la science et la science de ses origines*, Regnery, South Bend, 1978, pp. 74-79 ; *The Road of Science and the Ways to God*, Chicago Univ. Press, Chicago-Londres, 1978, pp. 12-14. Selon Sarton, Duhem fut « emporté par son enthousiasme et son désir de magnifier les scolastiques et de rabaisser Galilée » (*Introduction to the History of Science*, III, part 1, 146 n).

1. Duhem ne fut pas le seul à s'être fait prendre au piège. Pour n'en nommer qu'un autre, la même chose semble être arrivée au théologien protestant bien connu Langdon Gilkey. Voir par exemple son livre, *He Made Heavens and Earth : A Study of the Christian Doctrine of Creation*, Doubleday, Garden City, 1959.

2. Sur les relations de Galilée avec les théologiens du Collège Romain, cf. WM. WALLACE, *Galileo and His Sources*, Princeton Univ. Press, 1984. Le livre de Wallace, comme tant d'autres, attire plus l'attention sur la parenté que sur la rupture entre Galilée et la science prémoderne.

3. *On the Values of the Scientific Era*, conférence de l'institut Aspen, M. KRASNEY, éd., Aspen Institute for humanist studies, New York, 1978, p. 86.

en est de même pour la théorie qui veut qu'en se débarrassant de l'animisme, le monothéisme biblique ait déclenché une campagne de destruction de la nature. Remettre tardivement à l'honneur les spéculations animistes exposées par G.B. Stahl au début du XVIII^e siècle, et attribuer des sentiments à la nature inanimée, comme le fait White, ne va probablement pas faire avancer la cause de la science ni celle du mouvement écologique. A moins de lire le *Timée* (29 d sq.) comme un traité scientifique, on ne peut imputer à Platon l'idée que l'ensemble de la nature est un grand animal¹. L'explication extravagante du *Timée* sur les origines du cosmos (28 c sq.) paraît n'être qu'une longue métaphore pour rendre compte de l'unité, de la beauté et de l'intelligibilité de l'univers, qui en dernier ressort posent problème. Finalement, comment expliquer que les chrétiens du Moyen Âge aient pu interpréter la conception biblique et médiévale du monde visible, avec son système compliqué de symboles se référant tous à une réalité invisible et infiniment plus belle, comme un signal pour se lancer dans la profanation méthodique de la nature ? L'image de la création œuvre de Dieu implique exactement le contraire, c'est-à-dire un bien plus grand respect de la nature que l'on ne serait prêt, autrement, à lui accorder².

Sans doute l'argument de White déforme-t-il sérieusement la pensée prémoderne, *mais* il obscurcit aussi la nature réelle de la science moderne. Cette dernière n'est pas le produit de la tradition chrétienne, même si les tenants de cette idée se sont efforcés d'en donner l'impression pour des raisons de prudence ; elle est née par réaction contre la tradition chrétienne et s'est vigoureusement opposée à elle dès le début, tant dans ses desseins que dans ses méthodes. Son but n'était pas de comprendre la nature, mais de la conquérir. On allait donc développer la science dans un dessein de puissance, et rien d'autre. À la différence de la science scolastique, que Bacon compare à une vierge stérile, elle s'intéressait aux résultats. La *maîtrise* de la nature que prêche la science n'a rien à voir avec la *domination* dont il est question dans la *Genèse*. C'est ici que se situe l'ambiguïté de l'essai de White, qui, délibérément peut-être, joue sur les deux sens de « maîtrise » et de « domination ». La Bible emploie toujours le terme dans son sens premier, le maître étant celui qui gouverne

1. L'accusation d'animisme portée par Foster contre Platon dans les articles mentionnés ci-dessus repose sur le même genre d'interprétation fondamentaliste du mythe de Platon.

2. À ce titre, nous ferions bien de nous rappeler que la Bible attribue la découverte des lettres et des sciences — qui sont pour White les instruments dont l'homme se sert pour traiter impitoyablement la nature — à la descendance du coupable Caïn (*Genèse* 4, 17-22).

ses sujets en vue du bien de l'ensemble plutôt que pour son propre bien. La maîtrise selon Bacon est différente. Elle s'acquiert par l'étude de la nature dans des conditions autres que celles où elle se trouve normalement, en lui faisant violence, en la «mettant à la question», expression qui évoque les horreurs de l'Inquisition. Telle est l'attitude envers la nature contre laquelle White s'insurge avec raison, et dont il pense que le christianisme est en grande partie responsable.

On ne peut imputer une telle attitude à la Bible ni à la tradition qui en découle, sauf peut-être de façon accidentelle ou détournée. C'est un groupe de géants intellectuels hostiles à cette tradition et déterminés à s'en défaire qui en est responsable. On la voit parader pour la première fois en grands atours dans les œuvres de Francis Bacon et de Descartes, tous deux paraissant plus résolus à renverser la tradition biblique qu'à la renforcer. Descartes parle de la nouvelle science comme devant nous rendre «comme maîtres et possesseurs de la nature» en des termes qui n'ont plus qu'une ressemblance très superficielle avec ceux de la Bible¹. Bacon avait déjà dit à peu près la même chose, soutenant que le but de la science est l'accroissement du pouvoir de l'homme sur la nature ; et la libération des contraintes, le domaine qui lui est imparté. La vraie différence entre la science prémoderne et la science moderne, ce n'est pas, comme on le dit si souvent, que l'une est déductive et l'autre inductive, c'est-à-dire fondée sur l'expérience, mais que la science moderne repose sur un nouveau genre d'expérience, expérience qui prive la nature de sa liberté pour la soumettre aux «contraintes» et «vexations» d'une série illimitée d'expérimentations artificiellement organisées². Les seuls à mettre

1. Pour apercevoir la tendance antibiblique de la philosophie cartésienne, on n'a qu'à regarder la réécriture que Descartes a faite de *Genèse* I dans la V^e partie du *Discours de la méthode*. Les principaux éléments de l'histoire originale sont présentés avec clarté, tous dans l'ordre biblique : le chaos du début, suivi par le ciel, la lumière, le soleil et les étoiles, puis la terre. Le récit est alors interrompu par un exposé lyrique des propriétés miraculeuses du feu et de la manière de l'utiliser pour fabriquer du verre avec les cendres, ce qui représente pour Descartes un phénomène aussi admirable que n'importe quel autre phénomène de la nature, et dont la description lui a donné un plaisir indicible, nous avoue-t-il. Insérer un tel morceau de bravoure juste avant la création des animaux et de l'homme est pour Descartes une façon d'insinuer que la science peut mieux expliquer l'origine de l'âme humaine que Dieu insufflant la vie dans ce qu'il avait formé à partir de la poussière terrestre (*Genèse* 2, 7).

2. Cf. F. BACON, Plan de la *Grande Instauration, méd.* La différence entre les deux formes d'induction est soulignée par Bacon lui-même écrivant : « Mais le plus grand changement que j'ai présenté se situe dans la forme même de l'induction et le jugement qui en découle. Car l'induction dont parlent les logiciens et qui procède par simple énumération, est puérite ; elle conclut au hasard, risque toujours d'être remise en question par un exemple contradictoire, ne prend en compte que ce qui est connu et courant, et ne conduit à aucun résultat (*ibid.*, *finis*).

la nature au supplice ne sont pas les anciens, mais les modernes qui établissent ainsi des relations *hostiles* entre le chercheur et l'objet de ses investigations.

Rien n'illustre mieux mon propos que l'anecdote suivante : Sir Edmund Hilary et son compagnon, Tenzing Norkay, venaient d'atteindre le sommet de l'Everest le 28 mai 1953, exploit qui fit les gros titres des journaux du monde entier. Un grand quotidien londonien en fit le récit sous le titre « L'Everest conquis », imprimé en caractères gras en haut de la page ; ce à quoi un étudiant indien qui vivait en Angleterre répondit spontanément : « *Pourquoi "conquis" ? Pourquoi ne pas dire plutôt l'Everest "apprivoisé" ?* »

Derrière l'approche moderne, on trouve une nouvelle conception philosophique qui considère la nature comme hostile, ou au mieux indifférente, aux desseins de l'homme, donc comme quelque chose qu'il faut soumettre par la force et contraindre à céder à la volonté d'un adversaire plus habile. Les êtres humains ne peuvent y trouver leurs points de repère, et elle ne leur sert même pas de maître pour les aider à atteindre ce qu'ils pensent être leur perfection. Comme Hobbes le fait remarquer avec sa brusquerie habituelle dans le *Léviathan*, ch. XI, « *il n'y a pas de finis ultimus, ce but ultime, ni de summum bonum, ce bien suprême, dont il est question dans les ouvrages des vieux philosophes moralistes* ». Il n'y a qu'un mal suprême, et nous n'avons d'autre choix que de le laisser aussi loin que possible derrière nous.

Cette attitude négative envers la nature ressort clairement chez Hegel, entre autres, au sujet duquel Émile Meyerson écrivait :

Son mépris de la nature est absolu. Comment croire que, dans l'ensemble de l'immense corpus hégélien, bien qu'il soit censé embrasser la totalité de l'activité spirituelle de l'homme, on ne puisse trouver une seule phrase, une seule expression suggérant la moindre émotion ni la moindre admiration devant le spectacle de la nature ? C'est sûrement une question de tempérament : sa correspondance révèle que déjà, à vingt-cinq ans, lorsqu'il visitait les Alpes bernoises, le spectacle le laissait indifférent. La vue des glaciers « n'a rien d'intéressant », elle n'offre « rien de grand ou d'agréable ». Le voyageur n'y trouve « aucune satisfaction, sauf celle d'avoir approché le glacier », et il déclare que le pied du glacier ressemble à une rue très boueuse. De façon plus générale, il remarque que « l'œil et l'imagination ne découvrent dans ces masses informes aucun point où le premier puisse se poser avec plaisir et la seconde trouver un sujet d'occupation ou de divertissement ». La raison ne perçoit « rien qui inspire le respect, rien qui force la surprise ou l'admiration ». La vue de ces masses éternellement immobiles, ajoute-t-il, ne me faisait éprouver « qu'une impression monotone et, à la longue, ennuyeuse : et c'est tout (*es ist so*) ». Mais

peut-être encore plus caractéristique de son attitude est la façon dont il parle du ciel étoilé. Il trouve ridicule l'admiration de Kant devant ce spectacle sublime ; pour lui, ce n'est qu'un sujet de moquerie permanente, et il y revient à plusieurs occasions. L'immensité des espaces célestes est un exemple d'un « mauvais infini » qui ne mérite ni admiration ni surprise ; quant aux étoiles, elles ne sont comparables qu'à une éruption sur la peau ¹.

Voilà ce qu'il reste de la merveilleuse harmonie qu'on pensait autrefois devoir exister entre la nature et la nature humaine. Il n'est pas étonnant que Hegel, le père légitime de l'esthétique moderne, soit le seul à avoir élevé l'art au-dessus de la nature et proclame son indépendance par rapport à elle.

Si mon analyse est correcte, on pourrait soutenir que le mouvement écologiste trouve un allié bien meilleur dans la pensée chrétienne et classique prémoderne que dans la plupart des formes de la pensée moderne. Mais les racines du problème sont peut-être plus profondes que nous ne le pensons. Comme Husserl le suggéra il y a cinquante ans, nous assistons aujourd'hui non pas à une crise *dans* les sciences mais à une crise *des* sciences ².

De moins en moins nombreux sont ceux qui croient réellement que la réponse aux problèmes provoqués par la science serait d'avoir davantage de science. Mais, parallèlement, bien peu d'entre nous sont prêts à renoncer aux bienfaits de la science moderne, non seulement parce que nous en sommes intoxiqués, mais parce que nous ne pouvons plus survivre à leur privation. *La seule solution viable est de chercher un moyen de ramener la science moderne à une structure proprement humaine*. Cela demanderait entre autres choses de reconsidérer tant ses fondements métaphysiques que les principes fondamentaux de la science aristotélicienne. Pour être plus précis, cela nous forcerait à réouvrir, sur la base de notre connaissance largement accrue du monde physique, la question clé de la téléologie à laquelle j'ai fait allusion un peu plus haut.

On peut supposer raisonnablement que, s'il revenait, Aristote lui-même serait le premier à réviser ses hypothèses sur la nature de la matière, la structure de l'univers, et divers autres points de plus ou moins grande importance. Même l'axiome selon lequel la nature a un sens et se comporte en fonction de ce sens doit être reformulé de façon à tenir

1. E. MAYERSON, *Explanation in the Sciences* (Dordrecht : Kluwer Academic Publishers, 1991).

2. E. HUSSERL : *La crise des sciences européennes et la phénoménologie*, trad. G. Grand, Gallimard, 1965.

compte des récentes découvertes astronomiques et autre — ce qui ne veut pas dire pour autant que ces découvertes viennent tout réfuter. Spinoza se contenta de l'écarter comme un anthropomorphisme, sans faire le moindre effort pour étudier la pensée d'Aristote, tant il était sûr que les réalisations spectaculaires de la science moderne avaient rejeté la science aristotélicienne aux poubelles de l'histoire. Il est vrai qu'on n'aurait pas l'idée de chercher des causes dernières dans la nature si l'expérience personnelle n'en avait fait prendre conscience, mais cela ne nous dit pas si ces causes existent ou non, indépendamment de notre propre expérience.

Il faut ajouter que la position d'Aristote est souvent scandaleusement simplifiée par ses interprètes modernes. La nature vue par lui agit à plusieurs niveaux et présente des caractéristiques qui varient considérablement de l'une à l'autre. L'illustration la plus simple de son orientation vers un aboutissement est la chute d'un corps lourd, qui se passe toujours de la même manière à moins de rencontrer un obstacle. Si je lâche la pierre que je tiens dans la main, elle tombe invariablement sur le sol, et de la même façon. Il n'en est pas de même des plantes qui lancent des branches ou des pousses dans diverses directions, et c'est encore moins vrai des animaux et des êtres humains, dont les types de comportement sont sujets à des variations encore plus importantes. D'un point de vue aristotélicien, les plantes sont moins assujetties à la nature que les objets inanimés, les animaux le sont moins que les plantes, et les hommes moins que les animaux¹.

D'autres complications surgissent quand on examine la doctrine d'Aristote sur le fixisme des espèces, autre point sur lequel sa pensée est souvent mal interprétée. À cause de son degré relativement élevé d'indéterminisme, la nature est sujette à toutes sortes de faux départs, d'erreurs, de défauts et de monstruosité, comme on le voit clairement dans la *Physique* (II, 199a, 34 sq.). Le processus évolutionniste, si tel est le mot juste, n'est pas réversible à la façon d'une équation mathématique. Nous n'avons aucun moyen d'affirmer que les différentes espèces descendent les unes des autres, mais est-ce bien nécessaire? Tout ce qu'il faut pour garantir l'intelligibilité de l'ordre naturel, c'est sa capacité à maintenir la vie humaine. Autant que je

1. On peut établir une distinction du même genre dans les activités spirituelles de l'homme. Dans *l'Éthique à Nicomaque*, Aristote appelle « habitude morale » quelque chose qui ne change pas facilement « parce que c'est comme la nature » (VII, 1152 b 31), une « seconde nature », comme on l'a dit plus tard, impliquant donc que la vertu morale est plus naturelle que la vertu intellectuelle.

sache, nous pourrions nous passer de moucheron ou d'hippopotames, mais nous avons un besoin absolu d'autres choses — nourriture, eau, air, chaleur, bois, etc. — sans lesquelles la vie humaine serait impossible ou largement appauvrie. Ce qui est surprenant, c'est qu'il existe des espèces inutiles ou contingentes mais que l'être humain est plus déterminé dans sa constitution que tous les autres êtres vivants. Nous avons de multiples sous-espèces de chiens, de serpents, d'araignées ou quoi que ce soit d'autre ; à ma connaissance, aucun biologiste n'a jamais parlé de façon convaincante d'une sous-espèce de l'homme.

L'autre implication de l'ensemble de cette doctrine est que, même dans leurs activités les plus spirituelles, les êtres humains restent dépendants des agissements de leur nature inférieure. Non pas que l'on puisse réduire le supérieur à l'inférieur — rien ne serait plus contraire à la pensée d'Aristote —, mais la nature inférieure est tellement enracinée en lui qu'il ne peut jamais en revendiquer son émancipation totale. Approcher ainsi le problème aiderait à réintégrer l'être humain dans la nature et à surmonter le dualisme radical esprit-matière auquel la pensée moderne nous a habitués, surtout depuis Descartes, qui pensait que les animaux étaient des machines.

Il est significatif que les débats intellectuels les plus animés de notre époque n'ont pas lieu entre les écoles de la pensée moderne — entre rationalistes et positivistes, kantien et hégélien, réalistes et idéalistes... — mais entre anciens et modernes. L'élan est venu de Heidegger qui, dans sa tentative de « déraciner » une tradition philosophique supposée s'être coupée de ses origines, et être en fin de compte responsable de la crise contemporaine de la pensée occidentale, nous a conduits à étudier Aristote plus minutieusement qu'on ne l'avait fait depuis le XIII^e siècle. L'entreprise donna des résultats inespérés. Pour bon nombre de ceux qui l'étudiaient, Aristote ainsi exhumé s'est révélé plus persuasif que la critique de Heidegger. Une alternative valable avait été découverte, à la lumière de laquelle il était dorénavant possible de réexaminer tous nos problèmes fondamentaux.

Il me paraît souhaitable d'adhérer au mouvement écologiste qui, aussi inconsistant ou peu judicieux qu'il puisse se montrer souvent, a renouvelé la croyance et l'idée que la nature elle-même a quelque chose à nous apprendre sur les liens que nous avons avec elle. Ce dont nous avons le plus besoin, c'est ce que je suis tenté d'appeler un nouvel « esprit socratique » qui, comme l'esprit socratique d'origine, protégerait la science et la replacerait dans son contexte humain initial. La science moderne explique bien des choses, et sans aucun doute en expliquera bien d'autres si nous

vivons assez longtemps — même si, en tant que jeune aristotélicien, j'ai tendance à penser qu'elle n'expliquera jamais tout. Les phénomènes de la nature sont insondables, ne serait-ce qu'à cause de l'un de leurs principes, la matière, qui demeure réfractaire à l'esprit. Nous ne pourrions jamais tout connaître à leur sujet. Si l'on devait manger une carotte telle qu'elle se présente dans la nature, cela se terminerait probablement par une terrible indigestion. Et surtout, la science moderne doit encore expliquer comment un univers sans intelligence a pu donner naissance à l'esprit. Il ne peut justifier la présence du scientifique ni lui laisser la moindre place dans son propre monde. J'espère que les scientifiques me pardonneront si, pour étayer mes modestes propos, je cite un roman de Walter Percy qui, dans *Le Cinéphile*, ouvrage qui a fait sa réputation, écrit :

Jusqu'à ces dernières années, je n'ai lu que des livres « fondamentaux », c'est-à-dire des livres clés sur des sujets clés... *What is life ?* de Schroedinger. *L'Univers tel que je le vois*, d'Einstein, et bien d'autres. Pendant toutes ces années, je me suis tenu en dehors de l'univers pour essayer de le comprendre. J'ai vécu dans ma chambre comme n'importe qui de n'importe où, et j'ai lu des livres fondamentaux, avec pour seule diversion des promenades dans les environs et éventuellement un film. Peu m'importait bien sûr où je me trouvais lorsque je lisais des livres comme *L'Univers en expansion*. Le plus grand succès de cette entreprise, que j'appelle ma recherche verticale, se manifesta une nuit où j'étais assis dans une chambre d'hôtel à Birmingham, en train de lire un livre appelé *La Chimie de la vie*. Quand je l'eus terminé, il me sembla que j'avais atteint les principaux objectifs de ma recherche, ou du moins que je pouvais en principe les atteindre... La seule difficulté, c'était que même si je me débarrassais de l'univers, moi je restais. Je demeurais là, dans ma chambre d'hôtel, avec ma recherche terminée, mais il me fallait toujours prendre une respiration puis une autre. (...) Maintenant j'ai entrepris un autre genre de recherche, la recherche horizontale : ce qui se trouve dans ma chambre a moins d'importance que ce que je trouverai en quittant ma chambre et en errant aux alentours. Auparavant, je me promenais pour me distraire. Maintenant je me promène avec gravité et m'assieds et lis pour me divertir.

Voilà le meilleur condensé de l'esprit socratique que l'on puisse trouver où que ce soit à l'heure actuelle. L'orientation de Socrate vers l'humain ne l'obligeait pas à renoncer à mieux connaître la nature. L'un et l'autre doivent d'une façon ou d'une autre progresser ensemble. Notre tâche est de trouver un moyen de les rapprocher. Je terminerai en formulant le problème d'une manière plus significative par une autre citation de ce même livre de Percy :

J'étais un jeune et banal Rupert Brooke, « plein d'espoir ». Oh la merde qui se cache dans l'âme anglaise. Quelque part elle, l'âme anglaise, a reçu une

injection de romantisme qui l'a presque tuée. C'est ce qui a tué mon père, le romantisme anglais, ça et la science de 1930. Extrait de mon agenda : « Explorer le lien entre romantisme et objectivité scientifique. Une personne à l'esprit scientifique devient-elle romantique parce qu'elle est un laissé-pour-compte de sa propre science? »

Titre original :

The Bible made in do it : Christianity, Science, and the Environment.

Trad. de l'américain par M. de Maistre.

Communio
a besoin de votre avis.
Écrivez-nous.

Collection COMMUNIO-FAYARD

déjà parus

1. Hans Urs von BALTHASAR: **CATHOLIQUE**
2. Jean DANIÉLOU: **CONTEMPLATION, CROISSANCE DE L'ÉGLISE**
3. Joseph RA TZINGER : **LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST**
4. Dirigé par Claude BRUAIRE : **LA CONFESSION DE LA FOI**
5. Pierre VAN BREEMEN, s.j. **COMME LE PAIN ROMPU**
6. Paule-Élisabeth LABAT, o.s.b. : **PRÉSENCES DE DIEU**
7. Karol WOJTYLA : **LE SIGNE DE CONTRADICTION**
8. André MANARANCHE, s.j. : **LES RAISONS DE L'ESPÉRANCE**
9. Joseph RA TZINGER : **LA MORT ET L'AU-DELA**
10. Claude BRUAIRE: **POUR LA MÉTAPHYSIQUE**
11. Faits et documents : **LE DOSSIER KONG**
12. Henri de LUBAC, s.j. : **PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRACE**
13. Hans Urs von BALTHASAR : **NOUVEAUX POINTS DE REPÈRE**
14. Collaborateurs de COMMUNIO : **L'EUCARISTIE**
15. Dirigé par Claude BRUAIRE : **LA MORALE, SAGESSE ET SALUT**
16. Marguerite LÉNA : **L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION**
17. Claude DAGENS : **LE MAÎTRE DE L'IMPOSSIBLE**
18. Jean-Luc MARION: **DIEUSANS L'ÊTRE**
19. André MANARANCHE, s.j. : **POUR NOUS LES HOMMES LA RÉDEMPTION**
20. Rocco BUTTIGLIONE : **LA PENSÉE DE KAROL WOJTYLA**
21. Pierre VAN BREEMEN, s.j. : **JE T'AI APPELÉ PAR TON NOM**
22. Hans Urs von BALTHASAR : **L'HEURE DE L'ÉGLISE**
23. André LÉONARD : **LES RAISONS DE CROIRE**
24. Jean-Louis BRUGUÉS, o.p.; **LA FÉCONDATION ARTIFICIELLE AU CRIBLE DE L'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE**

Chez votre libraire

Miklos VETÖ

Écologie et gratuité

.. Un certain respect (...) nous attache, et un général devoir d'humanité, non aux bestes seulement qui ont vie et sentiment, mais aux arbres mesmes et aux plantes. Nous devons la justice aux hommes, et la grâce et la bénignité aux autres créatures qui en peuvent estre capables. Il y a quelque commerce entre elles et nous, et quelque obligation mutuelle.

Montaigne, Essais, civ. ii, ch. xi, « De la cruauté ».

DEPUIS maintenant à peu près un quart de siècle, la question de la conservation de la nature fait partie des préoccupations essentielles de l'humanité. Les grandes catastrophes comme Tchernobyl, la pollution des eaux et de l'atmosphère, les protestations devant la disparition des espèces animales et végétales ont sensibilisé l'opinion publique mondiale à ce qu'on appelle désormais la « crise éco-logique » de la planète. Des historiens, des anthropologues, des géographes essayent d'expliquer les raisons de cette crise, et il ne manque pas de voix pour en attribuer la responsabilité principale à la tradition culturelle judéo-chrétienne. C'est l'anthropocentrisme de la Bible - dit-on - qui a valorisé les progrès violents de l'histoire aux dépens des éclosions silencieuses de la nature¹. Ce sont les commandements divins de soumettre la terre tout entière qui ont conduit l'homme à devenir « le maître » et « le fléau » des autres créatures². Bien sûr, Aristote enseigne avec emphase la supériorité de

1. L. WHITE, « The Historical Roots of Our Ecological Crisis, *Science*, 1967, pp. 1203-1207.

2. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Œuvres, « Bibliothèque de la Pléiade » t. III, p. 166.

l'homme par rapport à l'animal ¹ ; mais, auparavant, la Bible avait pris encore plus résolument cette position. Dieu a fait l'homme « à *peine moins qu'un dieu* » et lui a soumis toute autre créature (*Psaume VIII*, 6-8).

Combien un homme est plus précieux qu'une brebis, s'écrie l'Évangile (*Matthieu 12*, 12) et quant aux porcs, si l'on comprend bien l'histoire des possédés geraséniens, deux mille d'entre eux valent moins qu'un seul être humain (*Marc 5*, 13-15) ! Or, si notre anthropocentrisme occidental a de solides fondements scripturaires, celui-ci n'apparaît selon sa forme actuelle exacerbée que chez des penseurs modernes en voie d'émancipation de l'héritage chrétien. Ficin écrit que l'homme est le dieu des animaux, et plus généralement le dieu de toutes choses d'ici-bas qu'il saisit, modifie et façonne ². Deux siècles plus tard, Locke parlera du « *droit qu'a l'homme d'user des créatures inférieures pour sa subsistance et les commodités de sa vie* ³ » et Kant désignera l'homme comme « *le Seigneur attitré de la nature* ⁴. » Après cela, on ne sera pas trop étonné devant l'exclamation pathétique du philosophe marxiste : « *Qui, pour un homme, ne donnerait tous les cailloux de la terre* ⁵ ? »

La supériorité écrasante, la vocation dominatrice de l'homme sur tous les êtres est fondée sur le refus d'attribuer une valeur intrinsèque à la création extrahumaine, un refus où l'humaniste et le théologien se retrouvent dans le même camp. Selon le *Grand Catéchisme* de Luther, l'article « Je crois en Dieu, le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre » signifie que Dieu avait appelé à l'existence toutes les autres créatures pour être à notre usage ; et un certain nombre de confessions de foi protestantes n'envisagent la nature physique qu'en fonction de son rôle d'instrument et de serviteur de notre histoire du salut ⁶. Quant à Francis Bacon, chantre de la science comprise comme puissance, comme force de domination, il promet à l'homme de lui amener « *la nature avec tous ses enfants, de la lier à son service et d'en faire son esclave* ». Autant dire — on retrouve maintenant une théologie philosophique — que les portions

inanimées de la nature n'ont de sens qu'en tant qu'assujetties à sa partie intelligente ¹. Et, à l'aube de l'époque contemporaine, Kant enseignera que l'homme n'a aucune obligation à l'égard des bêtes et des plantes, car celles-ci ne sont pas des personnes ². Finalement, c'est Hegel qui tire la conclusion de cet anthropocentrisme dans toute sa généralité. L'homme a un droit absolu d'appropriation à l'égard des choses. Ces dernières ne recèlent en elles aucune fin ultime par rapport à l'homme qui place en elles des fins différentes de celles qu'elles possédaient primitivement ³. Et la théologie ne reste pas en arrière, mais pour ainsi dire elle en rajoute. Le perfectionnement des sciences et des arts — on entend maintenant Schleiermacher — met les forces du cosmos au service de l'homme. Le monde devient un palais enchanté où l'homme n'a qu'à prononcer un mot magique pour qu'advienne tout ce qu'il commande ⁴. Cet idéalisme théologico-métaphysique trouve son véritable accomplissement dans la technique moderne où les choses qui nous entourent sont presque toutes nos propres produits. N'a de vrai rôle, ne représente de vraie utilité que la chose fabriquée par l'homme à ses propres fins. Marx dira alors fort logiquement que la terre, n'étant pas un produit du labeur humain, ne possède aucune valeur ⁵ ! Platon a donc eu apparemment tort : ce ne sont pas les choses de la nature mais les artefacts humains qui ont de *l'eidos*, du sens...

Bien sûr, cet anthropocentrisme technique et pratique provoque de violentes réactions. La pensée conservatrice du XIX^e siècle n'est tout entière qu'un rappel passionné de la positivité du donné, du donné dont l'homme n'est ni l'auteur ni le maître mais seulement l'intendant. Et la poésie aux yeux plus pénétrants, à l'esprit plus fin et plein de pressentiments enregistre la plainte muette des choses, la révolte qui gronde en elles devant l'impérialisme de la science et de la technique ⁶. Or, si le poète

1. Voir pour cela J. HAUSLEITER, *Der Vegetarianismus in der Antike*, Breslau, 1935, p. 234 sq.

2. M. FILIN, *Theologia platonica*, XIII, 3.

3. LOCKE, *The First Treatise of Government*, IX, 92.

4. KANT, *Critique de la faculté de juger* § 83, *Œuvres*, «Bibliothèque de la Pléiade» t. II, p. 1233.

5. L. ALTHUSSER, *Montesquieu*, PUF, 1959, p. 33.

6. Cf. G. KEHM, « The New Story » in D. Hassel (ed.) : *After Nature's Revolt*, Minneapolis, 1992, p. 199. sqq.

1. H. TOWNSEND (ed.), *The Philosophy of Jonathan Edwards*, Misc. 547, Westport, 1972, p. 136.

2. KANT, *Métaphysique des mœurs*, §§ 3-17, *Œuvres*, «Bibliothèque de la Pléiade» t. III, p. 732 sq.

3. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, Vrin, 1975, § 44 ; § 61 ; § 44. Add.

4. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, Deutsche Bibliothek, Berlin, p. 169.

5. MARX, *Das Kapital III*, Mega II, Zurich, 1933, p. 698.

6. *The injured elements say*, «Not in us» ;
And night and day, ocean and continent,
Fire, plant and mineral say, «Not in us» ;
And haughtily return us stare for stare.
For we invade them impiously for gain ;
We devastate them unreligiously,
And coldly ask their pottage, not their love.

(EMERSON *Blight*, in G. HENDRY, *Theology of Nature*, Philadelphie, 1980, p. 53.)

sait discerner la tempête qui sévit dans les entrailles de la nature, la réflexion philosophique et théologique concernant l'écologie ne se fera entendre que fort tardivement. Les diverses sciences font l'inventaire des lésions de la planète, et les militants protestent. Et les penseurs, eux, se mettent en quête des justifications théoriques de la protestation. Les uns attirent l'attention sur le danger que représente le viol de la nature pour l'intégrité et le bien-être de l'humanité elle-même. Les autres voudraient établir les droits des créatures non humaines.

À l'origine de la première attitude, on trouve l'idéalisme moral qui, incapable de justifier une obligation quelconque à l'égard des êtres privés de raison mais désireux de restreindre les abus humains contre eux, parle de nos devoirs à l'égard du reste de la création. La cruauté envers les bêtes est une transgression contre notre propre vocation morale et, comme telle, elle est à proscrire¹. On fait appel à la décence, à la modération de l'homme, à ses obligations envers soi-même ; et, de ce fait, on demeure pour l'essentiel dans l'optique d'un anthropocentrisme illimité. C'est pour ne pas se déshonorer lui-même que l'homme doit s'abstenir de tout excès dans sa domination sur les êtres infrarationnels ! Cette même vision a sa contrepartie théologique : l'homme a — dit-on — pour ainsi dire besoin des autres êtres afin de pouvoir remplir sa vocation de chef de la création tout entière, et les atteintes à l'intégrité de la nature rejailliront sur lui. Ou pour parler selon le jargon écologique : les ruptures d'équilibre de l'écosystème mettent en danger l'espèce humaine elle-même. Voilà donc la dérive «utilitariste» d'un raisonnement pourtant inspiré par un enseignement biblique. Après tout, Dieu n'a d'histoire commune qu'avec les hommes et non pas avec les huîtres ni les truffes² ! C'est l'homme — et lui seul — qui est fait à l'image de Dieu, même s'il est créé « avec l'hippopotame » (*Job* 40, 15)... Or, si l'on veut éviter les utilitarismes vulgaires tout en tenant compte de la priorité et de la supériorité d'Adam, on devra alors repenser et approfondir les arguments concernant les droits de la création. Pour qu'un être puisse se voir attribuer des droits, il faudrait pouvoir le considérer comme sujet moral. Mais l'huître et la truffe, ou encore le léopard et le dauphin, sont-ils des sujets moraux ? Bien sûr, la grande tradition animiste de l'humanité attribue des âmes aux bêtes et aux plantes, aux cours d'eau et aux vents ; et les diverses philosophies panthéistes fournissent une armature conceptuelle à ces antiques intuitions. Toutefois, la science moderne « prouve » l'illégitimité des rêveries millénaires, et les dogmatiques bibliques interdisent la profession d'une continuité véritable entre l'homme et la bête.

1. KANT, *Métaphysique des mœurs*, § 17, *Œuvres*, « Bibliothèque de la Pléiade », t. III, p. 733.

2. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, III, 4, p. 399.

Sans doute la phénoménologie contemporaine, en rupture avec le dualisme mécaniste de la première modernité, sait-elle mieux discerner la signification de la corporéité que les bêtes partagent avec nous ; mais pourrait-on aller vraiment loin dans cette direction, pourrait-on lire un sens intrinsèque dans les vivants en dehors du contexte d'une rationalité sous-jacente ? Assurément, on fera remarquer que, même dans la Bible hébraïque, les animaux et les terres ont été inclus dans les grandes réglementations jubilaires libératrices¹, voire qu'il était licite de transgresser le sabbat pour sauver le bétail en péril². Or, ces régulations et ces principes ne sont pas inspirés par une vision de l'autarcie animale ; et on ne voit pas comment ils pourraient contribuer à fonder en concept un code de comportement correct à l'égard des hôtes des bois, à déduire leurs droits. Il semble ne rester en dernière instance que la position du bon sens, les sentiments d'humanité et de décence qui proscrivent la cruauté à l'égard de tout ce qui *sent*. Rousseau reconnaît des devoirs humains à l'égard des animaux, car ceux-ci sont doués de sensibilité³ ; et Bentham dira avec force : « *The question is not, Can they reason, nor Can they talk, but Can they suffer* »⁴ ? »

Le renvoi à la peine physique est un argument puissant, naturellement le plus efficace⁵, et c'est elle qui inspire le théologien contemporain : « *Quand nous infligeons de la peine à une baleine, Dieu souffre avec elle* »⁶. Or, pour rendre justice de cette sollicitude divine, pour fonder en théorie la compassion de Dieu à l'égard même de Léviathan, il faudra aller plus loin. Tout d'abord : si Dieu a enjoint à Adam de nommer les animaux et, de ce fait, les a soumis à sa domination⁷, il faudrait se rappeler qu'il disait aux animaux aussi d'être féconds et de se multiplier (*Genèse* 1, 22). Par la suite, Dieu commandera à Noé de prendre dans l'arche des bêtes de chaque espèce et de « *les garder en vie avec lui-même* » (*Genèse* 6, 19). Dieu aime toutes ses créatures et s'occupe de chacune d'elle, pas seulement de l'homme (*Psaume* CXLV, 16). La terre tout entière et tous ceux qui l'habitent appartiennent au Seigneur (*Psaume* XXIII, 1). Il envoie la pluie et fait pousser l'herbe même sur les

1. Cf. *infra*, n. 2 p. 98.

2. *Matthieu* 12,11; *Luc* 14, 5.

3. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, *Œuvres*, « Bibliothèque de la Pléiade », t. III, p. 126.

4. J. BENTHAM, *The Principles of Moral Legislation*, 1789, ch. XVIII, section 2.

5. Comme le remarque Leibniz, « *le mal moral n'est un si grand mal que parce qu'il est une source de maux physiques* » (*Théodicée* I, 26).

6. J. COBB, « Postmodern Christianity and Eco-Justice » in D. HASSEL (ed.) : *After Nature's Revolt*, Minneapolis, 1992, p. 24.

7. *Genèse* 2, 19 et *Genèse* 1, 26-28.

terres où ne vit aucun homme (*Job* 38, 27), il fait courir l'onagre sauvage loin des cris de l'ânier (*Job* 39, 5-7). Et cette sollicitude du Très-Haut pour l'œuvre de sa maison sera scellée par l'Alliance que Dieu avait contractée avec «*les êtres vivants* » (*Genèse* 9, 15-19 et avec la terre elle-même ¹).

Toutefois, les meilleurs arguments théologico-métaphysiques pour fonder l'écologie proviennent de la doctrine classique qui considère la création tout entière comme manifestation de la gloire de Dieu. C'est toute la création qui manifeste la gloire de Dieu, et elle la manifeste le plus parfaitement à travers le déploiement optimal des potentialités et des perfections de chacune de ses parties. En dialecte écologique : c'est l'écosystème tout entier qui reflète la gloire de Dieu. Les théologiens chrétiens ont toujours rappelé que c'est la bienveillance du Christ qui éclate dans la verdure des arbres et la fraîcheur des vents ² ; et pour le poète l'herbe des champs est un mouchoir parfumé de Dieu qui porte, brodé dans ses coins, le nom de son propriétaire ³.

Philosophes et théologiens, venus à la suite, et pour ainsi dire à la remorque, des naturalistes et des militants, impressionnés par la violence des protestations, choqués par le triste état de la planète, se donnent avec un grand sérieux, voire une passion véritable, à la justification en concept des constats et des dénonciations de leurs camarades non spéculatifs. D'aucuns essaient de défendre l'inspiration originelle du christianisme contre les accusations d'anthropocentrisme fatal, mais déploient avec vigueur la dénaturation de cet héritage qui avait conduit au désastre. D'autres, s'affranchissant de ce qu'ils considèrent comme des entraves dualistes et anthropocentriques, à savoir les dogmes scripturaires, re-pensent ou re-rêvent l'antique doctrine de l'unité et de la continuité de tous les êtres, et voudraient redevenir — comme le disait Emerson — «*unitariens d'un monde uni* » ⁴. Le monde naturel est pour eux cette «*plus large communauté sacrée*» à laquelle nous autres hommes, nous aussi nous appartenons ⁵. L'homme n'est pas un être

unique, séparé du reste de la création mais plutôt le sommet d'une pyramide ¹. Il en est certes la pierre de couronnement ou la clef de voûte, mais c'est une pierre qui ne peut pas se maintenir sans les autres. L'Écriture représente l'homme comme l'intendant de la nature (*Genèse* 2, 15) ; mais l'humanité ne saurait ainsi superviser et gérer la nature, car elle se trouve elle-même à l'intérieur de celle-ci ². À partir de ces préalables, on se trouve fatalement conduit vers des positions de plus en plus excessives. Sans doute l'homme — admet-on — est-il supérieur au singe, mais notre différence par rapport au chimpanzé est analogue à celle qui sépare ce dernier des sardines ³ ! N'attribuer à l'homme, de la sorte, qu'une supériorité toute relative par rapport aux bêtes peut passer pour une position d'une grande générosité et d'une immense modestie, mais ces professions de foi anti-anthropocentriques finissent toujours par accoucher de monstres. Sans doute, déjà Leibniz conjecturait que, si un homme vaut bien plus qu'un lion, l'espèce tout entière des lions serait d'un plus grand prix qu'un homme individuel⁴. Mais nos contemporains vont plus loin et d'aucuns émettront l'opinion qu'après tout, il vaudrait mieux expérimenter sur des enfants gravement handicapés mentaux que sur des animaux en bonne santé ! Et l'«*inclusionnisme* » doctrinaire, celui qui insiste bruyamment sur l'appartenance intégrale de l'homme à la biosphère, enseigne que si la nature non humaine considérée en elle-même n'a pas de valeur intrinsèque, les êtres humains en tant qu'entités séparées du reste de la nature n'en ont pas non plus ⁵. À partir d'ici, il sera vite fait d'arriver à l'odieux slogan américain des années soixante-dix : *People are pollution too*, les hommes sont, eux aussi, de la pollution...

Même sans verser dans l'absurde et le pernicieux, ces voix trop stridentes, ces auto-accusations trop accablantes de théologiens, ces dénonciations de militants souvent en mal de cause ne sont peut-être pas la meilleure manière, la voie royale de fournir l'écologie en arguments solides, de la fonder en concept. Et surtout, elles ne sont pas la voie unique. Sans doute, les carences et les catastrophes qu'elles dénoncent sont bien trop réelles, et les scénarios sombres qu'elles envisagent trop menaçants pour ne pas les prendre très au sérieux ; mais nous pensons

1. *Genèse* 9, 13. Pour la théologie protestante, en dernière instance, la différence entre l'homme et les autres créatures n'est due qu'à un décret souverain de la volonté divine et non pas à des facteurs intrinsèques. Comme le dit Calvin, s'il l'avait voulu, Dieu aurait pu faire de l'Eucharistie des animaux et des plantes, du soleil et de la terre.

2. «*When we are delighted with flowery meadows, and gentle breezes of the wind, we may consider that we see only the emanations of the sweet benevolence of Jesus Christ* » (J. EDWARDS, *Observation concerning the Scripture Economy of the Trinity*, New York, 1880, p. 95).

3. W. WHITMAN cité in G. HENDRY, *Theology of Nature*, Philadelphie, 1980, p. 49.

4. EMERSON, *Blight*, in G. HENDRY, *ibid.*, p. 52.

5. T. BERRY, *The Dream of the Earth*, San Francisco, 1988, p. 81.

1. J.G. COBB, *Is It Too Late? A Theology of Ecology*, Beverly Hills, 1972, p. 55 *sqq.* Personne n'a développé avec autant de pénétration et de vigueur l'idée de la pyramide que SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, I, II, § 28.

2. C. STEWART, *Nature in Grace*, Macon, 1983, p. 150.

3. J.G. COBB, *op. cit.*, p. 84.

4. LEIBNIZ, *Théodicée*, II, § 118.

5. L. RASMUSSEN, «*Returning to Our Senses* » in D. HASSEL (ed.), *After Nature's Revolt*, Minneapolis, 1992, p. 55.

qu'il reste d'autres voies à explorer. Des voies où le jugement sévère que dicte la passion morale cède le pas à une attitude de fervente compassion grâce à laquelle l'homme saura promouvoir la cause de la création animale et végétale, non pas en martelant ses droits inaltérables mais en rappelant les hommes au respect et à l'affection ou tout simplement à une espèce de « *courtoisie*¹ » à l'égard de ceux que le Créateur avait appelés, dès l'origine, à être nos compagnons. L'accusation surgie d'une conscience tourmentée peut conduire nos concitoyens à partager notre sentiment de culpabilité et nos remords ; mais elle risque de les trop accabler, et par conséquent de les exaspérer : des rappels par trop intolérants de l'obligation éthique de l'homme ne le feront pas davantage œuvrer pour la conservation de la nature. On reproche à notre civilisation judéo-chrétienne un comportement dominateur, monarchique, pour lui opposer l'attitude fraternelle d'un saint François d'Assise à l'égard des créatures². Il ne faut toutefois pas perdre de vue que si des sentiments fraternels doivent effectivement prévaloir à l'égard de tous ceux qui habitent avec nous la maison du Créateur, la condition du frère aîné qu'est l'homme restera toujours très différente de celle du cadet. Les cadets ne sont pas les égaux de l'aîné ; et si ce dernier doit effectivement les protéger, son souci de leur bien-être ne saurait être dicté par une espèce de contrainte, par une obligation juridico-morale. Il s'agit, certes, de fonder en concept et sur un plan métaphysique une attitude respectueuse et bienveillante à l'égard de la nature, mais toute cette réflexion doit tenir compte d'une différence de poids et de prix ontologiques, entre l'aîné et le cadet. Autant dire que la responsabilité écologique de l'homme à l'égard du reste de la création doit être exprimée moins en termes d'obligation et de devoir que dans des catégories d'équité, de bienveillance, de courtoisie, de douceur.

La question du végétarisme illustre utilement les rapports qui devaient prévaloir entre l'homme et les autres vivants. Les écrivains chrétiens se sont fréquemment trouvés mal à l'aise devant l'attitude biblique concernant la consommation de la viande. On ne se prive pas de rappeler qu'à l'origine, dans le jardin d'Eden, l'homme était censé observer un régime végétarien ; et on peut citer un Maître Eckhart qui évoque la joie des agneaux et leur reconnaissance au Christ qui, s'étant déclaré lui-même sacrifice pascal, leur aura épargné les horreurs de la boucherie. Toutefois, les écrivains chrétiens savent aussi fort bien que, dans l'alliance, Yahveh permit explicitement à son peuple la nourriture carnée ; et qu'à la dernière Cène Jésus lui-même avait mangé la pâque. Comme le remar-

que un auteur contemporain, la douce Julie de la *Nouvelle Héloïse* ordonne aux pêcheurs contrariés de rejeter leur capture dans les eaux, mais le Christ, lui, n'a jamais intimé un pareil ordre aux pêcheurs du lac de Galilée¹...

L'homme doit se soucier du bien-être des créatures, les traiter avec bienveillance et douceur : or, en réalité, c'est précisément l'anthropocentrisme judéo-chrétien tellement décrié qui permet d'adopter cette attitude de frère aîné, patiente et pleine de compassion², que ne saurait garantir aucune charte d'environnement ni aucun panthéisme animiste vociférant sur les droits inaliénables des serpents à sonnette et des crocodiles. Dans les siècles les plus anciens, les hommes surent utiliser les ressources de la nature sans pour autant la délabrer et l'abîmer³. Or, la croissance extraordinaire de notre pouvoir technique, allant de pair avec un anthropocentrisme conscient, physiquement et politiquement fondé, exige une motivation explicite de l'usage respectueux et prudent de la nature environnante. Et, en réalité, le déchaînement des forces de la technique, la croissance exponentielle de notre domination sur l'environnement ont été également accompagnés par un éveil du sens de la nature, par une prise de conscience explicite de sa beauté. Sans doute, comme Monsieur Jourdain parlait toujours en prose, les femmes et les hommes vivant au sein de la nature l'avaient-ils toujours appréciée et jouissaient-ils de sa beauté, mais ce n'est qu'avec l'apparition des lumières de la modernité que l'admiration et l'appréciation de la nature seront formulées et énoncées explicitement. Ce sont surtout les écrivains anglais, mais aussi les Allemands et quelques francophones, dont le plus célèbre est Rousseau, qui chantent la beauté et la gloire de la nature et se font les apologistes d'une vie selon ses préceptes et ses principes. Or, ce goût et cet engouement ne seront érigés en concept qu'avec l'avènement de l'esthétique de Kant. Nous pensons que c'est précisément le kantisme, avec l'autonomie du beau par rapport à l'utile et au devoir, qui permettra la justification d'une attitude véritablement responsable et aimante à l'égard du monde de la nature. Seul l'indirect est efficace — dit Simone Weil — et, de fait, c'est à partir des analyses kantienne insistante avec emphase sur l'autonomie du goût, sur la différence radicale du beau d'avec tout ce qui est d'ordre moral que pourra

1. T. BERRY, *The Dream of the Earth*, San Francisco, 1988, p. 2.

2. Cf. *supra*, n. 1, p. 89

1. A. PHILONENKO, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, II, Paris, 1984, p. 94.

2. Cf. U. KROLZIK, « Die Wirkungsgeschichte von Gen. I, 28 » in G. ALTHEA (ed.) : *0kologische Theologie*, 1980, p. 153 sq.

3. Évidemment, ici il y a d'importantes exceptions. Les indigènes préhistoriques ont largement déboisé le Queensland par le feu, et la ruine des terres arables de la Méditerranée orientale date du Moyen Âge.

s'esquisser une espèce de déduction de l'affection libre à l'égard du monde qui nous entoure. Autant dire que, si l'attitude correspondant au beau est la contemplation désintéressée des phénomènes, celle-ci conduit à son tour à une compassion féconde et à une affection active. Selon les paragraphes bien connus de la *Critique de la faculté de juger*, l'essentiel de l'attitude esthétique, c'est de contempler la chose belle sans vouloir la posséder ni la changer. La contemplation du beau se maintient et se reproduit elle-même. On ne désire aucunement profiter de la chose belle, mettre la main sur elle, la modifier ou la faire fructifier. On veut tout simplement que la chose belle soit et qu'elle continue à être ¹. Ainsi le dira Simone Weil, disciple incomparable de l'esthétique de Kant :

Tout ce qui est beau est objet de désir, mais on ne désire pas que cela soit autre, on ne désire rien y changer, on désire cela même qui est. On regarde avec désir le ciel étoilé d'une nuit claire, et ce qu'on désire, c'est uniquement le spectacle qu'on possède ².

Toutefois, l'attitude esthétique pourra n'exprimer qu'une situation temporaire et elle n'est, en dernière instance, qu'une abstraction faite à partir d'une attitude plus englobante. Toute cette impassibilité respectueuse ne nous empêchera pas de donner avec ferveur notre temps et notre argent, le cas échéant, pour protéger l'oeuvre d'art menacée, d'être choqué et peiné si l'on en apprend l'endommagement ou la destruction. Et c'est encore davantage le cas quand ce qu'on contemple n'est pas de la pierre taillée ou de la toile peinte mais un animal vivant, une plante verdoyante ou un ravissant site naturel. La contemplation esthétique de la nature — sans pour autant se laisser fléchir par un intérêt — devient affectueuse et amoureuse. Simone Weil parle d'« *un mécanisme surmatériel* » qui fait que, si l'on contemple pendant un long moment une belle chose, on ne pourra plus ne pas l'aimer. De même, la contemplation désintéressée des pierres vivantes qui font partie du grand édifice du monde finira par se transformer en une immense sympathie à leur égard.

Or, précisément, ce qui est à éviter ici, c'est d'envisager réellement un mécanisme quelconque. Si, pour Kant, le plaisir esthétique est le résultat d'un jeu libre de nos facultés mentales ³, la sympathie ressentie pour les divers êtres de la nature doit être également fille de la liberté, elle ne

saurait ni découler d'un mécanisme ou d'une obligation ni y conduire. La contemplation de la nature doit toujours rester exempte d'intérêt pratique, notre sympathie pour la créature ne doit jamais donner la priorité à des considérations d'utilité. Et, d'autre part, le soin qu'on prend de nos frères cadets, la protection qu'on leur accorde et les services qu'on leur rend ne doivent jamais être issus d'un quelconque impératif. En un mot, les prescriptions écologiques ne sont pas des « commandements » mais seulement des « conseils ». Ce qui — bien entendu — ne veut pas dire qu'ils ne s'adressent qu'au petit nombre et qu'ils sont seulement facultatifs. Nous devons agir, nous devons aider et secourir les autres habitants de la maison de la nature, mais, à l'image de l'amour à l'égard de notre famille humaine, notre affection pour les hôtes des bois, notre sympathie active pour les rivières et les montagnes ne peut être légiférée. Ou plutôt, s'il peut et s'il doit y avoir une législation écologique, antipollution, conservatrice de la nature, celle-ci ne saurait être vraiment efficace que si un consentement libre lui est accordé.

Les écologistes de toute persuasion évoquent les droits de la nature qui traduiraient son statut ontologique autonome, l'autarcie de son système et de ses éléments. Or, la justification théorique de cette autonomie — on le voit — ne va pas sans difficulté. Les divers êtres animés et inanimés ne sont pas doués de raison et de liberté ; par conséquent, ils ne sauraient être de véritables sujets moraux. D'autre part, si tous ces êtres font partie intégrante de l'immense chœur qui chante la gloire de Dieu, mais sans jour du don de l'immortalité personnelle, sans vocation de face-à-face intelligent et libre avec le Seigneur, ils ne pèseront pas bien lourd devant les exigences et les préoccupations de l'homme. Autant dire que ces considérations pratiques et théoriques sont insuffisantes et doivent être complétées. C'est ici qu'on aura recours à une esthétique qui pourra entraîner naturellement l'action, en l'occurrence des attitudes et des mesures efficaces de conservation.

L'écologie devrait s'inspirer d'une esthétique religieuse dont le fonctionnement et les procédés relèvent de *l'imitatio Dei*. Dieu, dans le jardin d'Éden, s'arrêta après la création de l'homme. Il trouva bon, donc aussi beau, le fruit du travail des six jours ; et il observa le repos le septième jour. Et Israël imitera son Dieu. On a beaucoup disserté sur le rôle social et hygiénique de ce repos, de cette législation qui veut que les Israélites s'abstiennent autant que possible des tâches domestiques et de tout agir économique et technique. Or, l'essentiel du sabbat ne consiste pas dans la suspension du travail humain, mais dans l'abstention de tout comporte-

1. KANT, *Critique de la faculté de juger*, § 12, *Œuvres*, « Bibliothèque de la Pléiade » t. II, p. 981 sq.

2. S. WEIL, *La Condition ouvrière*, Paris, 1951, p. 265 cf. notre *La Métaphysique religieuse de Simone Weil*, Vrin, Paris, 1971, p. 87 sq.

3. KANT, *Critique de la faculté de juger*, § 9, *Œuvres*, « Bibliothèque de la Pléiade » t. II, p. 975.

ment actif, susceptible d'interférer avec l'ordre primitif, d'en disloquer les composants, d'en briser l'harmonie. Les hommes œuvrent pendant six jours. Ils cultivent la terre et travaillent les métaux. Ils peuvent alors éprouver la tentation de croire que terre et métaux ne sont là que pour leur usage à eux, et que l'ordre du monde — dont pourtant, eux aussi, ils ne sont que des parties — est privé de sens immanent, de valeur intrinsèque : et, par conséquent, qu'il peut être modifié à volonté. L'institution du sabbat est un correctif puissant de ces tentations. Elle n'est pas une mesure d'hygiène mais un « dispositif » admirable que Dieu, après se l'être donné à lui-même, a offert aux hommes pour la sauvegarde de la création ¹.

Le sabbat est le plus souvent compris et étudié comme une institution éthico-juridique, mais il est également une fête ; et c'est à travers la notion de fête qu'on discerne le pouvoir actif, les ressorts propres de l'esthétique. Le sabbat n'est pas seulement une cessation d'actions quotidiennes. Mais aussi le déploiement de toute une gamme de comportements actifs de l'ordre de la reconnaissance, de la réjouissance et de la célébration. Le sabbat traduit notre participation à l'admiration avec laquelle Dieu lui-même regarde les merveilles de sa création. L'homme respecte le monde, le monde comme donné massif, permanent, le monde dans l'harmonie de son ordre immémorial. Il admire le monde, il s'arrête devant lui et le contemple. Ce coup d'œil admiratif qu'on jette autour de soi le jour du sabbat est une espèce de réfraction du regard éternel par lequel Dieu contemple et maintient l'ordre de la création. Mais cet ordre se trouve entamé et blessé depuis Adam, et il faut en désirer la restauration.

Le sabbat est notre moyen privilégié pour concourir à la conservation de la création, et le sabbat sera élargi sur la création tout entière. Les terres soumises à la création et, de ce fait, pour ainsi dire déplacées de leur lieu originel dans la nature, devront être laissées en jachère tous les sept ans, ce qui leur fera retrouver leur place dans l'écosystème ². Or, cette puissance restitutive et restauratrice du sabbat ne s'arrête pas avec la terre, mais rayonne jusqu'à l'univers des relations interhumaines. Dans l'année du Jubilé, les Israélites doivent libérer leurs esclaves (*Lévitique* 25, 10 et 41). Donc, un moment arrive où l'on cessera d'astreindre ses frères au travail malgré eux, en dépit de leur volonté et contre leurs intérêts. Une année vient où les hommes ne serviront plus les causes étrangères mais assumeront leur propre tâche et seront alors vraiment

1. J. MOLTMANN, *Gott in der Schöpfung, Ökologische Schöpfungslehre*, Munich, 1985, p. 20.

2. *Lévitique* 25,1-7 ; *Exode* 23, 11. Pour le sabbat et les bêtes, *Exode* 20,11; 23, 12.

eux-mêmes. On saura alors lire sur leur visage l'image de Dieu recouverte et effacée par l'oppression et les épreuves de la vie. Et, de ce fait, ces hommes et ces femmes seront restaurés dans la communauté fraternelle des enfants de Dieu.

L'année du Jubilé est un exemple particulièrement éloquent de la subtile dialectique de la contemplation et de l'action dans l'aire esthétique. De la contemplation affectueuse des choses créées, qui n'est pas seulement observation respectueuse de la distance nous séparant d'elles mais aussi, du fait même de ce respect, leur restauration dans leur situation originelle. Le sabbat et le Jubilé sont des fêtes, et la fête est communément comprise comme quelque chose qui vient en addition ou par surcroît, qui n'est qu'accidentel ou supplémentaire. En réalité cependant, la fête est antérieure au travail, plus ancienne et plus originelle que le travail dans la mesure même où elle se rapporte à l'ordre primitif et où — nostalgie efficace — elle fait au moins provisoirement réémerger cet ordre. La fête, c'est le resurgissement du passé idéal dans le présent éprouvé et fêté, ou plutôt l'illumination du désordre actuel à partir de l'ordre éternel. La fête, c'est l'instrument par excellence de l'homme pour faire briller la lumière primitive de l'ordre du monde, faire manifester l'autarcie des choses, leur grande positivité et leur ordre pluriel ¹. Si la fête est, de par sa nature, inséparable du sentiment et de la perception de la beauté, c'est que sa finalité est de capter les reflets de l'ordre primitif, c'est-à-dire l'éclat de l'autonomie harmonieuse des créatures, et de nous en rendre conscients.

Le rôle de la fête, de la dispensation miséricordieuse du sabbat, c'est précisément d'activer ou de réactiver notre consentement à l'existence autonome des choses qui nous entourent. Dans une certaine mesure, on peut la considérer comme appartenant à l'aire esthétique, comme rejeton de cette contemplation dont l'unique aspiration est que son objet soit et qu'il continue à exister. Sans doute, la fête, catégorie authentiquement esthétique, est-elle déjà un puissant levier de notre volonté de conservation de la nature, mais on pourrait encore davantage fléchir l'esthétique, lui faire porter des fruits « pratiques ».

1. *Phaenomena and number announcing in one Multitudinous song
Their grand givenness of gratitude and joy
Peaceable and plural their positive truth.*
(W. AUDEN, Anthem for St. Matthew's Day.)

Toute cette réflexion porte sur la question de savoir comment accroître l'efficacité de l'indirect, en l'occurrence comment renforcer l'activité du passif, faire émerger des comportements et des mesures pratiques à partir de la contemplation, faire accoucher d'une descendance pragmatique une attitude essentiellement gratuite. Si la modernité envoie l'homme, maître et possesseur de la nature, en explorer les derniers recoins et modifier, s'il le faut, l'apparence, voire la structure même de chacun de ses composants, l'écologie prêche le respect et enseigne la courtoisie devant la nature, bref appelle de ses vœux sa conservation. L'écologie n'est pas créatrice. Elle n'abhorre certes pas le neuf, mais elle ne saurait l'envisager que comme une restauration ou une restitution. Elle peut préconiser l'action, mais seulement pour mieux mettre en évidence et pour mieux protéger le donné. Elle peut être fiévreusement active, se donnant à des tâches multiples, se dépensant en mille activités ; mais le *telos* de son agir incessant est de conserver, de rendre justice au donné. Or, puisque le donné dont il s'agit est infrahumain, puisque les êtres dont elle doit défendre les intérêts sont d'un statut imprécis, ni intelligent ni immortel, l'écologie ne saurait être une simple lecture « objective » de leur constitution métaphysique, physique ou biologique, mais elle doit les regarder avec une bienveillance gratuite. Autant dire que, si la meilleure traduction de l'attitude esthétique en matière d'écologie est la piété, cette piété, qui est essentiellement respect du donné, doit s'armer de patience.

La piété et la patience, tout en étant des vertus de l'immobilité et de l'attente, sont le lieu même où l'esthétique se transmue en éthique. La contemplation du beau traduit la fascination pour l'éclat d'un être, tandis que la piété est inspirée par une intuition et une réalisation intenses de sa valeur. La piété est la vertu naturelle de la religion, la vénération et la révérence que les hommes portent aux choses de la religion où figurent en premier plan des êtres de la nature. Or, ce qu'on vénère est essentiellement le donné, à savoir des êtres de réalité *sui generis*, d'autarcie propre, d'autonomie véritable¹. Le donné est ce qui est là où il est, car c'est son lieu, et s'il reste là, c'est qu'il s'y maintient lui-même. Le pouvoir de se maintenir dans son lieu, de persévérer dans son être est signe de sa vigueur, de ses multiples ressorts, il est la preuve d'une énergie indomptable, bref, la manifestation d'une immense valeur immanente, d'une perfection cosmique et ontologique. C'est la perception de cette valeur immanente dans les choses de la nature qui conduit les hommes à leur

attribuer une âme, un esprit. L'animisme de certaines grandes religions et celui de tous les peuples traduisent un sens aigu de la valeur propre des choses, et aussi des velléités de reconnaître et de saluer en elles des analogies et des affinités avec notre propre condition.

La piété est une espèce de consécration et de renforcement de toute cette reconnaissance générale et diffuse de la valeur et de l'âme de la nature à propos de certaines réalités particulières. Sous cette forme, elle est religion et elle produit le culte, à savoir des comportements actifs de respect, d'admiration et d'adoration. Toutefois, cette attitude n'est pas l'apanage exclusif de la religion ; elle s'exerce également à l'égard des choses de la nature — et l'écologie est précisément le rappel à la piété pour la nature dans sa généralité. La crise écologique est la conséquence directe de l'estompement du sens du donné, de l'oubli, voire du refus de l'autonomie des choses : or l'écologie veut que l'on reprenne conscience de la réalité massive du donné, de la valeur primitive des choses. Toutefois, il ne s'agit pas d'un simple retour à la piété naturelle des époques révolues. Si, dans une perspective théologique, cela signifiait la rechute dans le paganisme, d'un point de vue historico-philosophique, un pareil retour serait un absurdité et une méprise. La piété « naturelle » était le sentiment qu'éprouvait une humanité vivant au sein de la nature et à son rythme. Ou plutôt, elle s'adressait à une nature qui respirait au même rythme que l'homme. Or la situation est changée de fond en comble, les circonstances sont entièrement différentes. La piété authentique est un sentiment naturel qu'on éprouve à l'égard des réalités solides. Elle est ressentie devant la nature souveraine et quasi invulnérable, que nos agissements ne sauraient mettre en péril. Une nature dont l'immensité et la force incomparable inspirent le sentiment du sublime, et par rapport à laquelle on ne dispose que de moyens de pression bien faibles. La piété naturelle n'est que la reconnaissance d'un état de fait, à savoir de l'autarcie primitive de la nature ; et les comportements qu'elle suscite en l'homme sont essentiellement d'ordre religieux et non pas pratique et technique.

La nature, elle, n'a pas besoin d'être vénérée et célébrée, c'est plutôt l'homme qui en éprouve le besoin, l'homme qui croit devoir payer la rançon de sa survie, le prix de son acceptation par la nature. C'est l'homme primitif, l'homme antique qui est fragile ; et le culte qu'il observe lui permet de s'intégrer dans son environnement, de se sentir et de se savoir protégé en son sein. Or, actuellement, le sens de la piété a changé : c'est la nature elle-même qui est devenue fragile, et c'est elle qui quémande notre assistance. Elle est désormais à la merci de l'homme, son autarcie est définitivement entamée. Elle se trouve sous la coupe de toute sorte d'intrusions, elle saigne de tous ses pores, elle est agressée de toute part.

46. Voir pour cela notre « La Piété et la patience », *Revue de métaphysique et de morale*, 87, 1982, p. 154 sq.

La piété cosmique, la piété naturelle s'adresse à une nature existant selon le même rythme que l'homme lui-même possédait originellement. Or, l'homme s'est dégagé de ce rythme cosmique et vit désormais selon sa temporalité propre, une temporalité innovatrice et en incessante modification. La vitesse que sciences et techniques ont atteinte, la vitesse des avions et des ordinateurs sont la preuve irréductible d'une scission de l'homme d'avec la nature. La nature demeure en arrière, dépassée, bloquée, incapable de faire les ajustements requis, de modifier son régime temporel primitif. On se scandalise fréquemment devant l'extraordinaire supériorité des performances de nos machines par rapport à nos propres accomplissements humains : la production de quelques heures d'une machine de tissage équivaut au résultat du labeur de plusieurs semaines d'un bon tisserand ! Mais n'est-il pas bien plus affligeant de retrouver l'écart entre l'homme et l'animal, d'assister au spectacle pathétique d'un chien ou d'un cheval courant de toutes ses forces et que dépasse avec aisance une petite voiture brinquebalante ? Cet écart de vitesse traduit et symbolise la condition de la nature qui est, tout entière, « retardataire ». Les bêtes et les plantes vivent et se meuvent selon un rythme immémorial, selon une temporalité inchangée, tandis que l'homme avance de plus en plus vite. Toutefois, en dernière instance, il ne s'agit pas ici d'une simple accélération de tout notre agir, mais plutôt du confinement du reste de la création dans une temporalité dépassée. La nature accuse un retard toujours plus marqué par rapport à l'homme, et la prise de conscience écologique signifie le désir de pallier ce retard.

Dans la *Métaphysique des mœurs*, Kant parle de nos obligations à l'égard des bêtes et il mentionne la « reconnaissance pour les services rendus par un vieux cheval ou un vieux chien (tout comme s'ils étaient des hôtes de maison [Hausgenossen] ¹ »). Or, actuellement, la nature tout entière se trouve dans la situation de ces animaux domestiques vieillissants. La nature et ses êtres sont nos compagnons de domicile, des hôtes de notre maison, des compagnons vieillissants que nous ne devons pas mettre au rancart, même s'ils ne paraissent plus être utiles, même s'ils exigent certains soins. Bien au contraire : il nous faut pouvoir porter sur eux un regard de tendresse et développer avec eux une relation de confiance et de compagnonnage amical. Comme le dit la patristique, la patience est la racine et le gardien de toutes les vertus ² : et, effectivement, seule une espèce de patience intense, une patience à dimension et à référent cosmiques nous permettra de veiller sur la nature, de la secourir, de la pro-

téger de la destruction. La nature est, d'une certaine manière, à considérer comme notre propre passé, ou plus exactement comme l'ensemble de ces êtres qui nous ont été utiles dans le passé et que nous devrions aider et conserver même s'ils ne peuvent plus évoluer selon nos propres cadences. Dans les légendes égyptiennes et irlandaises, ermites et saints vivent, prient et se promènent en compagnie d'animaux, et le compagnonnage paradisiaque des bêtes, revêtu par le Christ dans le désert (*Marc* 1, 13), est promis à l'humanité pour les temps eschatologiques : le loup habitera avec l'agneau, le petit enfant jouera sur le repaire de l'aspic (*Isaïe* 11, 6-8). L'homme moderne ne devra-t-il pas alors altérer sa marche trop rapide et trop solitaire ?

À ce moment, on serait tenté de faire remarquer que nos contemporains sont déjà suffisamment éprouvés par les vieillards de leur propre famille pour pouvoir élargir le seuil de leur tolérance gériatrique à d'autres vivants déclarés d'office citoyens du troisième âge. Et, d'autre part, on a parlé un peu plus haut de frères cadets et non pas de vieux cousins, de jeunes à aider et non pas d'anciens à soigner. On finit par ne plus savoir où tourner notre regard, à qui adresser notre patience : à ceux qui vont si lentement parce qu'ils ont épuisé leur énergie pendant une longue vie ou bien à ceux qui font de trop petits pas car ils n'ont pas encore leurs membres suffisamment développés ?

Or, nous pensons que l'alternative peut être dépassée. Si la patience est effectivement l'attitude propre à adopter devant un être vivant au ralenti, ce n'est pas tellement la cadence plus lente de cette vie qui la concerne, mais le fait que cette vie respire et fonctionne selon un autre rythme que le nôtre, qu'elle se déroule en dehors et comme à l'écart de notre propre temporalité humaine. *Caritas est patiens*, la charité est patiente (*1^{re} Épître aux Corinthiens* 13, 4) ! Elle attend que l'ami vieilli ait fini de gravir le sentier escarpé, que l'étudiante affolée prenne son temps pour répondre à son examinateur ¹, que le bien-aimé dise son oui non pas à l'heure de notre choix mais à celle qui lui semble, à lui, propice. Bref, la patience, c'est le consentement qu'on donne à l'autre pour lui permettre d'exister selon son propre rythme, la patience, c'est de réunir nos deux temporalités dans l'égalité et le respect. Et cette condition patiente de la charité est immensément importante pour l'écologie. On vient d'évoquer la triste victoire de la voiture sur le lévrier, mais il existe un spectacle encore plus affligeant : le chien ou la biche au bord d'une grande artère. Ils attendent, ils hésitent et puis ils se lancent pour traverser au mauvais moment.

1. KANT, *Métaphysique des mœurs*, Œuvres, § 17, « Bibliothèque de la Pléiade » t. III, p. 734.

2. SAINT GRÉGOIRE LE GRAND, *Horn in Evang.* XXV, Patr. Lat. LXXVI, col. 1261.

1. G. MARCEL, *Homo Viator*, Paris, 1963, p. 50.

L'hécatombe d'animaux au bord de certaines autoroutes ne s'explique pas par une moindre vitesse de l'animal, mais par son inaptitude à s'adapter. La fragilité de la création matérielle ne provient pas de sa lenteur, mais du fait qu'elle est pour ainsi dire étrangère à la temporalité advenue d'un monde qui vit désormais à l'heure de l'humanité. Le cosmos est de plus en plus livré au temps de l'homme et, sans notre patience qui doit être un concours actif, la nature continuera à dépérir.

La philosophie et la théologie ne sont pas en mesure de guider directement la pensée écologique, mais elles peuvent au moins l'inspirer. L'écologie ne dispose pas d'un outillage théorique suffisant pour fonder en concept ses affirmations et ses revendications, et elle est souvent tentée d'exagérer et de parler trop fort. Une réflexion philosophique dans la mouvance du christianisme aidera l'écologie à parler plus doucement : une attitude qui correspond davantage à sa véritable situation. La douceur et la modération qui s'attachent à la pensée de la conservation reflètent une meilleure compréhension du statut respectif de l'homme et de la nature. L'homme est le frère des autres créatures, mais il est leur frère aîné et, en tant que tel, il a à s'occuper de leur bien-être. Mais le souci qu'il leur porte ne peut être que spontané, gratuit. Les vertus propres de l'écologie sont la piété et la patience : on ne conçoit pas son agir sans douceur et sans tendresse. L'écologie se situe et se meut dans une région intermédiaire, où le souci éminemment pratique de nos frères cadets prend sa naissance à partir des sentiments de libre affection et de gratuité. Et le lieu propre de cette gratuité est une esthétique religieuse. Une esthétique motivée originellement par la contemplation de la beauté de la nature, mais qui transgresse sciemment et systématiquement les interdits kantien sur le désintéressement. Kant lui-même présente les obligations humaines à l'égard de l'animal à partir et dans le contexte du respect pour la beauté du monde¹; et, dans la tradition biblique, la fête du sabbat est un dispositif divin pour la conservation de l'ordre de la création. L'écologie doit se situer dans l'univers esthétique, car seule l'esthétique lui permettra de se donner les moyens pratiques de son agir. D'autant plus qu'en dernière instance, elle ne fera que retrouver et reconfirmer ses origines. L'intuition primitive qui se trouve à la base de la prise de conscience écolo-logique est le désarroi et la peine devant la nature enlaidie, défigurée. Elle ne sera que très conséquente avec elle-même et très fidèle à ses origines quand elle exprimera son souci de la

1. KANT, *Métaphysique des mœurs*, § 17, *Œuvres*, « Bibliothèque de la Pléiade » t. III, p. 733.

conservation de la nature sur un plan où l'antique intuition de la fécondité de l'expérience du beau pour la pratique du bien trouvera une confirmation inédite.

Les temps sont durs...

Nombre d'anciens, de chômeurs, de communautés religieuses ont actuellement du mal à renouveler leur abonnement à *Communio*. Aidez-les, aidez-nous en souscrivant des abonnements de parrainage (voir conditions page 178).

Miklos Veto, marié, trois enfants. Professeur de philosophie à l'université de Poitiers. Principales publications : *la Métaphysique religieuse de Simone Weil*, Vrin 1971; *Le Fondement selon Schelling*, Beauchesne, 1977 ; *Éléments d'une doctrine chrétienne du mal*, Vrin, 1981; *La Pensée de Jonathan Edwards*, Cerf, 1987.

Vincent BOURGUET

Écologie et morale

L'ÉCOLOGIE est un phénomène dont nous commençons seulement d'apercevoir la portée. Qu'elle soit à même, dans un futur proche, de remettre en cause notre mode de développement économique, qu'elle soit porteuse en outre d'une nouvelle dimension et d'une nouvelle responsabilité pour la politique, qu'elle implique enfin une réforme spirituelle, cela commence seulement d'apparaître. Car l'écologie, à quelque niveau qu'on la prenne, est la fille rebelle des outrances de nos pouvoirs, et notamment de nos pouvoirs techniques : elle est née avec ces outrances et contre elles, elle se développera à mesure que nos pouvoirs et ses abus s'amplifieront. À ce titre, elle est essentiellement « critique ». Radicalement, elle remet en cause le sens que l'homme donne traditionnellement à son existence: celui d'être « à part », « au-dessus » du reste (la nature) et opposé à lui ¹. L'écologie fait valoir le droit de la Terre contre nos impératifs d'exploitation et de croissance ; elle récuse l'idée que l'homme puisse réduire la nature extrahumaine à un simple complexe d'« ustensilité ». Bref, l'écologie récuse l'aspect dualiste de la morale traditionnelle, qui place l'homme au centre et nourrit la dignité de ce centre de l'indifférence pour sa périphérie.

1. Cette manière typique qu'a l'homme de se distinguer de tout le reste, se préservant ainsi de toute promiscuité malpropre, et que Platon déjà stigmatisait sous le nom de « vénération de soi » (*semnunein*) dans le *Politique*, 263 d.

L'écologie contre la morale traditionnelle

Il faut avouer qu'il est bien difficile de trouver dans la morale traditionnelle des préceptes qui nous obligerait envers la nature en général ou même, plus restrictivement, envers le vivant. Or cette quasi-absence a ses raisons et se révèle, en un sens, nécessaire...

On peut affirmer non sans raison que la vie éthique — par là nous entendons ce domaine régi par des règles et interdits moraux, domaine qui définit l'humanité dans ses rapports avec elle-même —, que la vie éthique donc, est un régime d'exception ¹. Les règles morales — qui prescrivent aux hommes des devoirs et des interdits — concourent en effet à la constitution d'un monde « à part », le « monde humain », dans lequel la vie, par exemple, n'est pas la suprême valeur, mais est subordonnée à des valeurs jugées plus hautes (l'amour, l'amitié, la vérité, le respect de l'autre, l'honneur, etc.). La vie éthique apparaît bien le plus souvent comme une subversion de la vie tout court, le principe du respect de l'autre homme s'opposant clairement au principe de la jouissance ou de l'appropriation qui définirait les rapports communs entre les êtres de la nature. Cette opposition entre la vie éthique et la vie naturelle serait susceptible de nous expliquer pourquoi technique et éthique sont choses très différentes. La technique, en tant qu'elle régit le principal des rapports de l'homme avec la nature extrahumaine, serait à cet égard « rapport naturel » avec le reste de la nature : sa fin serait la domination, l'appropriation et la jouissance de l'« autre », en l'espèce de l'environnement naturel. Au contraire, l'éthique prendrait à contre-pied le régime commun auquel la technique est soumise, puisqu'elle refuserait ce qui *précisément* constitue la raison de la technique, à savoir « le droit de placer sa volonté en chaque chose qui alors devient même et reçoit comme but substantiel (qu'elle n'a pas en elle-même), comme destination et comme âme, ma volonté ² ». Ce que m'interdit l'éthique, c'est bien ce qui constitue le droit de la technique. Ce que m'interdit l'éthique, c'est de traiter l'« autre » en simple moyen ; ce qui constitue le droit de la technique, c'est

1. Nous pensons par exemple à la description lévinassienne de la jouissance de... comme rapport constitutif de l'homme à l'être. « Puis » à l'apparition de l'éthique, c'est-à-dire à la révélation d'autrui comme ce qui vient rompre l'égoïsme de la jouissance et faire naître un monde nouveau, celui des hommes et de la justice. Autrui ne nous affecte pas comme celui qu'il faut surmonter, englober, dominer, dont nous jouissons et que nous nous approprions: il se révèle comme un démenti apporté aux lois communes (voir par exemple *Totalité et infini*, Le Livre de Poche, pp. 88-89).

2. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, § 44 (« Idées » Gallimard, p. 90).

bien qu'il y a des «*choses-ustensiles*» (Sartre), c'est bien que la nature extrahumaine est, pour l'homme, simple moyen.

Que la nature n'ait droit à aucun respect moral n'est pas une simple conséquence éventuellement conjurable de notre morale traditionnelle, c'en est au contraire le réquisit même, la condition. Si en effet la vie éthique constitue l'exception humaine dans la nature, c'est parce que l'homme reconnaît ou affirme une rupture ontologique entre lui-même et le reste. En d'autres termes, la distinction chose-personne, droit des choses - droit des personnes, en tant que *divisio prima* de notre morale et de notre droit, est une distinction «*originaire*», et originairement métaphysique, qui définit et justifie les règles applicables aux hommes et aux choses. Au fond de la morale traditionnelle, il y a donc l'humanisme, l'idée d'une transcendance humaine par rapport au reste, l'idée que l'homme s'exempte lui-même du régime commun des choses. Il y a aussi l'idée, anthropocentrique, que l'homme est maître de la valeur du reste, que la nature ne vaut rien en soi, et ne vaut jamais «*quelque chose*» que relativement à l'homme. Bref, que la nature est «*simple moyen*», être qui n'a de valeur que par un autre.

Dans le cadre de la morale traditionnelle — et nous entendons par là une tradition que Kant, par exemple, a su exprimer — on ne peut concevoir de respect de la nature qu'hypothétiquement, et non pas absolument. C'est là dire qu'un respect *moral* — absolu — de la Nature est *in termini* contradictoire : ce qui est chose ou complexe de choses n'est pas respectable en soi, mais seulement relativement à un autre qui se trouve être l'homme lui-même. La nature n'a pas droit au respect, mais, en tout ou en partie, elle peut être éventuellement l'objet *d'un respect comme moyen*. En tous les cas, on ne peut concevoir un droit *de* l'environnement (génitif subjectif) qui ouvrirait des obligations corrélatives pour l'homme, parce que ce serait là dissoudre l'homme dans l'immanence naturelle et récuser sa position de hauteur. Ce serait là un retour à la barbarie : faire des choses des personnes ou des personnes des choses !

L'écologie ne saurait donc faire bon ménage avec la morale, parce qu'elle tend à exiger la remise en cause d'une distinction dont se nourrit la morale : elle tend à donner des droits aux choses. De son côté, la morale traditionnelle ne peut faire droit à la préoccupation écologique qu'en la réduisant à un ensemble de nouveaux impératifs techniques. Il faudrait respecter la nature, non parce qu'elle le «*mériterait*» ou qu'elle en serait «*digne*», mais par exemple parce qu'il est de l'intérêt économique de l'homme que ses activités de production n'entraînent pas de coûts externes exorbitants en termes environnementaux. A quoi sert de

produire en polluant l'eau si le coût économique de la dépollution de cette même eau excède le bénéfice induit par sa pollution ¹ ? C'est là une logique de «*bon père de famille*» — la plus courante et la plus solide — mais qui, nous le montrerons, s'avère insuffisante.

Au total, on reste globalement insatisfait. On ne saurait en effet se satisfaire de la réduction de l'impératif écologique au simple rang d'impératif technique ou économique. De l'autre côté, il ne semble pas non plus légitime de faire un procès à l'humanisme au nom de l'écologie ou, si l'on veut, de contester à l'homme sa dignité ou son éminence au nom d'un cosmocentrisme qui s'avère, en son fond, nihiliste ². C'est là peut-être croire bouter le dualisme (dit cartésien) hors de la «*pensée occidentale*» (dite judéo-chrétienne), mais c'est en réalité, et à l'inverse, le reproduire par inversion des idiomes (le cosmocentrisme de certains écologistes est en fait anthropocentrisme inversé non exempt de ressentiment : il consiste à donner à la nature sacralisée sa revanche contre l'homme ³).

Respecter l'homme : respecter la nature

L'écologisme (et nous appuyons ici sur le *-isme*) croit de bon aloi de s'en prendre à la vision judéo-chrétienne de l'homme — comme centre et comme dominateur de la nature — et d'en faire sourdre les animaux-machines de Descartes et, plus globalement, de lui faire porter tout le péché de notre «*vision moderne de la nature* ⁴». C'est là un rapprochement quelque peu expéditif et dépourvu de sérieux ⁵... Plutôt que de pré-

1. Voir sur ce point H. KEMPF, *L'Économie à l'épreuve de l'écologie*, limier, Paris, 1991, p. 39 sq.

2. On trouvera par exemple l'idée que la «*supériorité*» de l'homme — comme personne, comme fin en soi — est en réalité une autoproclamation qui justifierait «*l'obligation de soumettre la terre (et) de subordonner la matière vivante aux besoins de l'homme*». De sorte que «*l'idée que seuls les êtres humains ont des droits n'est plus considérée comme incontestable*». L'homme n'est qu'un élément dans le tout (S. BOK, cité par E.W. KEYSERLINGK, *Le Caractère sacré de la vie ou La Qualité de la vie*, Canada, ministère des Approvisionnement et Services, 1979, p. 86).

3. Sur la «*religion écologiste*» voir le commentaire de P. ACOT, *Histoire de l'écologie*, PUF, Paris, 1988, p. 239 sq.

4. Voir par exemple Élisabeth DE FONTENAY, «*La Bête est sans raison*», in *Critique*, n° 375-376 (août-septembre 1978), p. 716.

5. Il ne nous appartient pas ici de juger ce genre de rapprochement, sinon de dire qu'effectivement la *Genèse* assigne à l'homme une vocation de dominateur de la nature (*Genèse* 1, 28

tendre arracher l'homme de sa centralité et le ravalier au/ing de ce qu'en fait il domine, il serait plus pertinent de se demander : Que *doit* être l'homme s'il veut être le centre de la création ? C'est en effet à l'homme de se rendre digne d'être au centre. Dépasser l'anthropocentrisme moderne traditionnel ne signifierait donc pas nécessairement dépasser l'homme au profit de quelque autre fictive centralité. Bref, il doit être possible de concevoir une domination de la nature qui ne consiste pas, à terme, en son abolition.

Il est certain que la pensée moderne — et notamment la pensée philosophique — nous rend assez étrangers à toute philosophie de la nature qui en exprimerait la bonté et qui en justifierait le respect¹. À maints égards, aujourd'hui plus que jadis, notre «*parenté corporelle avec l'animal*» reste «*de nature insondable, à peine imaginable*² ». Cette distance accrue vient sans doute de notre pouvoir accru, qui nous a rendus de plus en plus étrangers à ce sur quoi nous l'exerçons³. Reste cependant cette évidence, d'ailleurs négative : que notre manière de dominer la nature finit par nous dominer nous-mêmes⁴. Un tel paradoxe — véritable ruse de la nature — peut être remarqué dans le statut qu'on tend à donner aujourd'hui au corps humain. Il est en effet patent que l'homme d'aujourd'hui tend à se dominer lui-même à l'instar des choses de la nature — à se produire comme l'on fait des bovins par exemple, et plus généralement à se traiter comme corps extérieur à lui-même. En ne reconnaissant aucun droit au vivant, à la chair, au corps — en vertu de la

par exemple) mais que cette domination y a le sens d'une « vicariance » humaine à la domination divine sur la création. L'homme est appelé à dominer la nature « à l'image de Dieu » (c'est-à-dire en vue du *bien* des choses), et ce afin de la parfaire et la rendre participante de la rédemption (sur ce point voir A. CANOCZY, *Théologie de la nature*, Desclée, Paris, 1988, p. 46). Nous sommes loin de la manière moderne d'épuiser la nature et d'en faire un *no man's land* de valeurs (sur la prétendue neutralité axiologique de la nature, voir H. JONAS, *Le Principe Responsabilité*, Cerf, 1991, Paris, p. 103 sq. Et sur les conséquences pour l'éthique de cette prétendue neutralité, voir M. SCHELER, *Le Formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs*, Gallimard, Paris, 1955, p. 88 sq.).

1. Un démenti contemporain de cette tendance moderne est donné par H. JONAS, *op. cit.*, p. 115 sq.

2. M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, Aubier, 1983, p. 63.

3. Sur ce thème voir M. HORKHEIMER et T.W. ADORNO, *La Dialectique de la raison*, Gallimard, Paris, 1974, p. 27 sq., J. HABERMAS, *la Technique et la science comme idéologie*, Denoël, Paris, 1984, p. 3 sq., etc.

4. Le pouvoir de l'homme sur la nature est en réalité un pouvoir de certains hommes sur d'autres, et notamment le pouvoir d'une génération sur les autres : voir C.S. LEWIS, *L'Abolition de l'homme*, Critérium, Paris, 1986, p. 135.

prétendue «neutralité» axiologique de la nature — l'homme finit par se dominer comme il domine les autres choses. En donnant tous les droits à l'homme (en fait, au pouvoir de l'homme ou au principe abstrait de la liberté), l'homme se condamne ainsi en tant que matière et vie à n'en avoir aucun. Situation paradoxale donc, qui montre néanmoins qu'en excluant la nature, la chair, le vivant et même l'objectivité de la sphère éthique (de ce qui est susceptible d'un respect), on ne souligne pas *a contrario* la grandeur exceptionnelle de l'homme, mais on en accuse au contraire la banalité et la vanité objective.

C'est qu'en effet l'idée d'une nature « simple et pur moyen » (cependant que l'homme seul serait fin en soi), principe sur quoi repose ce que nous appelons ici la morale anthropocentrique, n'a jamais d'autre conséquence que de condamner l'inscription matérielle de l'homme — sa corporéité, sa chair et sa vie «objective» — au statut commun de l'objectivité «ustensilité» des êtres de la nature. La philosophie de Sartre en offre une magistrale illustration. Selon cette philosophie, le monde se révèle à moi comme «*déjà toujours*» ustensilaire. L'espace originel, la nature, se découvre à moi comme «*espace hodologique*» : il est sillonné de chemins et de routes pour l'action, il est instrumental et il est le «*site des outils*». Ainsi, dans le monde tel que nous le découvre cette philosophie, «*l'objectif est un renvoi indéfini d'outil à outil*», de sorte que, «*tout instrument^p étant utilisable — et même saisissable — que par le moyen d'un autre instrument*», l'homme ne peut s'insérer dans un tel monde qu'en étant lui-même «ustensile». Ainsi, l'homme et son corps sont à la fois centre à partir duquel tout le reste devient outil (anthropocentrisme), mais ils ne peuvent eux-mêmes être objectivement dans ce monde que comme outils. Le corps humain est donc un outil — une «*machine-outil*», dit Sartre —, pis encore, il n'est pas un outil *que nous utiliserions* (car il faudrait alors postuler l'existence d'un outil du corps, puis de l'outil de cet outil, etc.), mais il est un outil *que nous serions* : «*Cet instrument, nous ne l'employons pas, nous le sommes*¹.»

Ce qui apparaît *a contrario*, c'est donc que l'inscription matérielle de l'homme dans la nature — sa corporéité, sa vie, la solidarité vitale qui le lie au reste — doit nous mettre sur la voix du respect du vivant et, de là, de la terre entière. Précisément : si l'on peut concevoir un droit du vivant et de la nature sur l'homme — et donc l'obligation pour celui-ci de les respecter —, c'est à partir d'un droit du corps humain et de la vie

1. J.P. SARTRE, *L'Être et le néant*, Gallimard, Paris, 1943, pp. 370-372.

humaine sur l'homme comme agent libre qu'on peut le faire. Car si l'homme n'a pas tous les droits sur sa vie, donc sur son corps, donc sur ses propres conditions, c'est bien l'idée : d'une obligation de l'homme envers ses propres conditions qui affleure. À l'inverse, plus l'homme se fait condition potestative¹ de son corps et de sa vie, plus il en dispose à sa guise, plus il se l'approprie, d'autant plus il s'éloigne de l'idée d'un droit à la vie de la vie en général, d'un droit à l'intégrité de la vie qui l'obligerait. Le respect de la nature a pour centre et condition le respect que l'homme a de sa propre vie et de son propre corps². C'est en se respectant toujours davantage que l'homme respectera toujours mieux la nature. S'esquisse de la sorte un *bon* anthropocentrisme.

D'où cette ultime conclusion : l'impératif écologique du respect de la nature ne peut être réduit à un simple et pauvre impératif technique et économique, et ce au nom de l'homme, qui a des obligations envers lui-même comme vivant. Nier cette évidence serait revenir à l'idée que la nature et la vie ne valent rien *en soi*, mais toujours relativement à l'homme comme *homo faber*. Réduire l'être à la dichotomie fin-moyen, personne-chose se révèle brutal et violent, parce qu'en réalité cette vision du monde relève d'un technicisme de principe. On peut au contraire penser que l'être essentiel de la nature n'est pas d'être d'abord « simple moyen » ; et le simple fait de la vie corporelle de l'homme devrait nous mettre sur la voie d'une telle pensée. En effet, cette vie corporelle de l'homme est à la fois moyen pour l'homme *et* fin en soi pour l'homme, sans contradiction³. Ce n'est pas comme moyen que la vie d'abord nous atteint au plus intime de nous-mêmes, mais au-delà ou en deçà du moyen et de la fin. De sorte que la manière dont l'homme s'inscrit dans la nature, c'est-à-dire vit d'une vie naturelle et biologique, nous fait toucher la fine articulation entre le respect de l'homme et celui du vivant.

1. Par *condition potestative* on entend ici *law sensu* la tendance à disposer de tout par une sorte d'« idéalisation du *volo* ». Ainsi, « la loi existe pour moi, *si je veux* ». Pour plus de précisions voir B. EDELMAN, « Critique de l'humanisme juridique », in B. EDELMAN et M.-A. HERMITTE, *L'Homme, la nature et le droit*, Paris, Christian Bourgois, 1988, p. 304 sq.

2. En d'autres termes, en reconnaissant le statut équivoque du corps propre, qui m'appartient *et* ne m'appartient pas, que j'ai et que je suis, etc., je puis reconnaître que mon rapport originaire à la vie n'est ni purement instrumental ni purement identitaire, ni purement représentatif ni purement intuitif. Et c'est dans l'équivoque de cette inscription dans la nature que quelque chose comme un droit de la vie sur *ma vie* (comme ce dont je dispose) peut commencer d'être pensé. Sur l'équivocité du corps voir G. MARCEL, *Être et avoir*, Aubier-Montaigne, Paris, 1935, pp. 119-120, 126, 127, 199-200, etc. (Rééd. Éditions Universitaires, Paris, 1991.)

3. Ainsi : « ... La vie corporelle peut prétendre à être maintenue non seulement en vue de son utilité, mais aussi en tant que but en soi. Ce fait trouve son expression à l'intérieur de la vie naturelle dans les joies du corps (D. BONHOEFFER, *Éthique*, Labor et Fides, Genève, 1965, p. 125).

Pour une morale écologique

Sur cette voie d'une réconciliation entre morale et écologie, l'on peut donc envisager un nouvel impératif moral pour les « temps technologiques », impératif du type : « *Agis de façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre.* » Ou bien encore : « *Inclus dans ton choix actuel l'intégrité future de l'homme comme objet secondaire de ton vouloir*¹. »

Cet impératif est à la fois moral — absolu ou catégorique — *et* écologique. Il implique en effet que le respect absolu de l'humanité par l'homme déborde l'humanité *stricto sensu* vers son environnement. Agir en respectant absolument la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre signifie *in concreto* agir en respectant la nature.

Comme on le voit ici, l'humanité est toujours au centre, car ce qu'il s'agit de préserver toujours, c'est *l'humanitas*. Mais le caractère inédit de l'impératif, c'est qu'il n'oppose plus la périphérie au centre, la nature comme moyen et chose à l'homme comme fin en soi. Au contraire, le respect exigé du centre passe par le respect de la périphérie, qui en est la condition vive. La condition d'une vie authentiquement humaine, à savoir la vie des espèces mitoyennes, la surabondance de la vie, sa richesse et sa beauté, tout cela n'est plus simple ustensile, parce que l'effet dévastateur de nos pouvoirs nous enseigne que la condition de l'homme — la vie comme écosystème — est *aussi fin* en soi de/pour l'homme. Ce que nous disions sur la vie corporelle de l'homme, à savoir qu'elle est aussi fin en soi pour l'homme et non pas simple moyen, doit être vrai aussi de l'environnement de l'homme. Notre corps, c'est aussi la terre entière².

Mais ce que vise spécialement ce nouvel impératif, c'est l'avenir de l'humanité : l'intégrité future de l'homme comme objet secondaire de ton vouloir. Cet impératif outre l'idée d'une simple gestion économique de l'environnement, car s'il est « économique » de préserver son environnement pour se préserver soi-même, il ne l'est pas de se limiter et, d'une manière générale, d'agir en faisant droit à une humanité qui n'existe pas encore, celle de

1. H. JONAS, *op. cit.*, p. 31.

2. « *Être chez soi en autre chose que soi, être soi-même en vivant d'autre chose que soi-même, vivre de... se concrétise dans l'existence corporelle. La « pensée incarnée » ; ne se produit pas initialement comme une pensée qui agit sur le monde, mais comme une existence séparée qui affirme son indépendance dans l'heureuse dépendance du besoin* » (E. LÉVINAS, *op. cit.*, pp. 177-178).

demain. Ce qui n'est pas (encore), ce qui, en outre, n'a pas à être (l'avenir humain sur terre n'est pas « nécessaire »), peut-il avoir des droits sur une humanité actuelle qui, elle, existe ? Pour avoir des droits, il faut être. Peut-on réformer cette évidence, au nom de l'écologie et de la morale ? Car l'écologie est bien une conscience des *futuribles* : ce qui la préoccupe c'est en effet l'avenir humain sur cette terre anémiée. Mais ce qui, à son tour, rend possible cette préoccupation, c'est bien aussi que nos pouvoirs actuels sur la nature ont des effets sur l'avenir, de sorte que jusqu'où vont nos pouvoirs, jusque-là aussi doit aller notre responsabilité¹. Notre pouvoir sur l'avenir ouvrirait alors un droit de l'avenir sur notre pouvoir actuel. Notre pouvoir actuel sur l'humanité de demain — qui agit sur ses conditions — nous charge d'une nouvelle responsabilité : celle de l'avenir humain, et donc de l'avenir de la nature. Mais tout cela ne répond pas à la question suivante : l'avenir humain a-t-il droit à *être* et au « bien-être » (dans une nature respirable) ? Ou bien encore : la nature a-t-elle droit à être conservée ?

Il serait trop long et assurément délicat de répondre à cette question du droit de l'avenir humain sur nous, lequel implique un droit de la nature à être conservée et prolongée. Nous nous contenterons pour lors de quelques remarques. La première, c'est que la « morale écologique » — entendons : une morale qui intégrerait ce nouvel impératif — semble relever avant tout de la collectivité, c'est-à-dire de la politique. Au plan individuel, en effet, il semble difficile d'affirmer que nos enfants futurs ont droit à l'existence et à *telle* existence et dans *tel* monde ! C'est là un énoncé dépourvu de sens, bien que, du point de vue chrétien, s'il est insensé de parler d'une obligation de procréer, il soit légitime de parler, dans l'état de mariage, d'un droit de l'avenir à exister et, plus généralement, d'un droit de l'avenir sur le présent. Par exemple, l'Église ne répugne pas à affirmer le droit, pour l'enfant, « *d'être conçu, porté, mis au monde et éduqué dans le mariage* »², ce qui signifierait à l'extrême que ce qui n'existe pas encore, mais dont l'existence future dépend de nous, a des droits sur nous. Mais, en cette matière, il n'est peut-être pas légitime de parler jusqu'au bout en termes de droits et d'obligations, car une telle « juridicisation » a pour fondement un conflit entre libertés (ici, celle des parents et celle de l'enfant), alors qu'il s'agit bien au contraire de faire

1. Voir H. JONAS, *op. cit.*, p. 26 sq.

2. Instruction de la Congrégation pour la Doctrine de la foi, *Le Don de la vie*, Cerf, Paris, 1987, p. 31.

comprendre *in fine* que le droit de l'enfant *est* celui des parents et, de manière plus globale, qu'il ne s'agit pas de jouer l'avenir contre le présent (l'enfant contre la qualité de vie du couple). En effet, l'ouverture du présent vers l'avenir n'est pas aliénation du présent, mais justement son bonheur en tant que tel.

Quoi qu'il en soit, c'est au plan politique qu'un droit de l'avenir sur le présent trouve son lieu le plus adéquat. À cet égard — et ce sera une seconde remarque — un tel droit doit élargir la responsabilité politique à l'aune non plus seulement de la société actuelle des hommes, mais de celle de demain. Il est évident qu'il ne s'agirait pas de déterminer « l'avenir de la planète » — cela, ce sont nos pouvoirs techniques qui le font *de fait*, et dans un sens en général négatif — mais, si l'on peut dire, de préserver à l'avenir son « à venir », c'est-à-dire d'abord sa simple possibilité et ensuite sa liberté. Il est évident que nos institutions politiques actuelles ne font pas droit à cette nouvelle dimension que doit pourtant assumer la politique : « *Ce qui n'existe pas encore n'a pas de lobby* »¹, le *court terme*, en économie, signifie « d'ici un à deux ans », le *moyen terme*, « d'ici deux à cinq ans » et le *long terme*, « dans plus de cinq ans »² ! Cela impliquera une réforme de l'entendement politique.

Un troisième trait de cette morale écologique serait son caractère nécessairement conservatoire. L'écologie n'est pas une éthique du progrès technologique, même si éventuellement des progrès technologiques peuvent concourir à la conservation de l'environnement de l'homme et de l'humanité. La règle d'or serait ici que chaque génération doive transmettre à la suivante le même « capital nature » qu'elle a reçu de la précédente. En d'autres termes, que l'enrichissement d'une génération cesserait d'être légitime s'il obérait celui de celle qui lui succéderait. C'est là exposer l'idée d'« *un développement soutenable* »³, c'est-à-dire compatible avec ses propres conditions de possibilité. En d'autres termes encore, le système économique est un sous-système : il s'insère dans un « écosystème » *dont il vit*. Un développement soutenable est un développement qui ne détruit pas ce dont il vit. Ce dont nous sommes aujourd'hui bien loin.

1. Sur l'incapacité actuelle des gouvernements représentatifs à prendre en compte les « nouvelles requêtes de l'avenir », voir H. JONAS, *op. cit.*, p. 44. À relier avec F.A. HAYEK, *Droit, législation et liberté*, t. III, PUF, Paris, p. 133 sq.

2. E. MOSSÉ, *Comprendre l'économie*, Seuil, Paris, 1974, p. 16

3. Concept « lancé » parle *Rapport Brundtland* (ONU). Sur ce point voir H. KEMPF, *op. cit.*

Se désapproprier la terre

Laisser place à l'avenir, ou transmettre ce que nous avons reçu, ou conserver le « capital naturel », toutes expressions équivalentes, ne se peut en réalité que si nous renonçons à nous approprier la terre, que si nous renonçons à en avoir la propriété, que si enfin nous nous en détachons. Il faudrait dire de la terre ce qu'on a dit du corps et de la vie corporelle : que l'homme n'en a pas la propriété mais l'usufruit (Thomas d'Aquin ¹), qu'il ne saurait donc en disposer de manière absolue ². Or cela n'est guère dans nos mentalités. L'écologie impliquerait donc une réforme spirituelle...

Il faut insister en effet sur le fait que le progrès technique s'identifie au progrès dans l'appropriation de la nature, progrès au terme duquel la nature, comme « chose commune », serait abolie au profit de sa consommation discrète et exclusive par quelques générations — dont la nôtre — qu'on pourrait dire alors avec justesse « dévoreuses ». Contre cette tendance, une morale écologique devrait pouvoir affirmer un droit de l'inappropriable, un domaine dont la génération actuelle se refuserait la jouissance discrète. Ce faisant, c'est le droit de la nature à *être* qu'elle affirmerait et donc, pour l'humanité de demain, le droit d'en *avoir* une. Nous nous proposons pour finir de préciser ce dernier point.

Grâce aux progrès techniques, nous jouissons de plus en plus complètement de la nature. Par notre habileté technique, nous faisons passer notre volonté et nos fins dans des éléments naturels qui d'abord, et depuis toujours, nous avaient échappé, et que nous détournons en quelque sorte d'eux-mêmes à notre profit. C'est ce que nous nommons ici l'appropriation de la nature, l'acte de se rendre « propre », l'acte de rendre « soi » ce qui d'abord était « autre ». La chose possédée est ainsi « incluse dans son maître », qui en dispose comme de soi, de manière exclusive. Le progrès des techniques ne cesse jamais de repousser les bornes de l'appropriation, c'est-à-dire qu'il gagne sur la nature ³. À fin

1. Sur ce point voir H. PH. VISSERT HOOFT, « Les Actes de disposition concernant le corps humain ; quelques remarques philosophiques », in *Archives de Philosophie du droit*, t. 24 (1979), pp. 89-94.

2. Rappelons la définition du droit de propriété par notre Code civil (art. 544) : « *Le droit de jouir et disposer des choses de la manière la plus absolue...* »

3. Sur ce point voir M. REMOND-GOUILLOUD, « Ressources naturelles et choses sans maître », *Recueil Dalloz Sirey*, 1985, 5^e cahier-chronique, p. 29 *sq.*

d'illustration, prenons un exemple ¹. Jusqu'à notre siècle, l'homme n'a jamais possédé les espèces vivantes, il possédait simplement des individus de ces espèces, des animaux. L'espèce était considérée comme *res communis* (ou *res nullius* ²), inappropriable, donc hors du commerce : personne ni aucune génération n'avait aucun droit dessus. Or, aujourd'hui, certains hommes — ou sociétés commerciales — sont propriétaires d'espèces vivantes (par la possession d'un brevet), et ces espèces vivantes produites par l'homme sont des marchandises comme les autres : elles sont dans le marché. La vie est donc devenue, grâce à l'ingéniosité humaine, objet d'appropriation : le « sous-système » économie a tendance à ingérer l'écosystème, la partie le tout. Cela correspond à une instrumentalisation de plus en plus poussée de la nature — qui en ce cas ne l'est plus ! —, et c'est le problème de limites morales à ce processus que l'écologie pose.

Car, outre que ce processus d'appropriation de la nature et spécialement de la vie commence d'affecter l'homme lui-même en tant qu'être vivant (l'homme, partie par partie, se fait marchandise), c'est bien l'existence de la vie et de la nature comme être commun à l'humanité entière, comme ce dont personne ni aucune génération ne saurait prétendre disposer, décider de manière absolue ou qu'il pourrait prétendre consommer de manière discrète, qui se trouve être mis en danger. Tangentiellement, le progrès technique pousse celui qui le manie (ou qui croit le manier) à se faire la condition de ce sur quoi il agit, à s'en faire le maître par appropriation. En récusant l'idée que quelque chose doive rester inappropriable et doive être conservé et transmis, notre génération tendrait à jouir *au présent* du tout, et à dénier à l'avenir tout droit ³.

C'est pourquoi certains juristes ⁴ proposent de sauter le pas : dépassant l'humanisme anthropocentrique de notre droit et de notre morale traditionnelle, ils proposent de reconnaître à des éléments de la nature (par

1. Voir B. EDELMAN, « Le Droit et le vivant », in *La Recherche*, n° 212 (juillet-août 1989), pp.966-976 et M.-A. HERMITTE, « Histoires juridiques extravagantes. La reproduction végétale », in B. EDELMAN et M.-A. HERMITTE, *op. cit.*, pp. 40-82.

2. Les notions de *res communis* et de *res nullius* semblent relever en fait d'un passé inadéquat aux enjeux modernes de l'appropriation de la nature. Il faudrait leur préférer la notion de « patrimoine naturel » (et éviter celle de « capital naturel » qui réduit encore la nature à un « bien »). Voir M. RÉMOND-GOUILLOUD, *art. cit.*

3. Caractéristique de cette attitude, G. LIPOVETSKY, *L'Ère du vide*, Gallimard, Paris, 1983, pp. 89-151.

4. Par exemple, M.-A. HERMITTE, « Le Concept de diversité biologique et la création d'un statut de la nature », in B. EDELMAN et M.-A. HERMITTE, *op. cit.*, p. 257 *sq.*

Vincent Bourguet

exemple la « diversité biologique » mise à mal par l'uniformité génétique des cultures) un statut de sujet de droit, de personne morale donc. Dans un vocabulaire dualiste, il s'agit en fait de transgresser le dualisme de notre tradition juridique. C'est là en effet mettre une limite à l'appropriation technique et marchande de la nature au nom d'un droit des générations futures mais aussi — en fait, équivalent — au nom d'un droit de la nature à "être". L'homme se préparerait ainsi à un rôle inédit, celui de « chargé d'affaires¹ » de la nature au service de ses frères encore inexistantes, et ce en l'absence du Maître et jusqu'à son retour².

Je disais que la nature n'est pas le sujet de droit, mais objet de devoir. Sa nature n'est pas sujet.

Que le souci écologique implique une réforme spirituelle apparaît dès lors comme une évidence. Car l'écologie exige au fond que nous cessions de faire de l'appropriation, de la consommation et de leur croissance le sens de la vie individuelle et collective. Or si, dans nos sociétés modernes, les objets, leur possession et leur consommation ne sont plus seulement satisfaction des besoins mais comme le lieu « d'une sorte de *Bewahrung* séculière », d'une logique de salut³ et de probation du rang social, alors l'écologie exigerait bel et bien de nous que nous trouvions notre salut ailleurs...

Souscrivez un abonnement de parrainage au profit d'un tiers : séminariste, missionnaire, prêtre âgé.

Voir page 178.

Vincent Bourguet, né en 1961, marié, trois enfants. Agrégé de philosophie, professeur au lycée de Redon (11e-et-Vilaine).

1. Voir H. JONAS, *op. cit.*, pp. 26-27.

2. Dans cette perspective, on pourrait méditer les paraboles des Vignerons homicides (*Mat* 12, 1-12) et de l'Enfant prodigue (*Luc* 15, 11-32).

3. J. BRAUDILLARD, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard, Paris, 1972, p. 13.

Stratford CALDECOTT

Des droits pour les animaux ?

BEAUCOUP de partisans des « verts » pensent, à juste titre, que des masses d'animaux ont été maltraités par l'homme dans les derniers siècles. On les a découpés tout vifs, massacrés, forcés et mutilés pour des usages pouvant être aussi grossiers que les cosmétiques. On en conclut parfois que, pour les protéger, nous devons leur reconnaître des droits qui pourraient être défendus devant les tribunaux, dans leur intérêt. Comme, dans le passé, l'attribution de droits humains aux esclaves, la reconnaissance de certains droits aux animaux serait exigée par la croissance de la sensibilité humaine au cours de l'histoire. La torture des humains, pour certains motifs, était admise au temps de la reine Elizabeth. Elle ne l'est plus. La torture des animaux semble encore acceptable. Elle devrait bientôt ne plus l'être.

D'instinct, j'en suis d'accord. Mais où en est la tradition catholique ? Pour Thomas d'Aquin, les droits n'étaient qu'humains. Ils sont dus par une personne à une autre dans une législation donnée : la loi éternelle déterminant le droit naturel, et la loi humaine déterminant le droit positif. « *La répartition des biens, par exemple, ne découle pas de la loi naturelle, mais du consentement humain, qui appartient au droit positif* » (*Somme de théologie, II II*). Par définition, les animaux ne peuvent avoir de droits, car ce ne sont pas des personnes. Ils n'ont pas de volonté libre, pas de responsabilité morale. Ils ne participent pas, avec nous, à la direction du monde. Ils n'ont pas de droits parce qu'ils sont à la disposition de l'humanité.

À nos contemporains, cette formule semble autoriser les excès et pillages. Il est pourtant assuré que saint Thomas voulait que l'usage par

l'homme du monde créé soit respectueux de la dignité et de l'ordre de cette oeuvre de la sagesse divine. Il n'aurait pas dit, avec Bacon, que la nature devait être « *réduite à la question* », pour le bien du développement scientifique. Il n'aurait pas admis, avec Descartes, que les animaux n'étaient que des automates privés de sentiment. (Il ne croyait pas à leur résurrection individuelle à la fin du monde, mais cela parce que l'âme de l'animal est toute attachée au corps, étant privée de nature intellectuelle.) Mais saint Thomas aurait dit comme Jean Paul II, que Dieu a mis deux bornes, à la domination de l'homme sur la création :

La première est l'homme même. Il ne doit pas employer la nature de façon contraire à son propre bien personnel, contraire au bien de ses contemporains, contraire au bien des générations futures. *La seconde est dans les choses créées elles-mêmes,* ou plutôt dans la volonté de Dieu sur elles. L'homme n'a pas licence de faire ce qu'il veut et comme il veut des créatures qui l'entourent. Au contraire, il doit les entretenir et les cultiver, comme il est dit dans le récit de la *Genèse*.

(*L'Osservatore Romano*, 18 mai 1990,
« Conférence sur l'homme et l'environnement »)

Le commandement d'« *entretenir* » et de « *cultiver* » fonde sur la Révélation l'idée exprimée par le jargon moderne du « développement ». En confiant le monde à l'homme, Dieu l'a confié à la lignée des générations. Les bornes de notre pouvoir, qu'évoque le pape, tiennent à la nature du don, et à celle du bénéficiaire. La volonté de l'homme n'a pas à s'opposer à la volonté de Dieu, mais à y collaborer selon ses moyens, pour compléter son oeuvre. Le plan de Dieu doit être déchiffré dans son oeuvre, et ses créatures douées d'amour chercheront à le parfaire, à « combler les lacunes ». Dieu nous a laissé beaucoup à faire. Comme la grâce qui ne détruit pas la nature, mais l'accomplit, l'homme, en l'entretenant et en la protégeant, cultive et construit sur elle.

Nous devons être les serviteurs et non pas les tyrans de la création (selon saint Thomas, l'homme possède un bien pour s'en servir et en prendre soin, non seulement à son bénéfice mais pour tous ses successeurs). Mais la notion de *service* ne suffit pas à exposer la relation particulière de l'homme à la nature. Elle ne rend pas compte de l'intimité de la relation. Elle semble nous placer à part et au-dessus du reste de la création, alors que nous devons être considérés plus précisément comme étant en son centre. La grâce présuppose la nature, mais la nature elle aussi présuppose la grâce. Son accomplissement n'est possible qu'à l'aide de la grâce. C'est pourquoi la foi catholique place Jésus-Christ au centre du monde. La nature humaine, en la personne du Fils, n'est pas confinée à l'enveloppe charnelle d'un individu dénommé Jésus. Quand l'écologie

nous dit que l'individu n'est pas seul, isolé, mais appartient à un réseau qui s'étend au cosmos, cela convient à plus forte raison à Jésus de Nazareth. Toute chose au monde qui, de quelque façon, ne s'exclut pas de la communion avec lui s'ajoute au sacrifice qu'il offre à son Père. Nous sommes un peu de cette offrande, et, mieux encore : nous avons en nous la vie répandue par celui qui s'offre en sacrifice. Avec lui et en lui, nous sommes à l'autel, comme membres du monde tombés avec Adam, mais rachetés par le Christ. Le prêtre est donc plus que le serviteur. Le serviteur reçoit de Dieu la création. Le prêtre la lui rend au centuple.

Le sens de l'existence humaine, notre rôle sur terre nous sont révélés par le Christ. Les animaux ne nous sont soumis qu'à cause de lui : ils nous sont soumis, ou plutôt, sont soumis au Christ par nous. Ils ne sont plus soumis quand nous manquons au Christ. On ne peut le dire assez : nous n'avons pas d'autorité propre ; elle a été perdue par la faute d'Adam. L'autorité nouvelle, venue du Christ, nous pouvons la perdre aussi. Comparons le pouvoir spontané, aimant, de saint Cuthbert ou de saint François avec la cruauté froide et méthodique de nos laboratoires de psychologie expérimentale. Dans une société oublieuse de Dieu, cette cruauté se développe inconsciemment, jusqu'au réveil d'une génération nouvelle qui, sans cadre théologique qui lui permettrait de comprendre l'état de péché des êtres humains, réinvente le panthéisme pour pouvoir condamner les excès.

Il est facile de disqualifier toute action en faveur des droits des animaux quand un excité dynamite les humains pour protester contre la cruauté envers les animaux. L'insanité criminelle de ce geste est évidente, tout comme les deux campagnes simultanées, l'une pour les droits des animaux, l'autre pour le droit des femmes à l'avortement. En 1987, le pape l'a dit clairement (Allemagne de l'Ouest) : « *Aucun mouvement écologique ne peut être pris au sérieux, qui ferme les yeux sur l'extermination, au sein de leurs mères, d'enfants innombrables.* » Mais l'insanité de quelques activistes des droits des animaux, leur indifférence à la valeur de la vie humaine ne doivent pas nous empêcher de veiller aux traitements que nous infligeons aux animaux. Ce n'est pas un sujet minime : l'indifférence ou la cruauté envers eux crée une faille dans notre relation à la nature. Elle indique que nous avons perdu le sens de la nature comme extension de l'Incarnation, et de l'humanité du Christ prêtre et centre de la création. Mais elle indique aussi une faille dans notre matérialité et notre incorporation au monde. Dieu ne méprise pas notre corporalité, il l'a rachetée par le Christ. L'Église a toujours qualifié d'hérétique toute opinion qui nie la valeur propre de la matière et du corps. La dureté ou

les sévices envers les animaux (comme s'ils n'avaient qu'une valeur vénale) constituent avec une hérésie de fait. L'éléphant «vaut» plus que ses défenses et le vison vivant vaut mieux que sa fourrure au cou d'une femme riche. «*Que nous comprenions qu'ils ne vivent pas pour nous seuls, mais pour eux-mêmes et pour Toi, et qu'ils goûtent la douceur de vivre*» (saint Basile, IV^e siècle).

L'idée d'une valeur en soi de la nature, distincte de notre pure valeur d'usage, a été magnifiquement exposée par les évêques des USA dans une belle lettre pastorale de 1953 :

La simple existence de toute créature suppose la création et le soutien de Dieu. Quand Dieu exerce sa puissance et rend actuel un être possible, cet être est marqué d'une valeur intérieure. Cette dignité est commune à l'homme, aux animaux, et au monde matériel qui entoure l'homme.

Il suffit de revenir au livre de la *Genèse*, où Dieu dit que son oeuvre est *bonne*. Pour le Créateur, *l'existence en elle-même est bonne*. Toute chose a de la dignité par le simple fait qu'elle existe. Dans la tradition philosophique exposée par Hans Urs von Balthasar, toute créature ayant un principe d'unité possède par là quelque participation au Vrai, au Beau et au Bien. Cela entraîne certaines réticences quant à la notion de valeur, qui a tenu un rôle si important dans la philosophie moderne. Le Bien lui-même existe. Les valeurs morales ou esthétiques ont une composante objective plutôt que purement subjective, quelle que soit notre difficulté à nous mettre d'accord sur un jugement de valeur particulier.

L'idée que l'existence est un bien pourrait être le premier argument en faveur des droits des animaux. Le deuxième serait la notion d'amour : non pas le simple sentiment, et l'impression passagère d'une sensibilité, quelle que soit son élévation, mais une position du coeur, de la volonté. Aimer quelqu'un ou quelque chose, c'est vouloir sa croissance et sa durée. Ainsi sont réunis la valeur, la bonté, l'amour. Avoir une valeur, être bon, c'est être digne d'amour, mériter d'être aimé.

Le troisième argument considère le domaine des droits, non pas au sens strict qui présuppose au minimum la capacité de liberté et de conscience personnelle, mais au sens analogique adapté à la nature de l'entité considérée. Mériter l'amour, pourrait-on soutenir, c'est avoir le droit d'être aimé. Non pas le droit d'être aimé uniformément en toutes choses, ou au détriment de toutes choses, mais en proportion de sa propre nature, et selon la valeur que Dieu accorde à cette nature.

Le quatrième argument est un développement du troisième. Tout ce qui existe a le droit d'être aidé, ou du moins le droit de ne pas être

détérioré ou détruit sans motif pleinement légitime. Car l'amour est ordonné à l'action. Pour agir favorablement envers une chose, il faut comprendre sa nature, et la contemplation doit précéder l'action. Nous ne faisons pas le bien d'une plante en l'arrosant trop. Tout besoin authentique d'une créature implique donc le droit à sa satisfaction, découlant de son droit premier à être aimée. (C'est ainsi que toute déclaration des Droits de l'homme exprime nécessairement une certaine conception de la nature humaine.) Dans cette perspective, alors que seuls les êtres doués de conscience morale ont des devoirs et sont responsables, la création entière a un « droit d'être aimée ». Être, c'est être aimé. Être et amour s'incluent mutuellement. Pour coopérer pleinement au plan de Dieu, nous devons aimer ce que Dieu aime, et à son imitation. (Par exemple, aimer notre prochain comme nous-même.)

L'arbre a donc un droit certain à l'eau et à la lumière. Si, *par impossible*, il était le seul être vivant au monde, son droit à la vie serait incontesté. Mais nous n'avons guère besoin que l'écologie nous démontre savamment que toutes les vies sont en incidence réciproque : et si l'arbre risque d'écraser une maison ? Ces problèmes ne peuvent être résolus que par une échelle des valeurs. Car si la valeur est un fait, c'est aussi un fait que certains êtres ont plus de valeur que d'autres. « *Vous valez mieux qu'une nuée de moineaux* », dit le Seigneur. Non pas qu'il estime les moineaux moins que ne faisait François d'Assise : après tout, c'est son amour qui leur conserve l'être. En lisant sainte Catherine de Sienne : « *Si les serviteurs de Dieu aiment tant les créatures, c'est qu'ils voient combien le Christ aime celles-ci. C'est le propre de l'amour : aimer ce qu'aiment ceux que nous aimons* », il ne faut pas oublier la suite, celle des évêques américains dans leur lettre pastorale de 1953, citée plus haut : « *La nature particulière de l'homme lui donne à respecter des obligations particulières.* » Notre dignité d'homme est grande (c'est même ce qui nous oblige à veiller sur notre environnement). La dignité des animaux est beaucoup plus grande que nous ne supposons, mais c'est aussi le cas pour l'homme.

Les droits des plantes et des animaux existent donc au moins par ceci que toutes les créatures ont une valeur propre qui doit être traitée selon sa mesure. Mais les droits de toute créature dépendent de sa nature, et les droits des animaux ne sont pas ceux des humains. Les désigner du nom de droit peut amener à une confusion dangereuse, et c'est peut-être pourquoi Jean Paul II se garde d'employer ce mot. Et pourtant, le pape nous donne en même temps l'enseignement le plus ferme quant à l'importance morale des animaux. Par exemple, s'inspirant du *Psaume CXLVIII*, il écrit :

Le respect de la vie et de la dignité de la personne humaine, s'étend au reste de la création qui est appelée à se joindre à l'homme dans la louange de Dieu.

Traduit de l'américain par François Mathieu.
Titre original : Animals Rights ?

Les temps sont durs...

**Si vous tenez à Communio, si vous sentez
que la revue répond à un besoin,
si vous voulez l'aider, prenez un**

ABONNEMENT DE SOUTIEN

(voir conditions, page 178)

N.B. Toute somme versée en sus de votre abonnement peut faire l'objet d'une déduction fiscale. Les attestations seront expédiées sur demande.

Klaus TÖPFER

Écologie et politique : la protection de l'environnement comme fin de l'État

L'IMPORTANCE de la protection de l'environnement dans la politique allemande s'est accrue d'une manière notable dans les vingt dernières années. Dans les intentions de vote de la population, elle est passée au premier rang des problèmes urgents, avant la réunification, même si elle a légèrement reculé depuis 1990, les problèmes liés à la réunification prenant aujourd'hui la première place. On peut cependant présumer que, lorsque ceux-ci auront été surmontés, la protection de l'environnement reprendra sa place initiale.

Une expression significative de cette détermination des priorités est la discussion permanente qui se déroule, à la même période, sur l'introduction de la protection de l'environnement comme fin de l'État dans les Lois fondamentales, et donc sur le rapport entre l'homme et la nature.

Les racines de cette discussion élémentaire sont profondément enfouies dans l'histoire de la pensée : c'est un thème central des réflexions philosophiques et religieuses dès l'Antiquité. C'est chez Marc Aurèle que surgit l'invitation : « *Observe la nature entière, dont tu n'es qu'une petite parcelle, et la suite des temps, dont seule une petite période t'est dévolue, et le Destin, dont le tien ne représente qu'une fraction.* »

Cent ans plus tôt, nous lisons dans Sénèque : « *Que pouvait-il y avoir de plus heureux que cette espèce humaine ? On jouissait en commun des dons de la nature. Elle servait de mère pour la protection de tous, sur elle se fondait la protection sans souci de tous les biens communs.* ». La dernière phrase de Sénèque et son contraste avec tous les problèmes présents de l'environnement, nationaux et mondiaux, montre que nous sommes loin de cette heureuse espèce humaine dont parlait Sénèque. Elle nous indique

en même temps la dimension des tâches qui nous attendent, et que nous avons à remplir dans le cadre de notre Constitution.

Pour l'histoire des discussions qui 'ont eu lieu jusqu'à maintenant sur l'introduction de la protection de l'environnement dans la Loi fondamentale, on doit d'abord retenir que deux projets de solution existaient : d'un côté l'introduction d'un droit de l'environnement, qui avait la faveur des verts, au cours de la législature précédente ; de l'autre, l'adoption d'une « fin de l'État ». Celle-ci avait pour but d'obtenir que la protection de l'environnement soit explicitement définie dans la Loi fondamentale comme une fin de l'État. Le citoyen individuel ne reçoit ici, à l'opposé de la norme juridique fondamentale, aucun droit à réclamation légale contre l'État. Ce projet de résolution a l'appui de la grande majorité des instances politico-parlementaires concernées, ainsi que du conseil des experts des questions d'environnement.

De ces discussions remontant à plusieurs années, il faut particulièrement faire ressortir les propositions suivantes :

1. La commission d'experts établie par le gouvernement fédéral, « Détermination des fins de l'État — tâche de la législation », a proposé à l'unanimité dans son rapport publié en 1983 l'adoption de la loi fondamentale de la Protection de l'environnement comme fin de l'État. Cette proposition, formulée par de nombreux experts, a acquis une grande importance pour les discussions ultérieures. Elle tendait à inscrire la protection de l'environnement dans les articles 20 et 28 de la Loi fondamentale, dans les termes suivants :

— *Article 20, alinéa 1 de la Loi fondamentale* : « La République fédérale d'Allemagne est un État fédéral démocratique et social. Elle protège et entretient la culture et les conditions de vie naturelles de l'homme. »

— *Article 28, alinéa 1 de la Loi fondamentale* : « L'organisation constitutionnelle des Lander doit correspondre aux principes de l'État de droit républicain, démocratique et social de cette Loi fondamentale et de la responsabilité de l'État dans le domaine de la culture et de l'environnement naturel. »

2. Pour la dixième législature de la diète, le groupe SPD a proposé une modification de la Loi fondamentale, qu'il a renouvelée au cours de la onzième législature, dans le but d'introduire la protection de l'environnement dans un article 20 a de la Loi fondamentale, sans amendements. Cette proposition a reçu au Conseil fédéral l'accord des *Länder* dirigés par le SPD, et ceux-ci ont présenté à ce Conseil une proposition identique à celle du groupe SPD à la diète. Cette proposition s'énonce ainsi :

— *Article 20 a* : « Les conditions nouvelles de vie sont sous la protection particulière de l'État. »

— *Article 28, alinéa 1* : « Elle doit être conforme à la responsabilité de l'État envers les conditions naturelles de vie. »

3. Pour la onzième législature, les partis de la coalition CDU-CSU et le parti libéral FDP étaient convenus de ratifier l'adoption de la protection de l'environnement comme fin de l'État. Les commissions de la Chambre des députés au sein de la coalition de gouvernement ont été priées d'élaborer une proposition en conséquence. Elle s'énonce ainsi :

— *Article 20 a* : « Les conditions de vie naturelles de l'homme sont placées sous la protection de l'État. Les conditions immédiates sont fixées par les lois. »

Ces propositions signifient clairement que l'introduction de la protection de l'environnement comme fin de l'État est soutenue par tous les partis, afin de renforcer le rôle de la protection de l'environnement dans les procédures d'examen politique et juridique. Ils sont pourtant en désaccord sur le point de savoir dans quelle mesure la formulation doit se détacher en particulier des intérêts de l'homme (disposition anthropocentrique), et doit définir plus en détail le rôle du législateur (restriction juridique). Cette opposition n'a pas pu être réglée au cours de la précédente législature, aussi détermine-t-elle actuellement la discussion au sein de la commission instaurée par le Conseil fédéral pour la réforme de la Constitution.

Les responsables du gouvernement et des *Länder* sont ainsi placés devant la lourde tâche de trouver une formulation qui, dans la force de son énoncé, soit en harmonie avec la définition des objectifs de l'État de droit et de l'État fédéral, démocratique et social, qui est déjà contenue dans la Loi fondamentale, et qui prend en même temps en compte les intérêts justifiés de la protection de l'environnement et le rôle particulier de l'homme dans le monde. C'est pourquoi il est nécessaire, après avoir exploré les principes, de ne pas laisser maintenant la protection de l'environnement devenir un mandat couvrant une activité politique et communautaire qu'on ne pourrait plus récuser.

Dans la déclaration commune du Conseil de l'Église évangélique en Allemagne et de la Conférence épiscopale allemande en 1985: *Tenir compte de notre responsabilité pour la création, la cause de la crise de l'environnement qui nous occupe tous est assignée à des formes de pensée insuffisantes, comme par exemple : « une compréhension de la nature qui place faussement l'homme en son centre, considère la nature seule-*

ment comme un objet, surestime les capacités humaines à maintenir une vie naturelle et ne sauvegarde pas la fin propre de la nature » ; « une incertitude éthique, sur la base de laquelle le respect de toute vie, l'humilité, la prise en considération et la conscience des problèmes n'occupent plus le rang qui leur revient ».

Les deux Églises stipulent fermement que *« méritent considération, attention et protection, non seulement la vie humaine, mais aussi la vie animale, végétale, ainsi que la nature inanimée. Le respect de la vie suppose que la vie est une valeur et que c'est donc une mission morale de conserver cette valeur. »* Il n'est pas admissible que l'homme, dans sa responsabilité vis-à-vis de la nature et de l'environnement, s'oriente seulement sur ses intérêts propres, ou sur ce qu'il peut réaliser par la technique. *« L'éthique chrétienne ne peut pas se rapporter seulement à la vie humaine, elle se rapporte aussi à la vie animale, végétale, et à la nature inanimée. »*

Cette conception ne se limite pas aux deux grandes Églises chrétiennes. En référence aux rapports homme nature depuis le début de la philosophie occidentale, se dégagent deux lignes de développement qui déterminent aujourd'hui encore le noyau de la discussion : une voie naturaliste, fondée sur l'accord de l'homme avec la nature, et une voie d'opposition, qui place l'homme en son centre et la subordonne à lui seul.

La prise de conscience actuelle de notre environnement, ainsi que les problèmes et les exigences qui s'imposent à nous, montrent que, dans le passé, nous avons orienté notre action unilatéralement ou presque exclusivement en faveur des intérêts de l'homme. Il est impératif, comme le demandaient déjà en 1980 les évêques catholiques dans leur document pastoral sur les questions de l'environnement et la production d'énergie, que l'homme *« adopte un nouveau rapport avec les êtres vivants, les choses, son espace vital et le monde, afin que l'homme puisse être dans son monde, et qu'ainsi le monde soit un monde pour l'homme ».*

Klaus Meyer-Abich pense de même, quand il nous convie à méditer le fait que nous, les hommes, nous ne sommes pas *« la mesure de toutes choses »*, que *« l'humanité a été produite avec les animaux et les végétaux, avec la terre, l'eau, l'air et le feu, comme une espèce parmi des millions d'autres surgies toutes ensemble de l'histoire de la nature, sur l'arbre de la vie ».*

Thomas d'Aquin, dans sa *Somme de théologie*, a conféré une place spéciale à la maîtrise de l'homme sur la nature, selon une compréhension chrétienne. D'après lui, l'homme est *imago Dei*, *image* de Dieu, dans

la mesure où son modèle, Dieu donc, reste le principe originel de son action. Sa puissance unique se fonde spécialement sur le fait que la raison et la liberté lui ont été données. C'est là que se trouve aussi fondée sa toute-puissance de type singulier : dans sa participation à la providence divine. A cause de sa ressemblance avec Dieu, l'homme est aussi en mesure de pratiquer vis-à-vis de lui-même et des autres prévoyance et providence. Cette capacité seule est la cause de la maîtrise qui lui a été conférée sur la terre : son être de créature lui rappelle en même temps qu'à sa maîtrise sur la nature correspond son incorporation à celle-ci. Wilhelm Korff en déduit que le respect de la nature, comme incitation à de plus grands soins et de plus grandes exigences devant celle-ci, ne représente aucun principe autonome, supérieur au principe de la personne, mais qu'il doit beaucoup plus être compris comme une exigence placée dans le principe même de la personne.

Ce n'est donc qu'une conséquence logique si les deux grandes Églises allemandes, dans leur prise de position de 1987 sur les discussions pour l'introduction de la protection de l'environnement comme fin de l'Etat, considèrent le monde comme création de Dieu. Ici, la notion de création est tirée du *« domaine réservé de la religion »* (Barth), et réintroduite dans le champ de la discussion politique. Dans une Loi fondamentale qui doit être adoptée avec *« la conscience de nos responsabilités devant Dieu et les hommes »*, le concept de création ne doit pas être ressenti comme un corps étranger. Notre Loi fondamentale est un ordre lié à des valeurs, parmi lesquelles la dignité de l'homme est la plus haute, car elle repose sur la représentation *« que l'homme a dans l'ordre de la création une valeur propre »*, comme l'a établi le droit constitutionnel fédéral.

Si nous nous tournons de plus près vers le concept de création, nous devons nous demander ce que peut fournir à notre recherche le fait de fixer la relation homme-nature dans un rapport équilibré.

1. Le monde à considérer comme création signifie d'abord qu'il nous est confié en usufruit. C'est un don de Dieu aux hommes et il nous est donné pour le transmettre. Nous n'avons aucun droit à le détruire, ou à le charger d'hypothèques aux conséquences incalculables. Malgré toutes les connaissances des sciences modernes de la nature dont nous disposons, nous devons avoir toujours clairement à l'esprit que le monde n'est pas une de nos productions et que nous ne pouvons l'utiliser arbitrairement ni le reproduire en fonction de nos besoins.

2. Le monde à concevoir comme création signifie que l'homme est à regarder comme une partie de la création. Il est indiscutable qu'une place

particulière dans le monde revient à l'homme comme être pensant, comme le seul qui puisse comprendre le monde. Les mots de la Bible : «*Soumets la terre et domine sur les animaux*» le disent clairement. Mais l'histoire de la création dit aussi : «*Dieu vit, tout ce qu'il avait fait et cela était très bon.* » Dieu a voulu qu'il n'y ait pas que des hommes. Il a créé les êtres vivants et les choses qui sont simplement là. L'homme a le droit et le pouvoir de les utiliser, mais il doit toujours avoir à l'esprit que ce sont aussi des parties de la création, ayant de ce fait leur valeur propre et ne pouvant jamais être de simples objets à sa disposition.

3. Le monde à considérer comme création est quelque chose de plus que ce qu'exprime le mot «nature». Car la création englobe l'action et le travail de l'homme. La création n'est pas un concept statique : elle suppose que les activités culturelles de l'homme appartiennent à sa mission de création, qu'il doit assumer dans sa responsabilité de participant à la création.

Quand nous considérons sous cette forme la mission de l'homme dans le monde, il pourrait être clair que nous devons ouvrir la discussion sur la protection de l'environnement comme fin de l'État au sens le plus large. Une polarisation entre les défenseurs de la nature pour elle-même et ceux qui fondent la protection de la nature sur la fin de l'homme ne peut pas être féconde. De même, il est des considérations, comme celle qui fut proposée par Georges Füllgraf, et qui visait à abandonner un «*anthropocentrisme réfléchi autocritique*» jusqu'à ce qu'une majorité pour une éthique écocentrique se soit dégagée, qui ne conduisent à rien. Car l'agir humain, qui ne considère les droits propres de la nature qu'en vue de l'homme, est pourtant finalement un agir qui est exclusivement conduit par les intérêts de l'homme. Jusqu'ici, le concept de l'«*anthropocentrisme autocritique ou sublimé*» (Meyer-Abich) est, selon l'expérience de tous, à la rigueur utile pour une discussion théorique, mais non cependant pour une modification de la Loi fondamentale, avec ses conséquences considérables sur la politique pratique.

Sous tous ces aspects, l'acceptation de la proposition des deux Églises, d'adopter le concept de création dans la formulation de la protection de l'environnement comme fin de l'État, semble être une voie appropriée. Je pourrais proposer la formule suivante : «*En raison de la responsabilité de l'homme vis-à-vis de la création, l'État protège la nature et l'environnement.*»

Du point de vue du droit constitutionnel, on objectera qu'une telle formulation ne correspond pas aux coutumes des textes constitutionnels.

On rappelle aussi que l'introduction constitutionnelle du concept de création comme fondement religieux de la protection de l'environnement serait discutable, parce que la Loi fondamentale serait alors un ordre mondial. Tout cela ne peut emporter la conviction.

Richard von Weizsäcker, dans son discours pour le quarantième anniversaire de l'entrée en vigueur de la Loi fondamentale, a déclaré :

La Loi fondamentale, si raisonnable, si économe de valeurs, adopte déjà ce thème dans son préambule : «*Consciente de sa responsabilité devant Dieu et devant les hommes*», la Loi fondamentale de la République Fédérale d'Allemagne a été adoptée.

Notre communauté est neutre vis-à-vis des grandes conceptions du monde. Chacun suit ses propres convictions. Pour moi, chrétien, la responsabilité de l'homme devant Dieu signifie, dans sa dimension politique, la responsabilité vis-à-vis de la création qui nous a été donnée comme patrie.

La Loi fondamentale nous appelle, devant nos enfants, à exercer convenablement cette responsabilité vis-vis de la création. C'est le noyau.

Même concernant la restriction de la loi, on devrait parvenir à un accord. Celle-ci n'est ni une atteinte au concept de protection de l'environnement, ni un affaiblissement apparent de celle-ci. Elle est plutôt à comprendre comme un appel au législateur pour tenir toujours compte de la nature et de l'environnement dans les lois concrètes. Cette adresse directe au législateur ne provoque ni une dépréciation de cette loi constitutionnelle, ni une libération des autres pouvoirs vis-à-vis de la contrainte normative en vue de la protection de l'environnement comme fin de l'État.

Traduit de l'allemand par O. Boulnois.

Titre original : *Oekologie und Politik*
— *Naturschutz als Staatsziel.*

Klaus Töpfer est le ministre fédéral allemand pour l'Environnement, la Protection de la nature et la Sécurité nucléaire. Il est à l'origine de la loi Töpfer, qui oblige les entreprises et les collectivités locales à recycler leurs emballages.

Gérard-François DUMONT

Population et environnement

DANS la seconde moitié du XVII^e siècle, la France est le pays le plus peuplé d'Europe. Dans ce continent où une série d'épidémies provoque alors la stagnation démographique, la France, avec une vingtaine de millions d'habitants représente vingt pour cent de la population européenne, Russie comprise. Cet état de peuplement est considéré de façon paradoxale. D'une part, la plupart des premiers tenants de ce qui s'appelle alors l'arithmétique politique, et qui prendra le nom de démographie en 1855, s'inquiètent des risques de dépopulation ; Montesquieu, au-delà des différentes causes liées à la mortalité (famines, maladies endémiques, guerres), a, quelques années auparavant, dressé un inventaire des règles morales qui, selon lui, sont responsables de la dépopulation. D'autre part, il y a lieu d'être extrêmement inquiet pour les ressources énergétiques qui s'épuisent. En effet, la houille n'apparaîtra qu'à la fin du XVIII^e siècle, et le pétrole et le gaz plus tardivement. Les Français utilisent donc largement le bois, pour se chauffer, pour cuire les aliments et spécialement le pain, pour cuire les poteries ou la porcelaine, pour construire les maisons, les étables et les granges, pour les véhicules (chariots, brouettes, navires...) et pour les machines (engrenages, moulins, métiers à tisser...).

L'équilibre écologique sous Colbert

L'équilibre entre les hommes et l'élément essentiel de leur environnement — le bois — est mis en péril. Colbert lui-même va déclarer : « *La*

France périra par manque de bois. » A cette crainte, deux réactions sont possibles : l'attitude malthusienne avant la lettre, qui consisterait à souhaiter, voire à encourager une diminution de la population, pour limiter la déforestation ; l'attitude antimalthusienne, qui consiste à user des capacités humaines pour le même objectif, ce qui, en termes actuels, signifie la poursuite d'un meilleur objectif écologique.

Colbert va choisir le second terme, en considérant deux réalités : d'une part, la matière première essentielle — le bois — est une ressource renouvelable ; d'autre part, les cycles de renouvellement sont longs, pouvant aller d'une vingtaine d'années jusqu'à plus d'un siècle pour des besoins nécessitant des arbres à dimensions conséquentes... Renforçant les politiques de boisement déjà élaborées dans le passé, Colbert impose une réformation plus sévère, c'est-à-dire le respect de règles permettant le renouvellement des forêts. Cette action culmine avec l'ordonnance prise par Louis XIV en 1669 sur les Eaux et Forêts. Cette politique, suivie et confirmée notamment avec le Code forestier de 1827, a contribué à la fois à conserver un bon aménagement forestier, et à permettre aux bois français d'assurer leur rôle écologique. Colbert a fait de l'écologie sans le savoir.

Ce retour sur les relations entre la population et son environnement il y a plus de trois siècles confirme, s'il en était besoin, que la question des rapports entre l'homme et la nature est très ancienne. Certes, compte tenu des modes de production et de consommation contemporains, les atteintes écologiques et les types de pollution d'une économie industrielle et urbaine s'avèrent différents de ceux d'une économie pastorale et rurale. Mais les réalités restent fondamentalement semblables. Il dépend du comportement des hommes d'être ou ne pas être de bons jardiniers de la nature, et en conséquence d'améliorer ou de détériorer leur cadre de vie actuel et celui des générations futures. La vulgate néo-malthusienne remise à la mode par le Club de Rome au début des années 1970 a cependant écarté cette réalité pour donner à nouveau, comme Malthus, dans le quantitativisme étroit qui seul expliquerait les rapports population-environnement.

La grande peur de l'an 2000

La planète est menacée par de nombreux périls, dont des pollutions quantitatives et qualitatives. Les premières multiplient les déchets, entraînent la destruction d'espèces ; les secondes sont liées à des industries nouvelles et à des genres de vie nouveaux : utilisation systématique de

produits chimiques, pollution liée à l'usage excessif du moteur à combustion interne, pluies acides, accidents industriels...

Or, selon de nombreuses déclarations, l'augmentation de la population mondiale est présentée comme responsable des atteintes à l'environnement, raisonnement qui conduit à déployer à travers le monde des politiques malthusiennes, dont le zénith devrait être atteint, selon certains, à la conférence mondiale sur la population de 1994, en septembre, au Caire.

Ce raisonnement apparaît pourtant, au regard d'une analyse scientifique, comme le grand poncif de la fin du ^{xx}e siècle, comme une grande peur équivalant à celle de l'an mil.

En effet, même si, au ^{XX}e siècle comme à toute époque et en tout espace, l'évolution démographique a des conséquences qui peuvent être bénéfiques ou néfastes selon les données politiques et culturelles, les atteintes à l'environnement ne sont pas, comme on le déclare à tort, un effet direct et systématique de l'augmentation du nombre des hommes. Cette augmentation résulte en réalité du progrès et d'une logique sans la compréhension desquels le monde tombe dans l'obscurantisme.

Le Nord et la pollution

Par exemple, chacun sait que la croissance démographique des années 1990 se constate essentiellement dans les pays du tiers monde. S'il y avait une relation directe entre accroissement démographique et pollution, celle-ci devrait donc être limitée dans les autres territoires, essentiellement les pays du Nord où la perte de vitalité démographique conduit d'ailleurs à s'interroger sur le devenir des sociétés ¹. Or, un regard écologique sur la planète met en évidence des pollutions considérables qui ne sont nullement liées à l'augmentation de la population de l'Afrique ou de l'Asie. En Europe, il y a un véritable triangle noir de la pollution formé par l'ancienne Allemagne de l'Est, le Nord de la Bohême et la Haute-Silésie. Cette pollution est-elle corrélée avec les terres d'Europe les plus denses ? La réponse à cette question est négative. Le triangle européen de la pollution a une densité plus faible que d'autres régions européennes. Mais il est l'héritier d'un mode de production, issu du socialisme soviétique, qui n'intégrait en rien la nécessité d'utiliser des procédés industriels non polluants.

1. Gérard-François DUMONT, *Le Festin de Kronos*, Fleurus-Essais, Paris, 1991.

Aux États-Unis, est-ce à cause de la fécondité dans le tiers monde si Los Angeles enregistre une pollution atmosphérique périodiquement insupportable, si les acides sulfuriques détruisent les pins du Kentucky, si des espèces de poissons disparaissent des lacs de l'Ontario ? Ce cas de Los Angeles est particulièrement intéressant, car la pollution ne résulte même pas de l'implantation d'industries particulières, mais tout simplement d'une conception de l'urbanisme et d'un mode de ce qui donne la première place à l'automobile.

Les hommes du tiers monde sont-ils responsables de la destruction de la faune maritime en Bretagne, en Alaska, ou en Galice ? A chaque fois, avec le *Torrey Canyon* en 1967, l'*Amoco Cadiz* en 1972, l'*Exxon Valdes* en 1989, comme près de la Corogne en 1992, ce sont des règles de sécurité insuffisantes concernant le transport du pétrole qui sont responsables de graves atteintes à la nature. Même si, parfois, la nature réagit merveilleusement, comme en 1992 dans les Shetland quand la tempête a dissipé la marée noire — compte tenu, il est vrai, d'un type de pétrole particulier.

Amélioration de l'environnement

Parallèlement, et malgré toutes ces difficultés écologiques, les conditions de l'environnement de l'homme sont, dans la fin du ^{XX}e siècle, globalement meilleures qu'auparavant. Cela est rarement considéré, car les hommes sont plus sensibles à ce qui leur manque qu'à ce qui est déjà acquis. La meilleure preuve de l'amélioration globale de la propreté de l'air ou de l'eau est donnée par les conditions de la mortalité des hommes. Si l'industrie et les activités humaines étaient aussi polluantes qu'au milieu du ^{XIX}e siècle, cette pollution aurait des effets sanitaires très notables, et faciliterait la diffusion de maladies endémiques. Or, les données démographiques mettent en évidence l'amélioration de l'état sanitaire des populations, amélioration due notamment à de meilleures conditions écologiques : les taux de mortalité par âge n'ont cessé de diminuer au ^{xx}e siècle dans les pays industriels les plus avancés, la mortalité infantile est tombée à des niveaux très bas, qui étaient inimaginables il y a encore quelques décennies. Comment expliquer une évolution si favorable ? Sans doute par l'effet de ce qu'Esther Boserup appelle la « *pression créatrice* ¹ ». Prenons deux exemples, l'un au ^{XIX}e siècle, l'autre au ^{XX}e siècle. L'ère industrielle, avec la montée de l'urbanisation, provoque

1. Voir Gérard-François DUMONT, *Démographie*, Dunod, Paris, 1992, ch. vi.

dans des grandes villes comme Paris et Londres des problèmes d'hygiène apparemment insolubles, transformant les fleuves qui traversent ces villes en d'immenses cloaques. La pollution de l'eau risque d'être le grand conducteur de maladies. C'est alors que, vont se développer de grands réseaux techniques urbains. Il faut améliorer la qualité de l'eau bue par les citadins par l'adduction d'eau potable, tout en limitant la pollution de la nappe phréatique. Il faut favoriser l'hygiène en augmentant la consommation d'eau par tête ; résoudre le problème de la vidange des fosses, rendue trop fréquente du fait d'un accroissement de la densité de la population.

Tout cela va entraîner le début de grands travaux écologiques dans les grandes villes — Londres, Paris — avant que ces techniques concernant l'eau et l'assainissement ne soient utilisées jusque dans les plus petits bourgs. Par exemple, à Paris, on oublie parmi les grands travaux du baron Haussmann la réalisation de quatre cent trente kilomètres d'égouts :

A partir de 1850, les eaux pluviales et les eaux ménagères en provenance des immeubles sont admises dans l'égout. A partir de 1894, les excréments humains sont largement évacués dans le réseau qui prend le nom de tout-à-l'égout¹.

À la fin du XX^e siècle, en France, un changement écologique notable concerne à nouveau cette question. L'évacuation des déchets, après les grandes réalisations du XIX^e siècle, était une activité plutôt traitée par le mépris. Or on assiste, sous la pression des besoins, liée à la pression démographique urbaine et à un mode de vie très générateur de déchet, à un intérêt croissant pour tous les problèmes concernant les déchets. Parallèlement au développement de stations d'épuration, voici que s'organise le tri des déchets, le traitement des déchets, l'utilisation de ce traitement à d'autres services, comme le chauffage, etc., le déchet n'étant plus systématiquement pris comme du négatif, mais pouvant être considéré comme une ressource utilisable grâce à certaines techniques. Un exemple parmi d'autres est l'utilisation de déchets compressés qui, agencés de façon intelligente, forment une barrière sonore particulièrement efficace, par exemple pour les riverains des autoroutes.

La vraie cause de la croissance démographique

Une idée reçue consiste donc à penser que l'augmentation de la population mondiale est responsable de la pollution, alors que celle-ci dépend

1. Gabriel DUPUY, *L'Urbanisme des réseaux*, Armand Colin, Paris, 1992, p. 32.

d'avantage d'un type de développement, et alors que l'augmentation de la population est directement liée aux techniques antipollution qui ont permis d'augmenter l'espérance de vie des hommes.

Le nombre des hommes sur terre, depuis deux siècles, n'a en effet pas augmenté en raison d'une hausse de la fécondité, d'un comportement procréateur supérieur des populations¹. Il a augmenté pour une raison tout autre, l'effondrement de la mortalité qui a entraîné une augmentation spectaculaire de l'espérance de vie, dans un rapport de un à trois. Au XVIII^e siècle, la petite fille venant au monde avait un horizon temporel bien limité : vingt-huit ans en moyenne. Dans vingt-cinq pour cent des cas, la mort la prenait avant son premier anniversaire. Dans une proportion semblable, la mort la prenait entre son premier anniversaire et l'âge adulte. Les extraordinaires progrès de la première révolution démographique ont modifié ces données de façon considérables. La petite fille venant au monde en France en 1992 a une espérance de vie de 81,3 ans². La femme âgée de soixante ans a une espérance de vie de 24,4 ans, presque autant que le nouveau-né de 1750. Voilà la véritable raison de la croissance démographique mondiale : les années en plus gagnées par les progrès économiques et sanitaires des deux derniers siècles. Et, lorsque les populations conservent des comportements de fécondité semblables alors que la mortalité baisse, cela crée un différentiel qui pousse à la hausse la population. C'est ainsi que celle du Royaume-Uni a augmenté de 272 pour 100 au cours du XIX^e siècle (de 10,4 millions en 1800 à 38,7 millions en 1900). C'est ainsi que celle de la planète devrait connaître une augmentation semblable au cours du XX^e siècle. Faut-il pour autant parler d'exponentielle ?, Faut-il pour autant utiliser le terme de surpopulation?

La décélération

L'exponentielle relève de la mathématique, non de la réalité. La connaissance de l'évolution de la population mondiale depuis des millénaires, telle que les travaux de la démographie historique ont pu la reconstituer³, confirme que les projections linéaires ne correspondent

1. Gérard-François DUMONT, « La Population mondiale au XX^e siècle », *Défense nationale*, avril 1993.

2. *Insee première*, n° 243, février 1993.

3. Jean-Noël BIRABEN, « Essai sur l'évolution du nombre des hommes », *Population*, n° 1, janv.-fév. 1979, pp. 13-25.

pas à la réalité. Des périodes de forte croissance (révolution néolithique, haut Moyen Âge) ont alterné avec des temps de récession (effondrement de l'Empire romain, pestes du XIX^e siècle) et des temps de stagnation. Un examen détaillé des évolutions contemporaines met en évidence comment les pays suivent le schéma de la transition démographique, enregistrant des diminutions spectaculaires de la fécondité, y compris là où de nombreux spécialistes ne l'avaient pas prévu, en Afrique ou dans des pays musulmans. Il est désormais incontestable que le taux de croissance de la population mondiale connaît depuis les années 1965-1969 une décélération. Celle-ci est mise en évidence pratiquement sur l'ensemble du monde. Ainsi, au cours des années 1980, la fécondité a baissé de 26 pour 100 en Algérie, 26 pour 100 en Inde, 25 pour 100 au Brésil, 22 pour 100 en Indonésie, 21 pour 100 au Mexique... comme si les populations adaptaient leur comportement de fécondité aux nouveaux niveaux de mortalité.

Les données mettent donc en évidence l'absurdité des mécaniques quantitatives irréflechies telles qu'elles sont le plus souvent présentées, en appliquant à l'avenir les taux d'accroissement exceptionnels du moment et en excluant toute connaissance des mécanismes démographiques, en particulier de leur logique de longue durée.

Des espaces peu denses

Même si la population mondiale ralentit sa croissance, le monde n'est-il cependant pas surpeuplé, avec une population estimée à 5 milliards 420 millions en 1992 et qui pourrait atteindre 7 milliards 114 millions en 2010 et 8 milliards 545 millions en 2025 ? A cette vaste question, apportons ici quelques éléments de réponse. Notons d'abord que la question de surpeuplement est très subjective : quand l'espace est jugé surpeuplé, c'est toujours à cause des autres, jamais à cause de soi. Le surpeuplement dans un tunnel autoroutier provient des occupants des autres voitures, non de la sienne. Une ville moyenne peut à la fois être considérée comme surpeuplée à certaines heures compte tenu de la consommation d'espace par habitant, et sous-peuplée compte tenu de l'absence de certaines fonctions qui ne peuvent exister que dans des villes ayant des effectifs de population supérieurs !

1. Gérard-François DUMONT, « Démographie, science sociale », *La vie, la mort, la foi. Mélanges à Pierre Chaunu*, PUF, Paris, 1992.

2. *World Population Data Sheet of the Population Reference Bureau*, 1992.

Le peuplement peut être examiné plus objectivement en portant le regard sur la géographie de la planète ou en examinant les densités. La carte du peuplement du monde met en évidence trois grandes zones régionales relativement peuplées, deux en Asie, une en Europe, et quelques pays de peuplement significatif notamment au Brésil, en Egypte, et dans le Nord-Est des États-Unis. Le reste des terres, qui forme 90 pour 100 des territoires, apparaît comme peu peuplé. Le Gabon, pays bénéficiant d'importantes ressources naturelles, et souvent cité comme un pays qui devrait réduire sa natalité, n'a même pas cinq habitants au kilomètre carré (la France en a cent deux). Des territoires fort riches, même s'ils sont malheureusement mal gérés politiquement, comme l'Angola ou le Zaïre, ont des densités respectives évaluées à sept et à seize. A l'intérieur de l'archipel Indonésien, on cite l'importance du peuplement de Java et de Andura, îles qui connaissent une forte croissance économique. Mais on omet de citer le très faible peuplement de la plupart des autres territoires indonésiens.

Ainsi, de nombreux espaces, y compris des espaces bénéficiant de très fortes potentialités, sont fort peu peuplés. D'ailleurs, si la totalité de la population était rassemblée sur le seul territoire des États-Unis et du Canada, soit 19 339 480 kilomètres carrés, la densité de l'Amérique du Nord serait inférieure à celle des Pays-Bas (407), de la Belgique (330) ou de l'ancienne Allemagne de l'Ouest.

Des États denses et développés

Quant aux États les plus peuplés de la planète, sont-ils pour autant les plus pauvres ? Parmi les seize pays les plus denses, figurent notamment Macao (15 444), Hong Kong (5 695), Singapour (4 738), Taiwan (635), et la Corée du Sud (438), les cinq « dragons » asiatiques.

On trouve également d'autres espaces réduits, très peuplés et relativement développés comme Monaco (18 000), Malte (1230), Bahreïn (804), La Barbade (567), Maurice (537) et les Pays-Bas (407). Seul pays en voie de développement, le Bangladesh (809). De la douzième à la seizième place dans la densité, il y a Porto Rico (370), puis un pays anciennement sous-développé, le Japon (332). En effet, cet État d'Extrême-Orient était toujours classé dans les pays sous-développés après la Seconde Guerre mondiale, et a d'ailleurs participé en tant que tel à la conférence de Bandung. Après le Japon, le classement propose la Belgique (330) et le Liban meurtri par la guerre. Ces chiffres montrent que peuplement et développement ne font pas forcément « mauvais ménage ».

Gérard-François Dumont

En définitive, il serait vain de nier l'importance des évolutions démographiques enregistrées au cours du XX^e siècle et de la croissance — nettement plus faible — attendue pour les prochaines décennies. Mais il y a une certaine naïveté, et le plus souvent une source d'erreur, à affirmer l'existence d'un rapport automatique entre les effectifs de population et les atteintes à l'environnement, atteintes dont la mesure à terme reste d'ailleurs discutable. Certaines hypothèses scientifiques concernant l'effet de serre ou le trou d'ozone provoqué par les émissions de chlorofluorocarbène (CFC) sont largement controversées. Surtout, les hommes ne sont pas des êtres passifs, assistant benoîtement aux pollutions générées par leurs façons de vivre. L'histoire des hommes montre leur volonté de lutte contre la pollution et ses conséquences sanitaires. Demain comme hier, sans doute faudra-t-il modifier les modes de vie, aller vers d'autres modes de production et de consommation pour que les hommes soient toujours de meilleurs jardiniers de la terre.

**Envoyez-nous des adresses de personnes
qui pourraient s'intéresser à *Communio*.
Nous leur adresserons un spécimen gratuit.**

Gérard-François Dumont, professeur à l'université de Paris-Sorbonne, directeur de l'institut de Démographie politique.

René LENOIR

Villes et campagnes au Sud : un rôle à redéfinir

NI LES villes ni les campagnes ne jouent leur rôle au Sud.

Nous sommes devant le paradoxe suivant : les pays du Sud produisent ce qu'ils ne consomment pas et consomment ce qu'ils ne produisent pas. Seule une politique d'ensemble portant sur l'aménagement du territoire, l'industrie et l'agriculture pourrait faire disparaître cette anomalie.

L'inversion du rôle des villes du Sud

Au Nord, les villes ont toujours joué un rôle moteur dans la croissance

Viennent à l'esprit l'importance des villes hanséatiques et de Venise au Moyen Âge, puis celle de Londres devenant à la fois une ville manufacturière et une place financière. Mais j'évoquerai deux exemples moins connus.

D'abord celui de Boston, Philadelphie et New York. Au début du XIX^e siècle, les États du Sud des États-Unis, avec du coton, du tabac et de l'indigo, étaient riches. Ceux du Nord étaient pauvres.

Leurs principaux produits manufacturés venaient d'Europe. Sous la pression de leurs villes, les États du Nord obtiennent de la Fédération, en 1816, une élévation des droits de douane afin de protéger leur industrie naissante. La hausse constante des tarifs douaniers, qui augmente le coût de la vie au Sud sans contrepartie pour lui, sera une cause déterminante

de la guerre de Sécession. Au moment où elle éclate, Charleston, Jacksonville, Atlanta, Richmond, Williamsburg, sont de gros bourgs ruraux ou des villes de garnison, alors que Boston, Philadelphie et New York sont déjà des villes industrielles produisant la plupart des produits manufacturés, commerçant intensément avec les villes du Sud et les villes du Nord en expansion : Cincinnati, Pittsburg et Chicago. Cette substitution d'importations fait du Nord des États-Unis la région motrice de la croissance américaine.

Puis celui de Tokyo. Au début du siècle, Tokyo fabriquait des vélos, en 1925 des machines à coudre, de petits appareils électriques et des montres vendues au kilo. La ville n'importait pas d'usines clés en main, elle s'initiait patiemment à l'industrie et innovait sans cesse en adaptant et perfectionnant les produits manufacturés extérieurs. On connaît la suite.

Les caractéristiques communes de ces villes ayant joué un rôle moteur dans la croissance sont leur faculté de substituer des produits locaux élaborés (et en général à forte valeur ajoutée) à des importations, un apprentissage patient des procédés de fabrication débouchant sur une capacité à innover, et enfin l'accumulation d'un capital productif dans lequel des hommes formés et motivés comptent autant que le capital physique.

Au Sud, les villes jouent souvent un rôle inverse

Presque partout, les grandes villes du Sud jouent un rôle d'accélérateur des importations. Le centre urbain normalement équipé est noyé dans une ceinture de bidonvilles, de *favellas* et de *slums* où vit une population de plus en plus nombreuse, pauvre et inemployée. Il faut la nourrir à bas prix ; pour cela on bloque les prix des produits alimentaires, on s'approvisionne sur le marché mondial et, quand les cours de ce marché sont trop élevés, on subventionne les aliments importés.

De la sorte :

- On prive les agriculteurs de leurs débouchés urbains normaux ;
- On habitue les citoyens à se nourrir à un prix sans rapport avec les coûts de production ;
- On déséquilibre les finances publiques ;
- On sacrifie les importations de biens d'équipement aux importations d'aliments.

La Tunisie a bloqué son prix du pain pendant quinze ans, les paysans ont cessé de produire des céréales. Quand les subventions aux importations ont déséquilibré les finances du pays, le FMI est intervenu, on a doublé le prix du pain en une nuit ; le lendemain, trois cent mille personnes étaient dans les rues de Tunis. Même scénario ou presque à Casablanca, au Caire, à Mexico. Même une ville comme Abidjan, qu'on serait tenté de donner en exemple et qui a commencé de jouer un rôle important pour une vaste zone géographique, est en fait en voie d'appauvrissement : rapportées à l'habitat, la quantité d'eau consommée et la quantité d'ordures ménagères enlevées ont diminué de moitié en vingt-cinq ans.

Qu'en est-il du processus d'innovation dans ces villes ?

Le secteur dit de l'économie informelle y joue un rôle de recyclage de matériaux comme les métaux, le caoutchouc, les plastiques. De ce point de vue, il contribue à limiter les importations mais ce rôle est modeste. Quant à l'achat d'usine clés en main, il ne contribue en rien à amener des techniciens ou des entrepreneurs à inventer ou à innover. Bien plus, il conduit souvent à une interruption du *process* industriel, qui est fait d'un enchaînement d'unités petites ou grandes ; or, il suffit qu'une de ces unités s'arrête, faute de spécialistes, pour qu'une grande entreprise soit paralysée, ce qui s'est produit dans les pays dépourvus d'un tissu industriel et artisanal dense. Le parc industriel algérien, par exemple, tourne à trente pour cent de sa capacité.

Cette inversion du rôle des villes a des conséquences importantes sur les importations alimentaires. On les mesure grâce à ce qu'on appelle l'élasticité des importations à la croissance. Si elle est supérieure à 1, tout point de croissance exige des importations supplémentaires, donc des devises. Ce qui suppose soit des emprunts, donc un accroissement de la dette, soit des exportations, donc une accentuation du caractère extraverti des économies du Sud.

A titre d'exemple, l'élasticité des importations de produits manufacturés varie dans le monde de 1,25 à 2. Les écarts sont beaucoup plus forts pour les produits agricoles : 1 à 1,45 dans l'Asie en expansion et en Europe, 3 en Afrique Noire, 4 au Mexique. En clair, un point de croissance amène un triplement des importations alimentaires en Afrique Noire, et un quadruplement au Mexique.

Ces chiffres sont corroborés par la dépendance alimentaire croissante de la plupart des PVD, Inde et Chine exclues : 20 millions de tonnes de céréales importées en 1960 ; 100 millions en 1985 ; 200 millions probables

en l'an 2000. Les chiffres par pays sont encore plus probants. La Côte-d'Ivoire et le Brésil importent 30 pour 100 de leurs aliments ; le Chili et le Pérou 47 pour 100 ; l'Algérie et l'Égypte 60 pour 100.

La réussite de villes comme Singapour et Hong Kong n'infirmes pas cette démonstration : elles ont bénéficié durant un quart de siècle d'un « drainage des cerveaux » depuis la Chine et l'Indochine, et, dépourvues d'arrière-pays, elles importent la totalité de leur alimentation. D'autres villes du Sud jouent un rôle utile en matière d'échanges et de formation. Mais, d'une façon générale, la croissance rapide des villes ne permet pas d'offrir du travail à leurs nouveaux habitants, elle génère inadaptation, violence et délinquance ; son seul effet bénéfique est un relatif freinage de la natalité.

Ce qu'il est possible de faire

Rendre aux villes leur vocation de créatrices de richesses

L'équipement des grandes villes doit être complété. Elles ont déjà des banques. Elles manquent souvent de zones industrielles et artisanales, de marchés organisés du type marché d'intérêt national, d'écoles de formation professionnelle et d'unités de recherche appliquée. Souvent aussi les liaisons avec les zones de production de pays, ou des pays voisins, sont insuffisantes : les communications à la fois physiques et immatérielles (téléphone, télex) sont essentielles à l'agriculture, à l'industrie, au commerce.

Ces équipements indispensables seront sous-employés si l'orientation générale des activités de la ville est erronée. Elle dispose d'un atout maître : une main-d'œuvre bon marché. Grâce à lui, elle peut viser le marché du pays lui-même, c'est-à-dire les villes secondaires et les zones rurales, puis le marché des autres pays du Sud. Sur ce point, l'importance des accords régionaux ou des marchés communs régionaux est évidente. La relance de la Zone d'échange préférentiel (ZEP), qui regroupe cent soixante millions d'habitants en Afrique orientale et australe, sera sûrement bénéfique aux quinze pays qui l'ont constituée. Comment ne pas voir que l'Afrique francophone a besoin de régionaliser ses échanges de biens et de services ? Elle dispose d'un atout considérable : l'unité de langue, l'unité de monnaie et l'unité des principes de droit. Un marché régional de l'assurance est en voie de constitution. Un marché financier régional serait encore plus utile.

Comme leurs homologues du Nord au moment de leur croissance, les villes industrielles du Sud ont besoin d'une protection douanière temporaire : ni les pays du Nord, ni surtout la Banque mondiale n'ont de raison légitime de s'y opposer.

Enfin, les subventions aux produits alimentaires importés devraient être progressivement supprimées. La nourriture de base des villes du Sud serait assurée par les zones rurales voisines. La souffrance temporaire infligée aux citadins serait rapidement compensée par les commandes de biens et de services émanant des zones rurales revigorées. Au Sénégal, par exemple, la région du fleuve ne deviendra pas productrice de riz pour une partie du pays sans intégration des politiques de production et d'importation.

Ainsi, grâce à la multiplication de relations complexes entre producteurs et d'emplois diversifiés, la ville trouvera son vrai rôle de création de richesses, d'innovation technologique et de remplacement des importations. Force est de constater qu'aucun projet de développement urbain financé internationalement n'a été conçu avec cette ambition. C'est sans doute qu'il dépasse de loin les questions d'infrastructures et de logement, et suppose son intégration à une politique économique générale.

Faire des collectivités locales rurales des acteurs du développement

Stimuler une production agricole revient à offrir aux populations rurales :

- Un minimum de marge sur le produit de leur travail, ce qui suppose que le prélèvement fiscal — direct ou par le biais des prix — ne soit pas excessif ;
- La maîtrise de leur environnement, c'est-à-dire de leurs conditions de travail et de vie.

Ce second objectif s'obtient le mieux au travers de collectivités locales dotées de vrais pouvoirs, notamment fiscaux. Pourquoi ?

C'est avant tout une question de motivation. Le développement est un processus de changement mis en marche par des gens motivés. Partout dans le monde, les gens ont une conscience aiguë de leurs besoins ; ils acceptent de dégager sur leurs revenus les sommes nécessaires à des investissements productifs. Encore faut-il qu'ils en décident eux-mêmes, et qu'ils voient la contrepartie tangible de leurs efforts.

Dépourvu d'épargne monétaire, le tiers monde dispose d'une «épargne-travail» considérable, les travaux ruraux ne mobilisant guère les populations plus d'une centaine de jours pleins par an. Mais la mobilisation de cette force inemployée de travail ne peut se faire que pour des travaux décidés par les gens eux-mêmes, et réalisés sur leurs terres.

Ces travaux concernant aussi bien l'eau (puits, digues, barrages, canaux), que les voies de communications (pistes, ponts, radiers), les magasins de stockage, les marchés, les gares routières, la défense et la restauration des sols, les pépinières fruitières et forestières, etc. L'exploitation du domaine communal (carrière, forêt, littoral) peut également produire des ressources et contribuer au développement local. C'est par cette méthode que peut s'obtenir le mieux l'accumulation du capital productif, et d'un capital relativement bien réparti sur tout le territoire.

On peut donner trois exemples.

Celui de Madagascar d'abord, entre 1962 et 1972, grâce aux travaux dits « au ras du sol ». Les sept cents communes rurales, en mobilisant deux millions de paysans chaque année, y ont réalisé dix fois plus de petits équipements que les services d'État ou les sociétés subventionnées par le Fonds d'aide et de coopération (quatre milliards CFA à l'époque). Pourtant, l'aide de l'État à ces communes était limitée à trois cent cinquante millions CFA et portait seulement sur ce que les paysans ne pouvaient fournir eux-mêmes (vannes métalliques, buses de béton). Cette expérience a été brutalement interrompue en 1973. On sait ce que Madagascar est devenue depuis.

Le second exemple concerne la zone cotonnière du Mali. En 1973, deux associations villageoises, ayant obtenu de vendre elles-mêmes leur production à la Compagnie malienne de développement des textiles (CMDT), se sont constituées de petits budgets qu'elles ont utilisés pour les investissements relatifs à l'eau, au stockage des semences et des outils, aux moulins à mil, aux écoles et à quelques produits pharmaceutiques. Elles ont doté en capital des forgerons locaux pour qu'outils et machines soient réparés sur place. Aujourd'hui, cinq cents associations villageoises fonctionnent sur ce type et fournissent la preuve d'un remarquable fonctionnement de la démocratie locale.

Le troisième exemple sera pris en Chine. En 1981, le pouvoir de produire et de commercialiser leur production a été rendu aux villages. En trois ans, la Chine est devenue autosuffisante au plan alimentaire.

Ces collectivités locales en zone rurale ne concernent pas seulement les villages (en général regroupés en communautés rurales de dix à vingt mille habitants), mais aussi les bourgs ruraux. Seul un maillage urbain du territoire permet une intensification des échanges ville-campagne. Les ruraux trouvent à la ville voisine des services économiques ou sociaux, la ville trouve dans les zones rurales un indispensable marché. C'est cette intensification des échanges internes qui permettra aux économies du Sud de devenir progressivement moins extraverties et donc moins fragiles.

L'apprentissage de la gestion

Villes et communes rurales peuvent avoir en commun trois aspects bénéfiques:

Le premier est que les collectivités locales sont les seules à pouvoir entretenir les ouvrages et équipements publics qui leur sont nécessaires. Les financiers internationaux ont multiplié les aides à la construction d'ouvrages urbains ou ruraux qui se sont dégradés au fil des ans. Ils demandent aujourd'hui qu'avant d'investir soit désignée une collectivité responsable impliquée dans l'entretien des ouvrages. La collectivité locale est l'institution idéale, à la double condition qu'elle soit à l'origine de l'investissement et qu'elle dispose des taxes et impôts nécessaires à l'entretien.

Le second aspect bénéfique des collectivités locales tient à l'apprentissage de la gestion qu'y font les élus locaux. Au Nord, les meilleures ministres sont souvent ceux qui ont appris à gérer une commune, un département ou une région. Il en sera de même au Sud.

L'apprentissage de la démocratie constitue un troisième bénéfice à attendre de la mise sur pied de vraies collectivités locales. « *Les communes sont à la démocratie, écrivait Tocqueville, ce que les écoles primaires sont à la science : elles la mettent à la portée du peuple et lui en donnent l'usage paisible.* »

Cette ambitieuse politique d'aménagement du territoire éviterait que la terre, dans beaucoup de pays du Sud, ne soit désertée au profit de villes qui grandissent trop vite, sont ingérables, incapables de fournir des emplois à la totalité de leurs habitants, et génèrent violence et inadéquation sociale. Elle permettrait de nourrir la population et d'obtenir un développement plus équilibré. Le développement n'est pas affaire de juxtaposition de projets isolés, mais de vision d'ensemble.

François et Michèle GUY

Existe-t-il une approche écologique du contrôle de la fécondité humaine ?

Quelle est son importance aujourd'hui,
en particulier dans les pays en développement ?

AINSI posée, cette question trouve, semble-t-il, parfaitement sa place dans un dossier consacré à ce vaste et complexe mouvement de pensée, à bien des égards révolutionnaire, et qui a nom écologie. La réponse, sans aucun doute, est affirmative : encore faut-il expliquer pourquoi, aussi bien au niveau des principes que des applications pratiques dans les pays industrialisés ou en développement.

Dans le large mouvement mondial qui vise à maîtriser la fécondité du couple — connu le plus souvent sous le terme général, mais fréquemment imprécis, de contraception — la plus grande place est faite à des solutions purement techniques et de plus en plus radicales : cela, chacun le sait. Mais n'existe-t-il pas une autre approche, moins bien connue, qui, elle, semble entrer parfaitement dans les perspectives écologiques ?

Il existe en effet un autre courant, minoritaire encore certes, connu davantage sous le nom de méthodes naturelles ; c'est là une première définition, qui se veut déjà descriptive dans la mesure où il s'agit d'une attitude qui repose essentiellement sur l'observation des mécanismes normaux de la fertilité humaine et plus spécialement sur l'alternance des périodes fertiles et infertiles du cycle féminin. L'opinion publique les connaît mal, sans doute, et ne sait pas non plus que la science, dans ce domaine, ne cesse de faire d'importants progrès.

Certains d'entre nous utilisent volontiers d'autres termes : méthodes de connaissance ou d'auto-observation (les MAO), « contraception écologique » (*Santé Magazine*, juin 1981), « contraception sans violence » (Jean Toulat), pour bien souligner qu'il ne s'agit là que de signes d'observation (comme les variations de la glaire cervicale, de la température

de base, de l'aspect du col utérin, etc), qui permettent à la femme, à chaque instant, de savoir si elle se trouve dans la période fertile ou infertile de son cycle. Chacun a entendu parler de ces signes et de leurs promoteurs, des associations qui diffusent des informations à leur sujet (Cler, Woomb, Amour et Vérité, etc.). Il ne s'agit pas d'en faire ici la description.

L'essentiel est de comprendre clairement que ce qui compte, ce ne sont pas ces signes en eux-mêmes, mais la façon dont le couple en utilisera les indications : il pourra avoir une relation en période fertile, s'il souhaite appeler un nouvel enfant à la vie, ou en période infertile, s'il souhaite en retarder la venue. Le tout sans technique ni artifice : c'est le comportement du couple qui est important. Il s'agit non d'une technique, mais d'un mode de vie délibérément choisi, très proche de tant de modes de vie d'inspiration écologique.

Certes, ainsi présentée, cette façon pour un couple de prendre en charge sa fécondité, sans aucune intervention extérieure, paraît très proche d'une démarche écologique et satisfaisante au niveau des principes : mais qu'en est-il, dans la pratique, de sa diffusion et de son efficacité ? Quel accueil ces méthodes ont-elles reçu hier et reçoivent-elles aujourd'hui ?

Il existe, bien entendu, de très nombreux travaux scientifiques sur la planification familiale naturelle » (ou PFN), moins connus sans doute que ne le sont les déclarations de l'Église catholique, qui a toujours donné sa préférence à cette approche et expliqué pourquoi (comme, par exemple, dans l'exhortation apostolique de Jean Paul II *Familiaris Consortio*, de 1981). Mais il peut être intéressant de citer, à côté de ces textes de référence, quelques-unes des déclarations, de plus en plus nombreuses, provenant d'organismes très variés qui se déclarent en faveur de la PFN, non pas pour des raisons religieuses mais au nom d'une certaine conception de l'homme et de la vie.

La Georgetown University (Washington DC, USA) a, par exemple, publié en mai 1990 une brochure qui, sous le titre : *La PFN: un bon choix*, répond en partie aux deux questions posées.

A propos de la diffusion des méthodes naturelles (MAO), elle écrit :

La PFN est la méthode préférée des couples qui veulent maîtriser leur fécondité et qui, pour des raisons de santé, ne peuvent pas ou ne veulent pas prendre des médicaments, utiliser des dispositifs (...) ou se faire stériliser afin d'éviter une grossesse. Elle est attrayante pour les couples pour toutes sortes de raisons :

- Les couples peuvent éviter d'entrer en contact avec les personnels de santé et les procédures médicales ou bien éviter les effets secondaires liés à d'autres méthodes ;
 - La PFN est peu onéreuse ;
 - Certains couples ont recours à la PFN simplement parce qu'ils n'ont pas accès à d'autres méthodes ou parce que la PFN est compatible avec leurs convictions morales ou religieuses ;
 - La PFN aide les couples à mieux comprendre le fonctionnement de leurs organes reproductifs et encourage le partage des responsabilités en matière de planification familiale.»
- De par le monde, selon une étude de 1982, dix à quinze millions de couples ont recours aux méthodes de PFN (...). Mais beaucoup pensent que ce chiffre sous-estime l'utilisation réelle de la PFN.

À propos de l'efficacité de la PFN, les mêmes auteurs écrivent plus loin :

... Une étude sur cinq ans, en Afrique, indique un taux de grossesses non planifiées sur 12 mois, et pour cent femmes, de 4,3 au Libéria et de 9,6 en Zambie (indice de Pearl), soit un taux d'efficacité par rapport à l'utilisation réelle de 95,7 et 90,4 pour cent et un taux de persévérance pour cent femmes de 78,8 et de 71,2 respectivement (Kambic R.T. et al.). (...)

A l'île Maurice, dont le programme de PFN remonte à plus de 25 ans, une étude récente portant sur 507 utilisatrices a donné un taux de grossesses non planifiées sur 36 mois de 8,7 pour cent femmes, soit un taux d'efficacité de 91,3 pour cent par rapport à l'utilisation réelle, et un taux de persévérance de 69 pour cent.

Il est intéressant de noter que, parmi les nombreuses enquêtes conduites dans le monde et dont les résultats sont actuellement disponibles, les meilleurs résultats sont souvent observés dans des pays en développement (comme ce taux d'échec de 0,39 pour 100 seulement, obtenu par K. Dorairaj à New Delhi en 1980) et les moins bons relevés parfois dans les pays industrialisés (Wade, par exemple, à Los Angeles, en 1980, relève un taux d'échec de 34 pour cent). Une analyse plus fine de telles statistiques met en évidence, entre autres, la place de trois facteurs pour la réussite des programmes — la motivation de la femme, la motivation de l'homme et la compétence de l'éducateur —, peut-être plus souvent présents dans les pays en développement.

Il est bon de rappeler, enfin, quelques positions officielles, comme celle de Raphaël Salas, directeur du fonds des Nations unies pour les Activités en matière de population (New York), qui déclarait en 1982 :

La PFN pourrait, en tant que composante des programmes à venir, prendre une importance considérable en ce qui concerne certains problèmes de planification familiale et de stérilité apparente...

Tandis que la recommandation n° 26 de l'assemblée de la Population de Mexico (1984) précisait :

Les gouvernements doivent, de façon urgente, mettre à la disposition de ceux qui désirent planifier le nombre de leurs enfants (...) les moyens nécessaires (...) qui comportent toutes les méthodes valables, y compris la PFN, pour rendre possible le libre choix, en fonction des options personnelles et des valeurs culturelles.

Peut-on déduire de ces quelques informations que les méthodes naturelles de planification des naissances sont mieux accueillies et plus efficaces dans les pays en développement ?

1. Pour nous, qui avons eu la chance d'être associés, depuis une trentaine d'années, à de nombreux programmes d'éducation familiale hors de France, nous disons volontiers que c'est le caractère original même de cette approche (rappelé plus haut par la Georgetown University) qui explique l'accueil favorable qu'elle reçoit :

Tel ministre de la Santé d'un pays d'Afrique de l'Est, affirmait, par exemple :

Les méthodes d'auto-observation constituent le premier choix, la base de tout programme. Ce sont elles qui correspondent le mieux aux désirs de nos populations.

Un responsable de la Santé d'un district d'Afrique centrale, ouvrant un séminaire sur ce thème, déclarait pour sa part :

La PFN est un signe de confiance, de responsabilité et de liberté. Elle offre au couple le pouvoir de contrôler lui-même sa fécondité. Elle reste une des premières méthodes.

Tandis qu'un gynécologue du Sénégal soulignait :

... Les femmes deviennent rapidement autonomes et informeront à leur tour les femmes de leur entourage : chaîne d'information et de solidarité, bonne école de volonté et de comportement, conforme à nos traditions et à notre culture.

Un couple, après une première information, reconnaissait pour sa part :

C'est cela qu'il nous faut : avec cette méthode, nous ne serons plus dans l'obscurité. Mais nous avons compris qu'il fallait en savoir plus pour l'appliquer.

Un chef de village, après une réunion d'information sur les mécanismes de la vie (avec l'aide d'un catéchiste interprète) résume sa pensée :

C'est la première fois que des hommes et des femmes entendent ensemble des choses aussi belles que ça. Nous allons pouvoir en parler avec nos enfants et avec d'autres.

2. Nous avons participé pendant deux ans, à l'île Maurice, au développement de l'Action familiale, dont les Mauriciens ont réussi à faire une réalisation modèle, jugée comme telle au niveau mondial. Avec son million d'habitants (563 au kilomètre carré), l'île Maurice a donné un excellent exemple de l'association efficace entre une politique démographique bien conduite et un vaste programme de développement économique, dans un pays multiracial et pluriconfessionnel (les chrétiens ne représentent que le tiers d'une population à majorité hindoue).

Mis en place en 1963, l'Action familiale (membre de la Fédération internationale d'Action familiale, Washington), en organisant, avec l'aide du ministère de la Santé, son service d'information et de suivi par la PFN, a pris une part importante dans le programme national de régulation des naissances : plus de 25 pour 100 des couples utilisant l'une ou l'autre des méthodes disponibles ont adopté les méthodes naturelles et, parmi eux, plus de 45 pour cent sont hindous ou musulmans. Elle enregistre chaque année près de deux mille nouveaux cas et reste en relation avec les quelque seize mille couples « autonomes qui, ayant parfaitement compris la façon d'interpréter leurs observations, n'ont plus besoin de l'aide d'une éducatrice. Le succès de l'Action familiale mauricienne vient en grande partie de la rigueur de ses structures et de la qualité de la formation donnée à ses éducateurs relais, non médicaux.

Le taux de natalité de l'île Maurice, qui était de 40,2 pour 1000 en 1963, est actuellement tombé à 19,1 ; et le taux de reproduction (nombre de filles par femme), qui était à 2,5 en 1962, est aujourd'hui à 0,9.

Une enquête conduite en 1980 (G.L. Conner, N.W. Veeder, Boston, États-Unis) souligne que l'activité de l'association s'étend à tous les domaines de la vie conjugale et familiale :

Nous nous devons de dire, écrivent les rapporteurs, que l'Action familiale est un organisme des plus efficaces en matière de PFN. Il bénéficie d'un personnel hautement motivé, très compétent, (...) qui se dépense sans compter pour aider les couples de toutes les communautés à vivre une vie familiale plus épanouie.

3. D'autres associations mènent une action identique, avec des résultats comparables, *en Afrique ou ailleurs* : comme en République Centra-

fricaine, au Rwanda, au Sénégal, au Zaïre, etc. Il est intéressant de noter par exemple que, à Bangui, parmi les consultants, il y a à peu près autant de couples qui viennent pour essayer d'obtenir une grossesse (on connaît la fréquence des hypofertilités de causes multiples en Afrique subsaharienne), que pour espacer les naissances. Les premiers ont, en moyenne un succès (c'est-à-dire une naissance désirée) dans 11 à 12 pour 100 des cas, les seconds réussissent à espacer les naissances dans près de 95 pour 100 des cas suivis (taux d'échec moyen : 5,4 pour 100).

Mais le problème n'est pas pour autant résolu. L'enquête mondiale sur la fécondité (1972-1984), conduite avec des moyens considérables, a montré que, en matière de planification familiale naturelle, selon les pays, 0 à 82 pour 100 des femmes interrogées en avaient entendu parler, mais que 0 à 24 pour 100 d'entre elles seulement reconnaissaient l'utiliser.

D'où viennent ces écarts, et sont-ils modifiables ?

Il existe sans doute des résistances d'ordre *technique* : difficulté d'observation, d'inscription et d'interprétation des signes. Mais nous avons souvent remarqué que la faculté d'observation était tout à fait indépendante du niveau de scolarisation, et que les femmes analphabètes de certaines régions d'Afrique comprenaient plus rapidement les principes de la PFN que bien des Européennes !

Il existe aussi des résistances d'ordre *psychologique* : réticences à parler de problèmes considérés encore très souvent, et pas seulement en Afrique, comme tabous, difficulté pour observer les périodes de continence nécessaires pour la pleine efficacité de la PFN, difficulté également pour soutenir un projet exigeant un long terme...

Tout a été déjà dit sur ce qui fait, à nos yeux, l'originalité de cette démarche de connaissance que représente la PFN, sur le regard nouveau qu'elle peut amener le couple à porter tant sur la sexualité, comprise dans sa triple dimension — du plaisir donné et reçu, de la tendresse et du don de la vie — que sur les multiples modalités possibles de la communication conjugale... Il pourra, certes, nous être opposé qu'il s'agit là de considérations intellectuelles de type occidental, non transposables dans d'autres cultures : ce n'est pas certain !

Pouvons-nous en effet, pour conclure, parler d'un enracinement possible au sein de cultures différentes (d'une inculturation) des richesses entrevues dans cette approche de la fécondité humaine ? L'écoute des groupes et des couples rencontrés, depuis tant d'années, hors de France,

nous a aidés à identifier, sous des aspects sans doute différents, quelques repères universels dont l'étude approfondie pourrait favoriser cette insertion des méthodes de connaissance dans les pays en développement. Ce sera, par exemple :

— La place de la fécondité et le sens de l'enfant: deux réalités que les programmes de contraception ont trop souvent oubliées. « *Vous nous avez réconciliés avec l'enfant* », nous disent parfois nos interlocuteurs africains, lorsque nous leur avons montré les beautés de la vie commençante ;

— Le sens de la famille et de la solidarité familiale — voire une certaine confiance dans l'avenir — qui relativisent, en partie au moins, ces motivations économiques que certains estiment incontournables, pour justifier un programme drastique de limitation des naissances ;

— L'importance donnée à la prise en charge par les intéressés eux-mêmes de leur propre fécondité, libérée de toute pression extérieure (combien de programmes ne sont-ils pas vus comme des formes déguisées de néo-colonialisme ?) ;

— Ou encore la valeur du partage de l'information sur un pied d'égalité, dans des structures de type traditionnel, plutôt que dans un cadre plus ou moins médicalisé : notre démarche ne rejoint-elle pas en bien des points celle des soins de santé primaire ou celle, authentiquement africaine, des communautés ecclésiales de base ?

La liste n'est pas close. Il nous faut écouter ceux qui, vivant parfois dans des conditions infrahumaines, peuvent pourtant nous apprendre à changer notre regard, pour « *comprendre et servir la vie* » et humaniser ce difficile problème de la maîtrise de la fécondité : c'est peut-être à ce niveau-là que notre recherche rejoint celle de l'écologie.

François et Michèle Guy, mariés, quatre enfants, dix-sept petits-enfants. Médecins, cofondateurs du CLER (avec C. et E. Rendu), experts au Synode sur la famille (Rome, 1980), consultants de la FIDAF-IFFLP pour l'Afrique francophone. François Guy est actuellement responsable de l'Institut de Recherche sur l'Enfant et le Couple (Grenoble).

Vigen GUROIAN

Le sens de la bénédiction sur l'écologie comme événement ecclésial

*Tout ce que je voyais me donnait amour et gratitude
envers Dieu: hommes, arbres, plantes et animaux de toute
sorte, car je vis en eux le reflet du Nom du Christ Jésus.
(Récit d'un pèlerin russe.)*

IL Y A près de trente-cinq ans, Claus Westermann, étudiant l'Ancien Testament, écrivait un petit livre énigmatique, *Blessing (Bénédiction : Dans la Bible et dans la vie de l'Eglise)*. Westermann expose que l'insistance sur l'histoire du salut dans la théologie biblique de l'époque a fait négliger le rôle central de la bénédiction dans l'Écriture. Le centre de la Bible, c'est bien l'histoire, dit Westermann, mais quand la Bible parle des relations de Dieu avec l'humanité, sa bénédiction accompagne sa libération.

Et Westermann continue :

L'histoire ne se réalise que lorsque les deux (bénédiction et libération) sont là. La contingence propre aux faits historiques fait de l'histoire sainte une composition de la bénédiction et du salut de Dieu, et de leur influence réciproque [...].

C'est la bénédiction de Dieu qui pourvoit à la succession des générations [...]. C'est la bénédiction de Dieu qui fait de l'enfant un homme ou une femme, qui répand tels dons nombreux, et qui pourvoit, à partir de tant de sources à la nourriture spirituelle et temporelle. Sans la croissance, la maturité, et la dégradation de ces dons, petits ou grands, chez ces hommes et femmes, il n'y a pas de véritable histoire.¹

1. Claus WESTERMANN, *Blessing*, Philadelphia, 1978, p. 4.

La compréhension biblique de la bénédiction est liée fondamentalement au don divin de la vie et de la prospérité (*Genèse* 27, 25-30). Ceux qui reçoivent les grâces de Dieu expriment leur gratitude, pour la vie qu'il leur a accordée, par des louanges et bénédictions (1 *Corinthiens* 10, 16). Westermann manifeste une vue très profonde, dans son insistance à dire que le sens biblique de l'histoire ne considère pas seulement les actes de la puissance libératrice de Dieu, mais « *des circonstances souvent considérées comme étrangères à l'histoire* » : la croissance et la multiplication du peuple, et les enseignements de leur force, qui protège son existence matérielle... « *Ce qui nous amène à un changement de conception de l'histoire. Pour Israël Dieu est en cause, non seulement par ces événements quotidiens* », qui ont rapport à la volonté et aux tendances humaines, mais par le progrès, l'éducation, et les relations. Ces dernières considérations comprennent le tout, la Création, *Ktisis* ou *ta panta*, sa prospérité ou sa destruction. « *Aucun sens de l'histoire qui exclut ou épouse le rôle de Dieu dans la nature, ne peut représenter convenablement ce qui se réalise dans l'Ancien Testament entre Dieu et son peuple.* ¹ » Seule la bénédiction assure une vision aussi pleine.

Dans cet essai, je prétends qu'il y a une vision écologique profondément structurée dans la théologie orthodoxe et son éthique. Cette vue n'est nulle part plus marquée que dans les rites d'action de grâce orthodoxes. C'est pourquoi j'examine la langue et la théologie de ces rites. Ce compte rendu de la tradition fait partie d'un débat qui a duré quelque temps à propos de la foi biblique, et surtout du christianisme en tant que fondement de l'écologie. Contrairement aux critiques religieuses ou laïques de la tradition chrétienne, j'insiste sur ce qui, dans la foi orthodoxe, apporte des arguments écologiques puissants, fondateurs d'une éthique écologique de source ecclésiale.

Le contexte de la discussion

Quand Westermann publie son livre en Allemagne (1968), il est invraisemblable qu'il ait voulu répondre à un article de l'année précédente de l'Américain Lynn White junior, paru dans la revue *Science*. Cependant, à l'examen, Westermann répond à quelques erreurs de base de White dans sa critique de la foi biblique. Le titre de White était : « Les Origines historiques de notre crise écologique. » Il adoptait la position très répandue se-

lon laquelle la science et la technique modernes ne se seraient pas développées sans la démystification et la désacralisation de la nature réalisées par les textes de la Bible, et par la théologie chrétienne. En conséquence, la Bible et la tradition chrétienne imposent une distinction radicale entre le Dieu transcendant et la nature immanente. L'histoire, domaine de la rencontre de Dieu avec l'humanité, et la nature, domaine de la nécessité sur laquelle l'humanité a un pouvoir, sont opposées. Et c'est cela, dit cette thèse, qui rendit possible la science moderne et le progrès technique. Beaucoup de ceux qui soutiennent cette théorie la présentent, de façon catégorique, comme la seule contribution du christianisme à la culture développée, scientifique et technique. Cependant, White expose ses arguments de façon négative. Il affirme que le mythe biblique de la création a éliminé « *l'animisme païen* » et introduit un dualisme entre l'homme et la nature, dans lequel, l'humanité porteuse de l'image de la divinité était radicalement différente de la nature, et par lequel son statut spécial lui donnait sur la nature des pouvoirs semblables à ceux de la divinité. Cela donnait à l'être humain mandat d'exploiter la nature à la seule satisfaction de ses besoins propres, et au « *service de ses seules fins* ¹ ».

La thèse de White fit son chemin dans bien des discussions sur l'écologie, religieuses ou laïques. En 1972, Gordon Kaufman concluait, dans un article de *Harvard Theological Review* :

Ainsi, les conceptions de Dieu et de l'homme, telles qu'elles se sont développées dans les traditions religieuses occidentales, travaillent main dans la main, à séparer l'homme du reste de la nature. La nature n'est pas d'abord comme l'habitat même de l'homme, l'origine et le soutien de son être, mais plutôt comme le milieu, et le matériau, d'une activité finalisée par des vouloirs distincts de la nature agissant sur elle et en elle. Il n'est pas très surprenant que cette orientation et cette position, d'autres conditions historiques étant assurées, aient abouti à une explosion technique formidable par laquelle la terre et ses ressources seraient soumises de plus en plus aux intentions humaines ; pas surprenant, non plus, que cette position tende à négliger, ou omettre, les « frontières naturelles » qui pouvaient être violées, et un certain « équilibre naturel », qui serait bouleversé. Si la nature a été créée par la volonté de Dieu pour la satisfaction d'une activité volontaire ultérieure, comment la volonté (humaine) serait-elle menacée simplement par son activité zélée sur celle-là ?²

1. *Ibid.*, pp. 4-6.

1. Lynn WHITE « The Historical Roots of Our Ecological Crisis », *Science*, 1955, (1967), pp. 1203-1207.

2. Gordon D. KAUFMANN : « A Problem for Theology : The Concept of Nature », *Harvard Theological Review*, 65 (1972), pp. 353-354.

Kaufmann accordait que son portrait était un peu forcé, et que, dans la tradition même, il y avait des moyens de tempérer la domination de l'homme et l'usage de la nature. Néanmoins, il soulignait que les faits mènent à cette conclusion forcée :

Le problème théologique de la nature (envers la tradition) n'est pas simplement de redresser les accents sur les détails, en redressant certains motifs de la tradition qui auraient pu être négligés. Cela va beaucoup plus loin, au cœur même de notre tradition religieuse. « Les idées même de Dieu et de l'homme... sont organisées » de façon à fausser, ou même à cacher complètement l'incorporation de l'humanité dans l'ordre de la nature, comme nous le concevons de mieux en mieux maintenant 1.

Reprenant et développant la thèse même de White, Kaufmann concède que la tradition est anthropocentrique sans repentir.

Elle est, dit-il, fixée sur les concepts de personne et de volonté, d'être humain et divin (c'est-à-dire, d'histoire et d'éternité) au regard desquels le monde de la nature est, au mieux, l'arrière-plan de l'histoire de l'humanité et, au pis, quelque chose d'opposé à la personne, qui doit être écarté au profit de ce qui est spirituel et personnel.

Je ne nie pas qu'il y ait eu de fortes tendances du christianisme, surtout en Occident, que Kaufmann peint comme constituant la totalité. Elles sont, par exemple, l'héritage des distinctions catholiques romaines de la scolastique médiévale, et mieux encore, moderne, entre la nature et la grâce, et du dualisme cartésien du corps et de l'âme ; et aussi de l'insistance du protestantisme moderne sur l'action de Dieu dans l'histoire comme distincte de la nature. Toutefois, la grâce, surtout quand elle est liée à la pratique des sacrements et de la liturgie, est ignorée par White, Kaufmann et les autres, au risque de présenter une version tronquée de la tradition biblique et chrétienne, et de s'engager dans la recherche d'une théologie de la nature et d'une morale écologique plus satisfaisantes sans le bagage nécessaire.

L'écologie et la vocation sacerdotale de l'humanité

Dans un article de la même année que celui de Kaufmann, le savant «bibliste» James Barr s'efforça de répondre à quelques critiques laïques

1. *Ibid.*, p. 354.

et théologiques de la tradition biblique qui l'accusaient d'être la première responsable du saccage écologique. En conclusion de son essai, Barr reprit plusieurs thèmes bibliques qu'il pensait devoir retoucher, pour une telle réponse, et il présente ainsi les derniers :

Tout le contexte de *Genèse 1* veut suggérer que l'homme est l'homme quand il est à sa place dans la nature; on trouve peu d'explications à sa domination de la nature, mais, en général, ce qu'elle dit porte moins sur l'exploitation et plus sur la direction (la maîtrise, le fondement), une sorte de premier rang liturgique 1.

Barr n'explique pas ce qu'il nomme «*première place liturgique* », cependant, la liturgie orthodoxe a eu beaucoup à en dire. Et, ce faisant, elle a été critique envers le rôle de gardien, présenté si souvent pour corriger la notion de domination sans limite d'Adam sur la nature. Le théologien orthodoxe Paul Gregorios est l'un de ces critiques :

Je crois qu'il est faux de placer la domination de l'homme sur la nature au-dessus, et contre son rôle de gardien. Remplacer le concept de domination par le concept de gardiennage ne conduira pas très loin, car même dans le dernier, se trouve la possibilité cachée d'objectivisation et d'aliénation qui sont aux racines de la maladie de notre civilisation. La nature restera une espèce de propriété possédée non pas par nous, bien sûr, mais par Dieu, et remise en nos mains pour un emploi efficace et utile 2.

L'orthodoxie a préféré le vocabulaire du don et de la bénédiction à celui de la propriété et du gardiennage. Avec l'eucharistie chrétienne comme référence, Gregorios expose que l'incarnation est un modèle de la relation intime de l'humanité avec toute créature et avec la terre.

Le Christ assume la matière, pour constituer son corps «historique» il a mangé des aliments, il a bu de l'eau ou du vin, il a respiré de l'air, il a marché sur la terre et sur l'eau. Son corps était fait d'éléments terrestres, ce corps transfiguré au mont Thabor, crucifié sur un bois, sorti de l'ouverture d'une tombe, ce corps par lequel il apparut aux disciples, et par lequel il monta au ciel ».

Je n'imagine pas façon plus réaliste d'illustrer la force de cette théologie de l'incarnation et de l'eucharistie, que l'histoire racontée par l'écrivain arménien Teotig, qui recueillit les récits du clergé martyrisé par le

1. James BARR, « Man and Nature : The Ecological Controversy and the Old Testament », *Bulletin of the John Rylands library* 5511(1972), p. 31.

2. Paul GREGORIOS, *The Human Presence*, Genève, 1978, p. 84.

3. *Ibid.*, p. 85.

génocide turc durant la Première Guerre mondiale. Parmi les martyres, on retiendra celui du prêtre d'un village près d'Erzeroum, dans l'Est de la Turquie, Ashod Avedidian, en route avec quatre mille hommes qui avaient été séparés des femmes et des enfants. Pendant cette longue marche à la mort, alors qu'aucun vivre ne restait, le père Ashod exhortait les hommes à prier ensemble : « *Seigneur, ayez pitié.* » Et, seul geste liturgique possible, il leur conseillait de prendre de la terre « maudite », et de l'avaler, en guise de communion.

Gregorios insiste sur la croyance dans le fait que la création tout entière est impliquée dans la rédemption. L'histoire de Testy nous rappelle quand il n'y a pas de rédemption humaine qui exclut la terre dont nous venons et à laquelle nous sommes liés par les actes créateurs et rédempteurs de Dieu. Cela n'enlève pas toute distinction entre l'humanité et le reste de la création, dit Gregorios. C'est plutôt « *l'humanité dans une vocation particulière, comme prêtre de la création, comme l'intermédiaire par lequel Dieu se manifeste à la création et la rachète* ».

Un des thèmes favoris de la théologie sacramentelle d'Alexander Schmemmann était la vocation sacerdotale de l'être humain, et les larges conséquences sur toute la création du rejet de cette vocation par l'humanité. Schmemmann écrit ceci :

La chute de l'homme, c'est son rejet de sa vocation sacerdotale, son refus d'être prêtre. Le péché originel c'est le choix par l'homme d'une relation non sacerdotale avec Dieu et le monde. Et peut-être qu'aucun mot ne décrit mieux le caractère de cette nouvelle voie dans la vie, déçue et non sacerdotale, que celui qui de nos jours a un succès étonnant, et est devenu vraiment le symbole de notre culture : le mot de consommateur. S'étant glorifié d'abord du nom d'*homo faber*, puis d'*homo sapiens* il semble que l'homme a trouvé sa vocation ultime comme *consommateur* [...]. Mais en vérité, le consommateur n'est pas né au vingtième siècle. Le premier consommateur fut Adam lui-même. Il décida de ne pas être prêtre, mais d'aller au monde comme consommateur : d'en manger, d'en user, de le dominer pour lui-même, d'en profiter, mais non pas de l'offrir, de le sacrifier, de ne pas l'avoir pour Dieu et en Dieu 2.

Les bénédictions de Dieu demandent de l'humanité une réponse qui réfléchisse ou reflète ces bénédictions. Les êtres humains, créés à l'image de Dieu, ne conservent cette image et n'augmentent leur ressemblance à Dieu que s'ils reçoivent les dons de Dieu avec reconnaissance, louent Dieu

de ses dons de vie et de croissance, et les lui rendent en bénédictions. La bénédiction tourne en malédiction, si les humains refusent leur vocation sacerdotale et renoncent à la vie eucharistique. C'est fortement exprimé dans la *Genèse* 3, 14-19. Nous y voyons que le serpent « *est maudit plus que le bétail et les bêtes sauvages* » mais qu'Adam et Ève, chassés du paradis terrestre, sont mortellement maudits dans leurs activités et procréation et dans leurs efforts pour cultiver la terre, afin d'en tirer la nourriture : « *Vous êtes poussière et vous retournerez à la poussière.* »

Ce thème de la bénédiction changée en malédiction revient sans cesse dans l'Ancien Testament. « *La terre gémit et dépérit* » dit *Isaïe* 24, 4-6. Le texte continue :

Le monde se flétrit,
le ciel avec la terre dépérissent.
La terre est polluée sous ses habitants ;
car ils ont transgressé les lois,
passé outre à la règle,
rompu l'alliance éternelle.
Voilà pourquoi la Malédiction a dévoré la terre,
et ceux qui l'habitent subissent la peine ;
voilà pourquoi les habitants de la terre
sont consumés, et il ne reste que peu d'hommes.

Je ne connais aucun endroit, dans la littérature moderne, où ce motif biblique soit exprimé de manière aussi tranchante et puissante que dans la nouvelle de Faulkner, *Automne du delta*. Dans sa vieillesse, Isaac Mc Caslin réfléchit sur le mauvais destin, sous la hache et le bulldozer, de cette magnifique étendue sauvage dans laquelle il avait chassé toute sa vie, avec respect pour ses « *myriades de vies* ». Le vieil homme pense en lui-même : « *Il n'est pas étonnant que les bois dévastés que je connaissais ne crient pas vengeance ! [...] Les hommes qui les ont détruits exécuteront leur vengeance.* »

B. Birch l'a rappelé à juste titre : « *Le péché n'est pas une affaire simplement interne à la vie humaine* ². » Saint Paul le comprenait quand il écrivait dans sa *Lettre aux Romains* que « *toute la création gémit dans les douleurs de l'enfantement jusqu'à présent* » (*Romains* 8, 22). En vue de la

1. Nouvelle reprise dans *Descends, Moïse !*

2. Bruce C. BIRCH, « Nature, Humanity and Biblical Theology: Observations Towards a Relational Theology of Nature », *Ecology and life*, ed. W. Granberg-Michaelson, Waco, Texas, 1988.

1. *Ibid.*

2. Alexander SCHMEMMANN, *Of Mater and the Spirit*, Crestwood, New York, 1974, p. 96.

dernière rédemption de la création, Dieu ne fait que répandre sa bénédiction sur Noé et ses enfants, disant : « *Soyez féconds et multipliez-vous, et emplissez la terre.* » Cependant, jusqu'au moment où sera restauré le *shalom* divin, le Seigneur dit : « *Vous serez un objet de crainte et d'effroi pour toutes les bêtes de la terre, pour tous les oiseaux du ciel, pour tout ce qui rampe sur le sol et pour tous les poissons de la mer; entre vos mains ils sont livrés* » (*Genèse 9, 2*). La *Genèse* constitue un exposé réaliste de l'état actuel de conflit entre l'humanité et la création non humaine. Après le déluge, les êtres humains reçoivent la permission de manger la chair des animaux (*Genèse 9, 3*). La bénédiction dont cette permission fait partie affirme cependant la valeur du don divin de la vie dans toutes les créatures. Le sang des animaux ne doit pas être consommé avec leur chair (*Genèse 9, 4*). Le sang conserve son symbolisme puissant de vie conférée par Dieu à un être vivant. Une telle vie doit être rendue à la terre dans un rite de sacrifice et de bénédiction.

L'écologie dans les rites orthodoxes de bénédiction

Par ces observations, j'espère que la signification de la bénédiction pour une éthique écologique chrétienne devient claire. Je ne peux pas trouver d'endroits plus appropriés pour explorer la théologie orthodoxe de la bénédiction que les rites du baptême et de l'Épiphanie. Dans les Églises orthodoxes, le baptême et l'Épiphanie symbolisent tous deux la nouvelle création inaugurée par le baptême du Christ. Les rites de l'Épiphanie célèbrent le renouvellement de toute la création. Cette nouvelle création est née avec le baptême du logos divin incarné. Les rites du baptême présentent aussi le thème de la création nouvelle. En même temps que ces rites incluent une dimension cosmique avec des prières d'exorcisme et la bénédiction de l'eau comme symbole de vie, ils se concentrent sur la recréation de l'être humain.

Dans le rite byzantin du baptême, il y a une grande prière de bénédiction et de consécration qui renverse la malédiction de la *Genèse* et le signe de destruction que les eaux sont devenues dans le Déluge. Le renversement de la malédiction commence par un exorcisme de l'eau elle-même :

Nous te prions, ô Dieu, que tout fantôme aérien et obscur se retire de nous ; qu'aucun démon des ténèbres ne se cache dans cette eau ; et qu'aucun esprit mauvais, pourvoyeur d'intentions obscures et de pensée de révolte, ne descende en celui (ou celle) qui va être baptisé(e).

C'est seulement après un tel exorcisme qu'il est possible pour la même eau d'être connue et nommée « *l'eau de la rédemption, l'eau de la sanctification, la purification de la chair et de l'esprit, le dénouement des liens, la rémission des péchés, l'illumination de l'âme, le lavement pour la régénération, le renouvellement de l'Esprit, le don de l'adoption filiale, l'ornement de l'incorruptibilité, la fontaine de vie.* »

L'eau assume de nouveau son caractère bon et véritable, comme il fut déclaré par Dieu au commencement. Elle est devenue l'eau même sur laquelle l'Esprit planait lors de la création, et l'eau du Jourdain dans laquelle l'Esprit est descendu au baptême du Christ. « *Tu as consacré les torrents du Jourdain, envoyant sur eux du ciel ton Esprit Saint, et tu as écrasé les têtes des dragons qui s'y cachaient.* » Dans cette eau, déclare le rituel arménien, a lieu « *la régénération des hommes* », le Christ étant venu pour sauver « *toutes les créatures* ».

La grande prière arménienne pour l'Épiphanie amplifie les dimensions cosmiques de cette bénédiction des eaux.

Aujourd'hui, la grâce du Saint Esprit, consacrant les eaux, devient coopératrice (avec le Christ notre Dieu).

Aujourd'hui, les cieux sont joyeusement couverts de la rosée de la grâce, et le monde entier est irradié de lumière.

Aujourd'hui, la lune luit d'une grande lumière, et le monde entier est rempli de gloire.

Aujourd'hui, les luminaires produisent tout bien pour ceux qui habitent sur terre.

Aujourd'hui, les nuées divines et les rosées divines recouvrent les hommes d'une rosée d'en-haut.

Aujourd'hui, les mers et les rassemblements d'eau sont étendus sous les pas du Seigneur.

Aujourd'hui, celui qui est caché est manifesté, l'invisible est vu, pour faire de nous des voyants. [...]

Aujourd'hui, le Très-haut incline humblement sa tête devant son propre serviteur, pour le libérer de sa servitude.

Aujourd'hui, il abaisse les montagnes et fait des rivières des océans. Toute la nature des eaux est bénie et consacrée. [...]

Aujourd'hui arrivent les torrents de grâce du Saint Esprit, et toutes les créatures sont inondées par lui.

Aujourd'hui, les eaux salées de la mer sont devenues douces à la manifestation de Dieu. [...]

Aujourd'hui, toutes les créatures sont revêtues de splendeur par la manifestation de Dieu. [...]

Aujourd'hui, le jardin se manifeste à l'humanité, et réjouissons-nous dans la justice pour la vie éternelle [...].

Aujourd'hui, la terre, tremblante mais pleine de joie, reçoit les pas de son Créateur sur elle.

Aujourd'hui les péchés et les transgressions de la race d'Adam sont effacés dans les eaux du Jourdain, et la face de la terre est renouvelée par l'apparition de Dieu.

Aujourd'hui la porte close et verrouillée du jardin est ouverte à l'humanité.

On ne peut manquer les allusions aux premiers chapitres de la *Genèse*. L'hymne est une célébration du renversement de la chute et de sa malédiction, par une nouvelle bénédiction et une nouvelle alliance. En effet, l'hymne commence par un rappel de tout le récit de la création dans la *Genèse* 1, et de toute l'histoire de la chute avec ses conséquences catastrophiques. Ainsi, quand nous entendons plus tard parler des « *luminaires* », ce qui est dit est que le premier système écologique, dans lequel Dieu entendait que toutes choses coexistassent harmonieusement et dans l'interdépendance, a été restauré. Le nouveau «*déluge*» n'apporte pas la mort ou la destruction. C'est bien plutôt une bénédiction de « *la grâce du Saint Esprit* » pour toutes les créatures qui sont inondées par lui. Cela signifie que toute la création participe au baptême du Christ. Finalement, le *shalom* originel est restauré. Les eaux ont été préparées pour les «*pas du Seigneur*» et la terre reçoit les empreintes de ses pas. Cette fois, cependant, à la différence des pas entendus par Adam et Ève dans le jardin après qu'ils eurent mangé du fruit défendu, ces pas n'apportent pas une malédiction mais une bénédiction nouvelle. Maintenant, « *le jardin* [le paradis] *se manifeste* » de nouveau à l'humanité.

Comme l'a dit John Hall :

Notre tradition nous présente une image de l'univers comme système écologique harmonieux d'êtres liés entre eux, interdépendants. L'image est déjà exprimée de belle manière dans le symbole de la création qu'est le «*Jardin*», lieu de réciprocité d'où l'être humain a été expulsé précisément à cause de sa prétention à l'autonomie. Cette image est pourtant le poing oméga, la fin du processus, à la fois dans les versions de l'Ancien et du Nouveau Testaments concernant le royaume pacifique. [...] Cette image est le concept fondateur de la communauté à laquelle le peuple de Dieu est appelé : l'Église¹.

Hall suggère à juste titre que le motif de la création restaurée a une valeur d'anticipation, une signification ecclésiale. Il ajoute: « *Loin d'être*

une pure connaissance théologique (gnosis), *cette grâce écologique est une question d'expérience. Nous avons déjà goûté de ce banquet dans l'avant-goût eucharistique du royaume qu'on appelle communion*¹. »

Purifier et soigner la création

La théologie du rituel orthodoxe contient une notion cosmique du mal. Le mal n'est pas pensé psychologiquement et n'est pas restreint à la volonté humaine. Les eaux, qui représentent toute la création, ont elles-mêmes besoin d'exorcisme. L'être humain est l'agent sacerdotal de cet exorcisme. L'Église ne peut pas sérieusement prier pour que l'eau soit rédemptrice si elle est polluée. La rédemption n'est possible que si, comme prêtre, l'être humain agit pour chasser de toutes choses ce qui est démoniaque. « *La Bible et la foi chrétienne révèlent et expérimentent la matière, d'une part comme substantiellement bonne, d'autre part comme le véhicule même de la chute de l'homme et de son esclavage de la mort et du péché, comme les moyens par lesquels Satan a volé le monde à Dieu* », écrit A. Schmemmann². Et il ajoute ; « *La libération de l'homme commence par la libération, c'est-à-dire la purification et la rédemption, de la matière, sa restauration dans sa fonction originelle : être un moyen de présence divine, et pour cette raison, être une protection et une défense contre la réalité destructrice, démoniaque*³. » Les eaux de la planète, qui sont pleines de produits chimiques mortels, peuvent difficilement signifier le symbole de la vie et le renouvellement de celle-ci. Un monde souillé et pollué n'est pas quelque chose qui peut être offert à Dieu en retour, en action de grâce pour son amour divin. La vocation des apôtres implique qu'ils soient ceux qui guérissent et nettoient le monde entier.

Dans l'Ancien Testament, le mot hébreu pour salut vient de *yasha*, qui signifie être libéré, sauvé d'un danger. Le salut dans l'Ancien Testament est intimement lié aux métaphores de la guérison d'une maladie. Dans le Nouveau Testament, le grec *sozô* est lui-même dérivé de *saos*, qui signifie «*en bonne santé* ». La foi délivre les personnes, les créatures et les choses, en les confiant aux soins d'un Dieu qui les guérit. Isaac le Syrien s'en fait l'écho : « *Qu'est-ce que le cœur charitable ? C'est un cœur enflammé de charité pour toute la création, hommes, démons, toute*

1. *Ibid.*

2. A. SCHMEMMANN, *Of Water and the Spirit*, p. 49.

3. *Ibid.*, p. 42.

1. *Imaging God : Dominion as Stewardship*, Grand Rapids, Michigan, 1986.

créature [...]. Une immense compassion saisit le cœur [...]. Il ne peut plus supporter que la moindre souffrance soit infligée à une créature [...]. Il prie même pour les reptiles, mû par l'infini pitié qui est éveillé dans le cœur de ceux qui grandissent comme Dieu'. » Cette insistance sur la guérison dans le processus du salut est rappelée par saint Basile de Césarée dans une prière pour les animaux : « *Et sur elles aussi, Ô Seigneur, ces humbles bêtes, qui portent avec nous la chaleur et le poids du jour, nous te demandons d'étendre la grande bonté de ton cœur, car tu as promis de sauver à la fois l'homme et la bête, et grande est la douceur de ton amour, ô Maître*². » Toutes les prières de bénédiction et de rogation ont la même structure.

Même cette vision ne parvient pas à satisfaire les plus sévères critiques de la foi biblique. A la source de cette controverse se trouvent les mythes contradictoires de la création et de la consommation. La *deep ecology*, par exemple, aime à rappeler que la seule nature réelle est la nature vierge. Dans son livre récent sur « *la fin de la nature* », B. Mc Kibben se lamente : « *Nous avons construit une serre, une création humaine, là où fleurissait jadis un jardin doux et sauvage*³. » Celui-ci n'est pas le même jardin que celui que décrit le livre de la *Genèse* — tant dans le récit sacerdotal de *Genèse* 1 que dans le récit yahviste de *Genèse* 2. Dans ces récits de la Création, Adam est présenté comme « *cultivateur* », « *gardien* » et « *bénisseur* ». Le christianisme ne connaît pas ce prodige, un jardin sans jardinier. Tous ceux qui habitent le jardin en bénéficient. L'être humain a la vocation spéciale de garder le jardin et de le bénir pour un usage approprié et pour la louange de Dieu. L'eucharistie établit une connexion profonde entre l'humanité et toute la création matérielle, à la fois à l'origine et à la fin de l'histoire. Une foi eucharistique ne recherche pas une époque où la « *nature* » sera « *libérée* » entièrement de la présence de l'homme, mais, comme le rappelle l'hymne arménien de bénédiction de l'eau, « *où la porte close et verrouillée du jardin sera ouverte à l'humanité* ». Cette réunion est anticipée, non comme une garantie contre la poursuite des abus à l'égard de la création, mais comme la restauration de l'harmonie et de la paix originelles entre les créatures de Dieu, et comme le retour d'Adam à sa vocation sacerdotale.

1. Cité par Paul EVDOKIMOV, « *Nature* », *Scottish Journal of Theology* 18/ 1 (mars 1965), p. 13.

2. Cité par John PASSMORE, « *Le Traitement des animaux* », *Journal of the History of Ideas* 36 (avril juin 1975), p.198.

3. B. MC KIBBEN, *The End of Nature*, New York, 1989, p. 91.

Quant aux critiques qui déplorent ce qu'ils appellent un anthropocentrisme chrétien, je pense qu'il y a peu de choses qui puisse être dit pour les satisfaire, à part un rejet absolu de la foi chrétienne. Je ne vois aucune raison d'entreprendre de justifier la thèse traditionnelle selon laquelle Dieu honore spécialement l'humanité parmi ses créatures.

L'écologie comme économie

En liant l'écologie avec la théologie orthodoxe, j'espère montrer la signification « *profonde* » de l'écologie que l'on atteint par là. Les rites orthodoxes de bénédiction prouvent que l'écologie est étroitement liée à la notion d'*economia* dans la théologie orientale. L'objet de l'économie divine est l'*oikouménè* — toute la terre habitée. Car, comme dit le Psalmiste, « *Yahvé la terre et ce qui la remplit, le monde et ceux qui l'habitent* » (*Psaume* XXIV, 1). La théologie orthodoxe fonde cette fin cosmique de la restauration de la création par l'incarnation. Irénée a formulé sans doute la plus juste expression de ce salut du monde par sa notion de récapitulation de la création dans le Christ. Dans son traité *Contre les hérésies*, Irénée conclut, à propos du Christ : « *Il a tout récapitulé en lui-même, afin que, tout comme le Verbe de Dieu a la primauté sur les êtres supracélestes, spirituels et invisibles, il l'ait aussi sur les êtres visibles et corporels, assumant en lui cette primauté et se constituant lui-même la tête de l'Église, afin d'attirer tout à lui au moment opportun* » (III, 16, 6).

L'écologie comme événement ecclésial

Depuis le tout début de la Bible, on nous dit que l'économie divine inclut dans son propos le bien-être ultime et la plénitude de toutes choses. Et la théologie orthodoxe enseigne que l'incarnation ne concerne pas simplement la correction de quelque chose qui a mal tourné. Bien plus, elle achève le dessein de Dieu sur la création. Elle concerne la plénitude de toute vie. Ainsi, la croix arménienne porte traditionnellement des branches qui bourgeonnent.

Aucun récit biblique ne manifeste mieux que l'histoire de Noé le fait que même la colère de Dieu et son jugement ne contrarient pas son intention que tous les vivants soient florissants. Toutes les créatures de la terre trouvent refuge dans l'arche avec Noé et sa famille. L'arche a très tôt été interprétée comme une figure de l'Église. La malédiction imposée par le déluge se change en bénédiction qui s'étend à toute la descendance de

Noé. «*Dieu dit à Noé et à ses fils avec lui : "Et moi, voici que j'établis mon alliance avec vous et avec votre descendance après vous, et avec tous les êtres vivants qui sont avec vous : oiseaux, bestiaux, toutes les bêtes sauvages qui sont avec vous, tout ce qui sort de l'arche, toutes les bêtes de la terre"*» (Genèse 9, 8-10).

L'iconographie traditionnelle de la nativité s'en fait l'écho. De même que Noé et sa famille partageaient l'arche avec toutes les créatures de la terre, un âne et un bœuf sont généralement représentés auprès de la mangeoire au milieu de l'icône de la nativité. Les deux animaux figurent l'accomplissement de la prophétie d'Isaïe : « *Le bœuf connaît son possesseur et l'âne la crèche de son maître* » (Isaïe 1, 3). La création animale est incluse non seulement dans l'ancienne, mais aussi dans la nouvelle alliance. Les bêtes prennent place de manière permanente dans la demeure de Dieu. L'Église comme signe d'anticipation et comme sacrement de la nouvelle création est une demeure qui, comme l'arche avant elle, embrasse toutes les créatures dans l'hospitalité, l'action de grâces et la bénédiction. Avec l'humanité rachetée, les animaux et toutes les créatures de Dieu accueillent joyeusement le Seigneur incarné qui est leur sauveur. Comme dit l'hymne byzantin : « *Que te rendrons-nous, ô Christ, qui t'es manifesté comme homme pour notre Salut ? Chaque créature faite par toi te rend grâces.* »

Conclusion

L'écologie est une question ecclésiale. Non pas seulement parce que le temps rappelle à notre attention le véritable gâchis dans lequel la rapacité et la violence humaines ont mis la création de Dieu, originellement bonne. L'écologie est importante pour l'Église parce que, sans la pratique de l'écologie, l'Église ne peut pas être l'Église et la rédemption est perdue. L'écologie est au cœur même de la vocation rédemptrice de l'Église. *L'économie* divine implique un risque de la part de Dieu. Dieu a confié son plan de salut à l'humanité ; et ce plan enveloppe tous les êtres vivants. Dieu risque toute son oeuvre sur la liberté de l'homme. L'humanité, ayant échoué à exercer cette liberté de manière responsable, se voit donner par Dieu une dernière chance de le faire dans l'Église.

Je crois qu'aucun problème moral de notre temps autant que celui de l'écologie ne met à l'épreuve l'esprit de la théologie orthodoxe. Car la théologie orthodoxe, spécialement dans sa liturgie et ses rites de bénédiction, affirme que la nouvelle demeure de Dieu ne parvient à son achève-

ment que dans l'Église, dont l'arche de Noé était la figure. D'un point de vue orthodoxe, l'écologie et l'ecclésiologie sont virtuellement la même chose. C'est pourquoi nous devons mieux veiller sur notre Église *et notre demeure*. Rien, hors cela, ne fait suffisamment honneur à Celui en qui seul il y a l'espérance que toutes les créatures seront libérées du « *lien de la corruption* », pour la liberté « *des enfants de Dieu* » (Romains 8, 21).

Article paru dans l'édition américaine de *Communio*, 1991, sous le titre : « Toward Ecology as an Ecclesial Event : Orthodox Theology and Ecological Ethics. »
Traduit de l'anglais par F. Matthieu et O. Boulnois.

Stéphane ZALESKI

Revue de livre : *Can Scientists Believe?* de Sir Nevill Mott

En commençant la lecture de l'ouvrage composé par Sir Nevill Mott, prix Nobel de physique, je ne m'attendais pas à ce que ce volume peu épais me plongeât dans autant de perplexité. L'idée de demander à quatorze «scientifiques» de décrire leur approche de la foi paraît excellente. Physiciens ou chimistes pour la plupart, ils ont chacun rédigé un court essai. Il y a parmi eux des anglicans (comme Mott) et des catholiques, mais aussi un orthodoxe, un athée et un juif. Ces témoignages ont tout pour exciter la curiosité, tout comme les biographies des savants qui offrent souvent au public comme aux scientifiques du rang la perspective alléchante de pénétrer dans l'intimité de leurs pensées.

La confrontation de la religion et de la science prend dans cet ouvrage deux formes, l'une éternelle, l'autre très étroitement liée aux développements scientifiques contemporains. Dans son article introductif intitulé «Christianity Without Miracles ? », Mott introduit bien cette problématique :

L'auteur de cet article fait partie de ceux qui ressentent le besoin de croyances religieuses, mais sont repoussés par l'élément de miraculeux qui fait partie de la doctrine chrétienne. Je sais que d'autres sont attirés par une forme de religion ou une autre, mais sont préoccupés par le même problème : Dieu renverserait-il ou peut-il même renverser ses lois naturelles pour marquer un moment d'importance suprême dans la révélation de Dieu à l'homme? On m'a demandé : «Comment les scientifiques abordent-ils ce problème, dans les Églises chrétiennes ou ailleurs?» L'édition de ce livre est une tentative de réponse à cette question.

Le titre de l'article de Mott nous donne déjà la réponse. C'est qu'il faudrait exclure de la religion l'élément miraculeux. Le miracle qui pose

problème est «un acte de Dieu par lequel une loi naturelle est brisée, et non simplement un événement heureux et surprenant qui pourrait être conçu comme la réponse à une prière, ou comme, bien sûr, un miracle de guérison. » Mott nous affirme son scepticisme face à Dieu qui censurerait les lois qu'il a lui-même créées. Ce n'est pas tant que la temporaire nullité de ces lois soit en elle-même choquante. Le problème est plutôt moral. Ces lois sont dures, elles permettent les catastrophes et les maladies. Pourquoi, si l'on peut y échapper, ne pas suspendre leur action plus souvent ? Si les avions pouvaient continuer à voler sans moteur, il n'y aurait plus de catastrophe aérienne, etc. C'est une objection qui n'a plus rien à voir avec la physique. Les autres auteurs relèvent eux aussi que l'établissement des lois de la nature n'est pas incompatible avec des miracles exceptionnels. Une loi naturelle résulte de l'observation répétée d'un même phénomène. Tout ce que l'on peut en conclure est qu'il est vraisemblable qu'elle ne sera pas renversée : les miracles sont inattendus, ce qui est tout à fait de bon sens. En fait, Mott et ses adversaires sont sur ce point d'accord : la science ne peut en soi exclure des événements singuliers et inhabituels.

L'autre forme que prend le débat entre la science et la religion concerne la question de la personne humaine, de sa conscience, ou de son libre arbitre. On découvre deux attitudes possibles vis-à-vis de la science : ou bien la science et la foi ont chacune leur domaine, sans que l'on puisse aboutir à une vision du monde qui conjugue les deux et sans que ce que l'on découvre dans l'une influence l'autre. Ou bien la science et la foi parlent bien du même monde, du même cosmos créé. Là, on trouvera ceux qui verront dans le pouvoir d'explication croissant de la science une raison de rejeter la foi alors que, pour d'autres, les développements du xx^e siècle provoquent un renversement de la situation du xix^e. Cette division se fait sentir dans le recueil de Mott. La plupart des auteurs relèvent en effet la pertinence des références à la neurobiologie, à l'intelligence artificielle, à la théorie des systèmes dynamiques et du chaos. L'intelligence artificielle et une certaine vision mécaniste de l'homme nous prouveraient que nous sommes des machines pensantes dénuées de libre arbitre. En sens inverse, la mécanique quantique volerait à notre secours pour sauver le libre arbitre. Peut-être même permettrait-elle de sauver le dualisme. Cette conception fait écho de façon fort intéressante à la thèse de Mott (qu'il reprend à Pippard), selon laquelle seule la conscience échappe à la description du monde par la physique.

Une réfutation joliment tournée de cette utilisation apologétique de la mécanique quantique est néanmoins fournie par l'article d'Everitt. Pour

ce dernier, ceux qui voient dans la science du xx^e siècle de meilleures raisons de croire au libre arbitre s'imaginent que « *la volonté (..) fonctionne au niveau subatomique, trichant avec les statistiques comme un croupier de casino corrompu qui, non content de déterminer les probabilités et de biaiser la roulette, attrape la balle quand personne ne regarde et la jette dans le godet voulu.* » Pour caricaturale qu'elle soit, cette description de la thèse selon laquelle l'indéterminisme quantique a quelque chose à voir avec la volonté libre sonne juste. Si *lois de la nature* il y a, elles sont tout autant violées par une déviation grossière par rapport à des prédictions déterminées que par un biais hypocrite apporté à des lois probabilistes. Ainsi, Everitt conclut : « *À mon goût cette réponse (l'indéterminisme quantique) même si elle est vraie, n'est pas utile. Elle manque de ressort moral, et tombe douloureusement dans précisément le même piège réductionniste...* »

Je dois dire que j'ai été peu convaincu sur le fond et assez embarrassé par la forme des arguments de Mott. Sur le fond, il semble y avoir quelque chose d'incohérent à partager les signes possibles de l'action de Dieu dans le monde en certains qui sont manifestement contraires aux lois de la physique et en d'autres qui sont, on ne sait trop comment, compatibles avec elles. Parmi ces derniers événements, on trouverait des circonstances heureuses, peut-être dues au hasard, et des effets subtils, non précisés, de Dieu sur notre conscience. Il est tout aussi inacceptable que Dieu biaise la marche du monde en jouant sur les probabilités qu'en suspendant brutalement une loi de la nature. Préférer un biais à l'autre est d'autant plus étonnant de la part d'un physicien que celui-ci sait fort bien que la plupart des lois de la nature sont de caractère probabiliste, tout au moins dans leurs conséquences observables. Le Dieu « *croupier corrompu* » à la façon de la métaphore d'Everitt est donc tout aussi impossible à accepter que le Dieu « *prestidigitateur* » que Mott dénonce.

Sur la forme, l'ouvrage de Mott me paraît également décevant. On pouvait penser que la difficulté et la profondeur de ces questions stimuleraient une réflexion passionnante. Malheureusement, la lecture de certaines des contributions suivant celle de Mott donne plutôt le sentiment d'une répétition inutile des mêmes arguments, et constitue peut-être la pire des introductions au débat. On ne peut que regretter, comme l'a écrit ailleurs J. Polkinghorne, que les auteurs n'aient pas toujours apporté à la construction et à la présentation de leurs arguments le même soin que celui qu'ils apportent certainement à leurs contributions scientifiques.

Mais le malaise est plus fondamental que celui causé par quelques auteurs qui n'ont pas soigné la construction de leur essai. Il vient de ce

qu'il n'y a pas de point de vue adéquat, pour un physicien cultivé, pour parler de science et de croyance, et pour répondre à la question posée par Mott, qui est celle des *conditions de possibilité d'une religion, étant donné la science*. C'est une question critique au sens kantien. Les auteurs ne se sont pas armés de philosophie pour ce débat, et on ne saurait à vrai dire les en blâmer. Néanmoins, l'absence de discussion critique de la question fait retomber les contributions dans un énoncé de croyances individuelles. La lecture de la profession de foi d'un éminent physicien peut satisfaire la curiosité du public, mais on y trouve difficilement un éclairage spirituel.

Malgré tout, la contribution d'Everitt, « Faith and Mystery in Science, Reason and Scepticism in Religion », est une merveilleuse surprise pour le lecteur qui arrivera à la fin de ce volume. Plutôt que de spéculer sur la solution métaphysique des problèmes classiques, dont il rejette les solutions faciles, il effectue une analyse de la nature profonde de la vérité scientifique comme de la vérité religieuse. Il construit sa réflexion en suivant le fil conducteur de la démarche des grands hommes de science comme des grands hommes de foi. Dans un style dense, mais fort agréable, il nous rappelle que les scientifiques sont tout autant soumis à une forme de foi et d'acceptation du mystère que l'on attribuerait plus spontanément à la religion. La multiplicité de ce qu'Everitt appelle les « *fondamentalités* » : ondes, particules, forces, énergies, symétries, dimensions de l'hyperespace reste pour lui un mystère. Même dans une théorie grand-unifiée, l'ancien problème de l'Un et du Multiple se repose. Everitt opère ensuite un retournement d'autant plus remarquable qu'il est le seul à s'appuyer sur les Écritures. Dans une analyse intéressante et originale des paraboles et de la tradition juive, ils nous démontre que le débat critique est tout autant un outil de la religion que de la science. Le pendant de la part de mystère de notre compréhension physique du monde devient un certain scepticisme dans l'attitude religieuse, sans contradiction avec la foi en la vérité. Au terme, est-ce la même vérité que poursuivent les savants et les prophètes ? Everitt ne se prononce pas, mais on souscrita à sa vision que « *la vérité, une fois atteinte, sera plus belle que nos idées les plus habiles* ».