

revue
catholique
internationale



communio



Sauver la nature ?

www.communio.fr

revue
catholique
internationale



communio

Sauver la nature ?

Scellés par le soleil sont mis sur la nature. Personne désormais n'en peut plus ni sortir ni entrer. Décision de justice est attendue. Les choses actuellement en sont là. Voilà aussi pourquoi nous ne pouvons l'adorer. Et peut-être, au lieu de nous plaindre, devons-nous le remercier de s'être rendu visible.

Francis Ponge, « Le soleil placé en abîme ». *Pièces*, Gallimard, 1961.

Quand toutes ces ombres de Dieu cesseront-elles de nous obscurcir ? Quand aurons-nous totalement dédivinisé la nature ?

Nietzsche, *Gai savoir*, 109.

Le cercle lumineux bordé par la pelle du Christ jardinier laisse entrevoir l'entrée d'une ville avec son pont et son église. En 1638, tandis que se développe la science moderne, Rembrandt montre un Dieu dans une lumière nouvelle : ni posséder la nature, ni s'y soumettre, mais la cultiver.

Publication diffusée avec le soutien
de la Fondation des Monastères



www.fondationdesmonasteres.org

Éditorial  7 Paul Colrat : Une écologie décalée

Thème  Sauver la nature ?

13 Florian Michel : Écologie intégrale, écologie politique, christianisme – Remarques historiennes
Comment la notion d'écologie intégrale, visant à lier écologie environnementale et écologie humaine, a-t-elle surgi ? Quelle en fut sa réception ? La notion a suscité des conflits d'interprétation et des prises de position véhémentes. On observe deux récits inconciliables de l'histoire de la crise écologique : pour les uns, la cause en est la modernité irrégieuse ; pour les autres, notamment depuis le « moment 68 », c'est la conception chrétienne de l'homme.

31 Rémi Brague : De la nature à la création, et retour
Pour « sauver la nature », il faut qu'elle soit englobée dans le dessein divin de salut, donc qu'elle soit création. Mais Dieu doit avoir créé une nature dont les lois stables préfigurent et rendent possible l'identité des personnes avec lesquelles il veut faire alliance. Prendre soin de la nature sera pour le chrétien un respect pour sa sœur aînée.

49 Paul Colrat : Sauf la nature – De l'écologie à la sotériologie
Une voie pour penser l'écologie d'un point de vue chrétien est de la penser comme un souci du salut, donc à partir du cadre plus large d'une sotériologie, entendue au sens général d'une réflexion sur les différentes manières de se sauver des divers maux. On peut ainsi différencier plusieurs types d'écologies en fonction de leur définition du salut et penser une manière chrétienne de sauver la nature, centrée sur l'imitation du Christ qui apparaît ultimement comme jardinier.

63 Jean-Luc Marion : Habiter notre terre
On ne peut pas protéger la nature car cette entreprise suppose encore sa domination par l'homme, donc une approche technique, certes utile, mais non suffisante. Il faudrait plutôt apprendre à la voir comme une création qui, comme nous les hommes, n'a de sens que dans son rapport à Dieu. Le changement de paradigme, en particulier sur le temps, que constatent les sciences physiques, permet de soumettre la nature et nous également à une vision eschatologique de notre commun destin.

75 Isabelle Rak: Quand la science nous apprend la patience

Le déni d'un temps orienté a longtemps ralenti les progrès de la connaissance scientifique. Il est désormais admis que le monde s'est construit et organisé dans la durée, depuis le commencement de l'Univers jusqu'à l'émergence du vivant et de l'Homme lui-même. Forcer la nature à nous livrer ses ressources à une cadence bien supérieure à ce qu'elle peut nous fournir revient à ignorer son inscription dans cette durée. À force de réduire sans cesse les délais pour accélérer la « croissance », c'est le temps lui-même qui disparaît. Sa contraction actuelle représente une nouvelle stratégie de refus qui altère notre rapport à la Création et nous maintient dans l'ignorance de la plus grande partie de ses lois. Retrouver la patience à l'égard du créé pourrait nous permettre de mieux y vivre et de mieux le comprendre.

89 Fabrice Hadjadj: Valeur et signification du blob

Si l'on en croit Laudato si', chaque créature a une valeur et une signification propre, parce qu'elle relève d'un projet d'amour de Dieu. Prenons donc une créature singulière, le blob, qui ressemble à une flaque de polenta vomie, et voyons sérieusement en quoi l'on peut reconnaître en lui un tel projet d'amour.

Signet

111 Ivica Žižić: Exaudi orationem meam – La prière dans la musique d'Arvo Pärt

Cette contribution met en lumière la nature esthétique de la prière dans la musique du grand compositeur estonien Arvo Pärt (Prix Ratzinger 2017) – compositeur contemporain à tous égards et en même temps héritier de la riche tradition liturgique et spirituelle de l'Orient et de l'Occident – et propose quelques considérations sur le profil d'une œuvre qui interroge le sens originnaire de la prière rituelle et ses nombreuses résonances anthropologiques.

Une écologie décalée

L'engagement catholique en faveur de la nature tarde encore¹. On observe certes des initiatives locales concrètes très louables, un « éco-hameau chrétien » à la Bénisson-Dieu, des « ateliers *Laudato Si'* en actes » à Lyon et ailleurs, une résolution en faveur de la « conversion écologique » votée par les Scouts et Guides de France ou encore le label Église Verte qui encourage les paroisses à des gestes responsables². Mais on ne voit pas d'initiatives massives, semblables à celles qui achètent des centaines d'hectares de forêt dans le Vercors pour les laisser en libre évolution³ ou qui libèrent des régions entières de l'emprise productiviste comme dans le Chiapas, on ne voit pas d'associations chrétiennes prier chaque jour devant les abattoirs pour que s'arrête la torture animale ni les évêques appeler les fidèles à retirer leur argent des banques finançant les groupes industriels qui polluent l'atmosphère. Nous sommes ainsi dans une situation contradictoire où les discours chrétiens en faveur de l'écologie sont florissants⁴ et où les initiatives concrètes se cherchent encore.

On pourrait se lamenter de ce retard, mais il est préférable d'en comprendre l'une des racines, qui n'est pas seulement la lourdeur administrative de l'institution ou les intérêts économiques contraires de ses fidèles les plus pratiquants, mais une méfiance à l'égard de l'idée même de « sauver la nature » qui a une part de légitimité car si l'on veut sauver la nature de l'emprise dévastatrice de l'homme, il faut aussi sauver l'écologie à la fois d'une certaine réduction à la nature et de ce qu'elle aurait d'humain, trop humain. Cela implique de se tenir en même temps à distance de la domination de l'homme à l'égard de la nature et de la simple restauration d'un état originel (mythique). Tel est le paradoxe général dans lequel se meut le souci chrétien de la nature : sauver la nature par autre chose qu'elle-même, sans se sauver de la nature. La foi chrétienne porte le sens d'un salut de la nature par le décalage à son égard alors même qu'un certain écart avec la nature est ce qui explique la crise écologique⁵.

1 On notera à cet égard que *Communio* a traité de bonne heure le thème de l'écologie, notamment avec le numéro 107 de Mai-Juin 1993, *L'écologie – Heureux les doux*.

2 Près de 500 communautés chrétiennes, catholiques, orthodoxes et protestantes, sont aujourd'hui engagées sous le label Église verte selon cinq niveaux d'engagements, qui vont de la « Graine de Senevé » au « Cèdre du Liban ».

3 Sur cette initiative, voir Baptiste MORIZOT, « Raviver les braises du vivant. En défense des foyers de libre évolu-

tion », 2019. hal-02183915.

4 Citons, sans vouloir être exhaustif, Jean Bastaire, Fabien Revol, Gaël Giraud, Marie et Cyrille Frey, Marie-Hélène Lafage, ainsi que la revue *Projet* ou encore la revue *Limite*.

5 Sur ce point, voir l'article classique de Lynn Townsend White Jr, « Les racines historiques de notre crise écologique » reprenant sa conférence du 26 décembre 1966. Nous voulons montrer dans ce numéro que le souci chrétien de l'écologie ne se pense pas malgré la distance avec la nature, mais au sein même de cette distance.

Éditorial ● Si le magistère manifeste depuis plusieurs décennies une claire préoccupation écologique, il ne la pense pas exactement comme un souci de se faire les sauveurs de la nature mais au contraire d'empêcher l'abus de l'homme sur elle. « Sauver la nature » ne consisterait pas à se faire les sauveurs de la nature, ce qui serait la dominer encore plus, mais permettre à la nature de se sauver de nous, en instaurant avec elle un nouvel « usage ». Benoit XVI dans le paragraphe 48 de *Caritas in veritate* explique que l'environnement naturel est « donné » à l'homme pour qu'il en fasse « usage ».

Si cette vision se perd, l'homme finit soit par considérer la nature comme une réalité intouchable, soit, au contraire, par en abuser.

Conçue comme Création, la nature implique à la fois que nous ayons un rapport avec elle, que nous puissions en faire usage, et en même temps que nous trouvions une norme de ce rapport, qu'il faut situer entre l'exploitation et l'absence – impossible – d'usage. Le 16 novembre 1970, Paul VI, premier Pape à parler explicitement de la crise écologique, déclare ainsi lors d'un discours à la FAO (Organisation des Nations unies pour l'alimentation) :

Il a fallu des millénaires à l'homme pour apprendre à dominer la nature [...]. L'heure est maintenant venue pour lui de dominer sa domination (§4).

Cette phrase contient une intéressante logique que l'on pourrait appeler l'abolition par redoublement⁶ : en redoublant la domination de l'homme sur la nature par une domination de l'homme sur lui-même, on abolit la domination sur la nature. Ainsi le Pape n'inverse pas la relation de domination de l'homme sur la nature en disant que la nature devrait maintenant dominer l'homme, il dit que la liberté de l'homme s'accomplit dans une éthique de soi. Par cette phrase le Pape s'inscrit dans des préoccupations écologistes qui habitaient certains milieux chrétiens personnalistes, comme Bernard Charbonneau qui écrivait en 1969 de manière étrangement semblable :

Un âge finit ; celui de la lutte de l'homme contre la nature ; il ne lui reste plus qu'à se connaître et à lutter contre lui-même. Ce n'est que s'il est capable de se dominer qu'il pourra désormais continuer de dominer la terre⁷.

6 On trouve un autre usage de l'abolition par redoublement chez saint Paul (*Éphésiens* 5) lorsqu'il demande aux femmes d'être soumises à leur mari... et aux maris d'être soumis à leur femme. Il est notable que dans ce cas aussi il s'agit

d'une abolition de la domination.

7 Bernard CHARBONNEAU, *Le jardin de Babylone*, Saint-Front-sur-Nizonne, Éditions de l'Encyclopédie des nuisances, 2002 [1969], p. 251.

La racine de la crise écologique tient donc à un certain rapport de domination à la nature, or ce rapport est déclaré contraire à la notion même de Création⁸. La domination dévastatrice de la nature est critiquée par la définition de celle-ci comme création, car si la nature est créée par Dieu, alors l'on ne peut pas la dominer comme si l'on était son Seigneur (*dominus*). Ainsi le rassemblement œcuménique de Bâle en 1989 admet que les chrétiens n'ont pas « adopté un style de vie qui montre que nous appartenons à la création de Dieu ». Il y aurait donc un style de vie dont la Création serait la norme ; la définition de la nature comme Création implique une norme éthique et politique qui passe *a minima* par le refus d'une domination aveugle.

De ce point de vue, tout en assumant le décalage avec la nature, l'encyclique *Laudato si'* a posé une pierre définitive pour l'engagement des catholiques pour le soin de la « maison commune », tout en s'inscrivant dans une tradition qui remonte au moins à Paul VI.

Pour la tradition judéo-chrétienne, dire « création », c'est signifier plus que « nature », parce qu'il y a un rapport avec un projet de l'amour de Dieu dans lequel chaque créature a une valeur et une signification. La nature s'entend d'habitude comme un système qui s'analyse, se comprend et se gère, mais la création peut seulement être comprise comme un don qui surgit de la main ouverte du Père de tous, comme une réalité illuminée par l'amour qui nous appelle à une communion universelle⁹.

Le Pape rend ici pensable que l'on veuille sauver la nature sans sauver totalement la notion classique de nature. Alors que pour un ancien la nature est ce à quoi il faut être conforme pour se sauver, pour un chrétien la nature est créée et doit être sauvée par autre chose qu'elle-même ; la nature n'est plus autosuffisante, elle est relative à un geste de Création et de Salut. Ainsi le chrétien est placé dans la nature non face à un objet ni même dans un simple lieu, fût-il propre, mais en position de recevoir un don. L'homme n'est donc ni un propriétaire ni une partie de la nature, mais un interprète et un responsable. Le responsable n'est pas celui qui domine mais celui qui entend un appel, qui soigne, c'est-à-dire qui accompagne une croissance, tel le jardinier auquel ressemble d'ailleurs le Christ ressuscité (*Jean 20, 15*).

8 Pour une écologie pensée à partir de la notion théologique de Création, voir les travaux de Fabien Revol, qui dirige la chaire Jean Bastaire à l'Université catholique de Lyon.

9 *Laudato si'*, §76. Pour un commen-

taire de ce passage, voir l'article de F. HADJADJ, « Valeur et signification du blob » et le mien « Sauf la nature – De l'écologie à la sotériologie », respectivement p.89 et p.49 du présent cahier.

Éditorial ● Alors que le philosophe John Baird Callicott disait que l'on a aujourd'hui à nouveau besoin de philosophes pour penser la notion de nature, nous apportons avec ce numéro de *Communio* les contributions de quatre philosophes, d'un historien et d'une scientifique, ayant tous au moins un souci théologique, pour penser la nature dans son décalage avec la notion de création. Comme le rappelle Rémi Brague dans son article¹⁰, le décalage entre les notions de nature et de création n'empêche pas un certain « retour » à la nature, au sens d'un respect qui n'est pas mise à distance mais conscience que la nature est pour nous l'analogie d'une « sœur aînée ». La notion de Création n'est pas selon Rémi Brague à comprendre dans le contexte d'une cosmogonie ou d'une cosmographie mais d'une cosmologie, autrement dit, il ne s'agit pas de formuler une hypothèse sur l'origine du monde ou d'en donner une description objective, mais d'en livrer le sens.

Néanmoins, par certains aspects, le refus de la notion classique de nature comme ordre définitif des substances éternelles rend ouvert aux acquis de la physique contemporaine qui soutient que l'univers connaît un principe d'entropie, que ses éléments sont instables, qu'il est en expansion, et qu'il laisse place à de plus en plus de contingence. Dans son article, Isabelle Rak¹¹ suggère que le rapport de domination de la nature nie précisément sa définition évolutive, en s'efforçant de la réduire à ce que l'homme peut en maîtriser. Si l'on voulait fonder une éthique sur l'imitation de la nature entendue au sens de la physique contemporaine, il faudrait alors développer une éthique de la patience, imitant la lenteur du rythme avec lequel l'Univers se déploie.

La question du salut de la nature n'est pas tant celle du rachat de ses péchés que celle de notre manière d'y habiter, voire plus radicalement de la possibilité même d'y habiter. Cela rejoint ce que disait drôlement Bernard Charbonneau dans le dernier paragraphe du *Jardin de Babylone* :

La véritable entreprise de l'an 2000, ce n'est pas l'évasion dans la Lune, nous y serions d'autant mieux enfermés dans notre machine, mais l'installation sur terre¹².

Jean-Luc Marion pense cette habitation dans le cadre de la fin de la métaphysique, qui est une certaine manière de réduire tout donné à un objet, c'est-à-dire à un concept dont on maîtrise tous les paramètres¹³.

10 Voir « De la nature à la création, et retour », p. 31 du présent cahier.

11 Voir « Quand la science nous apprend la patience », p. 75 du présent cahier.

12 Bernard CHARBONNEAU, *op. cit.*, p. 258-259.

13 Voir « Habiter notre terre », p. 63 du présent cahier.

Aussi bien son article que celui de Fabrice Hadjadj montrent qu'au fond on ne se sauvera de la crise écologique que par une nouvelle manière d'envisager la raison, comme raison contemplative pour l'un, accueillante au don pour l'autre. Tel est au fond ce que le christianisme peut apporter comme ressource pour surmonter la crise écologique, une forme de vie qui ne se détruit pas en s'efforçant de se perpétuer, mais qui au contraire est sauvée en acceptant de mourir à elle-même, c'est-à-dire de se convertir.

● *Éditorial*

Pourtant, en analysant les infortunes du vocable « écologie intégrale » dans l'histoire récente, Florian Michel montre la conflictualité à laquelle se heurtent les récents développements de l'écologie chrétienne, conflictualité aussi bien interne qu'externe dans la mesure où les points de rupture surgissent aussi bien entre chrétiens qu'entre chrétiens et non-chrétiens¹⁴. Nous espérons avoir fourni ici quelques éléments pour se repérer dans ces débats et répondre pratiquement à l'appel à la conversion écologique lancé il y a déjà cinq ans par le Pape.

Paul Colrat, marié, père de trois enfants, agrégé et docteur en philosophie, ancien élève de l'ENS de Lyon, ancien président des « Alternatives Catholiques » à Lyon, fondateur du Café « Le Simone », auteur d'une thèse sur Le mythe du philosophe-roi. Savoir, pouvoir et salut dans la philosophie politique de Platon.

14 Voir « Écologie intégrale, écologie politique, christianisme – Remarques historiennes », p. 13 du présent cahier.

Écologie intégrale, écologie politique, christianisme – *Remarques historiennes*



Florian
Michel

« Les primevères et les paysages ont un défaut grave : ils sont gratuits.
L'amour de la nature ne fournit de travail à nulle usine.
On décida d'abolir l'amour de la nature¹. »

Surgie sous la plume de quelques jeunes auteurs et enracinée dans une ample tradition scripturaire et spirituelle, l'écologie dite intégrale a été lancée au grand jour sous le patronage de saint François d'Assise par le Pape François, en mai 2015, dans l'encyclique *Laudato si'*. Les enthousiasmes, autant que les tensions et débats, ont été vifs et posent une série de questions relatives à cette nouvelle appellation. Une approche historique est-elle susceptible d'apporter un peu de lumière ?

L'histoire de la formule « écologie intégrale » n'a pas été écrite². L'alliance des termes, en français, naît en 2007, sous la plume de Falk van Gaver, dans la revue *L'Homme nouveau*³. Cet auteur, alors jeune diplômé de sciences-po et militant chrétien, est engagé à l'Observatoire socio-politique du diocèse de Fréjus-Toulon mis en place par Mgr Dominique Rey. Dans des entretiens et articles, il est le premier, en français, à parler d' « écologie intégrale », c'est-à-dire « authentique », à la fois « humaine » et « environnementale ». En 2011, il publie un volume intitulé *L'écologie selon Jésus-Christ*⁴. Dans un entretien publié dans la revue en ligne « Aleteia », en septembre 2017, il révèle avoir « perdu la foi⁵ ». Quelques mois plus tôt, il s'interrogeait dans la revue *Krisis* sur « la religion de la nature » et, renonçant au christianisme, décrivait le terme (provisoire sans doute) de sa quête personnelle :

1 Aldous HUXLEY, *Brave New World*, 1932, traduction de Jules Castier, *Le Meilleur des Mondes* – la formule citée se trouve au début du chapitre 2.

2 Pour un tableau de l'arrière-plan, voir bibliographie en fin d'article.

3 Falk VAN GAVER, « Pour une écologie intégrale », *L'homme nouveau*, 2007. Le texte est accessible : <http://tiny.cc/fvgaver> (août 2020).

4 Falk VAN GAVER, *L'écologie selon Jésus-Christ*, Paris, Éditions de l'Homme nouveau, 2011, 168 p, avec une préface de Jean Bastaire.

5 <http://tiny.cc/aleteia-fvg> (août 2020) :

« Effectivement, j'ai perdu la foi, mais cela ne change rien aux vérités de vie que peut proposer le christianisme pour les croyants et les autres, et n'abroge pas la validité et la pertinence des observations que j'ai développées depuis une douzaine d'année dans mes écrits chrétiens – sur l'écologie intégrale ou encore l'anarchisme chrétien. Si mon dernier livre chrétien, en quelque sorte est sous-titré *L'économie selon Jésus-Christ*, c'est qu'il est comme la suite et fin de mon livre *L'écologie selon Jésus-Christ* (et des précédents). S'il clôt pour moi un cycle, il ouvre aussi des pistes ! »

Je suis allé vers le « Tout au-delà de tout toi » plutôt que vers le « Toi l'au-delà de tout » que tutoie saint Grégoire de Nazianze (329-390) en le personnifiant, c'est-à-dire en le divinisant et en l'humanisant d'un même mouvement. Le monde crève de divino-humanisme, de théoanthropocentrisme qui sont des formes divinisées d'humanisme et d'anthropocentrisme, d'égoïsme humain, de spécisme. Ce qu'il nous faut, c'est une pensée élargie, une pensée profonde, une pensée holique, une pensée du dehors – une pensée de l'inhumanisme et même de l'anti-humanisme au sens du poète américain Robinson Jeffers (1887-1962). Penser comme une montagne, penser comme une planète, penser comme l'univers. Penser comme tout. Penser comme le Tout⁶.

Falk van Gaver admet en tous cas la paternité de la formule « écologie intégrale », que personne – à vrai dire – ne lui conteste :

Comme toute chose, la doctrine de l'Église est changeante, et plus précisément évolutive : en témoigne « l'écologie intégrale », terme que je crois avoir été le premier (en tout cas en langue française) à employer publiquement en chrétien, et en tant que chrétien, dans mes articles et conférences, il y a dix ans et davantage, et qui est devenu doctrine officielle de l'Église. Je ne prétends bien sûr pas avoir influencé le Pape, ni directement ni indirectement, mais cela montre que l'idée était dans l'air du temps et que l'Église n'est pas étrangère au temps qu'il fait – heureusement en notre temps de dérèglement climatique' !

En 2007, le contexte immédiat de la création de l' « écologie intégrale » était un discours de Benoît XVI, pour la Journée de la Paix du 1^{er} janvier 2007. Benoît XVI évoquait alors le lien intrinsèque entre la paix, « l'écologie sociale », « l'écologie humaine », « l'écologie de la nature », dans la perspective d'un « humanisme intégral⁸ » :

En plus de l'écologie de la nature, écrivait ainsi le pape, il y a donc une « écologie » que nous pourrions appeler « humaine », qui requiert parfois une « écologie sociale ». Et cela implique pour l'humanité, si la paix lui tient à cœur, d'avoir toujours plus présents à l'esprit les liens qui existent entre l'écologie naturelle, à savoir le respect de la nature, et l'écologie humaine⁹.

6 Falk VAN GAVER, « Une religion de la nature ? », *Krisis*, n°47, juin 2017 ; Falk VAN GAVER, « La tentation païenne, ces écrivains catholiques que le polythéisme attire », *Éléments*, n°167, septembre 2017.
7 <http://tiny.cc/aleteia-fvg> (août 2020). Lire également, Falk VAN GAVER, « Qu'est-ce que l'écologie intégrale ? », *L'inactuelle. Revue d'un monde qui vient*, 25 novembre

2019. URL : <http://tiny.cc/linactuelle-fvg> (consulté en août 2020).

8 L'emploi fréquent de l'adjectif « intégral » vient de Maritain depuis 1936 avec *Humanisme intégral*, mais en fait cette dernière expression est de Gilson, dans *Saint Thomas moraliste* (1925), lequel ne la définit pas. (NDLR).

9 <http://tiny.cc/bxvi-paix>

Pour Benoît XVI, à la suite de Paul VI et Jean-Paul II, il s'agissait alors de raffermir les bases d'un « humanisme intégral » – la formule est employée à trois reprises dans le message du 1^{er} janvier 2007. « Une écologie intégrale, commente alors Falk van Gaver déplaçant l'adjectif, c'est une écologie complète, une écologie à la fois humaine et naturelle, temporelle et spirituelle¹⁰ ». Le déplacement de l'adjectivation, simple en apparence, est cependant majeur. Falk van Gaver en explique ainsi l'origine :

Il s'agissait plus largement de trouver un terme plus précis que le terme trop vague d'écologie chrétienne dans laquelle je m'inscrivais à la suite de Jean Bastaire [...] et de dépasser l'écologie humaine et l'humanisme intégral, trop anthropocentriques justement, en les intégrant dans une vision plus large de la théologie de la Création et de la morale (ou de l'ontologie ou la métaphysique et de l'éthique en termes plus philosophiques¹¹).

En 2014, est publié un manifeste pour l'écologie intégrale par les futurs fondateurs de la revue *Limite*, dont le sous-titre et le contenu de tous les numéros portent bien l'ambition de l'écologie intégrale sur un mode disruptif¹². La revue est portée dans un premier temps par le directeur des éditions du Cerf, Jean-François Colosimo qui, le soir du lancement public en 2015, à la Maison des États-Unis de la Cité Internationale (Paris, 14^e), n'hésita pas à comparer *Limite* avec la revue *La vie intellectuelle*, publiée au Cerf en 1929 par le P. Bernadot et Jacques Maritain, pour contrer les influences maurassiennes d'alors¹³. Le manifeste de la revue commence en ces termes : « La revue promeut une écologie intégrale qui se fonde sur le sens des équilibres et le respect des limites propres à chaque chose. L'écologie, parce qu'elle est une science des interactions et des conditions d'existence, ne saurait choisir l'humain contre la nature ou la nature contre l'humain¹⁴. »

Florian
Michel

La formule est reprise – on le sait bien – dans l'encyclique *Laudato si'* au printemps 2015. « Je crois que saint François est l'exemple par excel-

10 Falk VAN GAVER, « Pour une écologie intégrale », *L'homme nouveau*, 2007 (voir note 3).

11 Courriel à l'auteur, 8 août 2020. Dans ce message, Falk van Gaver se situe dans le prolongement de la figure de Jean Bastaire : « J'avais lu ses ouvrages sur la question, nous nous sommes longuement rencontrés lors d'un colloque du Collège Supérieur à Lyon en 2005 suite à la parution de mon premier livre *Le Politique et le Sacré* dont la trame était l'écologie chrétienne ou christique et la théologie de la Création, nous avons entretenu une correspondance jusqu'à sa mort. »

12 Gaultier BÈS, Marianne DURANO, Axel NORGAARD ROKVAM, *Nos limites. Pour une écologie intégrale*, Le Centurion, juin 2014. Le premier numéro de *Limite. Revue de l'écologie intégrale* date de septembre 2015.

13 Il manque à ce jour une étude non-partisane de la genèse et de la réception de la revue *Limite* depuis 2015, souvent prise à partie dans les médias. Par exemple, voir Jean-Louis SCHLEGEL, « Les limites de *Limite* », *Esprit*, 2018/1-2, pp. 207-212. Sur les propos tenus par J.-F. Colosimo, souvenirs personnels.

14 <https://revuelimite.fr/notre-manifeste> (août 2020).

lence de la protection de ce qui est faible et d'une écologie intégrale, vécue avec joie et authenticité.» (LS, 10). À partir de là, nul n'ignore plus désormais la force et la justesse de l'analyse pontificale dont certaines observations sont devenues des évidences pour presque tous :

Il n'y a pas deux crises séparées, l'une environnementale et l'autre sociale, mais une seule et complexe crise socio-environnementale. Les possibilités de solution requièrent une approche intégrale pour combattre la pauvreté, pour rendre la dignité aux exclus et simultanément pour préserver la nature (LS, 139).

On ne mesure pas encore, cependant, tous les contours de la bataille herméneutique suscitée par la notion d'écologie intégrale qui a engendré – euphémisme – des lectures contrastées¹⁵. Tensions, conflits générationnels, rivalités, re-jeu de vieilles fractures propres au catholicisme français, réappropriations opportunistes sur le plan politique : rien n'est épargné au thème que l'on aurait pu espérer plus consensuel. Fatalement, on le sait bien, le spirituel accouche dans le temporel. « L'écologie intégrale n'est pas ce que vous croyez¹⁶ », expliquent les auteurs d'une tribune parue le 24 juillet 2018, dans le journal *Le Monde*. Un « collectif d'intellectuels proches des milieux chrétiens » entendait ainsi « clarifier » la notion d'écologie intégrale, en la distinguant d'une écologie, en quelque sorte, vue par les « intégristes ». « Un courant bruyant qui existe bel et bien voudrait confondre “intégral” et “intégriste”. » Le mot fâcheux est lâché, dans un duo verbal – il faut bien le dire – facile et éculé en histoire du catholicisme. Qu'est-ce à dire que cette « *reductio ad Lefebvrum* » ? Que certains tenants de « l'écologie intégrale » seraient les « Mgr Lefebvre » des « conciliaires » de l'écologie ? Que la jeune génération « écolo-catho » serait « ultra-réac » par rapport à la génération antérieure ? La pertinence de la formule n'est pas démontrée. L'usage du terme révèle avant tout, et uniquement sans doute, les tensions internes au champ catholique. Quoi qu'il en soit, les signataires de la tribune entendaient garantir leur filiation *franciscaine* :

À l'occasion de l'anniversaire des trois ans de la publication de la première encyclique écologique de l'histoire, *Laudato si'*, il est utile de revenir sur ce que le pape François entend par « écologie intégrale ». Ce besoin de clarification s'est d'autant plus imposé à nous qu'en

15 C'est là un champ de recherche et de réflexion qui n'est pas encore cartographié. Il existe tout de même des points de repère. Voir par exemple Ludovic BERTINA, « La « conversion » écologiste de l'Église catholique en France : sociologie politique de l'appropriation du référent écologiste par une institution religieuse »,

La Pensée écologique, 2019/1, n°3.

16 Tribune « L'écologie intégrale n'est pas ce que vous croyez », *Le Monde*, 24 juillet 2018. La tribune collective est signée par Pierre-Louis Choquet, Arnaud Du Crest, Gaël Giraud, Laura Morosini, Marcel Remon, Cécile Renouard, Jean-Luc Souveton.

France, il arrive que l'écologie intégrale fasse l'objet d'une interprétation équivoque, bien éloignée de l'élan que *Laudato si'* suscite dans le monde entier et de ce que nous expérimentons autour de nous, dans nos engagements de praticiens, essayistes, économistes, théologiens chrétiens.

En des termes vifs, le collectif entendait dénoncer une lecture droitière de l'encyclique. L'écologie intégrale ne doit pas, selon eux, devenir le « bastion d'un néo-conservatisme » en « déshérence idéologique » ; elle n'implique pas le « nationalisme » ; elle ne se « réduit pas à la bioéthique », et ce serait un « contre-sens même » de l'y réduire ; l'écologie intégrale, c'est entendre simultanément « le cri de la terre et celui des pauvres ». Ce serait l'alliance en quelque sorte, et seulement, de Notre Dame des Landes et du CCFD-Terre solidaire dont, rappellent les auteurs, un ancien aumônier a été promu secrétaire du nouveau dicastère au « développement humain intégral ». Si l'on en croit la tribune, l'écologie intégrale, qui n'est pas un conservatisme, « n'est pas un programme politique ».

Pour l'infortune des signataires, six mois plus tard, en janvier 2019, Delphine Batho, ancienne députée socialiste, ancienne ministre de l'environnement et nouvelle présidente de *Génération Écologie*, publie un volume intitulé *Écologie intégrale. Le manifeste*¹⁷, avec une préface du philosophe militant Dominique Bourg (1953-), professeur à l'Université de Lausanne et directeur de la revue en ligne *La pensée écologique*¹⁸. Dominique Bourg a lui-même signé de nombreux ouvrages sur l'écologie¹⁹ et, auparavant dans les années 1980, en théologie, avec une thèse notamment sur la transcendance de Dieu et sa « nomination paradoxale » à partir de Heidegger et Hegel²⁰. Dans la perspective des élections européennes de mai 2019, où le parti obtient 1,82 % des voix, il s'agissait alors de présenter un « projet politique radical » pour prendre acte, une nouvelle fois, de « l'obsolescence des partis traditionnels » et proposer « l'écologie intégrale » comme « nouveau fondement » du politique. Pensée comme indépendante de *Laudato si'*, tout en en reprenant la formule fondatrice en semblant l'ignorer, cette écologie intégrale politique entend être résolument démocratique, républicaine, laïque, pluraliste et attachée, comme il se doit en l'occurrence, au droit à l'avortement, dans une perspective néo-malthusienne, et à la PMA-GPA, au nom de la « liberté » de l'individu, de l'égalité des droits et de

Florian
Michel

17 Delphine BATHO *Écologie intégrale. Le manifeste*, préfacé par Dominique Bourg, Paris, Éditions du Rocher, 2019. Voir : <https://generationecologie.fr> (août 2020) : « L'écologie intégrale démocratique est le projet politique de

ceux qui veulent lever une nouvelle espérance. »

18 <http://lapenseeecologique.com>

19 Voir bibliographie à la fin de cet article.

20 Voir bibliographie à la fin de cet article.

la question féminine. L'écologie intégrale « est totalement laïque, car la laïcité est la condition de toute spiritualité ou écologie intérieure libre » (Batho, 2019, p. 95).

Il serait nécessaire de préciser en détail la trajectoire proprement religieuse de Dominique Bourg qui est marqué de toute évidence par le catholicisme. « À titre personnel désormais, écrit-il, j'ai une éducation et un enracinement catholiques, et j'ai même publié au début dans des collections théologiques après des études de théologie²¹. » Dominique Bourg a en effet soutenu, en 1981, à 28 ans, une thèse en théologie à l'université de Strasbourg; il a publié ses premiers volumes aux éditions du Cerf; il est proche dans les années 1980 de la revue *Esprit*, et notamment de Jean-Louis Schlegel et d'Olivier Mongin; il est proche également d'Antoine Lion (1940-2012), dominicain de la province de Lyon, secrétaire du Centre Thomas More, façonné dans l'ère post-68 par les sciences humaines²², et fondateur de « Chrétiens et Sida », avec lequel Dominique Bourg publie des *Variations johanniques* en 1989 (Cerf). Il faut noter, selon les termes de D. Bourg, un « glissement naturel et progressif²³ » dans ses objets de recherche au début des années 1990. En 1993, c'est la publication de son premier volume écologique, intitulé *La nature en politique ou L'enjeu philosophique de l'écologie*, publié à L'Harmattan. En 1995, c'est la soutenance d'une thèse, en philosophie cette fois, à l'EHESS, sous la direction de Marcel Gauchet, sur « Nature et technique », à partir des œuvres de Jacques Ellul et Martin Heidegger notamment. Ces travaux doctoraux donnent lieu à une série de publications entre 1996 et 1997²⁴. Les questions spirituelles continuent de se poser avec acuité, mais en des perspectives renouvelées, comme en témoigne la publication en 2018, chez Desclée de Brouwer, de son essai *Une nouvelle terre. Pour une autre relation au monde*.

En juin 2019, Dominique Bourg refuse de participer à l'université d'été du « collectif citoyen pour une écologie intégrale²⁵ », prévue au mois d'août 2019, de peur d'être assimilé à certains courants réactionnaires²⁶. Pour lui, l'écologie intégrale est avant tout un « synonyme de durabilité forte », dans une perspective très économique: « l'écono-

21 Courriel à l'auteur, 13 août 2020.

22 Sur le Centre Thomas More, lire Tangi CAVALIN, « Le Centre Thomas More: genèse et enjeux », *Archives de sciences sociales des religions*, 2017/4 (n° 180), pp. 19-34.

23 Courriel à l'auteur, 15 août 2020.

24 Dominique BOURG, *L'homme artificiel: le sens de la technique*, Paris, Gallimard, 1996; *Nature et technique: essai sur l'idée de progrès*, Paris, Hatier, 1997.

25 Sur ce collectif, voir <https://ecologie-integrale.fr> (août 2020).

Comme un marqueur, les organisateurs de cette université d'été entendent relier les trois pôles: « Quels sont les enjeux actuels de "l'écologie intégrale", dans les domaines reliés de la protection de l'environnement, la lutte contre les inégalités et pour l'inclusion de tous, la bioéthique? »

26 Marine LAMOUREUX, « L'écologie intégrale: un concept disputé », *La Croix*, 8 juin 2019.

Thème

mie est dans la société, laquelle est intégrée au sein du système Terre. Chaque système imposant ses contraintes au sous-système qu'il intègre ou comprend²⁷.» Dans un entretien au journal *Le Temps* de Lausanne, Dominique Bourg refuse explicitement d'associer son écologie intégrale à l'écologie humaine : « Avant le pape François, Jean Paul II et Benoît XVI mettaient en avant « l'écologie humaine » qui va du refus de l'avortement au refus de la PMA, etc. L'expression « écologie intégrale » du pape François dans *Laudato si'* se veut plus large avec une focale sur le fait que les aspects sociaux et écologiques se recouvrent, mais il intègre aussi l'écologie humaine. Ce n'est pas notre cas²⁸. » Pour D. Bourg, qui n'élabore pas sur le plan réflexif son refus sinon en avançant, ce que l'on concède très volontiers, que la question de la technique ne se pose pas dans les mêmes termes pour l'environnemental et l'humain, la définition est ainsi restrictive : « L'écologie intégrale passe par les aspects sociaux et écologiques, qui deviennent le centre de la société. C'est la première chose. La deuxième, c'est qu'on doit absolument, dans la compréhension des aspects sociaux, tenir compte des coûts écologiques²⁹. » Quand, au fil de l'entretien paru dans *Le Temps*, la journaliste lui demande : « Pour revenir au terme d'écologie intégrale : il fait polémique car il peut sembler fort, certains lui ont même trouvé une résonance intégriste... », Dominique Bourg répond :

Quand nous avons rendu le manuscrit [du volume sur l'écologie intégrale de 2017], il n'y avait pas cette expression. Et puis, avec l'éditeur, qui est un ami, on s'est dit que titrer « société permacirculaire » ne serait pas très vendeur. C'est lui qui a proposé « écologie intégrale », mais je ne m'attendais pas à ce que des gens discernent dans ce livre un complot papiste !

Florian
Michel

Avec Dominique Bourg, on a bel et bien perdu en route l'humanisme *intégral* et la perspective *intégrée* de Jean-Paul II, Benoît XVI et de François. Il s'agit en conséquence d'une écologie dite « intégrale », mais amputée, dans les faits, de ses perspectives et finalités proprement humaines. Le plus frappant, pour le simple lecteur, est l'espèce de point aveugle : aucun argument n'est avancé pour expliquer cette amputation, sinon que la question de la technique se pose en des termes différents pour les écosystèmes et pour l'homme. La question, qui ne se réduit pas aux enjeux PMA-GPA et englobe tous les enjeux bioéthiques, ne semble en fait même pas se poser.

La première conclusion que l'on semble pouvoir tirer est que l'écologie intégrale est une notion équivoque, surgie, en France, dans les tensions

27 Voir Dominique BOURG, Christian ARNSPERGER, *Écologie intégrale. Pour une société permacirculaire*, Paris, PUF, 2017.

28 Dominique BOURG, entretien dans *Le Temps*, Lausanne, 19 septembre 2019. <http://tiny.cc/9lmites>
29 *Ibidem*.

propres du catholicisme français. En quelques mois, trois sensibilités politico-religieuses, toutes attachées à l'écologie intégrale et toutes liées, de près ou de loin, à la matrice catholique, ont ainsi étalé leurs divergences et fragilités. Un courant, dit « néo-conservateur », sensible aux enjeux bioéthiques, dans une perspective magistérielle et dans une ligne « Benoît XVI-François », s'opposerait à une position type « catholique de gauche », sociale et environnementale, qui se réclame de *Laudato si'* et qui s'exprime dans *Le Monde*, tout en cédant beaucoup sur le terrain, sans trop le reconnaître, à une écologie politique « laïque », marginale dans les urnes en 2019, mais forte sur le plan intellectuel et médiatique, qui entend ne rien devoir à l'encyclique de François et dont le théoricien a pourtant fait son départ, dans la vie intellectuelle, comme théologien catholique. Le politologue appréciera sans doute la construction classique de la double rupture et des simplifications subséquentes. On retrouve là en effet les *usual suspects* de la vie politique et de la sociologie religieuse française. À l'échelle nationale, c'est le binôme « catholicisme » / « laïcité » ; et au sein du catholicisme, c'est le couple antagoniste « catholicisme conservateur » / « catholicisme de gauche », et en un résumé lapidaire, « Alliance Vita » / « CCFD ». Pour l'histoire des idées, la trame du débat autour de l'écologie intégrale offre à l'analyse un cas d'école : l'écologie intégrale, qui vise à unir l'écologie environnementale et l'écologie humaine, est née dans les rangs d'un catholicisme à la fois identifiable et fragile (2007) ; elle gagne en profondeur, en extension et en médiatisation par une série de revues et de manifestes et par la publication d'une encyclique (2014-2018) ; elle se fragmente (2018-2019) et perd en clarté et en cohérence du fait de sa sécularisation et de son appropriation par le camp d'en face, pour ainsi dire, qui voudrait en maquiller les origines et en redéfinir les contours.

Thème

Le relecteur de *Laudato Si'* rappellera cependant deux évidences. Les catholiques n'ont pas le monopole du vocable de l'écologie intégrale : comme le Pape le rappelle au commencement de son encyclique, l'écologie intégrale est l'affaire de tous, c'est une écologie pour tous, puisqu'il s'agit de notre « maison commune », avec tout ce que cela implique en termes d'acceptation du pluralisme spirituel. *Par ailleurs, naturellement*, l'encyclique ne se laisse pas enfermer dans les débats politiques français de notre aujourd'hui. L'herméneutique « de droite » bute naturellement sur maintes positions du Pape François. Ainsi, par exemple : « Le manque de réactions face à ces drames de nos frères et sœurs [les migrants] est un signe de la perte de ce sens de responsabilité à l'égard de nos semblables, sur lequel se fonde toute société civile » (*LS*, 25). L'herméneutique « de gauche » rencontre également de sérieux obstacles, puisque les enjeux bioéthiques ne sont certes pas secondaires : « Puisque tout est lié, la défense de la nature n'est pas compatible non plus avec la justification de l'avortement » (*LS*, 120). Le

« pauvre » et « l'embryon humain » ne sont pas dissociables (LS, 117). On mesure donc au passage combien, au-delà des clameurs, *Laudato si'* est embarrassante pour quelques sensibilités de gauche. La question posée est donc celle, très classique, de la cohérence et de l'échelle de la mise en place politique, et celle du « curseur ». Jusqu'où accepter la technique appliquée à l'humain ? Comment peut-on à la fois vouloir sauver la nature et promouvoir l'eugénisme ? Comment à la fois lutter contre les plants transgéniques et défendre la légalisation de la PMA-GPA pour toutes et tous ? Comment à la fois défendre les droits de l'embryon et ne pas se soucier de mon frère migrant ? Comment la même personne peut-elle à la fois manger son menu *vegan* sans gluten, refuser (jusqu'où ?) de prendre des antibiotiques et prendre sa ration d'hormones quotidiennes ? Jusqu'où un militant de l'écologie intégrale doit-il envisager d'accepter un traitement anticancéreux ? Ce ne sont là que les questions, et parfois disjonctions, les plus grossières et les plus observables. Aucune n'est facile à résoudre.

Les positions paradoxales ainsi constituées semblent le plus souvent des positions héritées de longue date. Les racines du malentendu pourraient tenir à des questions philosophiques mal-résolues et à l'histoire de la sensibilité écologique telle qu'on la reconstruit. De la Californie au Larzac jusqu'à Notre-Dame des Landes, l'écologie politique est née dans les militances de gauche, dans un horizon autogestionnaire, libertaire, « laïque » au sens adouci des années 1960, et parfois, sur le plan théorique du moins, anticlérical. Sur le terrain, nombreux cependant sont les chrétiens engagés. L'historien Frank Georgi rappelle ainsi avec pertinence qu'à l'été 1973 ce sont des « ouvriers chrétiens » qui prennent la défense autogestionnaire de l'usine Lip à Besançon. Ce sont encore des « paysans chrétiens », qui sur le Larzac défendent leurs terres et reçoivent le soutien de leur évêque, de leurs curés, de l'Action catholique – « Chrétiens dans le monde rural » –, ainsi que celui des réseaux politiques et syndicaux de la seconde gauche (CFDT, PSU). « Très vite, à la défense de la terre, se mêle le pacifisme, prôné par l'abbé Jean Toulat et les Communautés de l'Arche de Lanza del Vasto³⁰ ». De l'abbé Jean Toulat (1915-1994), il faudrait relire quelques titres de sa longue bibliographie militante : *Les grévistes de la guerre*, en 1971 ; *Le Larzac et la paix*, 1972 ; *L'avortement, crime ou libération*, 1973 ; *La bombe ou la vie*, 1969 ; *Objectif Mururoa*, 1974 ; *La peine de mort en question*, 1977 ; *L'Euthanasie en question. Faut-il tuer par amour ?*, 1983... Pacifisme, objection de conscience, refus du nucléaire, défense de la propriété paysanne, dénonciation de l'avortement, de la peine de mort et de l'euthanasie, plaidoyer pour la foi, la justice et l'espérance dans la

Florian
Michel

30 Frank GEORGI, « L'autogestion : une utopie chrétienne ? », dans Denis Pelletier, Jean-Louis Schlegel, *À la gauche du*

Christ. Les chrétiens de gauche en France de 1945 à nos jours, Paris, Seuil, 2012, pp. 461-462.

lignée du Général Jacques Pâris de Bollardière, Raoul Follereau, Sœur Emmanuelle, Jean-Marie Lustiger... Avec une capacité d'anticipation assez remarquable, et avec une cohérence interne très forte, on est là clairement dans une perspective *intégrant* tous les aspects de la vie de la personne, l'économique, le spirituel, le bioéthique : ni la bombe, ni l'avortement, ni l'euthanasie, ni la peine de mort.

De Lanza Del Vasto (1901-1981), on trouve une description saisissante dans le carnet personnel du peintre Jean Hugo qui le rencontre en juin 1958. En compagnie de Gustave Thibon, le peintre visite alors la communauté fondée en Ardèche par le disciple chrétien de Gandhi. On y marche pieds nus ; il n'y a pas d'électricité ; on s'éclaire à la bougie ; on travaille la menuiserie ; on prie dans une chapelle couverte de tapis orientaux ; quand on ne jeûne pas, on boit le jus de raisin local ; on mange du pain noir ; il n'y a pas de viande. « Tous barbus, tous pieds nus et portant au cou la croix de bois noir », résume Jean Hugo³¹, dont la sensibilité écologique est observable dès le lendemain de la Seconde Guerre. En 1947, il abominait ainsi, dans sa peinture et son journal, les « ordures de l'âge industriel³² ». Figure chrétienne, pacifique et écologique par excellence, proche de l'abbé Jean Toulat, Lanza del Vasto est naturellement très engagé du côté du Larzac au seuil des années 1970.

Thème

Malgré ces précédents, dans le lien noué entre l'écologie et la religion, tous les analystes s'accordent cependant pour souligner l'importance fondamentale de Lynn T. White (1907-1987). Lu, commenté, constamment réédité, traduit : il est tenu pour le pionnier, tout à la fois félicité pour sa prise de parole et critiqué pour ses outrances. Le 26 décembre 1966, alors que la guerre du Viet Nam fait rage, que le Président Lyndon B. Johnson peine à apaiser la société états-unienne au temps de la lutte pour les droits civiques et que les mouvements de contestation parmi la jeunesse sont déjà très construits, Lynn T. White, professeur d'histoire médiévale à l'Université de Californie, spécialiste reconnu et contesté de l'histoire des sciences, donne devant les membres de l'*American Association for the Advancement of Science* une conférence intitulée : « Les racines historiques de notre crise écologique ». Le texte de la conférence est publié en mars 1967 dans la prestigieuse revue *Science*. Il tient en quatre pages très denses et s'ouvre sur l'évocation d'une conversation avec Aldous Huxley, dont le « meilleur des mondes » ultra-technique était pourtant tout à la fois l'antithèse du « *flower power* » et le modèle du « *summer of love* » de l'été 1967 : des bébés fabriqués à la chaîne, de la drogue pour tous, et la liberté sexuelle comme moyen de garantir la stabilité politique et d'apaiser la société de toutes ses tensions. Le conférencier évoque déjà,

31 Jean Hugo, *Carnets. 1946-1984*, 32 *Ibid.*, p. 26.
Actes Sud, 1994, p. 115.

en décembre 1966, le refrain lancinant de « l'âge postchrétien » : « c'est devenu une mode aujourd'hui de dire que nous vivons, pour le meilleur ou le pire, à l'âge postchrétien³³ ». Il est certain qu'il vaut mieux tenir pour mort ce que l'on croit enterrer. Mais la conférence entend replacer dans la longue perspective historique les racines de la crise écologique : l'énergie hydraulique, les inventions technologiques du Moyen Âge, le passage de l'araire à la charrue avec son soc horizontal pour découper la terre et son versoir pour la retourner... Pour Lynn T. White, dans l'Occident chrétien, c'est à un moment du IX^e siècle que l'homme est devenu « l'exploiteur de la nature », par une technique d'une « brutalité » inouïe. Dans le nord de l'Europe, c'est aussi le moment de la victoire du christianisme contre le paganisme. Adieu les sources et chênes sacrés, adieu les divinités immanentes à la nature. « En détruisant l'animisme païen, le christianisme a permis l'exploitation de la nature dans un climat d'indifférence à l'égard de la sensibilité des objets naturels. [...] Les vieilles inhibitions envers l'exploitation de la nature s'effondrèrent³⁴ ». La conférence s'achève – et c'est là l'élément le plus problématique – sur les conséquences que Lynn T. White croit pouvoir tirer de ses analyses. Les conclusions sont « désagréables pour de nombreux chrétiens », puisque le christianisme, « la religion la plus anthropocentrique que le monde ait connue³⁵ », porte « une lourde part de responsabilité » dans la crise écologique³⁶ ; les missionnaires ont brûlé les « bosquets sacrés » ; malgré Copernic, malgré Darwin, l'homme chrétien continue de se penser comme supérieur à la nature. L'homme est devenu Dieu ; il se prend pour Dieu ; il « exploite la nature pour ses propres fins » selon la mission qu'il a reçue de Dieu. Quelles sont les solutions proposées par Lynn T. White ? Sa première recommandation est de devenir *hippies* ou *beatniks* qui sont les seuls « vrais révolutionnaires » et qui seuls « montrent une saine disposition dans leurs affinités pour le bouddhisme zen et l'hindouisme » : ils « conçoivent les relations homme-nature d'une manière presque inverse à la conception chrétienne³⁷ ». Mais prudent dans sa recommandation, Lynn T. White doute que cette solution soit viable « chez nous ».

Florian
Michel

La seconde solution, qui est en fait proche parente de la première, est de réinventer la figure de saint François d'Assise, le saint patron des *hippies* et de la ville de San Francisco. Saint François était un « gauchiste », un « hérétique », un « démocrate », un « égalitariste³⁸ » qui a échoué, mais dont il importe de reprendre le flambeau. L'« arrogance chrétienne envers la nature » est la cause de la crise écologique ; seul un « remède religieux » permettra de repenser la fraternité et l'égalité de

33 Lynn T. WHITE, *Les racines historiques de notre crise écologique*, Paris, PUF, 2019, p. 36. Texte traduit de l'anglais par Jacques Grinevald ; édition établie, présentée et commentée par Dominique Bourg.

34 *Ibid.*, p. 39.

35 *Ibid.*, p. 38.

36 *Ibid.*, p. 44.

37 *Ibid.*, p. 45.

38 *Ibid.*, pp. 46-49.

l'homme et de la nature. Lynn T. White achève sa conférence par cette formule : « La conscience profondément religieuse, bien qu'hérétique, que possédaient les premiers franciscains de l'autonomie spirituelle de toutes les parties de la nature pourrait nous suggérer une direction. Je propose François d'Assise comme saint patron des écologistes. »

Qu'un historien, même médiéviste, soit victime d'une sorte de présentisme n'est pas en soi un sujet d'étonnement. Les réappropriations de la figure de saint François dans la Californie de la fin des années 1960 seraient en soi un sujet d'étude assez fascinant ; il faudrait reprendre ligne à ligne, par exemple, les analyses d'Harvey Cox développées en janvier 1968 dans son article « *God and the hippies* » pour la revue *Playboy*³⁹. Pour le théologien de la « cité séculière » et de la « fête des fous », François d'Assise est le modèle de la contestation pour la jeunesse : cheveux longs, refus de la richesse, pieds nus, méfiance à l'égard de la culture livresque, prêchant le panthéisme aux oiseaux... Les *hippies*, explique-t-il, dénoncent dans le christianisme cette « domination de la nature » et la « reconstruction de la terre pour la Cité de Dieu » ; pour eux, la théologie occidentale a été « activiste, extravertie, compétitive », alors que les « religions orientales » sont plus respectueuses de l'intériorité de la personne.

Thème

Les contradictions de cette théologie sauvage de saint François se donnent à voir d'elles-mêmes. Il n'est pas utile d'y insister sans doute. Le point important, me semble-t-il, est que la mémoire des militances écologiques s'origine dans les contestations de « 68 », sans voir ni ce qui les précède ni, naturellement, les limites intrinsèques des analyses ainsi posées. Lynn White, comme Harvey Cox, prend pour le christianisme occidental ce qui est sans doute avant tout un phénomène américain, avant de devenir l'un des traits de la modernité mécanique. Cet abus, cet irrespect de la nature est né, selon la remarque d'un auteur critique de Lynn T. White, non pas du sein d'une société chrétienne, mais au contraire, « dans une société déchristianisée, qui a perdu le respect des œuvres de Dieu et l'espérance d'un salut cosmique englobant toutes les créatures⁴⁰ ».

Ces mots sont ceux d'Hélène et Jean Bastaire. En 2004, leur opuscule intitulé *Pour une écologie chrétienne* est préfacé par trois évêques, Mgr Olivier de Berranger, Mgr Jean-Louis Brugues et Mgr Michel

39 Harvey Cox, « *God and the hippies* », *Playboy*, janvier 1968, pp. 93-94, pp. 206-210.

40 Hélène et Jean BASTAIRE, *Pour une écologie chrétienne*, Paris, Cerf, 2004, p. 16. Entre avril 1977 (n°10) et juillet-août 2007 (n°192), Jean Bastaire a publié huit contributions pour la revue *Communio* : sur son itinéraire « de l'Inde au Christ » (n°78), sur le bouddhisme (n°103), sur « le

bon usage de la catastrophe (n°96), sur la raison (« Chrétiens ou crétiens ? », n°100), sur « la joie pascale » (n°174), ainsi que des réflexions poétiques sur l'innocence (n°10) et sur « le présent éternel » (n°192). Son article d'octobre 1989 (n°85) illustre son refus de la vaine dialectique entre le « progressisme » et le « conservatisme » appliquée au christianisme.

Dubost. « Petit par la taille, grand par la perspective », soulignent les évêques, ce volume s'inscrit dans le travail propre d'Hélène et Jean Bastaire – ils avaient déjà publié un premier volume en 1996 intitulé *Le Chant des créatures*. L'opuscule relit tous les auteurs chrétiens, théologiens ou poètes, à la lumière de cette question du respect et du salut de la création. Non seulement saint François n'était pas « hérétique » et exprimait la parfaite orthodoxie du christianisme mais, explique Jean Bastaire, c'est « le mépris de la création et l'exploitation égoïste des ressources naturelles » qui est une hérésie du christianisme. Les points de vue sont renversés. Ce que L. White tenait pour l'essence même du christianisme est pour Jean Bastaire son travestissement dans le péché. À l'appui de sa thèse, Jean Bastaire cite Claudel et Péguy, Dostoïevski et Berdiaev, saint Jean et la Genèse, le Livre de la Sagesse et les Psaumes, saint Matthieu, sur la « beauté des lys », et saint Marc – qui note qu'au désert « Jésus était avec les bêtes sauvages » et qui rapporte la parole du Christ : « Proclamez l'évangile à toutes les créatures » (Marc 16, 15) – saint Paul et l'Apocalypse, Irénée de Lyon et Isaac le Syrien, saint Maxime le Confesseur, sainte Gertrude d' Helfta et Mgr Charles Gay. « Toutes les créatures ont été faites par le Verbe », explique saint Jean, quand Claudel chante « l'immense octave de la création ». « La tradition chrétienne a toujours maintenu l'excellence de la création, jugée dès l'origine comme "bonne" et même "très bonne"⁴¹ ». Jean Bastaire montre combien la figure de François parlant aux oiseaux est précédée d'un cortège de saints parlant aux lions, aux ânes, aux ours, aux poissons, aux biches, aux chiens de chasse, pour les dissuader de poursuivre un gibier. Saint Colomban est l'ami des écu-reuils ; sainte Brigitte caresse les canards ; saint Gall fraternise avec un ours. Isaac de Ninive, moine syriaque, évoque le « charisme de réconciliation universelle » et la compassion naturelle pour les hommes, les oiseaux, les bêtes, etc. « La nature n'est pas notre mère, c'est notre sœur, et même une sœur cadette, une petite sœur, une sœur dansante », avance Chesterton, dans *Orthodoxie*, que cite Paul Claudel⁴². Claudel, encore, dans une lettre de 1908 : « La Création tout entière, du séraphin au minéral, est homogène et reliée dans toutes ses parties par le lien de la charité ». Ou encore dans la veine de l'Ève de Péguy : « On oublie trop que l'univers, c'est la création, et le respect non moins que la charité doit s'étendre à toute créature ». Si le respect est passif, la charité est active et elle concerne toutes les créatures. Jean Bastaire a des pages fortes sur le « christianisme dénaturé » et sur les chrétiens qui « ont limité leur pitié au seul profit de leurs semblables⁴³ », et conclut, en des termes neufs, sur la « compassion écologique » qui doit être plus forte que le désir de « sauvetage de la création » pour aller jusqu'au « salut de l'uni-

Florian
Michel

41 Hélène et Jean BASTAIRE, *op. cit.*, 2004, p. 31.

42 *Ibid.*, p. 73.

43 *Ibid.*, 2004, p. 80.

vers », de sorte que malgré les blessures infligées par l'homme et grâce à une révolution du for intime, toutes les créatures puissent chanter la gloire du Père. L'influence de Jean Bastaire est à la fois remarquable et contestée. Il laisse son nom à une « chaire Jean Bastaire d'écologie intégrale », à l'Université catholique de Lyon, fondée par Fabien Revol. En sens contraire, le refus de recevoir les remarques de Jean Bastaire est particulièrement frappant sous la plume de Dominique Bourg :

Bien que fondée sur le plan des textes, écrit ce dernier, la critique de Jean Bastaire manque pourtant sa cible. Lynn White ne se situe pas sur le plan de la vérité exégétique ou théologique. Il pointe l'émergence historique d'une interprétation culturelle, non point savante, mais largement diffuse dans la population et entée sur des comportements, sur l'évolution des sciences et des techniques. Le redressement opéré par Jean Bastaire n'y change rien⁴⁴.

Autrement dit, et apprécions la remarque de Dominique Bourg, l'historien Lynn White a peut-être raison sur le plan des représentations et des mentalités, même s'il a tort sur le plan théorique ; Jean Bastaire a raison sur le plan théorique, même si son témoignage, qui redonne vie à une tradition chrétienne minoritaire, ne renverse pas le fait historique de l'exploitation de la nature au temps de la modernité sous couverture chrétienne. Mais au fond, cela ne fait nulle différence puisque Lynn White publie dans *Science*, qu'il rencontre la conviction de toute une génération très marquée sur le plan culturel et politique, et que cela *suffit* en conséquence pour aujourd'hui. Le débat est loin d'être clos cependant sur la responsabilité du christianisme dans la crise écologique. Une histoire de la domination chrétienne occidentale à travers les représentations et les pratiques a sans doute fourni davantage de volumes que les apologies de l'écologie chrétienne à travers les âges, même si la liturgie proclame tous les jours que les cieux et la terre sont pleins de la gloire de Dieu. C'est qu'il manque précisément une théologie populaire du « *Pleni sunt caeli et terra gloria tua* ». Falk van Gaver a raison de souligner qu'« il convient avant tout, chrétien ou non, d'être honnête et modeste à ce sujet⁴⁵ ». En novembre 1979, lorsque Jean-Paul II nomme saint François patron céleste des écologistes⁴⁶, il semble entendre la suggestion de Lynn White, pour les mêmes raisons pratiques, mais sur un autre fondement théorique, et orthodoxe.

Que l'on me permette, pour conclure, deux remarques très sommaires. De Lanza del Vasto à Jean Bastaire, pour ne rien dire de toutes les communautés de la famille franciscaine, il y a au xx^e siècle une tra-

Thème

44 *Ibid.*, 2004, p. 61.

45 Falk van Gaver, courriel à l'auteur, 19

août 2020.

46 Voir : <http://tiny.cc/inter-sanctos> 

dition vivante de la spiritualité chrétienne, avec un fort coefficient pratique et communautaire, marginal, minoritaire et prophétique, mystique et cosmique, où le christianisme est profondément marqué par le respect de la Création et par un désir de révéler le salut donné en Jésus Christ à toutes les créatures, pour lesquelles l'homme doit exercer sa charité responsable⁴⁷. De Lynn White à Dominique Bourg et à ses actualités politiques, on semble tenir, en sens contraire, le christianisme anthropocentrique pour la cause par excellence de la dérégulation planétaire. Les deux chemins ainsi décrits, l'un ancien et peu fréquenté sans doute, l'autre plus récent et plus peuplé, se croisent à peine. Les deux représentations de l'histoire de la crise écologique sont inconciliables : pour les uns, la cause en est la modernité irréligieuse ; pour les autres, c'est la conception chrétienne de l'homme. En ce sens, les débats autour de l'écologie intégrale, dans ses perspectives, ses limites, ses cohérences ne cesseront sans doute pas de sitôt. Il est à parier, et à craindre puisque cela affaiblit une cause louable par elle-même, que les tenants politiques de l'écologie continuent de ne pas voir le paradoxe à ne pas appliquer à l'humain les principes qu'ils défendent pour l'environnement.

Deuxième remarque, plus politique. Les chrétiens engagés en politique dans les militances écologiques sont parfois identifiés comme chrétiens, sans, le plus souvent, *mutatis mutandis*, être engagés en tant que chrétiens, au nom de leur foi. Dans nos sociétés sécularisées, ils rejoignent ou sont rejoints, en masse, par des militants très éloignés de l'Église. La tribune parue dans *Le Monde* en juillet 2018 le signifiait de manière explicite : « L'écologie intégrale est chez les nombreux (même s'ils sont discrets) chrétiens engagés à Notre Dame des Landes, dans les villages d'Alternatiba ou pour d'autres causes environnementales. » Cet engagement dans la *discretion*, sur le modèle évangélique du ferment dans la pâte, est en fait doublement minoritaire. Minoritaire dans l'Église, dont les fidèles sont majoritairement de droite, élections après élections, même si la conscience écologique se déploie en profondeur dans les masses catholiques... non sans inquiéter les agriculteurs chrétiens. Et plus encore minoritaire dans les divers partis de gauche,

Florian
Michel

47 Falk van Gaver insiste sur la situation « très largement minoritaire » de ce courant. Courriel à l'auteur, 19 août 2020, en lecture et commentaire du présent article : « Ancien disciple de Jean Bastaire et lecteur de toute son œuvre autour de l'écologie chrétienne, j'ai (comme lui l'avait) conscience que la tradition du christianisme cosmique et écologique, et fraternel envers toutes les créatures, notamment nos frères animaux, est et était très largement minoritaire dans l'Église catholique

et les autres confessions chrétiennes : il s'est toujours agi d'une minorité prophétique et mystique, souvent hérétique ou inquiétée en ce sens par les autorités des Églises et confessions chrétiennes, une minorité à la fois historique (sur les plans culturels, politiques et théologiques) - avec un redressement théorique-théologique très tardif et partiel (*Laudato si'*) et historique-culturel-politique encore plus tardif et partiel (l'anti-écologisme concret et le droitisme des catholiques, par exemple...).»

au mieux indifférents, mais plus généralement hostiles au fait chrétien, au nom des héritages des combats passés de la gauche marxiste, radicale socialiste ou libertaire, contre les « curés », contre l'enseignement libre, pour l'avortement, l'euthanasie, etc. Inclus au sein de la deuxième gauche, elle-même fragile par rapport à la première gauche – mais tout cela existe-t-il encore aujourd'hui? –, absorbé dans des courants et des motions qui le dépassent, honnête et brave compagnon de route soucieux de *tendre la main* à tous les militants des luttes écologiques, le chrétien « écolo » se trouve donc en France, depuis les années 1970, sur un simple plan tactique, dans une position difficile et doublement marginale. Au sein de son Église, il trouve, en faveur de ses militances, des suggestions doctrinales et théologiques, qu'il ne peut guère partager dans la lumière, dans leur radicale exigence et dans leur intégralité auprès de ses compagnons d'armes.

Thème

Florian Michel, marié, père de quatre enfants, maître de conférences en histoire contemporaine à l'Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, directeur du Centre Pierre Mendès France, vice-président du Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain, membre du comité de rédaction de la revue Nunc, auteur de plusieurs ouvrages, dont La pensée catholique en Amérique du Nord (DDB, 2010); Traduire la liturgie. Essai d'histoire (CLD, 2013); Diplomatie et religion (Publications de la Sorbonne, 2016); La chapelle vide. Entre sécularisation et laïcité impérative, itinéraire historien (CLD 2017); Étienne Gilson. Une biographie intellectuelle et politique (Vrin, 2018).

Compléments bibliographiques

● note 2. Olivier LANDRON, *Le catholicisme vert. Histoire des relations entre l'Église et la nature au xx^e siècle*, Paris, Cerf, 2008; Thomas MICHELET, *Les papes et l'écologie. De Vatican II à Laudato Si*, Artège, 2016; Fabien REVOL et Alain RICAUD, *Une encyclique pour une insurrection écologique des consciences*, Parole et Silence, 2015; Jean-Marie GUEULETTE et Fabien REVOL, *Avec les créatures. Pour une approche chrétienne de l'écologie*, Cerf, Paris 2015. Lire également Charlotte LUYCKX, « L'écologie intégrale: relier les approches, intégrer les enjeux, tisser une vision », *La pensée écologique*, avril 2020. URL: <http://tiny.cc/Luyckx> (consulté en août 2020).

● note 19. Dominique BOURG, *Scénarios de l'écologie*. Paris, Hachette, 1996; Dominique BOURG et Kerry WHITESIDE, *Vers une démocratie écologique*, Paris, Seuil, 2010; Dominique Bourg et Philippe Roch (dir.), *Crise écologique, crise des valeurs?*, Genève, Labor et Fides, 2010; Dominique BOURG, *La pensée écologique. Une anthologie*, Paris, PUF, 2014; Dominique BOURG,

Christian ARNSPERGER, *Écologie intégrale. Pour une société permacirculaire*, Paris, PUF, 2017.

● note 20. Dominique BOURG, *Transcendance et discours: essai sur la nomination paradoxale de Dieu*, Paris, Le Cerf, «Cogitatio Fidei», 1985, 166 p. Dominique Bourg (dir.), *L'Être et Dieu*, [colloque de Strasbourg, mai 1985, organisé par le Centre d'études et de recherches interdisciplinaires en théologie], préface d'Henri-Bernard Vergote, Paris, Le Cerf, 1986, 252 p. Dominique Bourg et Antoine Lion (dir.), *La Bible en philosophie: approches contemporaines*, colloque de L'Arbresle, 30 avril-1^{er} mai 1990, organisé par le Centre Thomas-More, Paris, Le Cerf, 1993.



Sauver la nature ? Associer ces deux termes n'est pas possible sans une certaine audace. C'est en effet dans le registre religieux que la notion de salut prend son sens le plus authentique. Voir la nature à la lumière de la religion, c'est la voir comme création. Il me faut donc commencer par là.

Le lieu de l'idée de création

Avant de tenter de parler de la notion de création, il me semble indispensable de poser une question préalable : à quel domaine cette notion ressortit-elle ? S'agit-il de science de la nature ? De théologie ? D'exégèse biblique ?

Je propose de distinguer trois domaines de concepts, que j'appellerai cosmographie, cosmogonie et cosmologie. Je résume ici des développements que j'ai exposés ailleurs il y a déjà vingt ans¹. Je dis donc : j'appelle « cosmographie » une description du monde ou un portrait de celui-ci ; j'appelle « cosmogonie » un récit sur la genèse du monde. Ce faisant, je me borne à faire dire à l'étymologie ce qu'elle dit, tout ce qu'elle dit, et rien que ce qu'elle dit : le grec *graphein* signifie écrire ou peindre, au sens de dessiner une image ; *gonos*, dans la même langue, signifie l'engendrement, l'acte de faire naître.

Le troisième concept, « cosmologie » demande un peu plus d'explications car je le prends en un sens qui dissipe la confusion dont il est souvent l'objet, et qui le mêle aux deux autres membres du trio conceptuel que j'ai mentionné. J'entends donc par « cosmologie », là aussi en fidélité à l'étymologie mais en la creusant un peu, un discours, ou même une impression vécue du monde qui exprime ou suppose un « sens » (*logos*) de celui-ci. Alors que dans les deux premiers, le sujet qui entreprend de décrire ou de raconter, le peintre ou le narrateur, reste extérieur à l'objet qu'il peint ou raconte, il est lui-même inclus dans la recherche de sens qu'implique une cosmologie.

1 Voir mon *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*,

Paris, Fayard, 1999, pp. 13-15.

Mundus est fabula, lit-on sur un portrait dû au peintre néerlandais Jean Baptiste Weenix. Un homme, qui est probablement Descartes, y tient un livre sur lequel ces mots figurent manuscrits. La formule latine est traduite du grec du petit catéchisme païen de Saloustios². Celle-ci relève de la cosmologie, non d'autre chose.

Car, en toute hypothèse, c'est de moi que parle la cosmologie, *De te fabula narratur*. Ce sens qu'elle recherche est aussi celui de la présence du monde et de la présence au monde d'un sujet qui pourra éventuellement, en un second temps, entreprendre de décrire le monde dans lequel il vit et d'en reconstituer la venue à l'être.

Je dis donc : La notion de création relève d'une seule de ces trois optiques, celle de la cosmologie. Affirmer que la nature est création n'a pas d'incidence sur la façon dont on se représente sa structure (cosmographie) ou le processus qui a abouti à son état présent (cosmogonie). L'affirmation, la confession de foi en la création, est neutre par rapport aux théories qui décrivent la première ou qui racontent le second.

Confusions : Antiquité, Moyen Age, début des temps modernes

Thème

Il importe de rappeler la neutralité de la notion de création en matière de cosmographie et de cosmogonie, car la confusion des trois a produit et souvent continue à produire des conséquences négatives pour elles toutes.

L'affaire Galilée fournit un exemple classique de ces conséquences. Le plus amusant étant peut-être que la pirouette par laquelle le mathématicien et physicien florentin voulait se tirer d'affaire représente un cas d'école de ladite confusion. Il attribue en effet au cardinal Baronius (m. 1607) ces mots : « L'intention de l'Esprit Saint est de nous enseigner comment on va au ciel et non comment va le ciel » (*come si vadia al cielo, e non come vadia il cielo*³).

Rien là-dedans que de très vrai. Mais la formule implique quand même une confusion entre le ciel, le lieu physique des corps célestes et le Ciel, le séjour de Dieu et le paradis comme image de la vie éternelle avec Lui. Il est bien clair que l'auteur de cette boutade de grand bon sens, que ce soit Galilée lui-même ou l'érudit historien qu'il dit citer, distinguait parfaitement les deux. Reste que la formule amusante suppose justement la confusion qu'elle prétend dissiper.

2 SALOUSTIOS, *Des dieux et du monde*, III, 3, éd. G. Rochefort, Paris, Les Belles Lettres, 1983, p. 5.

3 GALILÉE, *Lettre à Christine de Lorraine, duchesse de Toscane* (1615), Edizione Nazionale, t. V, p. 431.

Certes, dans l'histoire des idées et des savoirs, les trois domaines n'ont pas toujours été distingués aussi soigneusement, et la cosmologie ne s'est que tardivement séparée des deux autres – si elle l'a jamais fait.

C'est le cas des récits bibliques dits « de création », qui mélangent cosmologie et cosmographie. Ceux-ci supposent une vision du monde déterminée, à savoir celle qui était communément partagée à l'époque où ces récits ont été rédigés. L'écrivain sacré a repris la vision du monde qu'il trouvait sur le marché, en l'occurrence dans l'Irak où l'élite du pays de Juda avait été déportée comme otage. Ainsi, la terre serait une plaque flottant sur les eaux et surmontée d'une voûte à laquelle seraient accrochées les lampes célestes (*Genèse* 1, 17). Cette vision du monde, il ne manque pas de la critiquer implicitement. C'est ainsi par exemple, justement, qu'il refuse d'appeler par leurs noms le soleil et la lune, fréquemment divinisés. Il les affuble, à titre de sobriquet dépréciatif, d'un terme formé sur le schème des noms d'instruments, « lumineaire » (*ma'or*) (1, 14).

Le Moyen Age, aussi bien en chrétienté qu'en islam et dans les communautés juives, a été tourmenté par la question de savoir si le monde avait existé depuis toujours (éternité) ou s'il avait surgi dans l'être après n'avoir pas existé. La question de la création était bloquée avec celle de son caractère adventice (le fait d'être « arrivé »), la cosmologie avec la cosmogonie.

Rémi
Brague

L'éternité du monde était défendue par la plus haute autorité philosophique de l'époque, à savoir Aristote, qui l'avait démontrée par des preuves solides. Le philosophe néoplatonicien païen Proclus (m. 485) avait repris ses arguments. Il fut défendu par Simplicius contre le chrétien Jean Philopon, qui avait tenté une réfutation philosophique d'Aristote⁴. Comment concilier les données de la philosophie avec les affirmations de la Bible et du Coran ?

Les meilleurs penseurs réussirent à dissocier la notion de création et celle de commencement. Saint Augustin fit valoir qu'il est absurde de demander après combien de temps pendant lequel Dieu était seul Il a fini par créer le monde, puisque le temps n'existait pas avant le monde dont il mesure la durée.

Le philosophe persan Avicenne (m. 1037), un musulman, réduit l'idée de création à celle de la dépendance par rapport à la volonté de Dieu. C'est Dieu qui confère l'existence au monde créé, mais celui-ci peut

4 ARISTOTE, *Traité du Ciel*, I, 10-II, 1; l'ouvrage de Proclus ne nous est guère connu que par la réfutation de Philopon.

Voir Jean PHILOPON, *De aeternitate mundi contra Proclum*, éd. H. Rabe, Leipzig, Teubner, 1899.

être aussi éternel que l'est son Créateur. Dans un opuscule de 1270, saint Thomas d'Aquin déclare le problème de l'origine du monde indécidable par les moyens de la philosophie et en réserve la solution à la Révélation biblique : seule la foi nous apprend que le monde a été créé⁵. De la sorte, la question de la venue à l'être du monde ou de son éternité se trouvait neutralisée.

Confusions contemporaines

Cosmographie et cosmogonie avaient été séparées pendant deux siècles. Pour l'Antiquité, dont les résultats culminent dans l'œuvre de Claude Ptolémée, la question de la cosmogonie ne se posait pas, puisque l'on supposait que le monde, tel que nous pouvons le décrire, avait toujours existé dans le même état. Certes, Platon, dans le *Timée*, avait expliqué comment un divin artisan (Démurge) avait fabriqué le monde. Mais selon l'interprétation dominante du dialogue, il ne s'agissait là que d'un procédé pédagogique destiné à présenter plus clairement la structure d'un monde dont il ne faisait aucun doute qu'il avait toujours existé et qu'il existerait toujours de la même façon.

Thème

Avec la cosmographie moderne, après Copernic, Galilée et Kepler, la question de l'origine du monde, et en particulier du système solaire, se posa à nouveaux frais. Les réponses apportées relevaient du genre de l'hypothèse, comme chez Kant, repris par Laplace.

C'est seulement au xx^e siècle que les deux, cosmographie et cosmogonie, purent se rejoindre. Le modèle dominant est depuis lors celui d'une cosmogonie évolutive : l'univers physique a une histoire qui s'étend sur des milliards d'années. Elle commence à l'explosion de l'« atome primordial » postulé par l'Abbé Lemaître, caricaturée par l'astrophysicien anglais Fred Hoyle (m. 2001) sous le terme, devenu depuis neutre, de « Big Bang », et se poursuit jusqu'à la présente date. On ne peut donner une description de l'univers que comme un cliché instantané découpé sur un film commencé dans un temps immémorial et qui continue de se dérouler.

La jonction opérée entre cosmographie et cosmogonie permet une confusion de plus entre la cosmographie-cosmogonie d'une part et d'autre part la cosmologie de laquelle relève la notion théologique de création. Bien des chrétiens, et à leur tête le Pape Pie XII, ont été tentés de voir dans la théorie évolutive, pour laquelle le monde a eu un commencement, une preuve de la création. La science moderne, loin de

5 Thomas d'AQUIN, *De aeternitate mundi contra murmurantes*, in *Opuscula philosophica*, éd. R. M. Spiazzi, Turin, Marietti, 1953, §295-311, pp. 105-108.

contredire la foi, en fournirait ainsi une confirmation objective. L'Abbé Lemaître lui-même dut demander au Pape de modérer ses ardeurs apologétiques et de distinguer ce qui n'est qu'une hypothèse explicative d'un article de foi. À l'inverse, certains savants, dont Fred Hoyle, déjà nommé, répugnent à admettre l'évolution de l'univers, peut-être moins pour des raisons proprement scientifiques que de peur de donner ainsi de l'eau au moulin de visions du monde religieuses dont ils voudraient se débarrasser.

Certains savants tentent aujourd'hui de rendre l'intervention divine plausible en faisant remarquer que bien des faits restent malaisément explicables par la science. Ainsi l'apparition subite (à l'échelle du temps géologique) d'une profusion d'espèces nouvelles – ce qu'on appelle parfois l'« explosion cambrienne », une sorte de Big Bang biologique. Ou, déjà, l'apparition même de la vie. Ou encore, le fait que la réunion des paramètres permettant sur notre planète la vie, puis la vie consciente, était extrêmement peu probable et demandait une harmonisation subtile (*fine-tuning*).

Je m'avoue réservé devant ces tentatives. On risque en effet de faire reposer la foi sur des hypothèses provisoires que la science ne cesse de corriger, voire de remplacer. Un Dieu que l'on introduirait partout où le savoir n'est pas encore parvenu serait ce que Dietrich Bonhoeffer appelait un « Dieu bouche-trou » (*Lückenbüßer*) qui n'aurait pas grand-chose à voir avec le Créateur que confesse le *Credo*⁶.

Rémi
Brague

La foi en la création

L'article de foi selon lequel Dieu est le « créateur du ciel et de la terre » est commun aux deux religions bibliques. Il figure dans tous les *Credo* chrétiens depuis le début. Il se rencontre aussi dans les religions para-bibliques comme l'islam ou le mormonisme. Mais, si la création ne nous dit rien, ni sur la structure de l'univers, ni sur sa genèse, à quoi bon y croire ? On peut se demander : Qu'est-ce que cela change ?

Lisons un passage des « Frères sincères », auteurs au x^e siècle d'une encyclopédie de vulgarisation en langue arabe. Vers la fin d'un de leurs traités *Sur la quantité des genres de mouvements*, figurent les réflexions suivantes :

Nous disons : Celui qui est convaincu de ce que le monde est éternel, non fabriqué, ou qui a cette opinion, son âme dort du sommeil de la

6 D. BONHOEFFER, Lettre du 25 mai 1944, in *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, éd. E. Bethge, Gütersloh, Mohn, 1985, p. 155.

négligence et il meurt de la mort de l'ignorance. En effet, il ne lui vient pas à l'idée, il ne passe pas par son esprit et dans sa pensée la qualité de la fabrication du monde et de sa venue à l'être, il ne se demande pas qui est son artisan, qui l'a créé ou quand il est apparu, ni de quelle chose il l'a créé, comment il l'a formé, dans quel but il l'a fait après qu'il ne l'a pas fait, le but qu'il visait en le faisant, et ce qui ressemble à ces recherches et ces questions dans lesquelles, et dans les réponses auxquelles <se trouve> l'éveil de l'âme du sommeil de la négligence, la vie qui est la sienne et sa libération de la misère et de la détresse⁷.

J'ai gardé les redondances qui caractérisent le style quelque peu lassant du ou des auteurs. L'idée d'un éveil de l'âme transpose les thèmes coraniques de la « négligence » et de l' « ignorance » du plan historique au plan métaphysique, en une tonalité teintée de gnosticisme chez des auteurs qui appartenaient peut-être à la tendance ismaélienne du chiisme. On peut y voir une invitation à la « considération » (*i'tibār*), thème qui sera orchestré par les plus grands penseurs de l'islam et du judaïsme⁸.

Je retiendrai ici une seule idée : La foi en la création répond à ce que Kant appelait un « intérêt de la raison »⁹. Croire en la création invite à chercher et rend curieux. Bien sûr, il n'est pas nécessaire de croire en la création pour explorer le foisonnement de réalités que contient l'univers, des galaxies aux « cordes », des baleines aux virus. Cependant, cette foi aide, voire pousse à s'interroger plus avant sur l'existence même de cet univers. Elle nous interdit de nous contenter d'un « c'est comme ça » et nous pousse à nous enquêter de la raison de l'état de choses. Historiquement parlant, la croyance biblique en la création a peut-être rendu possible la science moderne de la nature. Cette hypothèse a été soutenue par le physicien français Pierre Duhem (mort en 1916), à propos de Jean Philopon, et reprise par le bénédictin hongrois, devenu américain Stanley Jaki (mort en 2009).

L'historien écossais des sciences chinoises Joseph Needham (mort en 1995) a proposé l'hypothèse selon laquelle, en Europe, c'est l'idée d'une divinité personnelle et créatrice qui aurait entraîné celle d'une loi que cette divinité aurait introduite et qu'il s'agirait de déchiffrer par l'observation et le raisonnement. L'absence en Chine de l'idée d'un Dieu créateur personnel en aurait au contraire empêché le développement¹⁰.

7 *Rasā'il Iḥwān aṣ-Ṣafā'*, III, 8 [39], éd. B. Bustani, Beyrouth, Dar Beyrouth, 1983, t. 3, p. 340.

8 Sur ce concept, voir W. Z. HARVEY, « Averroes and Maimonides on the Obligation of Philosophic Contemplation (*i'tibār*) » [hébreu], *Tarbiz*, 58 (1989), pp. 75-83.

9 KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 462-476/B490-504.

10 J. NEEDHAM, « Human Laws and the Laws of Nature in China and the West », in *Journal of the History of Ideas*, 12, 1951, pp. 3-32 et 194-230, spéciale-ment pp. 229-230.

Thème

On pourrait soupçonner ces auteurs d'avoir voulu par là plaider *pro domo* en faveur de leurs croyances et de pratiquer une apologétique sournoise. Il n'est donc pas inopportun de rappeler que cette théorie se rencontre aussi sous la plume de gens qui n'étaient nullement chrétiens.

C'est le cas d'un athée systématique et même théoricien de l'athéisme comme Alexandre Kojève (mort en 1968¹¹). Là aussi, les historiens des idées et de la science discutent encore des faits. Attendons leur verdict, si l'on peut espérer quoi que ce soit de définitif d'une discipline essentiellement ouverte comme l'est l'histoire. En tout cas, cet intérêt de la raison existe aussi pour nous, non plus seulement au niveau de la connaissance, mais à celui, existentiel, de la compréhension et de la pratique de soi dans le monde, donc dans ce que j'ai appelé cosmologie. Si la nature est création, nous ne sommes pas en elle des étrangers tombés d'un niveau d'être supérieur (dans le style de la sensibilité gnostique) et donc forcés de se débrouiller pour maîtriser par la violence ce milieu hostile. Dans la nature, nous sommes chez nous. Nous en sommes même les légitimes locataires et pouvons donc l'habiter paisiblement, « en bons pères de famille », comme le disent encore nos contrats de location. Et non comme des parvenus condamnés à jouer des coudes pour se faire une place là où l'on ne veut pas d'eux. Nous sommes capables de lire les signes du Créateur dans la nature et d'entrer en dialogue avec un *logos* dont nous ne sommes pas les seuls à disposer.

Rémi
Brague

Nécessité de la nature

Mais avons-nous donc encore besoin de la notion de nature ? Celle de création ne suffirait-elle pas à satisfaire nos besoins intellectuels et existentiels ? On pourrait d'autant plus volontiers le croire que la notion grecque de nature est née comme l'arme d'une polémique contre une explication religieuse des phénomènes. Il s'agissait de proposer un style d'explication ne faisant pas appel à des interventions divines que nous appellerions « surnaturelles », le tout dans le contexte d'une rivalité professionnelle entre médecins et guérisseurs, visible dans les écrits de l'école hippocratique, et avant tout dans le traité de l'épilepsie, bien mal nommée « mal sacré¹² » selon Hippocrate.

11 A. KOJÈVE, « L'origine chrétienne de la science classique », in *Mélanges Alexandre Koyré, publiés à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*, vol. II, *L'aventure de l'esprit*, Paris, Hermann, 1964, pp. 295-306.

12 HIPPOCRATE, *La maladie sacrée*, éd. J. Jouanna, Paris, Belles Lettres, 2003 ; voir G. E. R. Lloyd, « The invention of nature », in *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge et al., Cambridge University Press, 1991, pp. 417-434.

J'ai dit « la notion grecque de nature », me rendant ainsi coupable d'une tautologie. Car cette notion n'existe pas en dehors du monde grec. La Bible hébraïque, en particulier, ne connaît pas de terme qui correspondrait à notre concept de « nature ». Le mot pour le dire, *teva'*, n'apparaît que dans la *Mishnah*, vers l'an 200 après Jésus-Christ. Et l'image fondamentale n'est plus la même. Le grec *phusis* était ressenti, peut-être au mépris de l'étymologie réelle, comme apparenté au verbe signifiant « croître », donc comme une poussée de bas en haut¹³. Le mot hébraïque désigne au contraire le cachet, la marque imprimée de haut en bas. Le concept de nature rend la philosophie, puis la science qui en est issue, possibles. Si la réalité se dérobe lorsque nous cherchons à la penser, les deux seront vaines. Leo Strauss avait raison de le signaler¹⁴.

Est naturel ce qui existe par soi, indépendamment de toute intervention extérieure, et en particulier de la décision des hommes se mettant d'accord pour instituer une « coutume » ou une « loi » (*nomos*). Mais il faut distinguer ici deux manières d'être par soi, selon qu'on parle de l'essence d'une réalité ou de son existence : être par soi-même ce que l'on est (posséder une essence, susceptible d'une définition) est une chose ; être (avoir l'existence) par soi-même en est une autre. Exister par soi est le fait de l'Absolu lui seul, auquel on peut donner le nom propre de Dieu. Confondre les deux mène à un panthéisme ou à un naturalisme, voire à une vision des choses dans laquelle les deux sont indistinguables, comme chez Spinoza.

Thème

L'existence de natures stables se comportant selon des « lois » est une condition indispensable de l'action, et en particulier de l'action morale qui est le sommet de l'activité humaine.

Fichte est allé jusqu'à déduire du fait de la présence en nous de la Loi morale l'existence du monde sensible, et d'abord celle de notre corps propre (*Leib*), qui rend possible l'action que la Loi morale exige¹⁵. Il y a dans cette audacieuse déduction beaucoup d'intuitions qui méritent d'être reprises, au-delà des caricatures auxquelles elle se prête trop facilement. Gardons-en l'idée selon laquelle notre action est chez elle dans le monde, qui se prête à celle-ci.

De la création à la nature

C'est dans ce cadre que la notion de création apparaît dans le premier livre de la Bible hébraïque, qui se poursuit par l'histoire de l'Alliance et

13 ARISTOTE, *Métaphysique*, Δ, 4, 1014b26-18.

14 L. STRAUSS, *Natural Right and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1953, p. 81.

15 FICHTE, *System des Naturrechts aus den Prinzipien der Wissenschaftslehre* [1796], II, § 5, in: *Werke*, éd. F. Medicus, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962, t. 2, pp. 60-65.

du don de la Loi qui est comme les termes du contrat passé avec Dieu. Le premier récit de la création inclut la notion de nature, sans disposer encore du système de concepts, ni déjà, comme je viens de le rappeler, du vocabulaire permettant de la formuler. Mais les vivants, plantes et animaux de toutes sortes, y sont déjà dits créés « selon leur espèce » (*le-min* suivi du pronom possessif) (*Genèse* 1, 12 (2x).21.24 (2x).25 (2x)). Un figuier produit des figues et non des pommes, et dans la parabole proposée par le prophète Isaïe, le propriétaire de la vigne est en droit de s'attendre à ce qu'elle agisse selon sa nature et produise donc du bon raisin (*Isaïe* 5, 2.4).

Plus avant dans le même livre, la création est conçue, plus ou moins explicitement, comme une alliance cosmique avec Noé qui constitue un premier pas vers les pactes historiques conclus avec Abraham, puis avec Moïse. La stabilité de la nature est un engagement pris par Dieu, comme après le Déluge : Dieu fait le serment de ne plus jamais détruire sa création (*Genèse* 9, 11). En conséquence, la nature suivra son ordre propre, qui est cyclique : la bonne et la mauvaise saison, les semailles et les moissons, etc. se succéderont, en respectant un rythme alternatif et régulier (9, 9-17).

Ce que la Bible n'exprimait encore qu'en style narratif fut transposé dans le registre conceptuel de la philosophie, et avant tout par le concept fondamental de celle-ci, qui est justement celui de « nature ». Dieu, tel que le christianisme en comprend l'action, ne crée pas des agrégats de propriétés assemblées à chaque instant par hasard ou par Sa volonté créatrice, mais bien des natures. Ce qui n'implique nullement que ces natures seraient éternelles, encore moins qu'elles seraient incapables de développer des potentialités dont elles sont grosses.

Rémi
Brague

C'est ce qu'exprime clairement saint Augustin :

Tout ce cours parfaitement régulier (*usitatissimus*) de la nature possède certaines lois naturelles (*naturales leges*) bien à lui. Selon celles-ci, le souffle de vie, qui est une créature, possède certains désirs bien à lui et délimités d'une certaine façon, et tels que même une volonté mauvaise ne peut transgresser. <C'est aussi selon ces lois> que les éléments de ce monde corporel ont une vertu (*vim*) et une qualité définie <qui détermine> ce que chaque chose a ou n'a pas la puissance de faire, et quoi peut ou ne peut pas sortir de quoi. À partir de cette sorte de principes, toutes les choses qui naissent reçoivent leur origine et leur cours, ainsi que les limites et termes de chaque genre. En conséquence, d'un grain de froment, il ne naît pas une fève, ou d'une fève du froment, ou un homme d'une bête ou une bête d'un homme. [...]

Ce n'est pas en effet par une puissance qui agirait à la légère (*temeraria*) mais par la force de sa sagesse qu'Il est tout-puissant¹⁶.

Des siècles plus tard, dans son œuvre d'exégèse et de philosophie, le *Guide des égarés*, Maïmonide (m. 1204) interprète la notion biblique d'alliance (*berith*) en ce sens, en « traduisant » en termes philosophiques un verset d'un psaume :

tous les sentiers de l'éternel sont bonté et vérité pour ceux qui gardent son alliance (*beritô*) et ses lois (Psaume 25, 10), ce qui veut dire que ceux qui ont égard à la nature de l'être (*hafazû tabî'at al-wuğûd*) et aux préceptes de la Loi, et qui en connaissent le but, comprennent la bonté et la vérité qui président à tout¹⁷.

Ce que les auteurs scolastiques formés à la philosophie ont exprimé en termes conceptuels est également apparu, et même plus tôt encore, dans l'image de la Nature en tant que vice-roi de Dieu, son auxiliaire, créé par Lui et auquel Il délègue la tâche de façonner la variété des êtres vivants. Cette image a été préfigurée par Anastase le Sinaïte (m. 701) qui fait des quatre éléments que reconnaissait la physique de l'époque les gouverneurs épitropes à qui l'empereur (Dieu) délègue le soin de gouverner la nature, sous sa supervision¹⁸.

Thème

Dans le monde de culture latine, ce sont probablement les auteurs de ce que l'on appelle l'École de Chartres, qui l'ont formulée pour la première fois, au XIII^e siècle, peut-être à la suite de leur lecture de Boèce et de ce qu'ils connaissaient alors du *Timée* de Platon. En tout cas, la première occurrence que j'aie pu repérer se trouve dans une partie en prose d'un prosimètre didactique d'Alain de Lille (Alanus ab Insulis), composé vers 1160. Il n'hésite pas à nommer la Nature « vice-Dieu » (*prodea*). L'image fut reprise au XIII^e siècle par Jean de Meung, le second auteur du *Roman de la rose*. Elle fut citée quasi littéralement par Chaucer, à l'extrême fin du XIV^e siècle, dans ses *Contes de Canterbury*. C'est encore le cas au milieu du XVI^e siècle, chez Étienne de la Boétie dont l'œuvre contient peut-être, en tout cas à ma connaissance, la toute dernière occurrence de l'idée¹⁹.

16 AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, IX, 17, 32-18, 33, éd. J. Zycha, CSEL, 28-1, Vienne et al., Tempsky, 1894, pp. 291-292.

17 MAÏMONIDE, *Guide des égarés*, III, 12, éd. J. Joël, Jérusalem, Juvovitch, 1929, p. 322, 6-8; traduction S. Munk, Paris, Maisonneuve, 1960, t. 3, p. 77.

18 *Anastasiï Sinaïtae Quaestiones et responsiones*, éd. M. Richard et J. A. Munitiz (CCSG 59), Turnhout 2006, Qu. 28, pp. 26-36 = Question 96, PG 89, 736-750. Je dois cette indication à Marie-Hélène Congourdeau que je remercie vivement.

19 ALAIN DE LILLE, *De planctu naturae*, éd. W. Wetherbee, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2013, chap. 6, § 3 (p. 68), § 9 (p. 74); chap. 8, § 30 (p. 108 [pro-dea]); chap. 16, § 25 (p. 194); chap. 18, § 4 (p. 204); JEAN DE MEUNG, *Le Roman de la rose*, éd. F. Lecoy, Paris, Champion, 1973, l. 16752 (t. 3, p. 3), et l. 19477 (t. 3, p. 85); Geoffrey CHAUCER, *The Physician's Tale*, l. 20, dans *Canterbury Tales*; LA BOÉTIE, *Discours de la servitude volontaire*, éd. S. Goyard-Fabre, Paris, Garnier-Flammarion, 2019, p. 118.

L'idée se perd avec l'âge classique. Après Galilée, Francis Bacon et Descartes, on tend à réduire la nature à la matière. Malebranche écrit en 1678 que parler de nature est idolâtre ; huit ans après lui, le chimiste anglais Robert Boyle consacre un traité entier à éjecter de la nature toute activité et à la réduire à un rôle purement passif²⁰.

Voir la nature comme création ne doit pas être séparé de voir la création comme nature. Séparer les deux mouvements mène à des confusions intellectuelles graves. Voir la nature comme création sans la réciproque mène au prétendu « créationnisme », et même à une vision atomiste de la réalité, comme en islam, dans l'école ash'arite du Kalam ; voir la création comme nature sans la réciproque mène à un naturalisme myope qui cesse de s'interroger. Au contraire, il faut voir la création comme nature pour pouvoir voir correctement la nature comme création.

Il y a cependant dans l'idée d'un Dieu créateur de natures tout autre chose qu'une simple cosmogonie. Elle implique en effet une cosmologie. Dire que Dieu crée des choses qui possèdent une nature implique en effet toute une façon de comprendre la relation entre le Créateur et ses créatures. Elle tire les conséquences ultimes de l'idée d'une alliance entre Dieu et ses créatures. Dieu cherche à se donner des partenaires libres et capables de lui répondre. L'indépendance que Dieu accorde aux choses matérielles est un premier pas vers la rencontre des personnes. La stabilité des « lois » naturelles est une préfiguration de la permanence de l'identité personnelle.

Rémi
Brague

Respect de la nature

La nature est actuellement une cause de souci pour beaucoup, en tout cas dans nos climats. Le mouvement écologique, à peine né, s'est divisé en différentes tendances, plus ou moins radicales. L'éventail s'ouvre largement depuis ceux qui sont simplement désireux de préserver un environnement sain permettant la survie des hommes, voire le « développement durable », jusqu'aux extrémistes qui souhaitent la pure et simple disparition de l'espèce humaine, en passant par toute une gamme de nuances.

Les chrétiens ont-ils une place dans ce nuancier ? Ont-ils à dire quelque chose de spécifique que seule leur foi leur permettrait de justifier ? Ou ne font-ils qu'emboîter le pas à une tendance qu'ils croient capable de donner un second souffle au message dont ils sont porteurs ?

20 Robert BOYLE, *A free enquiry into the vulgarly received notion of nature* [1686] éd. E. B. Davis, Cambridge, Cambridge University Press, 1996 ; Nicolas MALE-

BRANCHE, *De la recherche de la vérité*, XV^e éclaircissement, 5^e preuve, dans *Œuvres*, éd. G. Rodis-Lewis, Paris, Gallimard, 1979, t. 1, pp. 987–88.

Quant aux aspects techniques de la question écologique, les chrétiens sont logés à la même enseigne que les autres. Leur foi ne leur donne aucune compétence particulière sur le trou dans la couche d'ozone, la fonte des glaciers ou le braconnage des pachydermes en Afrique. Il en est ici de même que pour la notion de création en général : il n'y a pas plus d'écologie chrétienne qu'il n'y a de cosmographie chrétienne. La solution doit être technique, et là-dessus, seuls comptent le savoir scientifique et le savoir-faire technique. Si certains chrétiens les ont, tant mieux pour eux et pour le monde ; sinon, qu'ils se taisent et écoutent ceux qui les possèdent.

Mais est-ce bien toute la vérité ? Le problème est-il purement technique ? Y a-t-il sur la nature un regard neutre, objectif ? Les diverses sciences (astrophysique, géologie, zoologie, botanique, etc.) nous en donnent certes une description rigoureuse. Mais elles se cantonnent dans le domaine de la cosmographie et n'ont en principe rien à dire sur ce qui relève de la cosmologie. Ce qui n'empêche pas certains scientifiques de procéder parfois à un de ces transferts de compétence dont nous avons jusqu'alors l'habitude dans le domaine politique : exciper de leur savoir partiel pour proposer avec autorité une vision du monde globale, clés en main.

Thème

La nature doit être préservée si nous devons continuer à vivre en elle. La détruire serait scier la branche sur laquelle nous sommes assis. La salir aboutit à nous salir nous-mêmes. Ce qui est vrai, voire de banale évidence. Mais on ne dépasse guère par là la prise en vue de notre intérêt. La nature n'est considérée que comme un moyen à notre service, et nullement pour ses beaux yeux. Pour ce faire, il faut qu'elle ait au moins quelque chose à nous apprendre. Il faut qu'à travers elle, Quelqu'un nous parle et veuille nous enseigner quelque chose.

Pour les chrétiens, la nature n'est jamais seulement une carrière à exploiter pour ses matières premières ou son énergie, ou un parc où se promener le dimanche une fois celle-ci tenue à distance et réduite à un « paysage²¹ ». Elle n'est pas non plus une déesse à adorer, comme la Nature des épigones de Rousseau ou la Gaia de la *deep ecology*. Il convient d'acquiescer à une vision juste, mesurée, de la nature.

Or, justement, la foi en la création peut nous y aider. J'ai dit plus haut qu'elle permettrait de comprendre que nous ne sommes pas seuls à posséder le *logos*, mais que la nature en comporte également. Ainsi devient possible à son égard une attitude analogue au respect. Celui-ci

21 Voir l'essai classique de J. RITTER, «Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft»

[1963], in *Subjektivität. Sechs Aufsätze*, Francfort, Suhrkamp, 1974, pp. 141-163 et 172-190.

n'est possible en rigueur de termes – Kant l'a montré – qu'envers une personne, et plus précisément envers la loi morale à laquelle cette personne est capable d'obéir pour régler son comportement. Cependant, dans la mesure où l'on peut percevoir dans la nature quelque chose comme une personne, on devra mettre en œuvre envers elle quelque chose comme du respect. En l'occurrence, toujours dans le registre de Kant, ne pas la traiter uniquement comme un moyen.

Cependant, notre destin dernier n'est pas terrestre, de sorte que ménager la Terre pour y permettre la survie de notre espèce dont elle est le berceau ne peut être une fin ultime.

Jean-Miguel Garrigues, o.p. proposait déjà, il y a près de quarante ans, une image qu'il empruntait à Jules Verne : à la fin du *Tour du monde en quatre-vingt jours* (1873), Phileas Fogg a affrété un vapeur qui doit le conduire au plus vite des États-Unis à sa chère Angleterre. Le combustible venant à manquer, il donne l'ordre de brûler toutes les parties combustibles du navire et d'en alimenter la chaudière pour arriver à temps et gagner son pari. Peut-être l'écrivain voulait-il présenter une métaphore de l'épuisement inéluctable des ressources d'énergie fossiles, à son époque la houille – le pétrole n'en étant alors encore qu'à ses débuts. Le problème obsédait déjà les penseurs du XIX^e siècle et certains personnages de Jules Verne eux-mêmes. C'est le cas du génial ingénieur américain Cyrus Smith, héros de *L'Île mystérieuse* (1874), qui prédit que les mines de charbon s'épuiseront fatalement quelque jour et qu'il faudra réussir à tirer l'énergie de l'hydrogène contenu dans l'eau²². Quoi qu'il en soit, le P. Garrigues conclut qu'il en est de même pour nous aujourd'hui : peu importe au fond que l'homme détruise une partie de la nature, si cela lui permet de parvenir à son plein accomplissement²³. On peut faire valoir à l'appui de cette idée une pensée qui était déjà celle des auteurs de la Renaissance : l'homme constitue comme une synthèse récapitulant tout ce qui le précède dans la nature. Il est à la fois minéral par ses os, végétal par ses cheveux, animal par le reste de son corps, voire angélique de par son intelligence et sa liberté. En conséquence, c'est en lui l'ensemble de la nature qui se trouverait comme sauvé.

Rémi
Brague

Quoi qu'il en soit, on peut accepter l'idée à condition qu'il soit bien clair – et c'est là que la comparaison risque d'être mal comprise – que la perfection de l'homme n'est pas d'ordre économique, ni même de ce monde en général, comme la richesse, le confort, etc. Il ne s'agit pas de

22 Jules VERNE, *L'Île mystérieuse* [1874], II, Paris, Hachette, 1925, pp. 161-163. Pour le contexte, voir mon *Le Règne de l'homme. Genèse et échec du projet mo-*

derne, Paris, Gallimard, 2015, p. 183.

23 J.-M. GARRIGUES, *Dieu sans idée du mal*, Paris, Critérian, 1982, p. 28.

se donner à soi-même un blanc-seing pour considérer la nature comme de bonne prise. Notre fin est surnaturelle, et c'est la sainteté, la divinisation par adoption filiale. Ce qui peut, voire doit inclure, en cette vie, une certaine sobriété pouvant aller jusqu'à une sévère ascèse.

La nature en nous

Si la nature se trouve en un certain sens aussi en nous, humains, qu'en est-il de cette présence ? Ce qui est naturel se comporte toujours et partout de la même façon, le feu brûle à Athènes comme en Perse. Et il le fait spontanément, nécessairement, sans liberté. S'il y a en nous de la nature, n'allons-nous pas réduire cette liberté dont nous sommes si fiers à la portion congrue, voire la démasquer comme une illusion ? Il faut donc poser la question : L'homme a-t-il une nature ? Existe-t-il une « nature humaine » ?

La mode intellectuelle est aujourd'hui de répondre par la négative à ces questions. Avoir une essence est peut-être possible seulement si les choses sont créées. Sartre le confirmait par la constatation inverse. Selon lui, l'homme n'a pas d'essence car il n'y a pas de Dieu qui l'aurait créée.

Thème

Il assène donc : « il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir²⁴. » Si l'homme n'a pas d'essence, je me fais ce que je suis. Ce coup de trompette sonne exaltant...

Encore faudrait-il, à tout le moins, que ce projet ne soit pas contradictoire. En effet, un « je » créateur qui préexisterait au « je » créé ressemblerait au baron de Crac se tirant du borbier en se tirant par les cheveux... Ceci dit, pourquoi pas ? Mais le jeu risque de se retourner : cette absence d'essence rend malléable à merci. Qui sera le modelleur de cette pâte ?

Si c'est un Dieu bienveillant, passe encore. Mais si c'est quelque technicien qui sait mieux que moi ce que j'ai à être, on peut s'inquiéter.

Le christianisme, en faisant de l'homme l'image de l'être indéfinissable, en fait aussi un être irréductible à une essence. En conséquence, contrairement à ce que dit Sartre, c'est l'absence de Dieu qui nous réduirait à une essence, alors que sa présence nous en libère pour quelque chose de plus que l'essence, une vocation²⁵.

24 SARTRE, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1970, p. 22.

25 Je dois cette idée à Paul Colrat, dont

je reproduis les formules quasiment à l'identique, non sans lui dire toute ma reconnaissance.

On se souvient que saint Paul relativisait la stabilité de la nature humaine en parlant d'un « homme nouveau » (*Colossiens* 3, 10). Il s'agissait pour chacun de se laisser dépouiller de l'homme ancien, non de fabriquer un être différent. Après tant de tentatives pour créer un « homme nouveau » par la politique, de Robespierre à Lénine, le rêve connaît en ce moment un version biologique et informatique avec le projet dit « transhumaniste », dont la réalisation pourrait aisément tourner au cauchemar. En tout cas, rejeter avec une moue dégoûtée l'idée d'une nature humaine est désormais une figure imposée à laquelle on s'entraîne au moins dès la classe terminale. Le sociologue et philosophe Jean Baechler n'a pourtant pas hésité à intituler *La Nature humaine* une somme anthropologique qui n'est pas vraiment une mince plaquette. Il y rappelle de façon récurrente que les caractéristiques qui singularisent l'humain sont dues, en un choix qu'il considère comme indécidable, soit à Dieu soit à la Nature (avec majuscule²⁶).

À l'inverse, pour toute une mentalité contemporaine, tout serait une « construction sociale ». Qu'est-ce qui n'est pas une construction sociale ? Un philosophe s'est moqué de la façon dont cette notion, d'abord mise en circulation par des sociologues des plus sérieux, dont un luthérien confessant comme l'austro-américain Peter Berger, a rompu ses digues pour envahir tout et le contraire de tout²⁷. Jusqu'à la façon dont la différence des sexes, à la base biologique, ancrée dans la physiologie des organes, se traduirait en un éventail de « genres » entre lesquels nous pourrions choisir. Mais attention : il y aurait cependant, dans cet océan de construction, une exception, un îlot : l'homosexualité. Celle-ci ne serait pas un choix, mais une « orientation sexuelle » innée et s'imposant à l'individu qui ne serait pas libre de l'assumer ou d'y résister. Si je puis risquer avec un sourire une formule paradoxale : rien dans la sexualité humaine n'est naturel, sauf ce que l'on a longtemps appelé le « vice contre nature ».

Rémi
Brague

Loi naturelle ?

Y aurait-il donc des activités, comportements, dispositions sociales qui seraient selon la nature ? La nature peut-elle constituer une norme, par exemple pour la famille ou pour la politique ? Existe-t-il une loi naturelle ? Il est intéressant de remarquer deux faits qui, à première vue, semblent contradictoires :

26 J. BAECHLER, *La Nature humaine*, Paris, Hermann, 2009. 859p. Dieu/Nature, p. 5, 43, 443, 494, 563, 767, etc.

27 P. BERGER et T. LUCKMANN, *The Social Construction of Reality. A treatise*

in the sociology of knowledge, Doubleday, 1966 ; Ian HACKING, *The Social Construction of What?*, Cambridge (Mass.), Harvard U.P., 1999.

D'une part, la « nature » censée constituer une norme n'est pas du tout ce que l'on entend à l'accoutumée par là, à savoir les comportements des êtres vivants, en l'occurrence la loi de la jungle, selon laquelle les gros poissons mangent les petits, etc. Si l'on appliquait les mêmes mœurs dans les familles ou les sociétés politiques, on aboutirait à des monstruosités. En fait, la « nature » dont il est question quand on parle de « loi naturelle » n'est pas celle de la « loi de la nature ». Elle en est même presque le contraire. D'où d'inévitables équivoques. Elles proviennent d'une mutation dans la compréhension de la nature qui s'est produite avec l'avènement de la modernité, au début du xvii^e siècle. Nul n'a mieux vu l'ambiguïté du concept, peut-être, que Leibniz dans une remarque sur son collègue anglais Thomas Hobbes. Celui-ci s'était écarté de la conception classique, celle d'Aristote et des Stoïciens, pour revenir à la conception épicurienne :

selon Aristote, on appelle naturel ce qui est le plus convenable à la perfection de la nature de la chose ; mais M. Hobbes appelle l'état naturel celui qui a le moins d'art, ne considérant peut-être pas que la nature humaine dans sa perfection porte l'art avec elle²⁸.

Thème

Leibniz fait allusion à un passage d'Aristote : « la nature est un achèvement (*telos*). L'état dans lequel se trouve chaque chose, une fois achevée sa naissance, c'est ce que nous appelons la nature de chaque chose²⁹ ». C'est à ce sens classique de « nature » que fait appel la notion de « loi naturelle ». Les philosophes et juristes qui l'invoquent n'entendent pas par là l'état brut, voire sauvage, d'une réalité, et en particulier de l'homme. Bien au contraire, il veulent dire ce par quoi l'homme parvient à l'accomplissement dernier de ce qui le rend humain, et donc de ce qui constitue sa « nature », à savoir la raison et la liberté. « Loi naturelle » veut dire en gros « loi rationnelle ».

D'autre part, les normes que l'on considère comme des lois « naturelles » tendent à se rapprocher, et à la limite à se confondre, avec les lois de la nature telles que la science les dégage et les formule. Elles comportent un élément commun que l'on oublie souvent. La plupart du temps, on s'imagine que la loi naturelle serait une évidence, aussi manifeste, justement, que les réalités de la nature. Et l'on fait alors valoir que les mœurs sont variées, que ce qui vaut en deçà des Pyrénées ne vaut plus au-delà, etc., pour en conclure qu'il n'y a pas de loi naturelle. Mais en fait, qui a jamais dit que la nature se laissait facilement connaître ? En Grèce ancienne, Héraclite disait exactement le contraire, qu'elle « aime à se cacher³⁰ ». Il en est de la nature qui est en

28 LEIBNIZ, *Théodicée*, II, §220, éd. P. Janet, Paris, Alcan, 1900, p. 234.

29 ARISTOTE, *Politique*, I, 2, 1252b32-33.

30 HÉRACLITE, fragment Diels-Kranz n° 123.

jeu dans la « loi naturelle » comme de celle qu'étudie la physique. Elle est difficile à trouver. Parler de « loi naturelle », ce n'est pas se faciliter la tâche ; c'est au contraire entamer un programme de recherches, dans lequel l'instrument est la raison. Les normes les plus évoluées ne sont pas les plus éloignées de la nature, au contraire. Un exemple : la reproduction sexuée, en particulier chez les mammifères supérieurs, dont les primates à l'ordre duquel nous appartenons, suppose toujours le concours d'un mâle et d'une femelle. En revanche, les pratiques qui font passer l'enfant à l'âge adulte sont variées. Un coup d'œil sur les pratiques des différents peuples dans différentes régions et à différentes époques montre à l'évidence une grande diversité.

On ne se lasse d'ailleurs guère de le seriner à quiconque invoque une « loi naturelle ». On rappelle, par exemple, qu'il existe des sociétés dans lesquelles les enfants sont confiés, pour qu'ils les éduquent, non à leurs géniteurs, mais à leurs oncles. Tout ceci est parfaitement exact, encore que l'on évite la question de savoir si ce fait n'aurait pas quelque rapport avec celui que ces sociétés sont restées minuscules, isolées et ignorant l'écriture, la science et la technologie, etc.

Or donc, nos sociétés occidentales modernes connaissent, ou peut-être faudrait-il dire maintenant « connaissaient », au moins comme un idéal dont bien des coups de canif ne contestaient pas le principe, le mariage monogame et exclusif entre des personnes de sexe opposé se choisissant par affinités et s'engageant pour la vie avec ou sans le consentement de leurs familles. Il s'agissait là d'un héritage chrétien, conquis de haute lutte au fil des siècles. On peut alors observer que ce fait de civilisation, de nature hautement culturelle, représente une approximation maximale des données biologiques de la reproduction. Comme si la culture prenait au mot les réalités naturelles.

*Rémi
Brague*

Conclusion

Ménager la nature, au double sens du verbe, en être le manager et la mettre à l'abri des agressions, voilà ce pour quoi il suffit d'un peu de jugeotte, même si trouver les moyens pour ce faire demande de multiples savoirs précis. Tout ceci est, en principe du moins, à la portée de tous. En revanche, « sauver » la nature au sens fort du terme, n'est guère pensable sans une vision de la création qui s'accompagne du salut de l'homme. Mais il faut bien voir où est la cause, et où l'effet. C'est le salut de l'homme qui pourrait rendre possible celui de la nature, indirectement et comme par-dessus le marché. Une fois la nature vue comme création, et une fois la création vue comme nature, le comportement des humains ne peut plus être le même. Si Dieu pose en face de Lui une nature autonome, comme préfiguration de l'autonomie d'un

homme auquel il propose une rencontre libre et personnelle, l'homme devra considérer la nature comme une sœur aînée à laquelle il doit quelque chose comme du respect.

Rémi Brague, de l'Institut, né en 1947, marié, quatre enfants, cinq petits-enfants. Professeur émérite de philosophie aux universités de Paris et de Munich. Dernières publications: Le Règne de l'homme (2015), Sur la religion (2018), Des vérités devenues folles (2019).

Thème

Sauf la nature – Paul Colrat De l'écologie à la sotériologie

Ce qui conduit des catholiques des plus intelligents à se désintéresser de la question écologique est précisément qu'ils croient qu'elle se pose seulement dans les termes de la *nature*. Si tel était le cas, il ne faudrait attendre intellectuellement de ces questions qu'une célébration cyclique des oiseaux et des vers de terre. Pourtant si l'on peut penser une écologie chrétienne, celle-ci n'est pas exactement une louange de la nature. Certes l'encyclique *Laudato Si* commence par un chant de louange, « Loué sois-tu », mais il n'est pas adressé à la nature. « Loué sois-tu, Seigneur, pour notre mère la terre ». Le destinataire de la louange est le Seigneur, à l'occasion de la contemplation de la nature. La nature n'est pas honorée directement mais en tant que créature.

Cette vénération indirecte de la nature suppose à la fois de la priver du statut de principe ultime au profit du Créateur sans pour autant la tenir pour une réalité dégradée. La nature est à la fois inférieure à Dieu qui se tient en écart par rapport à elle et digne d'une certaine admiration comme tout ce qui est créé par Dieu. La Création de la nature suppose un écart entre Dieu et elle sans pour autant en nier la dignité ; cet écart sans négation entre Dieu et la nature, cette distance¹, implique une certaine manière de définir ce que signifie sauver la nature. La question écologique pose une question sotériologique au sens large du terme, dans la mesure où elle aide à penser l'idée que le salut n'est jamais une notion qui concerne les arrière-mondes, mais une question urgente, imminente et immanente, que ce salut soit le salut des péchés, le salut de la cité ou le salut des écosystèmes.

Pourtant le simple fait de parler de *sauver la nature* implique un écart radical à l'égard de la conception antique de la nature pour laquelle c'est la nature, la conformité à la nature, qui sauve², et pour laquelle il n'y a que du naturel, de l'artificiel et du contre-naturel, mais pas de surnaturel, les dieux même étant naturels. Tout comme Dieu crée la

1 Le concept de distance n'est pas univoque. L'objet de l'article est de définir cette distance entre Dieu et la nature, en la distinguant de l'identité (panthéisme, émanatisme), de la différence pure (dualisme) mais aussi d'autres distances, par exemple la distance entre nous et Dieu

ou entre nous et l'autre, ou encore entre nous et la beauté.

2 BENOIT XVI s'oppose nettement à cette idée dans *Caritas in veritate*, §48 : « le salut de l'homme ne peut pas dériver de la nature seule, comprise au sens purement naturaliste ».

nature en y étant irréductible, le chrétien est appelé à sauver la nature par un certain écart avec elle. L'écart avec la nature impliqué dans l'expression « sauver la nature » est le même que celui qui existe dans l'expression « créer la nature ». Autrement dit, c'est à partir de l'exception à l'égard de la nature, ce que signifie la préposition « sauf », que se pense son salut. Or à son tour l'écart avec la nature est accusé d'être la cause de sa dévastation notamment par Lynn Townsend White Jr dans sa conférence de 1966 sur « Les racines historiques de notre crise écologique ». En effet, si l'homme veut se faire maître et possesseur de la nature³, devenant un dieu et un dieu d'un certain type, il prépare la réduction effective de celle-ci à un outil de sa puissance. Le possesseur devient ainsi le fossoyeur, selon le vieux paradoxe de la possession destructrice que l'on trouve tant dans la *Genèse* que dans le mythe de Midas. Nous voulons ici montrer que l'écart avec la nature n'est pas nécessairement un anthropocentrisme ni n'implique le délire de maîtrise qui sous-tend la crise écologique actuelle. Dire que l'homme est le couronnement de la Création signifie précisément qu'il n'est pas premier, cela n'implique pas un anthropocentrisme mais un théocentrisme et, ultimement, pour nous, un christocentrisme.

Thème

Lorsque le Pape François donne comme sous-titre à son encyclique *Laudato Si*, la « sauvegarde de la maison commune⁴ », il indique d'emblée deux éléments cruciaux : qu'il s'agit de penser un salut de la nature et que celle-ci ne se définit ni comme le stock de ressources des Modernes ni le spectacle des Romantiques mais comme une « habitation commune ». Dès lors il nous reste à comprendre ce que signifie sauver une habitation commune. Nous voulons montrer que cela signifie prendre soin et non seulement protéger, par une relation analogue au jardinage dont le modèle est le Christ lui-même.

Que les pensées de l'écologie aussi sont des sotériologies

Les pensées écologistes doivent intéresser le chrétien avant même de considérer l'urgence de notre situation, parce qu'elles comportent une méditation sotériologique, en raison de la méditation sur la fin du monde et sur la recherche d'une voie de salut. Cela suppose d'admettre qu'on peut penser le salut philosophiquement, sans le limiter au rachat des péchés par l'incarnation du Messie, donc en l'ouvrant à toutes les expériences de salvation, de la guérison à la révolution en passant par la victoire militaire.

3 Oubliant les nuances de R. DESCARTES dans le *Discours de la méthode* qui dit que la science permettrait de se faire « comme maîtres et possesseurs » (je souligne).

4 Du moins « *De communi domo colenda* », nous reviendrons plus loin sur la traduction inappropriée par « sauvegarde ».

La méditation sur la fin du monde passe souvent par la mobilisation de la notion d'apocalypse, la notion étant bien comprise comme révélation, en l'occurrence de la perversité du rapport capitaliste à la nature. La dimension apocalyptique de l'imaginaire écologiste se manifeste dans des fictions mais affleure aussi dans la réception de catastrophes réelles, comme Tchernobyl en 1986, Fukushima en 2011 ou l'explosion du port de Beyrouth en 2020 qui sont perçues comme autant d'apocalypses locales. La notion d'apocalypse est précisément mobilisée par Günther Anders dans sa méditation sur la bombe atomique : « Sur la bombe et les causes de notre aveuglement face à l'apocalypse⁵ ».

Les pensées écologistes impliquent en outre une forte recherche sotériologique, si l'on admet que le salut n'est pas seulement la vie post-mortem mais ce qui nous tire d'une mauvaise situation, ce qui nous libère d'un mal. Le salut n'est pas une notion entendue, que l'on aurait définie une fois pour toute, mais au contraire une notion à propos de laquelle se jouent des combats souterrains, peu thématiques par l'histoire de la philosophie⁶. La recherche d'une salvation n'est pas propre à la vie religieuse, elle est *d'abord* inhérente à des situations d'injustice, de guerre, de maladie, et même d'erreur. Autrement dit la recherche de la salvation apparaît dès que l'on se trouve confronté à un mal. Or les pensées écologistes cherchent des moyens de se sauver de différents maux produits par le capitalisme, notamment la pollution, le réchauffement climatique ou la disparition exponentielle des espèces. C'est ainsi qu'il est question – outre de se « sauver » – de « remède », parfois de « conversion », et aussi d' « effondrement », de « désastre », de « chute⁷ », de « danger apocalyptique⁸ ».

Paul
Cobrat

Si l'on se risque à une sotériologie minimale, on peut dire que deux grands types de salvation s'opposent, celui qui voit la salvation dans l'identité de la demeure et celui qui la voit dans le geste d'abandon, autrement dit celui pour qui la salvation consiste à construire un abri qui nous protège, et celui pour qui elle consiste au contraire à sortir de

5 Dans Günther ANDERS, *L'Obsolescence de l'homme, Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, Paris, Editions de l'encyclopédie des nuisances, 2002 [1956]. Voir par exemple : « A la création *ex nihilo*, qui était une manifestation d'omnipotence, s'est substituée la puissance opposée : la *puissance d'anéantir*, de réduire à néant – et cette puissance, elle, est entre nos mains. L'omnipotence depuis longtemps désirée d'une façon toute prométhéenne est effectivement devenue nôtre, même si ce n'est pas sous la forme espérée. Puisque

nous possédons maintenant la puissance de nous entre-détruire, nous sommes les *seigneurs de l'apocalypse*. Nous sommes *l'Infini* », p. 266.

6 Ces lignes s'inscrivent dans une réflexion plus large sur la salvation en philosophie : Sauf, *Esquisse de sotériologie philosophique*.

7 « Pourquoi la sensation d'être en train de chuter nous met-elle si mal à l'aise ? », demande Ailton Krenak, *Idées pour retarder la fin du monde*, Paris, Éditions Dehors, 2020, p. 32.

8 Günther ANDERS, *op. cit.*, p. 264.

nos clôtures, à fuir. La sotériologie de la demeure se définit par la maîtrise, le maintien et la méfiance, la sotériologie de l'abandon se définit par le lâcher prise, la fuite et la confiance. L'une s'efforce de maintenir identique une propriété, l'autre au contraire s'efforce de la défaire ; l'une s'efforce de s'approprier le plus possible sa vie, l'autre recherche une certaine désappropriation.

En première analyse, l'écologie se pense dans une sotériologie du demeurer, y compris quand elle pose un débat sotériologique sur ce que signifie sauver la nature, elle le pose dans les termes de la demeure, donc du maintien. Ainsi, Bernard Charbonneau s'oppose à la « protection de la nature » dans *Les jardins de Babylone*, en disant que la protection de la nature suppose déjà une maîtrise de la nature et que par conséquent elle perpétue la maîtrise destructrice de la nature en s'efforçant de la produire⁹. Charbonneau propose contre cela une « défense » de la nature et non une protection, dans le sens où il s'agit de la libérer de l'emprise néfaste de l'homme. Ainsi peut-on distinguer dans les discours écologistes courants deux grandes manières de sauver la nature, par la protection ou par la défense, mais à chaque fois il s'agit de demeurer malgré la menace anthropique en maintenant un certain équilibre du système naturel.

Thème

L'originalité de la pensée écologiste qui part de Henry D. Thoreau est qu'elle pense la nature comme quelque chose d'inappropriable, qu'il faut laisser à son caractère sauvage (*wilderness*). L'aporie serait d'en faire un pur spectacle mais tel n'est pas le cas pour Thoreau qui s'efforce au contraire d'y habiter, donc de la modifier. Néanmoins, sa pensée se tient dans une sotériologie du demeurer, où il s'agit d'y sauvegarder une propriété de l'homme et de la nature. En effet, si la pensée de *Walden* d'Henry D. Thoreau, est au fondement de la pensée écologiste, elle se pense d'abord comme une *économie*, c'est-à-dire comme une volonté de s'approprier ses conditions d'existence en calculant un minimum de dépense pour un maximum de gain, comme en témoigne la comptabilité personnelle que l'auteur partage et commente en l'appelant son « étude comparative¹⁰ ». Thoreau nous apprend ainsi qu'il n'a dépensé que 28 dollars et 12 cents et demi pour construire sa cabane. C'est pourquoi le titre du premier chapitre de *Walden* est « Économie »,

9 «La protection de la nature suppose un minimum d'organisation, mais celle-ci étant l'antithèse de la nature, l'organiser équivaut le plus souvent à la détruire. En tout cas, l'organisation en ce domaine ne peut plus être pratiquée qu'avec une conscience vigilante de la tension de la fin et du moyen: le mieux que l'on puisse faire en pareil cas est de ménager des réserves où l'organisation ne pénètre pas, et les parcs régionaux ou nationaux doivent

d'abord être considérés sous cet angle au lieu d'être un prétexte à un renforcement de l'organisation et de l'équipement. Mais dans le meilleur des cas le parc national ne peut être que le dérisoire alibi de la ville totale», Bernard CHARBONNEAU, *Le jardin de Babylone*, Saint-Front-sur-Nizonne, Editions de l'Encyclopédie des nuisances, 2002 [1969], pp. 255-256.

10 Henry D. THOREAU, *Walden*, Paris, Le mot et le reste, 2017, p. 72.

ce chapitre se proposant clairement de « poser les fondations d'une belle économie domestique » ou encore de définir une « économie de la vie¹¹ ». Le fondement de l'écologie de Thoreau est la recherche de l'autosuffisance individuelle. Une telle économie a certes pour intérêt de combattre le productivisme à partir de sa propre rationalité d'économie maximale des coûts de production, mais elle partage la recherche d'autosuffisance, donc d'appropriation de ses conditions d'existence qui caractérise l'époque que l'on peut faire remonter à Aristote.

Quand elle s'enracine dans la pensée de Günther Anders, l'écologie s'efforce d'empêcher une autodestruction qui est d'abord celle de l'humanité par la bombe atomique. Or l'autodestruction est un point de bascule d'une sotériologie du propre à une sotériologie de l'impropre car elle résulte d'une trop grande maîtrise, donc d'une trop grande appropriation de ses conditions d'existence et de survie. Tel est le paradoxe sotériologique que semble signifier l'époque de l'autodestruction, par la bombe atomique d'abord, par la pollution ensuite : l'auto-appropriation produit l'autodestruction.

Il semble qu'aujourd'hui l'on voie de plus en plus clairement des pensées écologistes qui pensent la salvation comme une désappropriation. Telle est par exemple la voie que propose Ailton Krenak lorsqu'il explique que si les éléments naturels comme les montagnes sont considérés comme des personnes, cela évite de les détruire, laissant entendre que toute autre voie impliquerait logiquement de les considérer comme des ressources, donc potentiellement comme des marchandises :

Paul
Cobrat

Lorsque nous enlevons au fleuve, à la montagne, leur personnalité, lorsque nous leur enlevons leur sens, considérant qu'il s'agit là d'attributs exclusifs des êtres humains, nous libérons les forces qui n'ont d'autre issue que de transformer ces lieux en déchets de l'activité industrielle et extractiviste. La séparation d'avec notre mère, la Terre, a pour effet sa disparition et que nous en devenons tous des orphelins. Non pas seulement ceux qu'à des degrés divers on appelle les Indiens, les indigènes ou les peuples autochtones, mais bien nous tous, tous les peuples¹².

Si Ailton Krenak soutient que ceux qu'on appelle les peuples indigènes ont la ressource pour ouvrir une voie de salut dans la « chute » que constitue la crise écologique, ce n'est pas en raison d'une apologie mesquine de lui-même, de sa culture indigène, mais parce que ces

11 *Idem*, p. 48 et p. 62, voir aussi p. 73 12 Ailton KRENAK, *op.cit.*, p. 42. et 79.

peuples savent considérer autrement la nature que comme ressource, allant jusqu'à faire voir dans l'élément naturel une autre personne.

Il y a deux manières de concevoir le caractère inappropriable de quelque chose: en raison de sa pureté, c'est ainsi que le sacré est inappropriable, intouchable, mais aussi en raison de son caractère impropre, c'est-à-dire de l'impossibilité d'en donner une conception stable, ainsi la beauté est inappropriable parce qu'impropre – elle est irréductible à un concept. Cela suppose, à propos de la nature, deux sotériologies antagonistes de la désappropriation, les sotériologies du pur, qui logiquement finissent par faire de la nature une chose sacrée, et les sotériologies de l'impropre, qui n'en font pas une chose sacrée mais irréductible à un concept humain. Une sotériologie de la nature impropre viserait à éviter la réduction au propre, en laissant l'impropriété de la nature se développer – contre l'idée qu'elle serait un monde pur intouchable (*wilderness*) et contre l'idée qu'on pourrait se l'approprier. Une telle sotériologie de l'impropre pourrait partir des greffes, échanges et mutations par lesquelles se déploie la nature. Nous verrons plus loin comment l'écologie chrétienne peut soutenir le caractère non seulement inappropriable mais impropre de la nature en partant de l'idée de Création.

Thème

Que Laudato Si n'est pas une écologie mais une sotériologie

Le Pape François distingue clairement les concepts de nature et de Création. On distingue traditionnellement deux concepts de nature, la nature naturée et la nature naturante, disons la nature comme totalité et la nature comme principe actif ou naturation. Or le concept de Création implique ultimement de scinder ces deux sens, ou du moins de scinder deux sens de la naturation, une naturation naturelle et une naturation surnaturelle. La naturation naturelle est ce qui anime les vivants, par exemple assurant la génération et la perpétuation plus ou moins stable des espèces, ce qui fait que les glands deviennent des chênes et les chiens engendrent d'autres chiens. La naturation surnaturelle est ce qui donne lieu à ce mouvement continu de génération et de corruption des espèces végétales et animales, ce qui fait que ce monde est là, qu'il tient, qu'il continue – en somme ce que l'on a pu appeler la « création continue ». Mais la notion de Création implique aussi de scinder le concept de nature naturée en deux, même de les opposer car il conduit à opposer une totalité et un ensemble non totalisable de singularités. La Création suppose qu'il y ait quelque chose de plus que la totalité naturelle, Dieu, mais aussi que chaque créature dépasse la totalité lorsqu'elle communie avec le Père. La Création sature la totalité, en brise la clôture.

Pour la tradition judéo-chrétienne, dire "création", c'est signifier plus que "nature", parce qu'il y a un rapport avec un projet de l'amour de Dieu dans lequel chaque créature a une valeur et une signification. La nature s'entend d'habitude comme un système qui s'analyse, se comprend et se gère, mais la création peut seulement être comprise comme un don qui surgit de la main ouverte du Père de tous, comme une réalité illuminée par l'amour qui nous appelle à une communion universelle¹³.

Commentons pas à pas ce passage de *Laudato Si*. D'abord, la nature n'est pas une totalité absolue, elle est d'emblée « en rapport avec un projet de l'amour de Dieu », c'est-à-dire qu'elle n'existe pas par soi mais par une relation qui est première chronologiquement et ontologiquement sur toute subsistance. Tout ce qui subsiste subsiste en vertu d'une relation avec Dieu, cela suffit à distinguer la créature et la substance, dans la mesure où dans la créature la relation est première, alors que la relation est seconde par rapport à la substance¹⁴. C'est ainsi que l'on peut lire la formule « tout est lié » qui revient dans le texte du Pape François, à deux niveaux : d'abord dans un sens systémique, qui signifie que les problèmes sociaux par exemple ne sont pas indépendants des problèmes écologiques, comme en témoigne le phénomène des migrants climatiques ; mais on peut aussi lire cette phrase dans un sens métaphysique, qui ne signifie pas « tout est relatif » mais « tout est en relation », voire « tout n'est qu'en relation ».

Paul
Cobrat

Ensuite, ce qui est premier sur la nature est l'amour de Dieu, ce qui a pour conséquence immédiate de singulariser « chaque créature ». C'est pourquoi le Pape se refuse à définir la nature comme « un système qui s'analyse, se comprend et se gère » mais en parle comme « un don qui surgit de la main ouverte du Père de tous ». Donc ce qui fonde le respect de la nature n'est pas qu'elle soit incluse dans une totalité dans laquelle chaque être n'est qu'un mode de la substance globale, mais une relation à l'amour de Dieu qui n'a de sens qu'à être en rapport avec des singularités, uniques. On peut même aller plus loin en disant que la notion de Création ouvre la totalité close de la nature, en abolit la clôture, transforme la belle sphère naturelle païenne en terre qui ne subsiste qu'à regarder un ciel. La Création abolit la clôture sur elle-même de la nature, son autosuffisance. Ce n'est pas seulement Dieu mais la Création qui abolit cette clôture, car Dieu peut bien être intérieur à la nature, comme chez Aristote, ou inhérent à la nature comme chez Spinoza. La Création implique de ne pas percevoir la nature comme un tout autosuffisant, ni même comme une totalité simple, dans la mesure où elle invite à regarder chaque créature, de la tique à la plante

13 *Laudato Si*, §76.

14 Voir ARISTOTE, *Catégories*, 6a-8b.

carnivore, comme une singularité, c'est-à-dire comme une totalité particulière. Peut-être pourrait-on risquer, dans la lignée de Cantor, de dire que la notion de Création implique de définir la nature comme un ensemble non totalisé d'ensembles singuliers.

Enfin, le Pape dit que la notion de Création nous « appelle à une communion universelle ». Alors que la nature produit entre chaque être une communauté, qui est une relation subordonnée à l'ordre total, la Création institue entre eux une communion, qui est une relation sans totalisation. La communion se distingue ainsi de la communauté car elle ne pense pas que l'individu soit une expression – ou *doive* être une expression – de la totalité, mais au contraire qu'il n'y a pas de totalité en dehors de l'ensemble des relations des singularités qui la composent.

Cette redéfinition de la nature à partir de la Création permet de mieux saisir ce que peut signifier un salut de la nature. Il n'est pas seulement une protection de l'environnement, concept anthropocentrique, l'environnement étant ce qui entoure l'homme. Au contraire, la Création implique un concept théocentrique de la nature. Donc face à l'antinomie écologiste qui oppose les tenants de la protection de l'environnement, subordonnant la nature à l'homme, aux tenants du respect de la Nature, partisan d'une nature autosuffisante, le Pape propose une vision théocentrique de la nature, qui fonde son respect sur le geste divin de Création. Nous parvenons ainsi à trois concepts de la nature qui fondent trois manières distinctes de comprendre le salut de la nature. Défini comme environnement, le salut de la nature se définit comme maintien d'un équilibre ayant pour norme la qualité de vie de l'homme. Défini comme totalité autosuffisante, le salut de la nature se définit au contraire comme négation de l'emprise illégitime de l'homme, donc comme retour à un état pré-anthropique. Défini comme Création, le salut de la nature se définit minimalement comme soin.

Pour préciser ce que signifie le « soin » de la nature, notons un problème de traduction dans le sous-titre français de *Laudato Si*, « la sauvegarde de la maison commune » : le soin se distingue de la sauvegarde, plus proche de la protection de l'environnement. Le latin dit *colenda*¹⁵, l'italien *cura*, l'anglais *care*, l'espagnol *el cuidado*, l'arabe *الإنعاش* (إنياعاش), mais le français dit « sauvegarde ». Toutes les traductions citées expriment l'idée de soin ou de souci à l'égard de quelque chose, seule la traduction française exprime l'idée de protection. Or il y a là

15 Si la langue qui fait autorité pour la traduction de *Laudato Si* est le latin, il faut noter que le choix de *colenda* est riche de significations, le verbe *colo* signifiant d'abord le fait de cultiver, puis de veiller

sur quelque chose mais aussi d'habiter, et enfin d'honorer ou de pratiquer un culte. Le rapport à la nature reçoit ainsi d'emblée quatre prescriptions : la développer, la soigner, l'habiter, l'honorer.

non seulement une dysharmonie entre les traductions mais aussi une négligence à l'égard de ce que signifie le salut de la nature. En effet, la différence entre le salut pensé à partir du soin et celui pensé à partir de la sauvegarde est que le second implique de repousser le mal, comme si l'on était pur de celui-ci, alors que le premier implique au contraire de s'en guérir, comme si nous en étions déjà traversés. La sauvegarde est une figure sotériologique qui s'exprime traditionnellement par l'image des remparts qui maintiennent le mal, l'ennemi guerrier, hors de la cité, alors que le soin s'exprime au contraire par l'image médicale de la purge, qui cherche une guérison par une modification de ce qu'on soigne. Dès lors, la différence entre le soin de la nature et sa sauvegarde est nette : il ne s'agit pas de dresser une clôture avec la nature que ce soit pour la protéger ou pour s'en protéger, mais au contraire d'établir avec elle une relation de communion dans laquelle chacun est transformé ; non pas construire des jardins publics dans les villes mais quitter les villes pour faire de la permaculture ou laisser rentrer la nature dans les villes¹⁶.

Le salut chrétien de la nature est un salut christique

Si l'on se situe dans le cadre de l'opposition entre sotériologie de la demeure et sotériologie de l'abandon, on peut dire que le christianisme se tient résolument dans une sotériologie de l'abandon, notamment par cette phrase très sévère du Christ « qui veut sauver sa vie la détruira¹⁷ », qui signifie que la recherche d'une appropriation totale de sa vie est précisément ce qui la détruit. Cette désappropriation de sa vie est précisément ce que Marx reproche au christianisme, ou plutôt à la « religion » dans le célèbre texte de 1844 sur la religion comme « opium du peuple¹⁸ », l'accusant d'être identique à la désappropriation capitaliste. La religion, comme le capitalisme, est aliénante car elle empêche l'appropriation de soi en inféodant la vie du travailleur qui à un Dieu, qui à un propriétaire des moyens de production. Pourtant, le christianisme n'ouvre pas à la même désappropriation de soi que le capitalisme, la désappropriation capitaliste n'étant qu'une face de la propriété des moyens de production par une classe sociale, alors que le christianisme ouvre à une désappropriation totale, à un abandon.

Paul
Cobrat

16 On trouve déjà des catholiques qui pratiquent cela, je pense à certains amis comme Gaultier et Marianne Bès de Berc qui ont rejoint l'éco-hameau de la Bénisson-Dieu, ou comme Cyrille Frey qui milite pour faire place, en ville, à des nichoirs.

17 Marc 8, 35 : « ὅς γὰρ ἂν θέλῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ σώσει, ἀπολέσει αὐτήν· ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ἑαυτοῦ ψυχὴν ἔνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου, οὗτος σώσει αὐτήν ». On pour-

rait traduire, pour souligner que le geste même de vouloir sauver son âme coïncide avec celui de la détruire : « Celui en effet qui veut sauver son âme la détruira, alors que celui qui aura son âme détruite pour moi et pour la bonne nouvelle, celui-là se sauvera ».

18 Voir Karl MARX, *Philosophie*, « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel » (1844), Paris, Folio Gallimard, pp. 89-90.

On peut comprendre la critique de l'appropriation de soi en faisant deux remarques. D'abord, il est notable que l'appropriation totale de soi impliquant l'appropriation de sa propre mort implique le suicide, donc la destruction anticipée de soi. Ensuite, les promesses contemporaines du « transhumanisme » d'une appropriation technique de la vie qui recherchent une sempiternelle existence ne promettent rien de plus qu'une existence désincarnée, comme s'il fallait que le corps meure pour accéder à ce paradis informatique.

Si les sotériologies écologistes citées auparavant ne sont pas sans vérité, l'Église se caractérise par une sotériologie centrée sur le Christ qui, plus qu'il n'est propriétaire de notre vie, est un modèle d'abandon de soi. Pour l'Église, le Christ sauve – ce qui ne signifie pas que l'on se sauve en criant « Seigneur, Seigneur » mais en menant la forme de vie vécue par le Christ. C'est ce qu'indiquait le rassemblement œcuménique de Bâle en 1989 lorsqu'il admettait que les chrétiens n'avaient pas « adopté *un style de vie* qui montre que nous appartenons à la *création* de Dieu » (je souligne). Cela s'applique parfaitement au problème contemporain de la dévastation du monde par la technique et l'accumulation indéfinie du capital, qui est une forme de vie fondée sur la maîtrise du monde et non son amour, et sur l'argent, l'autre maître. Cela ne signifie pas qu'il faudrait viser la décroissance comme un objectif en soi, ce que les « décroissants » eux-mêmes ne préconisent d'ailleurs pas, mais qu'il faut apprendre un autre *usage du monde*, qui n'est pas de réduction au maîtrisable, donc au méprisable, mais d'adoration.

Thème

Pour comprendre cet usage chrétien du monde, partons du rapport que le Christ, par son ou ses métiers a entretenu avec la nature : il a exercé le métier de charpentier et une fois ressuscité il a semblé être le jardinier. Il est singulier que le Christ n'ait pas été un dieu menant une pure vie de loisir, que ce soit le loisir de la contemplation de soi (Aristote) ou les jouissances charnelles (Homère), mais le Dieu qui s'incarne en un homme exerçant un métier, donc une technique, mais pas n'importe laquelle, celle de charpentier. Le charpentier est précisément celui qui se fabrique une habitation, potentiellement commune. De même, lorsqu'une fois ressuscité il semble être le jardinier, il ne faudrait pas y voir là un hasard ou une simple bévue, car la figure du jardinier rappelle ce qu'il est demandé à l'homme en *Genèse* I, 28 : « Croissez, multipliez, remplissez et jardinez (*kabash*) la terre ». En apparaissant comme jardinier, le Christ manifeste qu'il a accompli la charge ultime de l'homme sur la terre.

Le Christ naît parmi les bergers, vit en charpentier et ressuscite sous l'image du jardinier. Or ces trois savoir-faire ont en commun de ne pas être simplement des techniques de productions d'objets mais des

capacités à aménager la nature, conduisant les brebis à de meilleurs pâturages, ménageant un abri pour les corps, accompagnant la croissance des plantes. Il ne faudrait pas voir là simplement une subordination du moyen technique à la fin naturelle, car ces techniques ont précisément pour charge de *modifier la nature*, non seulement en accomplissant les puissances mais en la faisant passer d'un état sauvage, où elle pouvait trouver son accomplissement, à un état domestiqué, habité, cultivé, où elle n'est plus un absolu mais une créature. Plus encore, ces savoir-faire ont pour tâche de sauver la nature – du moins l'habitation sauve la vie de l'homme et le jardinage laisse les espèces végétales se développer harmonieusement. À cet égard, il faut noter la distance entre le Christ et la technique du pastorat – le Christ naît parmi les bergers mais n'est pas berger, lui qui est le vrai Pasteur – car il ne conduit pas ses brebis à l'abattoir mais à l'abreuvoir éternel.

Faire usage du monde comme création et non comme matière première est ce que signifie l'image du jardin, cohérente avec le mot *colenda* du sous-titre de *Laudato si*, que l'on pourrait traduire par « Jardiner l'habitation commune ». Le jardin suppose une intervention spécifique, qui accompagne la *physis*, distincte à la fois de la domination et de la dépendance. Néanmoins il ne faudrait pas voir là une naïve apologie des jardins publics, demandant aux municipalités de multiplier les espaces verts. Car les jardins publics ne sont pas des jardins mais des productions de verdure dans des espaces intégralement maîtrisés ; ils n'accompagnent pas le mouvement de la nature, ils le produisent comme les pasteurs produisent leurs troupeaux. Comme le relève Bernard Charbonneau,

Paul
Colrat

Le jardin public n'est pas un plaisir, c'est le médicament nécessaire à une humanité privée du grand air. Au milieu des maisons, les hommes ont fabriqué une nature exprès ; ils ont amené de la terre, posé des canalisations pour alimenter la rivière, planté des arbres et fait pousser des fleurs ; et pour protéger ce décor, ils ont dressé une barrière hérissée de piques et de règlements. Les usagers sont trop nombreux : regardez mais ne touchez pas. Le jardin public n'est qu'un fantôme mensonger : un spectacle¹⁹.

Dès lors la question n'est pas de construire des jardins mais de jardiner la nature, ce qui veut dire aussi *déconstruire les villes* et non y aménager des espaces clos de verdure. Cette déconstruction ne saurait être une destruction, car cela impliquerait encore de la pollution²⁰, mais une ouverture des villes à ce qu'elles repoussent depuis leur fondation : la nature dans son aspect sauvage. Il s'agirait de penser des abris contre

19 *Le Jardin de Babylone*, pp. 47-48.

les intempéries qui ne nous abritent pas de la nature elle-même. Dit autrement, il faudrait penser une *saturation* de la ville par la nature, conçue comme création de formes de vie, la ville étant un point de vue réduit sur la nature, une objectivation, qui pourtant se laisse, déjà, saturer par ce que donne la création.

L'image du jardin permet encore mieux de comprendre le lien entre l'écologie chrétienne et l'annonce du Royaume, c'est-à-dire la communion, le jardin pouvant être compris dans une tradition théologique que l'on trouve chez saint Irénée et Jean Scot Erigène, comme la définition même du Royaume²¹. Si le Royaume est un jardin, et si sa présence (*parousia*) est donnée par l'incarnation et la résurrection du Christ, alors il faut comprendre que nous avons à être, dans notre rapport à la nature, des jardiniers, c'est-à-dire ceux qui ni n'empêchent la nature d'éclorre ni la laissent à son éclosion sauvage, mais ceux qui accompagnent son efflorescence, ceux dont le geste de modification de la nature n'a pas d'abord pour fonction de l'aménager pour les besoins de l'homme mais d'en contempler le déploiement. Or, si l'on admet que cela suppose une désappropriation, on ne dirait pas avec Candide qu'il faut cultiver *notre* jardin, mais qu'il faut cultiver *le* jardin, ou mieux, il faut cultiver *Son* jardin.

Thème

Conclusion

Située à partir de la notion de Création, l'écologie chrétienne permet ainsi de critiquer ce que la notion d'écologie peut avoir d'ambigu. Peu ou prou, l'éco-logie a le même sens que l'éco-nomie; science du foyer d'une part, loi du foyer de l'autre. Littéralement, elles signifient donc la mise en ordre de l'espace habité, donc la réduction de l'espace habité aux impératifs de la vie de l'homme. Cette proximité des signifiants « économie » et « écologie » serait anecdotique si elle ne laissait pas entendre un mauvais usage de la limite, seulement comme restriction. Or on n'abolit pas l'économie seulement en faisant des économies mais en accédant à ce qui n'a pas de limite. La forme de vie de certains écologistes ressemble à une sorte d'épicurisme *new-look*, une sobriété limitée aux besoins naturels; mais la vie dans le Royaume est au contraire une certaine débauche d'amour, qui entraîne certes une certaine sobriété matérielle, mais qui est d'abord une grande dépense, une grande consommation, la sobriété matérielle étant le surcroît paradoxal d'une abondance spirituelle. Autrement dit, il ne s'agit pas de

20 À cet égard, il faut rappeler que la plus grande partie des déchets produits provient de la construction. Envisager une destruction des constructions urbaines serait ainsi absurde car elle aug-

menterait la masse déjà saturante de déchets.

21 Sur ce point, voir Giorgio AGAMBEN, *Le jardin et le royaume*, Paris, Payot & Rivages, 2020.

retrouver le sens de la mesure, le monde qui produit la crise écologique s'autodétruit justement d'introduire partout toujours plus de mesure, c'est-à-dire de contrôle ; il s'agit de partir du démesuré, de l'incommensurable, pour envisager une conversion de notre rapport, trop mesuré, au monde.

Terminons cette méditation sur l'écologie chrétienne en disant que le salut de la nature implique un paradoxe sotériologique : la condition du salut de la nature, donc de l'humanité qui l'habite, implique d'abandonner une certaine idée de l'homme ; le salut de l'humanité implique de perdre une définition de l'homme, non seulement comme maître et possesseur mais aussi comme être substantiel pouvant parvenir à l'autosuffisance, non seulement l'homme cartésien mais aussi l'homme aristotélicien. Non pas au profit d'un antihumanisme, comme celui de Nietzsche qui voudrait naturaliser l'homme, mais au profit d'un écart créateur avec la nature, qui n'est pas domination mais communion. Le sens profondément écologique de la théologie chrétienne est de placer comme point de départ la révélation de l'inappropriable et de chercher dans ses créatures non pas ses produits mais ses images impropres. Ainsi, l'idée de Création permet de penser un salut écologique – sans les idées classiques d'Homme et de Nature.

*Paul
Cobrat*

I

La crise écologique ne tombe pas du ciel, même si elle s'y fait bien voir, entre autres symptômes, par le dérèglement climatique. Il ne s'agit pas même d'une catastrophe naturelle, simplement globale et devenue systémique. Les affairments idéologiques, les bricolages technologiques et les récupérations économiques restent à l'évidence très en deçà de l'enjeu et en masquent même le sérieux, comme autant de divertissements. Ses caractères à la fois incontestables mais indéfinis devraient plutôt nous y faire reconnaître un phénomène saturé : un phénomène où l'excès d'intuition (d'images, d'informations, de faits, de *data*, etc.) surpasse et de loin tout ce qu'un concept ou un ensemble de concepts pourrait constituer en un phénomène objectivable. En fait, il ne faut rien de moins que la philosophie pour en analyser l'origine et rien de moins que la théologie pour tenter d'y faire face correctement. L'importance de l'encyclique *Laudato si* a tenu, entre autres, à la reconnaissance de la conjonction de ces deux dimensions : la clameur des pauvres et la misère de la terre vont de pair ; l'une et l'autre croissent en proportion directe et l'exigence théologique de la première se mesure concrètement à l'aune de la seconde.

II

La crise écologique constitue une des preuves les plus patentes de la fin de la métaphysique dont elle relève au premier chef. Sans cette mise en perspective, elle reste énigmatique et mal comprise. Elle accomplit en effet la disqualification d'un des trois « objets » privilégiés de la *metaphysica specialis*.

Reprenons ceux-ci. La métaphysique (classique, c'est-à-dire moderne) admettait trois « objets » privilégiés, Dieu, l'âme et le monde, ne serait-ce que pour suivre la liste que rappelle Kant. En fin de parcours,

1 Cet article corrige et augmente un argument précédemment développé lors du colloque « Les défis écologiques à la lumière du Bien commun » (Institut Catholique de Paris, 5-6 avril 2018) et pu-

blié dans O. Artus, P.-A. de Chalendar et É. Tardivel (dir.), *Écologie et bien commun, Cahiers de la Chaire Bien commun*, n°2, 2019, pp. 139-149, que nous remercions.

la *theologia rationalis* n'a pu penser Dieu qu'en le reconduisant à la « mort de Dieu », parce que tout ce qu'elle pouvait en dire rationnellement (soit comme *causa sui*, soit comme l'étant suprême, soit comme le fondement de la moralité) revenait à une des *idoles* conceptuelles dont Nietzsche a constaté le crépuscule. Quant à la *psychologia rationalis*, elle a finalement réduit l'âme (*mens, ego, etc.*), bref la conscience, soit à son support empirique (aujourd'hui neurologique et numérisé), soit à la somme de ses représentations (ses désirs intimes ou ses idéologies socialement construites), pour finalement se réduire à son contraire, autrement dit à l'oxymore de l'*inconscient*. Reste le monde, défini par la *cosmologia rationalis* comme la totalité des étants qui ne sont pas la partie d'un autre, c'est-à-dire la totalité des objets. Mais ces objets, d'abord constitués dans le concept par la pensée, se trouvent aussi, dans l'ère de la technique, produits dans l'effectivité, et même, la plupart du temps, reproduits industriellement. Qu'ils se reproduisent désormais en si grande quantité que, comme nous le constatons, ils finissent par recouvrir, voire occulter les choses du monde, cela n'a pas seulement pour conséquence de nous faire perdre l'accès à ce qu'on nommait auparavant la « nature » (car, après tout, ne pourrions-nous pas nous en affranchir, de cette « nature » ?); cela provoque aujourd'hui une résistance du monde lui-même qui marque son territoire et son irréductibilité à une telle totalité des objets; le monde les fait désormais ré-apparaître, inversés, sur ses marges, parce qu'il ne parvient plus à les reprendre en son cycle de genèse et de corruption, bref ne les recycle plus – il les fait surgir comme des *déchets*². Car notre temps se définit particulièrement par la production d'objets, *donc* de déchets. Aussi longtemps que l'homme n'avait pas produit d'objets, il n'avait pas à constater de déchets, ni à *s'en décharger* dans des décharges. Des siècles durant, l'homme n'a pas connu de déchets, mais le cycle de la nature qui se recyclait en absorbant tous ses produits. Aujourd'hui que l'homme ne sait plus ce que « nature » veut dire et qu'il ne peut plus y avoir recours, ce qu'il produit lui reste sur les bras et il succombe sous l'excès incontrôlable du déchet.

Thème

Avant d'aller plus loin, constatons donc que l'idole, l'inconscient et le déchet énoncent les trois noms de l'échec de la *metaphysica specialis* à penser ses « objets » supposés par elle privilégiés. Ce n'est qu'à la lumière de l'effondrement global de la métaphysique que la crise écologique prend sa dimension, éminemment philosophique. Elle outre-

2 On doit au cardinal Bergoglio d'avoir, très tôt (dès avant son pontificat), érigé ce terme au rang d'un concept, décrivant non seulement ce que notre société fait des choses mais aussi de beaucoup d'hommes, évidemment et au premier chef les plus pauvres. On ne s'étonnera pas que le déchet se définisse difficile-

ment, précisément parce qu'il hérite de l'indétermination grecque de la *hulê* (à la fois le matériau et l'imprécision de l'*eidos*, de la délimitation par la forme), et parce qu'il s'excepte, aujourd'hui, de ce qui, dans la *phusis*, pouvait déployer un cycle *naturel* de genèse et de corruption.

passé donc, et de loin, les prises des analyses politiques, idéologiques, économiques, géologiques et même *écologiques*.

III

Reste à comprendre pourquoi l'objet (sa production et sa reproduction sans limites) provoque et même invente inévitablement le déchet. Répondre à cette question implique d'examiner un autre échec et un autre écart, ceux qu'introduit l'ontologie de la *metaphysica generalis*. En effet, quand elle a voulu définir l'étant en général, la métaphysique n'en a pas borné le champ à ce qui est supposé être vraiment (*ontôs*, l'ousia, l'essence ou la substance), mais aussi à ses accidents et ses dérivés (et d'abord le mouvement), donc finalement à tout ce qui peut se penser sans contradiction. D'où l'étrange résultat – ce qui se rencontre dans le monde se réduit finalement non pas à ce qui est mais, plus radicalement, à ce qui peut être, à ce qui peut se penser (*ens ut cogitabile*). Mais que pensons-nous vraiment et le plus exactement? L'objet. Et c'est pourquoi le monde ne se définit pas tant comme la totalité des choses, ni même des étants, mais comme la totalité des objets (effectifs, donc possibles en tant que pensables). Or, entre l'étant qui surgit et demeure en soi par nature et l'objet, un écart inévitablement s'instaure: l'objet (selon sa définition inaugurale par Descartes) ne retient de l'expérience que ce qui ne la rend pas incertaine³; de fait, l'expérience ne retient de la chose que ce que la *cogitatio* peut en comprendre certainement, en *éliminant* les sources d'incertitude; autrement dit, en éliminant la *hulê*, ce que nous appelons la matière, mais qui pour Aristote indique d'abord le matériau dont la variation fait «jouer» la chose (comme avec le temps le bois fait jouer une porte dans son cadre), et la fait différer sans cesse d'elle-même. Bref, nous connaissons un objet en éliminant dans la chose autant que faire se peut, l'indétermination de sa matière. L'objet s'obtient par abstraction des variations matérielles de son expérience, par abstraction de sa *hulê*, par son immatérialisation, permettant ainsi sa non-incertitude tangentielle dans l'expérimentation (qui devient désormais le titre nouveau de l'ancienne *experientia*, *empêria*, car notre expérimentation vise à *neutraliser* l'empirie). L'objectivation n'accomplit pas la chose de nature, mais la remplace par un substitut,

Jean-Luc
Marion

3 Descartes suit ainsi l'exemple de l'arithmétique et la géométrie qui «... objectum ita purum et simplex versantur, ut nihil plane supponant quod experientia reddiderit incertum» (*Regulæ ad directionem ingenii*, II, éd. AT, Œuvres, t. X, p. 365). Ce qui rend incertain l'expérience tient à l'imprécision foncière de la chose naturelle (*hulê*) qui ne coïncide pas toujours (sinon en *en-*

ergeia) avec sa forme, à cause de la variation de son substrat. D'où le privilège des mathématiques, travaillant sur des formes sans substrat, donc sans variation, qui deviennent ainsi le paradigme de toute science. Il faut donc *formaliser* le matériau variable, autant que faire se peut, bref l'immatérialiser en l'«étendue des géomètres».

son fantôme certain⁴. D'où surgit, par contraste, un reste de la chose que n'assume pas l'objet, un reste trop matériel et variable qui subsiste précisément en marge de l'objet. À force de rester, il s'entasse, car il ne peut plus rentrer dans le cycle naturel de la genèse et de la corruption, puisqu'on a voulu faire disparaître, aujourd'hui, la variation de la nature (*hulê*) qui permettrait et la genèse et la corruption. À force de ne plus se corrompre, de ne plus pourrir, ce rebut reste et il persiste, mais comme un *déchet*. Et, en stricte métaphysique, on ne peut que le détruire ou bien le ré-utiliser en un nouvel objet (tel est l'unique horizon de Marx). Aujourd'hui, nous ne faisons rien d'autre ni rien de plus sous le nom de recyclage. Ainsi s'affiche l'échec de la *metaphysica generalis*, par le triomphe sans avenir de l'ontologie de l'objet.

Mais nous savons, sans nous l'avouer encore, que rien de cela ne suffit pour affronter la crise écologique. Car les déchets s'entassent plus vite que nous ne les détruisons ou les récupérons en d'autres objets, précisément parce que chaque objet produit à son tour, comme son envers, un nouveau déchet, une nouvelle matière qui ne peut plus servir de matériau. Tangentiellement, le déchet reste irrécupérable. Aussi, aujourd'hui, enfouissons-nous les déchets quand nous ne pouvons pas les exporter dans des espaces plus vides et plus pauvres qu'ils empesteront d'une peste désormais volontaire et universalisée. Mais l'espace terrestre n'est pas infini, ne fût-ce que parce que le temps manque à notre avenir. Inévitablement nous serons donc débordés par le flux des déchets, comme d'ailleurs en témoigne la ceinture grandissante des déchets qui, après avoir infecté d'ordures les faubourgs de nos mégapoles, encercle la terre de nos débris de satellites mal désintégré, au point d'en obscurcir déjà la stratosphère.

Thème

IV

Ce qui amène à une autre prise de conscience, encore à peine esquissée malgré l'évidence du fait : la définition traditionnelle, c'est-à-dire *moderne* du monde comme la totalité des objets, privilégiait l'espace conçu comme le sens externe, sur le temps, considéré comme le sens interne, réservé à la seule conscience (selon Kant) ; or, désormais, la crise écologique nous révèle que le temps détermine aussi et originellement le monde supposé externe. En effet, la production exacte d'objets présuppose toujours la possibilité de leur reproduction indéfinie dans le temps (ontique et épistémologique, par l'industrie en usine et

4 Sur ce point, voir notre analyse dans « Le réalisme réel : l'objet ou la chose », in E. Alloa & E. Diring (éd.), *Choses en soi*, Paris, PUF, 2018. B. Latour, faisant écho à P. Sloterdijk, constate aussi « ... la perte de sens imposée à la matérialité par l'obligation de devenir matière [sc.

étendue] », parce que les modernes « ... négligent en effet la matérialité » ; d'où la nécessité (mais comment ?) de « ... rematérialiser » (*Face à Gaïa. Huit conférences sur le renouveau climatique*, Paris, La Découverte, 2015, p. 273 et 283).

par la vérification en laboratoire) ; et donc *notre* nature produite relève aussi de l'histoire, la nôtre du moins avec laquelle nous avons voulu qu'elle coïncide. Nous ne pouvons aujourd'hui plus tableur sur l'invariance intemporelle du milieu (supposé « naturel » et immuable) et des conditions de l'expérience, car même la croissance (croissance de quoi d'ailleurs, sinon d'elle-même ?) présuppose le primat du temps sur l'espace. D'ailleurs, l'idéologie du progrès présupposait déjà un temps inépuisable pour nous permettre de transformer l'espace du monde. En sorte que le dogme moderne de l'évolution reçoit ici au moins une confirmation indiscutable : ce que nous nommons encore, sans plus la comprendre, la « nature » s'atteste aujourd'hui radicalement comme temporelle ; elle présuppose d'abord une histoire : histoire des galaxies, histoire du système solaire, le début et sans doute la fin de l'univers – *a fortiori* le début et sans doute la fin de l'espèce humaine. Contre Kant, le temps, ce sens interne, s'impose aussi bien comme le sens *externe* (même si, par hypothèse absurde, il ne se trouvait plus aucun *ego* pour le recevoir et l'éprouver). Le temps commande tout et donc tout a une histoire, les sciences, la technique, les ressources dites naturelles, l'espace et le monde lui-même⁵. Et ce temps ne peut se prolonger indéfiniment, du moins dans les conditions que la technique permet de concevoir et de prévoir, puisque les ressources et l'énergie disponibles restent finies, donc s'épuisent, alors que la croissance voudrait continuer à s'accroître sans autre but ni signification que sa propre abstraction anonyme. Notre monde et donc notre temps n'ont pas la promesse de l'éternité, parce qu'elle suppose le don du temps. La crise écologique n'attend pas et finira, avec ou sans nous, notre histoire.

Jean-Luc
Marion

Il faudrait donc, pour affronter lucidement la crise écologique, ne plus penser le monde dans l'horizon spatial (supposé infini) de la production et reproduction d'objets immatérialisés, mais selon la dimension historique (et donc finie) du monde des choses – seule à même de considérer ce qui, aujourd'hui, s'en exclut et s'y impose sous le titre du déchet. D'une telle autre définition, pouvons-nous approcher ? Sans doute, si nous ne concevons plus le monde comme la totalité des objets concevables, donc selon la répétition productiviste, mais comme l'advenue indéfinie des possibles qui arrivent (*ou non*) selon une temporalité historique et donc finie. Le monde devient le lieu d'où peuvent surgir (*ou non*) des possibles historiques. Entendons bien : non plus, comme le rêvait la *metaphysica*, des possibles supposés totalement pensables pour nous et productibles par nous au prix de leur immatérialisation, mais des advenues imprévisibles,

5 Renversement confirmé par B. Latour : « Le Globe une fois détruit, l'histoire se remet en marche », en sorte que « Gaïa est historique de part en part » (*Face à Gaïa, op. cit.*, respectivement

pp. 191 & 369). Voir : « L'espace est enfant du temps » (p. 141) ; « L'histoire ou plutôt l'historicité a changé de camp » (p.143) ; « Gaïa est une puissance d'historicisation » (p. 283, etc.).

éventuellement impensables de prime abord et parfois définitivement, des possibilités effectives sans jamais nous devenir intégralement compréhensibles, et surtout jamais répétables – bref des événements, voire des *avènements*. Car ces possibles, advenant sans précompréhension, peuvent en effet aussi apparaître comme des impossibles pour nous⁶. De tels possibles interdissent, par définition, la totalisation, parce qu'ils anticipent sur notre finitude et n'y ajoutent que pour marquer ainsi l'incomplétude de notre monde, marqué lui aussi d'une finitude d'abord temporelle. D'où la question : « Ce monde est-il le vrai ? Le nôtre est-il l'erreur ? / Ô possibles qui sont pour nous les impossibles⁷ ! » Faut-il retourner le célèbre titre d'A. Koyré et revenir de l'univers (spatialement) infini à un monde *historique*, non pas clos (dans l'espace), mais *fini* (dans le temps) ? Il s'agirait de rien de moins que d'une révolution anti-copernicienne⁸ ? Peut-être, à condition de n'y voir pas une simple contre-révolution qui voudrait revenir au monde spatialement clos, mais y envisager l'ouverture du monde sur son possible temporel et historique.

Or, en philosophie contemporaine, la phénoménologie, au moins depuis Husserl et son essai *L'arche-originnaire Terre ne se meut pas* (1934, publié en 1940), a entrepris ce renversement ; elle a montré que « la Terre est bel et bien un sol, et non un corps. La Terre ne se meut pas ». En effet, prise réellement et naturellement, phénoménalement donc, la Terre n'est pas un objet en mouvement dans la neutralité sans bornes d'un espace géométrique (ou non) ; elle constitue bien plutôt ce par rapport à quoi tout mouvement et tout repos se définit et se mesure ; les corps physiques, interprétés (la plupart du temps) comme des objets, ne se spatialisent en fait qu'en rapport avec un point de référence : « La Terre est l'arche qui rend d'abord possible le sens de tout mouvement et de tout repos comme mode d'un mouvement. Son repos n'est donc pas un mode du mouvement ». Par contraste, « pour nous tous, la Terre est sol, non corps au sens plein ». Ce sol, lui, s'impose comme un repère qui définit tout espace ; il n'a rien d'un objet, ni d'un lieu défini par ses coordonnées, ni d'un mouvement, parce qu'il les rend possibles et, pour cela même, s'en excepte. « L'Arkhé-Terre ne se meut pas. [...] La Terre est un tout dont les parties [...] sont des corps, mais qui, en tant que "tout", n'est pas un corps ». La Terre n'est pas un corps, encore moins un objet, mais offre ce à partir de quoi ils se meuvent et restent parfois en repos : « Dans ce système [astronomique] tous les corps terrestres ont bien une "place" particulière, sauf la Terre elle-même », car «...la Terre-sol n'est pas ex-

6 Voir *Certitudes Négatives*, c. II, Paris, Grasset, 2010.

7 Selon la formule heureuse de HUGO, « *Magnitudo parvi* », *Contemplations*, III, 10 (éd. P. Albouy, Paris, « Pléiade », *Œuvres poétiques*, Gallimard, 1967, p. 618).

8 B. Latour évoque aussi une « contre-révolution copernicienne » (*op. cit.*, p. 82 sq.). On se rapportera surtout à D. PRADELLE, *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*, Paris, PUF, 2012.

Thème

périmentable comme corps». En effet, tout mouvement et repos dans le monde naturel (des objets) présuppose un sol et un repère, qui phénoménologiquement ne se meut jamais, même si, physiquement, en tant que lieu où je suis en ma chair, il *semble* en mouvement. En fait, même dans un navire, une auto ou un avion, même dans un vaisseau spatial ou dans une hypothétique « autre terre », il reste un sol – celui où je me tiens en chair. « On pourrait alors penser qu'il faut en conclure ceci: la Terre peut tout aussi peu perdre son sens d' "archi-foyer", d'arche du monde, que ma chair [peut perdre] son sens d'être tout à fait unique, de chair originaire dont toute [autre] chair dérive une partie de son sens d'être ». La Terre se trouve toujours là où ma chair me tient: « Je ne suis pas en déplacement; que je me tienne tranquille ou que je marche, ma chair est le centre et les corps en repos et mobiles se tiennent autour de moi, et j'ai un sol sans mobilité⁹ ». Parce que la chair (*Leib*) définit le pôle de l'égo (*Ich-Pol*), elle atteste l'Arche-Terre comme un sol absolu et un monde qui m'advient sans jamais prendre la figure d'un objet. Je ne contemple pas le monde comme un spectacle d'objets, mais je l'habite comme un sol pour ma chair. La terre, ainsi conçue, ne se meut pas, mais elle accueille et abrite ceux à qui elle donne d'habiter en elle.

La terre n'appartient pas au nombre des objets mais, en tant que l'Arche-Terre, elle m'advient comme le lieu de ma chair, comme l'unique sol qui ne se meut pas. Un épisode biblique figure exactement ce renversement du sens de la terre et du sol: l'arche de Noé figure en effet un sol qui, quand les eaux submergèrent toutes choses englouties dans l'espace, tout en flottant sur les vagues du déluge, resta un sol de référence, immobile pour « tout ce qui est chair, ayant un souffle de vie ». Car l'arche abritait « tout ce qui vit, tout ce qui est chair », y compris « les animaux qui ne sont pas purs » (*Genèse* 7, 13; 6, 19; 7,7, 2). L'arche de Noé devient ainsi *le sol de la chair* et illustre presque littéralement la nouvelle définition du monde que Husserl inaugurerait, contre sa définition métaphysique (et donc moderne).

Jean-Luc
Marion

V

Cette esquisse d'un résultat permet déjà de rectifier deux réponses, assez semblables puisque mutuellement antagonistes, à la crise écologique.

Il y a d'abord l'absurdité essentielle à prétendre « sauver la planète » ou « protéger la nature », comme les slogans commerciaux et politiques

9 Voir E. HUSSERL, *Renversement de la doctrine copernicienne dans l'interprétation de la vision habituelle du monde. L'arche-originaire Terre ne se meut pas. Recherches fondamentales sur l'origine phénoménologique de la spatialité de la*

nature (ms D 17, 1934, publié en 1940 (traduction française par D. Franck, Paris, Editions de Minuit, 1989, respectivement pp. 27-28, p. 19, pp. 16-1, p. 17, p. 15 et p. 18, dont on suivra le commentaire).

ne cessent de le rabâcher. Car ce serait plutôt et par principe elles, la « planète » et la « nature » qui éventuellement pourraient nous sauver et nous protéger contre nous-mêmes. On ne peut prétendre s'attribuer la responsabilité dernière de les gérer qu'en les considérant déjà et encore comme des objets que nous maîtriserions, prévoirions et modifierions à notre guise par un changement de nos modes de production (et c'est bien ce que l'appréhension technologique de la prétendue écologie nous demande de faire). L'écologie, si nous l'abordons comme la rectification et donc la complexification de l'objectivation des étants de nature, ne permet qu'un rebond de l'industrie et un renforcement de la technique. Qui ne voit que la technologie verte fait surtout reverdir la technocratie, loin de la freiner, encore moins de la surpasser ? S'imaginer pouvoir « protéger la nature » et « sauver la planète » en nous efforçant de modifier nos modes de consommation et de production pour mieux gérer la totalité des objets et des déchets, revient (en supposant que ces efforts aient un effet réel et n'aboutissent pas seulement à une mise en accusation de tous par tous) à proroger le rapport technique au monde, à s'en faire encore plus les régisseurs, certes plus frugaux mais non moins « maîtres et possesseurs », à entériner encore plus la terre comme notre objet, vu à distance par un sujet transcendantal hors sol. Nulle surprise que, dans cette optique, l'industrie la plus classique ne récupère, sous l'étiquette du « bio », le projet constructiviste et productiviste qui nous a menés à la crise écologique. Le nouveau moralisme vert prolonge, masque et voudrait même justifier un *statu quo* dans l'interprétation technique (et donc métaphysique) du monde.

Thème

Reste l'autre tentation qui incite inversement à vénérer la Terre comme une mère antérieure et originelle, voire possessive, qui aurait un droit de regard sur sa progéniture, éventuellement comme une marâtre abusive qui pourrait exercer une revanche sur l'humanité, jusqu'à la contraindre même à disparaître pour le bien des autres espèces vivantes. L'homme devrait-il *dégager* la terre de sa présence ? Ne nous resterait-il qu'à émigrer vers d'autres planètes pour les dévaster encore ? Ou bien débarrasser la terre de la plupart des hommes au profit d'une humanité augmentée (de quoi au juste ?) pour quelques-uns ? Ou encore pour que ces quelques sur-humains inhumains rétablissent l'esclavage des sous-humains ? En un mot, la Terre-mère exigera-t-elle le rétablissement des sacrifices humains – que l'on n'a d'ailleurs jamais complètement éradiqués et qui renaissent sous d'autres noms ? Qu'il suffise donc, pour l'instant, d'entendre l'avertissement de saint Augustin : « *In vera autem theologia, opus Dei est terra, non mater* – En bonne théologie, l'œuvre de Dieu, c'est une terre, non pas une mère¹⁰ ».

10 SAINT AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, VI, 8, 1 (éd. BA, t. 34, p. 84).

Cependant ces deux tentations peuvent nous mettre sur la voie de leur dépassement, parce qu'elles naissent d'une même défaillance et la désignent clairement : elles manquent la juste distance entre le monde et nous. Soit en maintenant l'écart transcendantal où nous le dominons de loin, pour le maîtriser comme un objet total. Soit en abolissant toute distance, afin, paradoxalement, de nous exiler de toute habitation dans un monde.

VI

La philosophie, ou plus exactement la déconstruction de sa métaphysique, nous a guidés jusqu'à ce point. Mais pour aller au-delà, il faut sans doute recourir à la théologie chrétienne, comme vient de nous avertir saint Augustin. Si le dilemme entre l'immédiateté fusionnelle et l'impérialisme objectivant conduit à une même impasse – l'abolition de toute possibilité d'habiter la terre, c'est-à-dire de vivre *en elle* (ce qu'interdit l'impérialisme objectivant) sans s'y perdre (comme l'impose la fusion immédiate), de vivre en elle sans séparation ni confusion –, quelle autre relation nous reste possible avec la terre, qui permettrait de l'habiter ? Quelle distance, quelle mesure devons-nous garder avec l'unique terre qui ne se meurt pas ? Mais peut-on mesurer cette mesure avec la terre sans la rapporter à notre mesure avec Dieu ? En effet, avertissait Hölderlin, « Ce n'est pas un malheur pour l'homme que de se mesurer à la divinité¹¹ ».

Jean-Luc
Marion

À cette interrogation, la théologie chrétienne répond par la possibilité de nous rapporter à la terre comme à une *création*, comme l'indique saint Basile : « Pourquoi t'imaginer comme une grande chose (*epi seautô mega*) ? Quand te viennent des pensées qui te mettent au cœur chancre et tumeur, que te vienne la mémoire de la création (*hupommêsis tês ktiseôs*), la façon dont tu as été créé. "Dieu prit de la poussière de la terre et Dieu façonna l'homme". Quand peux-tu te dissimuler toi-même ? Tu te dissimules toi-même quand tu te sépares de la terre. Mais si tu ne te sépares jamais de la terre, mais demeures connaturel à elle, alors tu reposes sur la terre (*epanapauê epi tês gês*), et c'est sur la terre que tu es jugé. Quoi que tu fasses de grand ou de petit sur la terre, tu y trouves tout proche le mémorial de ta petitesse (*to upommêma tês eautou tapeinôseôs*¹²) » Cette réponse reste pourtant inintelligible (ou plutôt trop intelligible) aussi longtemps qu'on la comprend comme le fit, avec une confondante unanimité, toute la pensée moderne (de Thomas d'Aquin à Heidegger, en passant par Descartes et Hegel) : à savoir en l'interprétant à partir de la causalité

11 HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke*, éd. F. Beissner, *Große Stuttgarter Ausgabe*, 2/1, 1951, p. 372, tr. fr. Hölderlin, *Ceuvres*, éd. P. Jaccottet, « Pléiade », Paris, Gallimard, 1967, p. 939.

12 SAINT BASILE, *Sur l'origine de l'homme*, II, 11, 12 (éd. A. Smets et M. Van Esbreecke, "Sources chrétiennes" n°160, Paris, Cerf, 1970, p. 84).

efficiente. Car la pure et simple efficence de la cause supprime le trait déterminant de la création : elle efface toute similitude de la cause avec son effet (ce fut même pour cette caractéristique que l'avait privilégiée la physique moderne) ; la terre, alors réduite à un effet qui ne porte plus aucun sceau, ne garde plus aucune empreinte et ne manifeste plus aucune trace de son origine, peut se trouver ravalée à la neutralité de l'état commun et ne porte le signe de rien d'autre que de sa factualité d'objet intégralement pensable. Qualifier au contraire le monde, plus exactement la terre habitable, du titre de création, implique de la requalifier dans la dignité d'une ordonnance (*cosmos*), d'une figure dérivée mais encore visible de son origine¹³.

Cette requalification de la terre comme une créature ne peut se concevoir qu'en respectant la juste distance entre Dieu et ce qui en provient sans confusion, ni séparation. Cette distance décide de la terre, parce qu'elle décide de tout, et d'abord de la mesure de l'homme à Dieu. Or Dieu se révèle d'emblée et définitivement comme Père, le seul et l'unique « au ciel » et donc aussi sur terre (*Matthieu 23, 9*). Comment un tel Père se distingue-t-il d'une cause efficiente simplement toute-puissante ? En ceci que le Père ne produit pas un effet, mais qu'il *donne* – *bonum diffusivum sui* : il donne par soi, mais aussi il se donne, soi à un autre que soi. Selon sa paternité, Dieu décide certes de l'origine de la terre mais, en la dégageant de lui (quoique la gardant toujours en lui), il nous la découvre comme par lui *donnée*. Cette donation ne disparaît pas (ou plutôt ne devrait pas disparaître pour un regard filial) dans son effectuation ; la chose donnée garde (ou devrait garder) en elle la trace de sa donation ; elle vibre encore de l'élan qui la délivre et nous la livre ; quand elle se reçoit elle-même du mouvement qui la fait advenir, elle crie à qui sait entendre : « Ce n'est pas moi qui me suis faite, je ne proviens pas de moi, mais m'a faite celui qui demeure éternellement¹⁴ ! » ; elle ne se montre qu'en démontrant qu'elle ne se montre pas d'elle-même mais n'advient qu'en venant d'ailleurs. Par suite, la voir et la percevoir signifient la recevoir comme ce qui ne nous appartient pas plus qu'elle ne s'appartient à elle-même. La terre est bien une donnée, mais ce donné de fait reste un *don*, qui ne se comprend que comme tel – comme à recevoir. Voir la terre comme telle signifie la recevoir comme ce qui nous advient certes, mais sans nous ni notre maîtrise : recevoir la terre, ce donné antérieur, nous dispense donc de la maîtriser, nous libère d'avoir à la posséder. Et donc nous permet de l'habiter, puisqu'elle ne nous appartient pas. Locataires de la terre, nous ne l'avons pas, mais nous la fréquentons et en avons l'usage comme une concession gracieuse et sans borne (*habi-*

Thème

13 B. Latour évoque d'ailleurs parfois la «...Création comme alternative à la Nature» (*op. cit.*, p. 367).

14 SAINT AUGUSTIN : «...si quis audiat,

dicunt hæc omnia "non ipsa nos fecimus, sed fecit nos qui manet in æternum" » (*Confessiones*, IX, 10, 24, éd. A. Solignac, BA, t. 14, Paris, DDB, 1962, p. 118).

tare se définit en grammaire comme un fréquentatif de *habere*, mais en soi c'est l'inverse : nous n'avons qu'à force d'habiter). D'où une conséquence directe quoique apparemment opposée : cette terre donnée ne nous dispense pas d'une responsabilité à son rencontre.

En fait, la même finitude marque du même sceau et le monde de la terre et notre humanité terreuse qui sort de cet humus même. Déjà pris dans une même histoire que la terre qui lui donne son monde, l'homme ne peut ni ne *doit* maîtriser ce qui lui vient d'ailleurs, plus exactement du même ailleurs que celui dont il provient lui-même. La terre et l'homme, qui n'a pas d'autre monde qu'elle, se reconnaissent ainsi une étrange *fraternité* à partager le même ailleurs. La même humilité reçoit et relie l'humus et l'homme¹⁵. La conséquence de cette quasi-fraternité de l'homme avec la terre s'impose sans ambiguïté : nous sommes dans l'unique monde, que nous devons maintenir en vie, parce qu'il conditionne toute chair en la sienne : la vie ne reste possible pour nous que dans celle du monde qui, donné d'ailleurs, nous précède, parce qu'en lui seulement nous advient notre vie, elle aussi donnée d'ailleurs. L'homme se trouve lui-même en situation d'un possible advenant (ou adonné), qui se trouve du même coup en charge du monde de la terre, défini comme la totalité des possibles lui advenant. Ainsi Adam, né de la terre mais par et depuis Dieu, ne peut-il vivre humainement de la première qu'en voyant le second et en se voyant vu par lui.

Jean-Luc
Marion

VII

Cette reconfiguration de l'habitation de l'homme sur la terre en une communauté de donnés, de possibles advenants, aboutit à redéfinir le salut écologique comme un cas exemplaire du bien commun. Comme l'on sait (au moins depuis les travaux de G. Fessard), ce bien diffère des biens particuliers et même de la communauté des biens, parce qu'il transcende la somme de tous les biens de chacun des hommes en formulant le bien sans lequel aucun des autres biens, particuliers ou communautaires, ne serait plus possible¹⁶. Il les rend possibles en effet, mais parfois en les contredisant et les limitant. Nous expérimentons ce paradoxe sans même aller jusqu'au terrain théologique qui lui est pourtant le plus approprié. Il suffit de songer au paradoxe de la paix, telle que nous l'avons expérimentée depuis 1945, en situation d'armement atomique.

15 On parlera ici, selon la formule de R. Brague, d'une essentielle *humilité* de l'homme.

16 G. FESSARD, *Autorité et bien commun. Au fondement de la société*, Paris [1944¹], Ad Solem, 1995². Voir Frédéric

ric LOUZEAU, *L'Anthropologie sociale du père Gaston Fessard*, PUF, « Hors collection », 2009 et E. TARDIVEL, « Pouvoir et bien commun. Une lecture non théologico-politique de Romains 13, 1 », *Transversalités*, n.131, Paris, 2014/3.

Le bien particulier (ou collectif) de chaque nation consiste, dit la philosophie politique moderne, à ce que son État protège ses citoyens et assure leur sécurité. Il devrait donc autoriser l'usage de l'arme la plus destructrice possible, (en l'occurrence de l'arme atomique). Or l'État se trouve contraint pourtant de *ne pas* l'employer, puisque ce feu nucléaire entraînerait des ripostes nucléaires venues des autres États dotés de cette même arme, ripostes qui annihileraient l'ensemble des combattants, l'ensemble des citoyens de tous les États. La sécurité à tout prix entraînerait inconditionnellement la destruction de ceux qu'on prétendrait mettre en sécurité. Une paix sous condition, une paix sans paix, une paix par défaut de vainqueur possible se trouve ainsi imposée aux belligérants potentiels en vertu du bien commun de la survie de tous. Cette paix armée devient elle-même la condition de possibilité des guerres limitées. On peut considérer qu'il en va de même pour la crise écologique. La croissance économique, l'exploitation sans frein des ressources naturelles, l'accumulation capitalistique indéfinie ne peuvent continuer leur développement cancérogène que sous la condition d'un monde, et du seul que nous connaissions, la terre¹⁷. Sans l'air, l'eau et la terre meuble, aucun autre bien, même ce bien négatif et contradictoire de la croissance à tout prix, ne peut s'approprier ni se constituer. Aucune maîtrise technologique ne peut se dispenser de cette condition irréfragable. Elle apparaît donc comme le cas privilégié du bien commun et l'inéluctable contrainte de la finitude, celle que l'homme partage avec la Terre, l'un et l'autre donnés d'ailleurs.

Thème

Ce n'est qu'à la mesure de notre courage d'accepter cette contrainte et donc d'accomplir le bien commun, que nous pourrions voir en face la crise écologique. Ce premier pas pour la surmonter, il est clair que les chrétiens sont particulièrement qualifiés pour et obligés à le faire.

Jean-Luc Marion, de l'Académie française, né en 1946, marié, deux enfants, quatre petits-enfants, co-fondateur de la revue catholique internationale Communio, est professeur émérite de l'Université Paris-Sorbonne et professeur à l'Université de Chicago. Parmi ses dernières parutions: Étant donné, P.U.F, 1997; Certitudes négatives, Grasset, 2010; La rigueur des choses, entretiens avec Dan Arbib, Flammarion, 2012; Brève apologie pour un moment catholique, Grasset, 2017; D'ailleurs, la Révélation, Grasset, 2020.

17 Ici seulement pourraient se poser les questions de la croissance: admet-elle encore un but nécessaire, une stagnation durable l'a-t-elle déjà remplacée, peut-elle retrouver une autre fin qu'elle-

même? Ces questions ne pourront trouver de réponse qu'à partir d'une critique radicale de la situation métaphysique qui l'a instituée en horizon indépassable de l'histoire.

Quand la science nous apprend la patience



Isabelle Rak

Si le titre de ce numéro peut se prêter à diverses interprétations, la plus élémentaire d'entre elles repose sur une prise de conscience, celle de la fragilité de la nature, de son instabilité, de son caractère périssable. Or, cette même nature fut longtemps considérée, y compris par les scientifiques, comme douée d'une permanence indestructible et immuable. On connaît l'hostilité, qui dure encore dans certaines chaires, à l'encontre de la théorie de l'évolution. Mais cette réticence à admettre la temporalité dans le cosmos ne s'est pas cantonnée à quelques cercles fondamentalistes. En particulier, en physique, en astrophysique, et même en chimie, le principe de l'éternité de l'Univers, de la matière, des atomes, a représenté, y compris de la part de scientifiques éminents, une puissante force d'opposition aux théories nouvelles proposées par l'astrophysique, la thermodynamique, la chimie nucléaire, malgré les confirmations expérimentales qui n'ont cessé de les étayer. Il a fallu plus d'un siècle pour que les scientifiques acceptent d'inclure pleinement la dimension temporelle dans leur description du monde physique.

Ce nouveau rapport au temps aurait dû, en toute logique, sensibiliser l'humanité aux risques d'aliénation, voire de destruction pure et simple de l'environnement par un modèle socio-économique privilégiant la production et la consommation croissante d'objets à partir de ressources « naturelles » dont nous savons bien qu'elles ne sont pas infinies. Or, malgré cette image d'un cosmos soumis à l'usure du temps, cet emballement ne semble pas faiblir et l'activité humaine accélère cette caducité prédite par les lois de la physique. Il faudra donc essayer de comprendre pourquoi, en dépit ou peut-être à cause de la découverte de l'impermanence de la nature, l'homme est passé de la compréhension et de la contemplation du monde à une manipulation qui pourrait conduire à son anéantissement. Peut-être en fin de compte n'a-t-il pas réellement admis, dans toutes ses conséquences, cette temporalité que la science nous dévoile ?

La science moderne ou la découverte d'un monde en devenir

Depuis le milieu du XIX^e siècle, les sciences de la nature ont progressivement mis en évidence l'existence de phénomènes évolutifs, inscrits dans les lois de la physique et de la biologie. Ainsi, la thermodyna-

mique repose sur une notion fondamentale qui exclut toute histoire cyclique d'un cosmos qui serait en perpétuel recommencement et qui, par là même, impose une temporalité à sens unique (la « flèche du temps ») : l'irréversibilité.

Petite histoire de l'irréversibilité : l'entropie¹

Dans un opuscule publié en 1824 et intitulé *Réflexions sur la puissance motrice du feu et sur les machines propres à développer cette puissance*², le physicien français Sadi Carnot énonça d'une part une première loi d'évolution d'un système vers un état d'équilibre et se livra d'autre part à des allusions encore discrètes à l'irréversibilité des processus thermiques.

Pour Carnot, tout système permettant la production d'énergie mécanique grâce à des transferts de chaleur tend vers un « état d'équilibre »³. Cette expression d'apparence anodine postulait le caractère évolutif de tout système, de par sa tendance à atteindre spontanément cet équilibre.

Une autre question qui émerge des efforts de Carnot pour optimiser le rendement des moteurs thermiques est liée à la constatation qu'il existe des « pertes » : « Tout rétablissement d'équilibre qui se fera sans production de cette puissance [mécanique] devra être considéré comme une véritable perte⁴ », non récupérable. Enfin, Carnot proposa, toujours très discrètement, une illustration de la non-réciprocité des processus de transfert de chaleur qui ne peuvent s'effectuer que d'un corps chaud à un corps froid dans une machine thermique, la possibilité du processus inverse exigeant la croyance dans un « mouvement perpétuel » sans apport extérieur d'énergie⁵. Le transfert ne peut se produire que dans un seul sens : la notion d'irréversibilité est déjà en place.

Inspiré par la publication de Carnot, le physicien allemand Rudolf Clausius posa les bases de la thermodynamique moderne à partir de 1850⁶. Il commença par expliciter le principe de Carnot : « Il ne

1 On trouvera un développement plus complet sur l'histoire de l'entropie dans Isabelle RAK, « Le principe de Carnot et la caducité du monde : une révolution conceptuelle », *Résurrection*, n° 179-180, mars-octobre 2019, pp. 75-86.

2 S. CARNOT, *Réflexions sur la puissance motrice du feu et sur les machines propres à développer cette puissance*, Paris, Bachelier, 1824. Réédité par les Annales scientifiques de l'École Normale (Gauthier-Villars), 2^e série, tome 1 (1872), pp. 393-457.

3 « La puissance motrice est due à un

rétablissement d'équilibre dans le calorique » S. CARNOT, *op. cit.*, p. 400.

4 *Ibid.*, p. 404

5 *Ibid.*, p. 403.

6 R. CLAUDIUS, *Über die bewegende Kraft der Wärme und die Gesetze, welche sich daraus für die Wärmelehre selbst ableiten lassen*, *Annalen der Physik*. 79 (4) : 368–397, 500–524 (1850). Traduit dans l'édition française : R. CLAUDIUS, *Théorie mécanique de la chaleur*, Paris, Editions Eugène Lacroix, 1865. Les citations de Clausius qui vont suivre sont tirées de cette édition en français.

peut jamais passer de chaleur d'un corps froid à un corps plus chaud⁷ ». Puis, en 1865, il introduisit une grandeur capable de rendre compte du caractère réversible ou irréversible d'une transformation : il s'agit de l'entropie, définie comme le rapport entre la quantité de chaleur fournie par un objet au cours d'un processus et la température de cet objet. Cette grandeur ne peut jamais être négative : « La somme algébrique de toutes les transformations qui se présentent dans un cycle fermé ne peut être que positive ; à la limite elle peut être nulle⁸ ». L'apparition d'une inégalité pour exprimer un processus physique, à une époque où la mathématisation des phénomènes prend son essor, représentait une démarche très atypique et difficile à admettre car elle ne permettait pas, à l'époque, de quantifier l'irréversibilité.

La réponse mathématique et physique à la question de l'entropie fut apportée en 1877 par le physicien autrichien Ludwig Boltzmann. Il proposa de définir l'entropie comme une grandeur qui augmente avec le nombre de configurations microscopiques d'un ensemble d'objets dans un volume donné⁹. Les plus nombreuses de ces configurations correspondent le plus souvent à un désordre maximal de cet ensemble d'objets. L'entropie est donc en général une mesure du désordre, et comme elle est toujours positive, tout système fermé évoluerait irréversiblement vers une organisation de plus en plus « dégradée ». On verra plus loin que cette première formulation de ce qu'on appelle le Deuxième Principe de la thermodynamique appelle quelques nuances.

Isabelle
Rak

Malgré ses brillantes démonstrations, Boltzmann, comme bien d'autres physiciens éminents, semble avoir été effrayé par le caractère révolutionnaire de sa découverte et a tenté d'en minimiser la portée. Pour lui, l'irréversibilité est un phénomène local et provisoire, propre à notre petite galaxie hors d'équilibre, mais étroitement encadré dans un Univers infiniment grand et infiniment durable, et qui demeure globalement à l'équilibre :

[...] nous regarderons plutôt ce caractère irréversible du temps [...], comme une simple apparence due au point de vue particulier et restreint auquel nous nous plaçons [...]. Pour l'univers tout entier, les deux directions du temps sont donc impossibles à distinguer [...]. Cette méthode me semble la seule qui permette de concevoir le deuxième principe de la Thermodynamique, la mort thermique de

7 R. CLAUSIUS, *op.cit.*, p. 138.

8 *Ibid.*, p. 256.

9 Ludwig BOLTZMANN: *Über die Beziehung zwischen dem zweiten Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie und der Wahrscheinlichkeitsrechnung respektive den Sätzen über das Wärme-*

gleichgewicht. Sitzungsber. d. k. Akad. der Wissenschaften zu Wien II 76, S. 428 (1877). Réimprimé dans *Wissenschaftliche Abhandlungen von Ludwig Boltzmann*, Vol. II, pp. 164–223, Leipzig, Editions Johann Ambrosius Barth, 1909.

chaque monde individuel, sans entraîner une modification irréversible de l'univers tout entier depuis un état initial déterminé jusqu'à un état final définitif¹⁰.

Bref, Boltzmann refuse d'étendre à la totalité de l'Univers l'idée d'un temps orienté et d'un monde en évolution ! Le biologiste allemand Ernst Haeckel, malgré son adhésion aux théories évolutionnistes de Darwin, exprime la même réticence :

Si cette théorie de l'entropie était exacte, il faudrait qu'à cette fin du monde qu'on admet correspondît aussi un commencement... Ces deux idées [...] sont aussi inadmissibles l'une que l'autre¹¹.

On constate ici la prégnance de la notion d'éternité du monde, y compris dans les milieux scientifiques.

La transmutation des éléments

La notion d'atome, proposée dès l'antiquité par Démocrite, mais qui prit son essor au début du XIX^e grâce aux progrès fulgurants de la chimie, a été longtemps marquée du sceau de l'immuabilité. Étymologiquement, l'atome est le constituant de la matière ultime, le plus petit qui puisse exister, insécable, indestructible, mais aussi impossible à créer. Les éléments chimiques connus étaient stables et les rêves de l'alchimie de transformer le plomb en or avaient été rangés dans la catégorie des élucubrations obscurantistes du Moyen Âge. Mais la découverte de la radioactivité par Henri Becquerel en 1896 devait brutalement mettre fin à ces présupposés. Il existe des atomes naturels, comme l'uranium, qui se désintègrent spontanément en d'autres éléments, en émettant divers types de radiations (généralement néfastes pour la santé). Il y a donc transmutation d'un élément, mais il faut noter que, contrairement aux rêves des alchimistes, la chaîne de désintégration responsable de ces transformations ne conduit pas à l'or, mais... au plomb ! L'homme s'est montré rapidement capable d'induire lui-même des transmutations, en bombardant un atome par diverses particules qui provoquent la fission des atomes et permettent la création de nouveaux éléments qui n'existent pas dans la nature. C'est ainsi que sont fabriqués le neptunium et le plutonium à partir de l'uranium.

La radioactivité et la fission nucléaire ont par leur nature même invalidé le postulat d'insécabilité des atomes énoncé dès l'Antiquité. Le

10 L. BOLTZMANN, *Leçons sur la théorie des gaz*, Paris, Gauthier-Villars, 1905, seconde partie, pp. 251-252.

11 Ernst HAECKEL (trad. Camille Bos), *Les Énigmes de l'univers* [«Die Welträthsel»], Schleicher Frères, 1902, pp. 283-284.

noyau atomique est composé de particules séparables et détectables (protons et neutrons), et sa cohésion est assurée par d'autres entités (gluons, pions, quarks) non isolables et dont la matérialité (en termes de masse ou de durée de vie) demeure, pour beaucoup d'entre elles, hypothétique. Signalons enfin que le chimiste qui avait proposé la classification périodique des éléments toujours en vigueur aujourd'hui, Dmitri Mendeleïev, montra la plus grande réticence à se représenter certains atomes comme instables. Il tenta d'expliquer la radioactivité par l'existence de mouvements de l'éther autour des atomes lourds, et alla jusqu'à considérer l'éther comme un élément chimique à classer dans la catégorie des gaz rares¹² !

L'expansion de l'Univers

La théorie de la Relativité Générale proposée par Einstein a introduit un modèle physico-mathématique extrêmement puissant pour décrire l'Univers. Elle a permis de résoudre des comportements jusque-là inexplicables de certains astres, comme les anomalies de l'orbite de Mercure. Mais ce modèle, bien que reposant sur la notion d'espace-temps, demeurait statique, dépourvu de toute origine temporelle. La théorie d'Einstein repose sur le principe cosmologique, largement confirmé depuis par les données expérimentales, qui postule que l'Univers, à très grande échelle, est globalement homogène et isotrope. Mais, sans doute pour des raisons de nature philosophique, Einstein a ajouté à ce principe d'invariance spatiale celui d'une invariance temporelle : l'Univers est par nature statique et immuable. Certes, le champ de gravitation provoque l'attraction mutuelle des différents objets de l'Univers, ce qui devrait conduire à leur totale coalescence. Mais pour contrebalancer cette attraction, Einstein introduit l'existence d'une force répulsive, la « constante cosmologique ». Hypothèse des plus hasardeuses et non confirmée, mais qui permettait d'assurer un équilibre entre phénomènes d'attraction et de répulsion des constituants du cosmos.

Isabelle
Rak

Cependant, les progrès des observations astronomiques avaient mis en évidence, dès les années 1920, un phénomène inexplicable : les galaxies observables par l'Homme tendent à s'éloigner de nous et à s'éloigner les unes des autres. La « constante cosmologique » d'Einstein avait laissé perplexes nombre de ses collègues. C'est ainsi que le physicien russe Alexander Friedmann montra en 1922 que les équations d'Einstein présentaient des solutions dynamiques pouvant rendre compte d'un Univers évolutif et proposa pour la première fois l'idée (encore purement mathématique) de son expansion, invoquant « le temps

12 Dmitri MENDELEIEV, *Popytka* Saint-Petersbourg, 1902.
khimicheskogo ponimania mirovogo efira,

écoulé depuis la création du monde¹³ ». Parmi les différents scénarii d'expansion possible, il suggérait, dans un deuxième article publié en 1924, que l'Univers avait débuté à partir d'une « singularité » initiale¹⁴. Cette théorie l'opposa vivement à Albert Einstein qui ne pouvait admettre à l'époque l'idée d'un monde non-statique. Peu de temps après, le prêtre belge Georges Lemaître redécouvrit indépendamment les solutions de Friedmann et les relia au phénomène inexplicable d'éloignement mutuel des galaxies avec le temps¹⁵. Il démontra alors que celles-ci s'éloignaient les unes des autres à une vitesse proportionnelle à leur distance, loi redécouverte par l'astronome américain Edwin Hubble quelques années plus tard. L'expansion de l'Univers se trouvait ainsi confirmée par les équations d'Einstein, malgré les réticences de leur auteur vis-à-vis de leurs solutions ! L'abbé Lemaître proposa peu après un modèle de commencement du cosmos, sous la forme d'un « atome primitif » ayant subi une explosion à l'origine de l'expansion de l'Univers¹⁶, et qui prendra un peu plus tard le nom de « Big Bang », terme choisi à l'origine pour déconsidérer cette théorie. Ces notions d'un Univers évolutif et présentant un commencement ne furent pas toujours prises au sérieux par les physiciens et astronomes de l'époque. Un des opposants les plus acharnés fut Fred Hoyle qui proposa, au mépris du principe de la conservation de l'énergie (ou de la matière), l'hypothèse d'une création continue et spontanée de matière¹⁷, afin d'éliminer à tout prix la possibilité d'un commencement et d'une fin de l'Univers. De nos jours, la notion de Big Bang n'est plus guère contestée, même s'il n'est pas possible, en l'état actuel des choses, de décrire le monde physique à son ultime commencement (ou plus précisément durant les 10-43 premières secondes de l'existence de notre Univers).

Thème

Mécaniques statistique et quantique : la fin des certitudes

Parallèlement à cette prise de conscience de l'importance du temps pour la description du monde, la physique statistique et la mécanique quantique ont remis en cause au xx^e siècle la notion de déterminisme. Auparavant, les scientifiques s'étaient bien résignés à introduire la notion de probabilité dans la description des phénomènes irréversibles, mais ils demeuraient convaincus qu'il s'agissait d'un pis-aller, dû à l'impossibilité de connaître les vitesses et trajectoires individuelles de

13 A. FRIEDMANN, « Über die Krümmung des Raumes », *Zeitschrift für Physik* 10 (1) : 377-386 (1922).

14 A. FRIEDMANN, « Über die Möglichkeit einer Welt mit konstanter negativer Krümmung des Raumes », *Zeitschrift für Physik* 21 (1), 326-332 (1924).

15 G. LEMAÎTRE, « Un univers homogène de masse constante et de rayon

croissant rendant compte de la vitesse radiale des nébuleuses extra-galactiques », *Annales de la Société scientifique de Bruxelles*, vol. 47, p. 49, avril 1927.

16 G. LEMAÎTRE, « The beginning of the world from the point of view of quantum theory », *Nature*, 127, p. 706 (1931).

17 F. HOYLE, « Continuous creation », *The Listener*, 41, pp. 567-568 (1949).

chaque atome ou molécule, à cause de leur nombre élevé à l'échelle macroscopique. L'entropie, signature de cette irréversibilité, « peut être considérée comme la mesure de notre ignorance¹⁸ ». Or, cette position est devenue intenable, car les processus irréversibles sont bien définis, quelle que soit la précision des expériences ; ils ne sont pas toujours associés à une augmentation du désordre, car un système hors d'équilibre peut évoluer, même avec augmentation de l'entropie, vers des structures auto-organisées et parfois très complexes, dont les molécules pour le vivant¹⁹. Mais introduire les probabilités en physique revient à remettre en cause l'équivalence entre la description d'objets singuliers et celle d'un ensemble composé de milliard de milliards de ces entités individuelles. Par là, les lois de la dynamique, en incorporant l'irréversibilité, n'expriment plus des certitudes, mais des possibilités. Le monde est hors d'équilibre et évolue de manière irréversible, il ne peut pas revenir à son état antérieur, et le temps, orienté dans un seul sens, est foncièrement asymétrique : le présent n'est pas identique au passé, un Univers cyclique n'est pas envisageable.

Un aspect particulier de cette « fin des certitudes²⁰ », se manifeste dans les phénomènes physiques liés au chaos. La caractéristique principale d'un système chaotique est son extrême sensibilité aux conditions initiales : si l'on modifie très légèrement un paramètre entre deux expériences, on ne peut plus prévoir son évolution lors de la seconde expérience à partir des résultats de la première. Ces phénomènes, qui semblent *a priori* échapper à toute interprétation scientifique, ne peuvent être compris qu'en reformulant les lois de la mécanique classique et statistique, en admettant que dans certains cas, les effets ne sont plus proportionnels aux causes. La physique accepte dans ce contexte la notion d'imprévisibilité où le temps joue, ici encore, un rôle essentiel.

Isabelle
Rak

Un autre domaine où l'idée d'incertitude a profondément bouleversé une conception déterministe des lois de la nature est celui de la mécanique quantique. Un des principaux aspects de cette théorie est fondé sur des « relations d'incertitude », selon lesquelles, à l'échelle de l'infiniment petit (atomes, molécules...) il n'est pas possible de connaître simultanément, et avec une précision infinie, la position d'un objet et sa vitesse ou bien l'énergie d'un processus et sa durée. Il faut donc, comme en physique statistique mais avec des outils différents, analyser les phénomènes en termes de probabilités et non comme des « trajectoires » infiniment précises. Cette incertitude s'explique qualitative-

18 M. GELL-MANN, *The quark and the Jaguar*, Londres, Little Brown and Co, 1994, pp; 219.

19 Ilya PRIGOGINE, *La fin des certitudes*,

Paris, Edition Odile Jacob, 1996, pp. 32 et 83.

20 Titre du livre d'Ilya Prigogine déjà cité.

ment par le fait que les grandeurs physiques citées précédemment ne peuvent être connues qu'en réalisant leur mesure. Or, celle-ci provoque une ou plusieurs perturbations de l'objet mesuré qui en modifient une des caractéristiques physiques. D'autre part, si un objet peut présenter plusieurs états dont chacun est pondéré par une probabilité donnée, c'est au moment de la mesure que l'état de cet objet devient connaissable, même si l'expérimentateur n'exerce pas d'action directe sur l'objet. L'histoire du chat de Schrödinger illustre, à la limite de l'absurde, cette propriété : l'animal est placé dans une boîte opaque contenant un dispositif létal qui présente une chance sur deux de se déclencher pendant une minute. Tant que la boîte reste fermée, nous n'avons aucun moyen de déterminer si le chat est vivant ou mort. Ce n'est qu'en l'ouvrant que nous pouvons le savoir... La mesure, même non invasive comme dans l'expérience (restée virtuelle) du chat de Schrödinger, nous donne l'accès à la connaissance de l'objet, elle est LE moyen de communication avec la nature. Mais les mesures réelles requièrent une interaction avec l'objet mesuré, et donc des échanges qui modifient son comportement ; elles relèvent de l'irréversibilité mise en évidence par la thermodynamique et la physique statistique : il y a un avant et un après ces mesures qui brisent ainsi la symétrie du temps.

Thème

L'évolution du cosmos : quand l'humanité s'en mêle

Ce survol des principales « révolutions » scientifiques de ces deux derniers siècles peut sembler bien éloigné de la question de notre rapport à la nature en tant que Création. Mais si l'homme peut abîmer et dégrader la nature jusqu'à en menacer l'existence, c'est parce que, loin d'être éternelle, elle a un commencement et une fin, elle est affectée par toute action de l'homme sur elle, même quand il ne s'agit que d'en mesurer des composantes pour mieux la connaître. Les nouvelles lois que la physique, la chimie et même la biologie ont établies décrivent un Univers perpétuellement en évolution dont les constituants réputés les plus stables, comme les atomes, peuvent se transformer en d'autres éléments. Les étoiles elles-mêmes sont vouées à disparaître lorsque leurs combustibles nucléaires seront épuisés. La notion d'entropie conduit inévitablement à s'interroger sur la caducité du monde, même si cette question est plus subtile qu'il y paraît. Elle montre en tous cas que dès que le cosmos est irrémédiablement affecté par la présence de l'Homme, il n'y a pas de possibilité de retour à son état antérieur.

On peut alors être surpris de constater que c'est à partir du moment où les sciences de la nature ont mis en évidence cette fragilité intrinsèque que l'homme a commencé à exploiter frénétiquement le monde qui l'entoure au prix de dégâts irréversibles, comme s'il ignorait délibérément les enseignements tirés de ses propres découvertes. Si l'Univers est frappé de cadu-

cité, on peut dire que les fils d'Adam y contribuent de manière de plus en plus efficace... Comment est-on passé si rapidement de la connaissance de l'Univers à son exploitation, dans le sens le plus négatif du terme ?

Certes, la science moderne, en révélant que le monde est soumis aux lois de la temporalité, en montrant qu'il a un début mais aussi un terme, a contribué de manière particulièrement radicale à la désacralisation du monde inaugurée dès la Genèse qui décrit le soleil et la lune comme de simples lampadaires. En ce sens, évacuer tout relent d'idolâtrie dans notre perception du cosmos ne saurait être nuisible. Mais ne s'agit-il que d'une purification de notre regard sur le monde ? Rien n'est moins sûr.

Dans un premier temps, on pourrait supposer que, dès que l'homme a démontré le caractère évolutif, modifiable, plastique, de tant de composantes du monde naturel, il a considéré qu'il était en droit de contribuer lui-même à cette évolution. Si certains atomes, comme l'uranium, sont capables de se transformer en d'autres éléments chimiques, pourquoi ne pas provoquer d'autres transmutations ? Depuis presque un siècle, 26 éléments nouveaux, totalement artificiels, ont été obtenus, sur un total de 128. Et si le génome peut être modifié par des mutations, des molécules ou des radiations, pourquoi l'homme n'en ferait-il pas autant ? Et très vite, on met au point des organismes génétiquement modifiés, officiellement pour le bien de tous. Mais ce processus s'emballé : on ne se contente pas d'utiliser la génétique pour sélectionner les organismes les plus performants, résistant aux parasites et aux intempéries, mais on s'aventure dans des domaines où la nature, la science elle-même, sont entièrement subverties. La conviction énoncée par certains qu'il est possible de changer de sexe à volonté en est une illustration à l'issue souvent tragique. Parce que la nature est désormais connue comme malléable, toute action humaine peut prétendre à la modifier en profondeur. Le monde réel, concret, n'est plus considéré dans sa matérialité indépassable : sa principale finalité est de se plier à la volonté, aux fantasmes de l'homme, il n'est plus qu'un « projet » souvent fluctuant. Dès qu'un objet n'est plus conforme à ce projet, il est considéré comme inutile, il devient un « déchet²¹ ».

Isabelle
Rak

Il n'en reste pas moins vrai que la découverte, dans la description de l'Univers, du rôle fondamental du temps, découverte si laborieusement admise par les scientifiques les plus célèbres comme nous venons de l'évoquer, aurait dû nous faire prendre conscience que le monde s'est construit et organisé dans la durée, depuis la formation des astres jusqu'à l'émergence du vivant et de l'Homme lui-même.

21 Voir l'article de Jean-Luc MARION, ce numéro. « Habiter notre terre », p. 63 dans

Manipulations, la grande impatience

Au vu de l'exploitation accélérée des ressources énergétiques, des minerais, de l'eau, des êtres vivants et de tant d'autres richesses indispensables à notre existence, on peut se demander si l'homme a bien compris le sens profond de cette temporalité du monde si difficilement démontrée et acceptée dans les disciplines scientifiques les plus variées. Tout ce qui nous rend la Terre habitable, voire confortable, toutes ses ressources qui nous permettent simplement de vivre n'ont pas émergé instantanément. Ce qui a permis leur genèse s'inscrit dans une temporalité et non dans l'imédiateté. Il y a un temps propre aux composantes du monde physique et aux êtres vivants qui exige une durée significative pour leur propre apparition. Il a fallu des millions d'années, voire davantage, pour que soient formés les gisements de charbon, de pétrole et de gaz que nous utilisons actuellement sans compter pour satisfaire aux besoins énergétiques des sociétés industrielles. L'information extrêmement complexe contenue dans les gènes des organismes vivants est le résultat d'une évolution initiée il y a plusieurs centaines de millions d'années. Les gisements de fer, d'aluminium et de terres rares tant exploités de nos jours se sont formés peu après la naissance de notre planète. Or, nous consommons massivement les combustibles fossiles pour simplement les brûler, alors qu'ils sont indispensables à la synthèse de nouvelles molécules pour la vie quotidienne ou la pharmacologie. Comme l'écrivait Mendeleiev en 1882, dans une lettre adressée au tsar Alexandre III, « ce matériau est trop précieux pour être brûlé; quand nous brûlons du pétrole, nous brûlons de l'argent; il faut l'utiliser comme matière première de la synthèse chimique. » Les métaux, même les plus courants, sont, après usage, réinjectés dans la nature à des concentrations beaucoup trop faibles pour être de nouveau exploités, et cela au nom d'une croissance économique indéfinie qui programme sciemment l'obsolescence des équipements électriques ou thermiques, mis à la casse et voués à la rouille parce que leur fabricant refuse de fournir les pièces nécessaires à leur réparation... Dans le domaine du vivant, on peut être légitimement tenté de modifier certains gènes pour augmenter les rendements agricoles ou remédier à certaines maladies; mais quelles seront les conséquences à moyen terme de ces altérations sur des organismes qui sont le fruit d'une longue évolution portée par des changements génétiques survenus à un rythme beaucoup plus lent et à une fréquence beaucoup plus faible que celle des nouveaux « ciseaux moléculaires » mis au point en 2012 pour découper des gènes défectueux et les éliminer²²? Le temps du généticien du XXI^e

Thème

22 Martin JINEK, Krzysztof CHYLINSKI, Ines FONFARA, Michael HAUER, Jennifer A. DOUDNA, Emmanuelle CHARPENTIER, « Programmable dual-RNA-guided DNA endonuclease in adaptive bacterial im-

munity. », *Science*, vol. 337, n° 6096, août 2012, p. 816-821. Les deux dernières cosignataires ont reçu le prix Nobel de chimie 2020.

siècle est-il vraiment le même que celui de la sélection naturelle, ou même de celle opérée par l'homme depuis des siècles par l'hybridation des semences ou le croisement de certaines races d'animaux domestiques ?

En cherchant à tout prix la réalisation presque immédiate, ou tout du moins fortement accélérée, de ses rêves technologiques, l'homme en vient le plus souvent à proposer des solutions que l'on pourrait qualifier de « bâclées ». Afin de fournir au plus grand nombre un moyen de locomotion rapide, les ingénieurs et industriels du début du xx^e siècle ont mis au point l'automobile dont l'utilité et parfois l'agrément ne peuvent masquer les problèmes qu'elle engendre, en termes de pollution et de nuisances sonores. Il n'est pas interdit de penser qu'il aurait mieux valu faire patienter les futurs automobilistes pendant quelques décennies avant de proposer une solution non polluante et silencieuse.

Ces quelques exemples illustrent à quel point la volonté d'emprise et de toute-puissance de l'Homme sur la nature conduit à une accélération des évolutions technologiques, souvent au prix d'une qualité de vie dégradée et parfois menacée. Les tares du « progrès technique » si fréquemment dénoncées par certains philosophes, et non des moindres²³, sont légitimement considérées comme un « arraisonement » de la nature (et même de la science) ; mais cette emprise sur le monde, dont nous craignons désormais qu'elle le conduise à sa perte, n'est-elle pas le résultat, non seulement d'une mathématisation systématique du monde mais aussi et peut-être surtout d'un refus de respecter la temporalité qui lui est propre ? Et la menace bien réelle qui pèse sur la nature n'est-elle pas, en fin de compte, le fruit vénéneux de notre impatience ?

Isabelle
Rak

En fait, force est de constater que le déni de la temporalité du monde (et aussi de la nôtre, du moins quand nous désirons obtenir tout et tout de suite), chassé par la grande porte grâce aux découvertes de la physique, de la chimie et de la biologie contemporaines, revient par la fenêtre de notre incapacité d'attendre. Forcer la nature à nous livrer ses ressources à une cadence bien supérieure à ce qu'elle peut nous fournir revient à ignorer son inscription dans la durée. Contester la temporalité du cosmos est devenu intenable dans l'état actuel de nos connaissances scientifiques, mais la course accélérée vers le progrès technologique témoigne de la permanence de ce rejet du temps dans notre représentation de la nature. Cette impatience, qui instaure une hostilité réciproque entre l'homme et le monde qui l'entoure, ne date pas d'hier : la faute d'Adam et Ève ne relève-t-elle pas, elle aussi, du refus d'attendre de recevoir en son temps le fruit de la connaissance ?

23 Martin HEIDEGGER, « La question de la technique », dans *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, coll. « Tel » (no 52), 1993 (ISBN 2-07-022220-9), pp. 9-48.

Retrouver la patience

Les dérives actuelles ignorent donc le temps de la nature, ou du moins prétendent en accélérer le cours, au point de menacer la connaissance scientifique elle-même. Les solutions les plus rapides (et souvent les moins éthiques) sont privilégiées aux dépens d'une compréhension plus profonde des phénomènes et de leurs causes. Il est plus commode et plus rapide d'éliminer presque systématiquement des embryons porteurs de maladies génétiques graves ; ce faisant, les recherches de remèdes susceptibles de guérir les porteurs de ces anomalies sont négligées, comme l'avait déploré un rapport de la Cour des Comptes dès 2003²⁴. On se prive ainsi d'un grand nombre de connaissances qui pourraient contribuer au traitement efficace d'autres maladies génétiques. Science sans conscience est aussi la ruine... de la science elle-même. Les autres disciplines sont également touchées : les financements de projets européens de recherche privilégient les programmes à forte visée applicative, au détriment d'une recherche fondamentale offrant bien moins de possibilités d'arraisonner le monde.

Thème

La réaction « écologique » à cette accélération de l'emprise technologique n'est cependant pas toujours la mieux inspirée. Certains exigent que les interactions de l'homme avec la nature soient réduites au minimum, car il conviendrait de rendre le vivant non-humain à son état d'origine, avant la domestication et l'agriculture, et de le préserver des contacts avec l'Homme. Les mouvements les plus extrêmes prônent la disparition pure et simple de l'espèce humaine pour préserver la nature²⁵. Il s'agit, encore et toujours, de figer le cosmos dans un état supposé idéal et voulu comme permanent ; encore une fois, la temporalité est éliminée du monde. Même en-dehors de ces positions radicales, est-il raisonnable de refuser d'interagir avec la nature par crainte de l'endommager ? Certes, nous avons vu que la mesure modifie l'état de l'objet mesuré. Mais comment accéder autrement à la connaissance du monde réel ? Comme l'écrit Ilya Prigogine : « Nous considérer comme étrangers à la nature implique un dualisme étranger à l'aventure des sciences aussi bien qu'à la passion d'intelligibilité²⁶ ». Et il ne faut pas oublier que les interactions sont réciproques : la nature nous modifie (ou du moins transforme nos représentations du

24 « S'agissant de la recherche sur la trisomie 21, la base de données ORPHANET [...] faisait apparaître en 2002 que 72 laboratoires de diagnostic et plus de 100 centres de conseil génétique étaient concernés, mais qu'il n'existait que 6 projets de recherche à ce sujet dont aucun n'était directement à visée thérapeutique. La direction générale de la santé a indiqué au cours de l'instruction que "si l'on exclut les équipes de chercheurs qui travaillent sur le dépis-

tage de la trisomie 21 proprement dit et les facteurs épidémiologiques associés à cette pathologie", elle n'a "connaissance d'aucune équipe dédiée spécifiquement à la relation entre trisomie 21 et retard mental" ». *Rapport de la Cour des Comptes* « La vie avec un handicap », Juin 2003.

25 Les KNIGHT "Experience: I campaign for the extinction of the human race", *The Guardian*, 10 janvier 2020.

26 Ilya PRIGOGINE, *op. cit.*, p. 15.

monde) dès lors que nous entrons en contact avec elle. Depuis Copernic, la perception de la place de l'Homme dans l'Univers a bien changé...

Plutôt que de tenter de « sauver la nature » en la reléguant dans des réserves pour en rétablir la pureté originelle, ne conviendrait-il pas plutôt de « l'habiter », non seulement dans la dimension spatiale du terme, au sens usuel des préoccupations écologiques mais aussi et principalement dans sa dimension temporelle? Une juste perception du temps de la nature, le respect de ses propres rythmes de transformation ne conduiraient pas nécessairement à une régression technologique. À force de réduire sans cesse les délais pour accélérer la « croissance », c'est le temps lui-même qui disparaît. Or, « le temps est ce qui empêche de tout recevoir d'un seul coup. Il retarde, ou plutôt il est retardement. Ne serait-il pas alors le véhicule de création et de choix? [Il est] jaillissement effectif de nouveauté imprévisible²⁷ ». On a vu dans cet article à quel point le déni d'un temps linéaire et orienté avait longtemps bloqué les progrès de la connaissance scientifique. Sa contraction actuelle représente une autre stratégie de refus qui altère notre rapport à la Création et nous maintient dans l'ignorance de la plus grande partie de ses lois. Retrouver la patience à l'égard du créé pourrait nous permettre de mieux y vivre et de mieux le comprendre. Mais en évoquant ici la création, on se place alors sur un autre registre : le monde tel qu'il nous a été donné par Dieu a un commencement mais aussi une fin, et « sauver la nature » ne consiste pas à la figer dans une situation de permanence éternelle. Les réalisations rendues possibles par le savoir scientifique et le savoir-faire technologique ont permis bien des améliorations : l'alimentation de milliards d'hommes, des tâches quotidiennes moins pénibles, la guérison de maladies fatales. Ces progrès doivent être poursuivis, la terre nous est donnée pour être cultivée, voire transformée. Comme nous, elle sera transformée à la fin des temps, au-delà des lois de l'entropie croissante ou de l'expansion de l'Univers. L'homme comme la nature sont mortels : ils ne peuvent engendrer par eux-mêmes leur propre salut. Comme nous, la nature a vocation à se transformer radicalement. N'oublions pas que la demeure eschatologique dont l'Apocalypse nous donne une vision grandiose n'est ni une forêt, ni même un jardin, c'est une cité, la Jérusalem céleste.

Isabelle Rak, née en 1957, mariée. Ancienne élève de l'École Normale Supérieure de Paris, agrégée de chimie. Professeur des Universités en sciences physiques à l'École Normale Supérieure Paris Saclay. Membre des comités de rédaction des revues Communio et Résurrection.

27 Henri BERGSON, « Le possible et le réel », in *Œuvres*, Paris, PUF, Édition du Centenaire, p. 1333 et p. 1344.

Valeur et signification du blob Fabrice Hadjadj

À Corinne et Jean-Luc Marion

Que tout ce qui respire loue le Seigneur. Alléluia.
Fin des Psaumes.

1 • Pour la tradition judéo-chrétienne, dire “création”, c’est signifier plus que “nature”, parce qu’il y a un rapport avec un projet de l’amour de Dieu dans lequel chaque créature a une valeur et une signification. La nature s’entend d’habitude comme un système qui s’analyse, se comprend et se gère, mais la création peut seulement être comprise comme un don qui surgit de la main ouverte du Père de tous, comme une réalité illuminée par l’amour qui nous appelle à une communion universelle.

Ce que je voudrais faire, ce qui me semble beau, c’est vérifier la pertinence de ce paragraphe 76 de *Laudato si’*, non pas seulement au point de vue du concept, qui risque lui-même de s’enliser dans le « système qui s’analyse », mais à partir d’une créature choisie parmi les plus basses entre les vivants – un organisme unicellulaire, quoique visible à l’œil nu, et qui ressemble à une tache d’un jaune pâteux, une moisissure gluante : le blob.

Le « projet de l’amour de Dieu » peut-il s’entrevoir dans un blob ? Et si cette créature particulière a « une valeur et une signification », quelle est, pour ainsi dire, la valeur de cette valeur et la signification de cette signification – en quoi déplace-t-elle, en rampant très lentement, le sens même de ces mots ?

2 • Cette signification ne saurait se réduire à celle de l’intégration à un écosystème, laquelle relève encore justement du système et de la gestion de la « nature », conçue à la façon d’une machine en bonne marche ou de comptes bien équilibrés.

Dans *Laudato si’*, à plusieurs reprises, le pape parle du « paradigme technocratique » (n. 106-114). S’il s’agit d’un paradigme, il exerce une influence sur tous les modes de pensée contemporains, en dehors du domaine de la technologie, et donc y compris, je dirais même spécialement, sur l’écologie elle-même. La perception de la nature comme un grand Tout fait de rouages parfaitement huilés dont tous les voyants sont *au vert*, le projet d’un retour à la nature comme à un ensemble

paisible et harmonieux qui nous arracherait au bruit et à la fureur de l'histoire, sont l'accomplissement le plus parfait du paradigme technocratique, puisque celui-ci s'y déploie le mieux en tant que paradigme, loin de son domaine d'origine.

Le visionnage d'un documentaire de la BBC Earth en fournit un exemple éloquent : les petits pingouins se mettent debout et marchent en se dandinant sur la neige arctique – nous voici immergés dans leur vie, luttant avec eux contre le pétrel géant, mettant en croix nos petites ailes-nageoires pour défendre le groupe... Mais cette scène de la vie sauvage dont l'homme semble absolument absent, c'est grâce à des drones et une très haute technologie cinématographique que l'on peut l'obtenir.

Si opposés qu'ils se croient parfois, le transhumaniste et le végan se subordonnent tous deux, bon gré mal gré, au même paradigme. Ils sont d'accord pour rompre avec l'homme historique (le bon berger, d'Abel à Jésus). Ils favorisent ensemble la fabrication de viande *in vitro*. Ils refusent le drame, la culpabilité, le sacrifice sanglant (comme si la chaîne alimentaire n'était pas sanguinaire, et pouvait se changer en câble d'alimentation électrique ou en jolie chaîne en or rose). Ils voudraient que tout aille comme sur des roulettes, ou selon un épanouissement végétal, suivant la « Nature » telle qu'elle s'exhibe, lumineuse, en haute définition, sur les fonds d'écran de nos ordinateurs (la « Colline verdoyante » du *wallpaper* Windows, le « Léopard des neiges en mouvement » des images de bureau Mac Os X). Celui qui porte l'idéal du robot est même plus naturel que celui qui porte l'idéal du bonobo, car il est plus conscient de ce qui configure son mode de pensée.

Thème

3 • Quant à la valeur, comment l'entendre ? Elle ne peut être simplement utilitaire. Le « bio-mimétisme » et la « bio-inspiration » sont très en vogue et promeuvent une ingénierie qui reconnaît l'ordre de la nature comme principe d'innovation. Le fruit de l'érable fut un modèle pour l'hélicoptère, la bardane, pour le velcro. La combinaison de natation *Fastskin* imite la peau du requin mako, et la Lufthansa explore les possibilités d'adapter cet épiderme au fuselage de ses avions afin d'en améliorer l'aérodynamisme.

Le fait de se laisser inspirer par les requins, de même qu'utiliser la traction animale ou manger de la viande de veau, correspond certainement à une valeur selon la nature mais non selon la création. Au regard de la création, il s'agit de considérer en chaque espèce une « valeur propre » (n. 16 et 69), une « valeur en soi », au-delà de la « ressource exploitable » (n. 33).

S'agirait-il d'une valeur esthétique? La pape François le suggère: « Prêter attention à la beauté, et l'aimer, nous aide à sortir du pragmatisme utilitariste » (n. 215). Il convient toutefois d'éviter, disait-il auparavant, un « individualisme romantique, déguisé en beauté écologique » (n. 119). Certes, les bêtes et les plantes sont belles, mais ceux qui disent cela, sous le rapport esthétique, ne songent qu'à certaines plantes et à certaines bêtes de tapisserie et ne se retiennent pas d'employer le qualificatif de « trop mignon ». Qu'en est-il du champignon, par exemple? Peter Handke s'interroge sur la bouleversante apparition de chanterelles dans une forêt :

Quelle était cette lumière? Un scintillement. Dans le gris terne des fourrés, entrelacs de bois mort, scintillait la lumière d'un trésor. Comment ça? Ces petits tas de chanterelles venant ici et là éblouir les yeux de leur chair lumineuse, véritable éblouissement du premier regard dans cette obscurité, un trésor¹?

Avouons-le: il est des vivants qui répugnent à beaucoup d'entre nous et qui leur figurent plutôt la laideur. Les araignées ont souvent ce privilège, ou l'hypsognathe monstrueux, ou, plus simplement, la vermine sur une charogne. S'ils font *contempler, par analogie, la grandeur et la beauté de leur Auteur* (Sagesse 13, 5), il faut bien admettre que cette grandeur et cette beauté sont transcendantes et qu'elles excèdent la simple dimension esthétique. Il suffit de regarder des blobs. Certaines espèces ont été communément qualifiées de « caca de lune » ou de « vomi de chien ». Que veut dire contempler la grandeur et la beauté de l'Éternel dans ce qui a l'air d'un excrément? Quelle est cette valeur à la limite du vil, cette signification à la limite de l'insignifiance?

Fabrice
Hadjadj

L'ovni à ras de terre

4 • Le nom du blob nous situe d'emblée à la frontière du réel et de l'imaginaire. Il renvoie à un film américain de 1958, enrôlant le jeune Steve McQueen qui commence la même année à jouer le chasseur de primes Josh Randall dans la série *Au nom de la loi* (sa carabine à crosse et canon sciés fait partie des souvenirs indélébiles de mon enfance). Sur les affiches des cinémas français, *The Blob* se traduit par *Danger planétaire* (le remake, 30 ans après, s'intitule plus littéralement *Le Blob*). Il s'agit d'un film d'horreur qui raconte l'arrivée par météorite d'une masse gélatineuse, au départ pas plus grosse qu'un crachat, et qui finit par semer la terreur dans la ville de Downingtown, Pennsylvanie.

1 Peter HANDKE, *Essai sur le fou*, Gallimard, coll. « Arcades », trad. P. Deshusses, 2017, p. 15.

C'est une éthologue toulousaine, Audrey Dussutour, qui a choisi de populariser l'organisme constituant son objet d'étude en lui conférant ce nom bien fait pour crever l'écran. Et cela n'a pas raté. Lorsque le blob fait son entrée, le 19 octobre 2019, au Parc zoologique de Vincennes, l'accueil de cet unicellulaire est presque aussi grandiose que celui de la première girafe entrée en France en 1827, cadeau diplomatique du pacha Méhémet Ali au roi Charles X. Le *Journal du CNRS* le désigne comme « la nouvelle star du zoo de Paris ». Star, c'est-à-dire étoile. Blob, c'est-à-dire néologisme désignant un extra-terrestre. Voilà qui fait de ces mousses qui rampent sur les écorces des êtres tombés de cieux.

Mais ce nom avait aussi pour but de contourner un problème de classification. Audrey Dussutour étudie une espèce de blob particulière, le *Physarum polycephalum*, mais il en est d'autres, comme *Fuligo septica*, qui a l'avantage de posséder son propre nom vulgaire : la Fleur de Tan. « Blob » ne désigne donc pas une espèce, mais au moins un ordre, sinon une classe ou un embranchement ou même un règne. À vrai dire, quand on lit les scientifiques, cela n'est pas très clair. Et comment en serait-il autrement lorsqu'on est devant « ce qui ressemble à une plante, se nourrit comme un animal et se reproduit comme un champignon », mais qui n'est « ni une plante, ni un animal, ni un champignon », ou encore « qui a un statut à part, à cheval, si j'ose dire, entre l'animal et le champignon, entre l'être unicellulaire et le multicellulaire, entre le micro et le macroscopique² » ?

Thème

5 • La classification des espèces appartient à cette discipline des sciences naturelles appelée « systématique ». Elle est profondément liée au projet moderne. Il s'agit de se retrouver dans la nature comme dans une bibliothèque, où les vivants sont rangés par genre, puis dans l'ordre alphabétique. Thomas Bernhard, je ne sais plus dans quel livre, déclare qu'il préfère de très loin la ville à la forêt : dans la forêt, il ne voit rien que « du vert ! du vert ! encore du vert ! », alors que la ville possède des rues avec des plaques, des magasins avec des enseignes, des entrées d'immeubles avec des boîtes à lettres, autant de choses qui se présentent à vous en déclinant son nom. La classification des espèces répond à l'angoisse de Thomas Bernhard : elle sert à se situer dans une forêt comme dans une ville, et même comme dans une armoire d'apothicaire.

Dans cette systématique arborescente, il est apparemment facile de classer l'homme : règne animal, embranchement des vertébrés, classe des mammifères, ordre des primates, famille des hominidés. Bien sûr, quand on est avec des hommes, par exemple dans un comité de direc-

tion, ce classement ne sert absolument à rien, sauf peut-être pour relativiser ce que vient de vous dire votre président directeur général. Mais il est décisif quand on est face à une amibe, laquelle n'est pas sociable au point de présenter d'elle-même sa carte d'identité.

Cependant, quand il s'agit du blob, la classification est très difficile, plus que pour l'oryctérope. En 1833, le botaniste allemand Heinrich Link le range dans le règne des champignons. En 1899, le naturaliste américain Thomas Huston Macbride le situe dans la classe des myxomycètes (ce qui veut dire « champignons gluants »), mais estime qu'on pourrait tout aussi bien l'intégrer aux plantes. Pourtant, en 1859, le chirurgien et microbiologiste Anton de Bary avait déclaré que le blob n'était ni une plante, ni un champignon, mais plutôt un animal, mettons un animal-champignonsesque, à savoir un mycétozoaire, catégorie créée pour l'occasion. On peut se croire enfin fixé. Il n'en est rien. Voilà qu'en 1969 le mycologue Lindsay Olive intervient dans le débat autour de notre ovni (objet vivant non identifié) et déclare tout bonnement qu'il s'agit d'un « protiste ». Certes, le blob se reproduit par spores, comme un champignon, mais il se nourrit par ingestion et se déplace – lentement mais sûrement – comme un animal, bien qu'à l'évidence ce ne soit pas un animal à proprement parler. Donc, puisqu'il est unicellulaire avec plusieurs noyaux, il appartient au règne des protistes, qui est le règne fourre-tout et cache-misère par lequel se dissimule le désespoir de la taxinomie.

Fabrice
Hadjadj

En 1997, la généticienne Sandra Baldauf, du département de biologie systématique de l'université d'Uppsala, après de méticuleuses recherches, attribue au blob son propre règne, les *mycetozoa*, en référence aux indications d'Anton de Bary. Ce n'est pourtant pas fini. Après séquençage de son génome, le blob est inséré dans le règne des *amæbozoa* (ce qui en fait une amibe géante, pratiquant la locomotion par vagues cytoplasmiques), et les *mycetozoa* sont déclassés au rang de famille, ou de sous-embanchement, je ne sais plus très bien, ce qui est tant mieux, car le débat des scientifiques me plaît d'autant plus qu'il ressemble davantage à une dispute de rabbins.

6 • L'inclassable n'en est pas moins ici, devant nous. Au lieu de multiplier ses cellules, il multiplie ses noyaux. S'il défie la systématique, il reste susceptible d'une description, encore que cette description confine à l'informe. À la différence de la plupart des autres vivants, un blob n'a pas de contours très définis, aussi bien quant au type, puisqu'il fait tache, flaque, prolifération grumeleuse, polenta ratée, que quant à la taille : d'environ 50 micromètres à sa naissance, il peut, dans de bonnes conditions, doublant chaque jour en étendue, atteindre 1 km², soit la superficie de la vieille ville de Jérusalem.

Dans les boîtes de Pétri d'Audrey Dussutour, *Physarum polycephalum* apparaît comme une sorte de gelée plate ou de moisissure visqueuse (*slime mold* est un de ses noms anglais), d'un jaune vif, dont la vascularisation est visible. Il étend parfois ce réseau veineux comme un napperon de dentelle. Si on le laisse tout seul sans nourriture, il sort de sa boîte, se faufile hors de l'armoire et, de retour au laboratoire, le lundi matin, on le retrouve au plafond ou sur le bureau, en quête de flocons d'avoine (son alimentation de base en situation d'élevage).

Chacune de ses veines, ou pseudopode, est entourée de fibres musculaires qui lui permettent de se déplacer selon un mouvement péristaltique comparable à celui de nos intestins – une propulsion par flux et reflux, où le reflux est moindre que le flux qui l'a précédé. Grâce à ce trois pas en avant, deux pas en arrière, sa vitesse est en moyenne d'un demi centimètre par heure, mais il peut accélérer jusqu'à faire des pointes de quatre centimètres. Il répand alors derrière lui du mucus, véritable *feed-back* lui permettant de ne pas revenir sur les lieux qu'il a déjà explorés. Évidemment, pour admirer les courses de cet apparent immobile, pour entrer sa temporalité dans la nôtre, on le photographie toutes les demi-heures et monte un film en faisant défiler ces clichés mis bout à bout.

Thème

Ce qui l'apparente aux plantes, c'est la divisibilité de son corps. Car la plante est un dividu plus qu'un individu. Elle possède un corps modulaire – preuve en est fournie par la greffe ou le bouturage. Coupez le blob en deux, vous avez deux blobs. Cette unique cellule possédant de très nombreux noyaux, un nouvel organisme peut se constituer autour de chacun d'eux : « À partir d'un seul organisme de 10 centimètres carrés, on obtient avec son scalpel 10 000 blobs de 1 millimètre carré parfaitement viables³. » Cela n'est pas sans poser problème pour la fiabilité des inductions expérimentales. Dans les laboratoires du monde entier, c'est souvent un même individu divisé que l'on étudie. Celui-ci réinventé tout entier en chacun de ses fragments – et le catholique ne manquera pas de songer au miracle de la multiplication des pains et à l'hostie consacrée – *Sumit unus, sumunt mille* : *Quantum isti, tantum ille*, ainsi que le chante l'hymne *Lauda Sion* – tandis que l'homme d'affaire, sachant que le blob est à la mode et se vend 40 euros sur Amazon, songera plutôt au conte – et aux comptes – de la poule aux œufs d'or.

Enfin, pas individualiste pour un sou, à la différence du lombric, si on rapproche deux ou trois nouveaux blobs, ils refusionnent (un nouveau Basile de Césarée verrait sans doute encore ici une image de la communion).

7 • Être étrange, donc, mais comme tout être, et plus spécialement comme tout vivant dont l'originalité paraît sitôt que l'on s'écarte des catalogues comme de la familiarité. Au fond, la vache n'est pas moins légendaire que la licorne. Quelqu'un qui aurait été élevé au lait de licorne douterait de l'existence des vaches.

Nous pourrions reprendre à propos du blob – champignon animal – ce qu'écrit André Dhôtel dans « Le vrai mystère des champignons », comparant l'approche du vivant avec un pèlerinage :

L'enfance ne va pas sans la présence des bêtes inconnues, des fleurs inconnues. La tête du lièvre fit l'objet d'un étonnement sans fin jusqu'au jour où les opuscules la firent entrer dans une nomenclature qui effaça encore la fable vivante des hannetons et des scarabées et même l'élégante horreur de la trompe de l'éléphant. Pour les champignons c'est une nouvelle histoire. Leurs noms semblent préserver (bien loin de réduire) une innocence capricieuse. On peut s'amuser à semer l'effroi rien qu'en désignant le strophaire vert-de-gris et l'hypholome pleureur qui sont toute pureté, proclamer l'espérance dès que l'on nomme l'amanite printanière, radieuse et mortelle. Mais cela n'est rien. Le pèlerinage commence seulement, sous le soleil fidèle, lorsque, novices, nous constatons que maintes espèces de champignons portent chacune plusieurs dénominations scientifiques à travers lesquelles ils ne peuvent que faire éclater avec modestie la lumière surprenante d'une existence à l'abandon. Et nous aussi nous sommes abandonnés⁴.

Fabrice
Hadjadj

Dans ce crachat vivant, un miroir. Le blob, inclassable, irréductible aux catégorisations habituelles, est une existence à l'abandon, une existence nue qui nous renvoie à la nudité de la nôtre, à son essence contingente, hasardée, fantaisiste. Devant lui, le vieux scientifique est rattrapé par l'enfance. Il est reconduit, au terme de sa connaissance, à la présence des bêtes et des fleurs inconnues. Ses rationalisations, déroutées, déboutées dans leur procès de classification, sont obligées de revenir à la rencontre, à une surprise seconde, plus profonde que la première, car elle advient après qu'on a été longuement dénié, ayant usé de toutes ses prises.

Dans un autre texte, Dhôtel évoque le champignon avec un vocabulaire qui n'est pas sans rappeler celui de Jean-Luc Marion pensant le « phénomène saturé » :

4 André DHÔTEL, *Rhétorique fabuleuse*, éd. Le temps qu'il fait, 1990, p. 62.

Il y a une distance extraordinaire entre la vision que l'on a du champignon et la description que l'on peut en faire. Cette distance marque la présence de l'inaccessible. Il y a bien des traces, puisqu'on peut décrire les champignons, mais on se retrouve devant l'inaccessible [...] tellement mystérieux qu'on se demande s'il appartient à ce monde⁵.

Se nourrir: l'âme du blob

8 • Pourquoi ce vivant qui ne ressemble à rien, ou peut-être à un flocon de neige grasse qui se développe au lieu de fondre ? À la lumière du soleil, il se transforme en sporanges et se reproduit. Dans la pénombre ou loin des UV., sous sa forme commune de blob (état nommé « plasmode »), il cherche de quoi manger – bactéries et champignons dans la nature, avoine en laboratoire – avec une lenteur auprès de laquelle l'escargot est une flèche. Il s'étale, se replie sur sa nourriture, faisant bouche et estomac de son corps ainsi ramassé, assimile par phagocytose. Mais à quoi bon ? Questionner le blob, c'est questionner une vie rudimentaire et approcher le premier mystère de l'âme.

En effet, l'âme n'est pas d'abord relative à l'esprit mais à la nutrition. C'est ainsi que l'entend Aristote : « Par vie, nous voulons dire la propriété de soi-même se nourrir, croître et dépérir⁶. » L'âme est d'abord nutritive. La matière vivante prend forme et s'anime afin de chercher hors de soi de quoi croître et devenir soi-même.

Thème

Se nourrir est très différent de faire le plein. Un nutriment n'est pas un carburant. La voiture diesel ne fonctionne que si on l'alimente en gasoil, l'ordinateur, en électricité. Sans cette alimentation, la voiture ne roule plus, l'ordinateur ne s'allume pas, mais ils continuent tous deux de subsister. Sans carburant, éteints ou à l'arrêt, ils ne tendent pas à la mort ou à la décomposition. Leur maintien dans l'être est indépendant de leur activité.

Tout au contraire, c'est de son activité que dépend la subsistance d'un vivant. Sans l'opération de se nourrir (ce qui veut dire aussi respirer, dormir, etc.), il meurt et se putréfie (on verra que pour le blob, ce n'est pas tout à fait le cas). Et c'est là qu'on peut douter de l'âme : Pourquoi une telle dépense ? Pourquoi tâcher de conquérir ce que possède le moindre caillou sans avoir à bouger ?

9 • J'aborderai plus loin certaines « performances » du blob qui le font apparaître comme un être « génial » : sortir d'un labyrinthe, tisser

un réseau de connexions optimal, apprendre à surmonter sa répulsion et communiquer cette aptitude à un autre blob... Toutes ces performances sont liées à la recherche de nourriture. Or, si la nutrition n'a aucun sens, ce sont des performances dans l'inepte, et notre émerveillement doit se changer en une très sartrienne nausée, dont le blob serait le vomissement matérialisé par anticipation.

Si le problème de l'âme est si vite passé à celui de l'immortalité, dans un glissement de la question de l'être vers la question de la durée (être plus, c'est être plus longtemps), c'est parce que l'opération de se nourrir – qui est pour ainsi dire l'âme de l'âme, et qui pourtant suppose une âme mortelle ou sans cesse menacée par la mort – a paru peu compréhensible. De fait, si la finalité de la vie est la conservation de soi ou de son espèce, la vie n'a pas lieu de commencer. Une émeraude réussit beaucoup mieux à atteindre ce but, du premier coup. Et comme elle est plus radieuse qu'un blob, celui-ci est tout de suite à mettre au rebut. Quand l'être se résume à persévérer dans l'être, son horizon devient minéral – le divin a bien *l'aspect d'une pierre de jaspe et de sardoine* (*Apocalypse* 4, 3), mais il ne se retrouve plus dans *l'agneau immolé* (*Apocalypse* 5, 12).

La gestion politique de l'épidémie de Covid-19 et, plus radicalement, la résolution écologique de conserver la nature sont exposées à ce paradoxe : certes, il convient de conserver les vivants dans leur diversité mais la simple conservation n'est pas la finalité ultime des formes vivantes sur la terre, si bien que leur conservation à tout prix correspond à leur extinction en tant qu'essentiellement vivantes. La prétendue sauvegarde tourne au muséum d'histoire naturelle, avec sa galerie de fossiles, son panneau de coléoptères épinglés, ses bêtes savamment empaillées et robotisées, ses animations 3D pour la joie des petits et des grands. La durée du vivant n'est garantie que comme collection de minéraux.

Fabrice
Hadjadj

Ainsi se multiplient les arches d'azote liquide. Le *Frozen Zoo* de San Diego, lié au Centre Beckman pour la Recherche en Conservation, garde dans ses congélateurs plus de 10 000 cultures cellulaires, ovocytes, sperme et embryons d'environ 1000 espèces animales, dont une déjà éteinte, le po-o-uli masqué. Il faut voir le plaisir et la fierté se peindre sur les visages des chercheurs lorsqu'ils vous déclarent avoir réussi à cryogéniser ce petit passereau hawaïen. La gloire du vivant s'accomplirait dans la glace. La taxinomie s'achèverait en taxidermie.

10 • La vie est toujours « un beau risque à courir », pour reprendre une expression de Lévinas ou, pour citer Hans Jonas, « une aventure dans la mortalité » : « Dans aucune des formes possibles, elle n'est aussi

assurée de sa durée que peut l'être un corps inorganique. Ce n'est pas la durée comme telle, mais "la durée de quoi" qui est la question⁷.» Ce « quoi » se manifeste à travers la nutrition. Quelle est cette première perfection de l'âme qui réside dans l'opération de se nourrir ? Pourquoi ce qui a l'air d'une régurgitation d'œufs mimosa et qui se dépense vainement à refaire sa substance, pourquoi un blob est-il plus parfait que l'émeraude de Topkapi ?

Il faut en premier lieu reconnaître que la substance est pour le déploiement des actes qui la spécifient. Si le propre du vivant est de se conserver par une opération, tandis qu'un rocher se conserve beaucoup mieux sans agir, alors, dans le vivant, la conservation est pour l'opération, et non l'opération pour la conservation. C'est par conséquent dans ses actes et sa forme que se mesure la perfection d'un être, non dans sa durée. La splendeur de Notre-Dame tient aux figures de sa façade, laquelle sera détruite un jour, et non à la longévité du calcaire lutétien qui se perpétuera encore dans ses décombres. La fleur qui se fane est plus rayonnante que le diamant, pour s'être édifiée et offerte d'elle-même, fût-ce quelques instants, comme ces coquelicots si rouges dont les pétales se défont sitôt qu'on les cueille. L'oiseau meurt, mais il aura traversé l'air de son vol et de son chant, avec une grâce qu'ignore la pierre. Aussi est-ce en tant qu'apparition, voire en tant que révélation, que l'être se donne, et non en tant que permanence ou immutabilité.

Thème

Deuxièmement, concernant la nutrition elle-même, autrement dit le métabolisme, elle manifeste une certaine prééminence de la forme sur la matière. En effet, à la différence de la subsistance minérale, la subsistance vivante suppose un constant renouvellement de la matière dans une forme qui, par là, demeure elle-même. Se nourrir est convertir une substance autre en sa propre substance, si bien que sa propre substance animée ne tient que de ne pas se figer dans sa matérialité. Ainsi, dans « le mode d'être remarquable du métabolisme », le tout « maintient sa propre identité par l'acte même par lequel de la matière étrangère traverse son système spatial, la forme vivante. Celle-ci n'est jamais la même matériellement et pourtant elle perdure comme son même soi, *par ceci* qu'elle ne reste pas la même matière. Une fois qu'elle se confond réellement avec la mêmeté de son contenu matériel, elle meurt (ou se met en sommeil comme le font certaines semences ou certains spores).» Alors que l'émeraude ne tient que par la coïncidence de sa forme et de son contenu matériel, le blob ne vit que par leur non-coïncidence, et cet écart est l'apparition d'une première liberté : « L'émergence d'une telle indépendance, avec l'émergence de la vie, marque une révolution

7 Hans JONAS, *Le Phénomène de la vie* 2001, p. 106. [1966], trad. D. Lories, éd. De Bœck,

ontologique dans l'histoire de la "matière" ; le développement et le renforcement de cette indépendance, ou liberté, sont le principe du progrès dans l'évolution de la vie, laquelle dans son parcours produit de nouvelles révolutions – chacune étant un pas de plus dans la direction initiale, c'est-à-dire l'ouverture d'un nouvel horizon de liberté⁸. »

Troisièmement, et en conséquence, la réflexivité de « soi-même se nourrir » implique l'apparition d'un soi opposé à un milieu. Par sa membrane, le vivant se clôt sur lui-même, mais à travers une frontière qui ménage de constantes interactions avec son environnement. La nutrition est une opération immanente dont le terme est l'agent lui-même, mais cette immanence du vivant est en même temps une ouverture à la transcendance du monde. Alors que l'émeraude n'est qu'une partie du monde, et donc un objet, si chatoyant soit-il, le blob est un soi opposé et relié au monde, et donc un sujet, si minimal soit-il. La nutrition est déjà affirmation de soi et relation à l'autre. Avec les vivants doués de connaissance – et de manière incomparable avec le *logos* – cette relation devient relation à l'autre en tant qu'autre, sans ramener à soi ; mais déjà, chez le blob, se joue une certaine autonomie qui a pour contrepartie sa dépendance à l'égard d'une extériorité, avec laquelle elle *s'entretient*.

11 • Le paradoxe de la nutrition n'est pas d'abord de renouveler sa matière pour rester le même. Il est de servir à la conservation de la forme sans avoir pour visée ultime la conservation mais l'auto-présentation de telle forme au monde. Je ne peux pas ne pas citer ici le grand zoologue bâlois Adolf Portmann : « Avant toute fonction au service de la conservation de l'individu ou de l'espèce, au service de tâches sociales ou pour se défendre contre des ennemis, avant toutes ces fonctions et leur donnant seulement un sens, il y a le pur et simple apparaître comme auto-présentation⁹. »

Fabrice
Hadjadj

Le blob se nourrit pour se conserver, c'est une fin, mais une fin utile, subordonnée à une fin plus haute, qui est de se manifester en tant que blob entrant de soi-même en relation avec d'autres êtres. Commentant Portmann à propos de la fauvette grisette, Jacques Dewitte montre que son chant sert sa conservation mais qu'elle se conserve avant tout pour chanter encore son chant spécifique, c'est-à-dire pour qu'il y ait, contingente, soudaine, gratuite, dans le silence de l'univers, une fauvette grisette : « Le fonctionnel est une délimitation partielle d'une sphère de gratuité pure (celle du "pur apparaître"¹⁰). »

8 *Ibid.*, p. 86 et 90.

9 Adolf PORTMANN, *La forme animale* [1960], trad. J. Dewitte, éd. La Biblio-

thèque, 2013, p. 281.

10 Jacques DEWITTE, *La Manifestation de soi*, éd. La Découverte, p. 39.

Cette gratuité de la forme vivante n'est pas un à-côté de sa physiologie, mais son fondement même, le don qui précède tout échange possible. Aussi, par opposition au monde minéral, le blob constitue en quelque sorte un premier degré de « révélation ». Son existence n'a rien de nécessaire eu égard aux lois mécaniques ou physico-chimiques. Il aurait pu ne jamais être. Il n'est pas premièrement commandé par un principe de conservation. Il disparaîtra un jour comme il est apparu. La gratuité de sa manifestation nous situe donc à la frontière de l'absurde et de la grâce, sans pouvoir trancher encore d'un côté ou de l'autre. Mais, s'il y va d'une grâce derrière cette gratuité, la nature est déjà reconduite, à même l'apparition de la forme vivante, à l'idée de création.

Un « génie sans cerveau », modèle du surhomme ?

12 • Le documentaire de la chaîne Arte sur le *physarum polycephalum* a pour sous-titre *Un génie sans cerveau*. On y fait état de plusieurs expériences qui dressent un portrait du blob en diététicien, ingénieur ferroviaire et éducateur efficace.

La première expérience est l'œuvre d'Audrey Dussutour. Pour la mener, il fallait qu'une femme, en plus que parfaite maîtresse de maison, invente des recettes de cuisine pour les blobs, leur mitonne des petits flans, leur ouvre une cafétéria. Ayant le choix entre plusieurs flans dont un seul possède l'équilibre convenable en glucide et protéine, le blob choisit toujours ce dernier. Lorsque tous les flans sont déséquilibrés, soit trop riches en protéines, soit trop chargés en sucres, il se branche par ses pseudopodes à deux d'entre eux et reconstitue le régime idéal. Ce que nous n'arrivons pas à faire pour garder la ligne, le blob le réussit pour élargir la sienne. C'est un diététicien infailible, et le parangon des *weight watchers*. Mais, il est vrai : « Il n'a qu'une seule cellule à nourrir, lui¹¹ ! »

La deuxième expérience a été faite par le grand spécialiste japonais du comportement blob, le professeur Toshiyaki Nakagaki. Après avoir constaté qu'un blob est capable de tracer la solution d'un labyrinthe afin d'atteindre des flocons d'avoine à la sortie, il veut aller plus avant et voir si son petit Thésée visqueux est aussi un petit Dédale, non seulement escapiste, mais architecte. Il recrée donc sur de la gélatine une carte de la région de Tokyo et des villes avoisinantes, plaçant un flocon d'avoine à l'emplacement de chacune d'elles et déposant le blob sur la capitale. Celui-ci, étendant ses pseudopodes, s'empare peu à peu de tous les flocons et s'étale en un réseau reliant l'intégralité des villes. Chose à peine croyable : ce réseau blobien se superpose parfaitement

Thème

à la carte de celui qui fut conçu par la régie tokyoïte des trains, lequel est réputé pour sa performance. D'entrée de jeu, mieux qu'une équipe d'ingénieurs des ponts et chaussées, le blob produit la configuration optimale, si bien que des chercheurs de l'université du Delaware ont conçu des « algorithmes blob » pour assister les pauvres ingénieurs dans leurs travaux¹².

Troisième expérience, d'Audrey Dussutour, encore une fois. Les blobs détestent le sel, la quinine, la caféine, mais ils raffolent des flans préparés par la chercheuse. Que se passe-t-il si un tel flan se trouve au-delà d'un pont salé ? Eh bien notre physarum finit par dépasser sa répugnance et même par s'habituer, au point qu'au bout d'un certain temps, pareil à ces yogis qui marchent sur les braises, il franchit le sel comme s'il n'y en avait pas. D'où lui vient cette aptitude à l'« habituation », alors qu'il n'a ni cerveau ni système nerveux ? Le sel se retrouvant dans ses vaisseaux, on peut en conclure à une mémoire par empreinte. Mais le plus étonnant n'est pas là. Un blob habitué au sel peut communiquer son « savoir » à un blob pour qui le sel est naturellement détestable : on les fait fusionner, puis on les resépare, et voilà que l'ignorant, qui n'a pas connu le long apprentissage de son congénère, s'élance avec autant d'ardeur que lui sur les pistes salées¹³. Ce qui donne tant de fil à retordre au maître d'école dans sa classe, le blob l'assure sans aucun mal ni détour. Pour susciter la *captatio benevolentiae*, il n'a pas besoin de cabotiner, de recourir à l'« expression ludocréative », de faire entrer les pom-pom girls. On s'étonne que des pédagogues ne l'aient pas encore invité comme expert à leurs symposiums.

Fabrice
Hadjadj

13 • Les expériences de ce genre, que l'on retrouve aussi chez les botanistes, ont abouti à une profusion d'ouvrages sur la sensibilité et l'intelligence du vivant, qu'il s'agisse de bêtes, de plantes ou de champignons. La sentence de Descartes selon laquelle « le bon sens est la chose du monde la mieux partagée » doit s'étendre désormais au chêne et au blob. Elle est même mieux partagée pour le blob. Mettez un homme dans un McDonald's, il ne parviendra pas à constituer, à travers les diverses denrées disponibles, le repas le meilleur pour sa santé ; pauvre de lui, il se ruera plutôt vers le menu *Big Tasty* !

Ajoutons à cette intelligence supérieure l'immortalité potentielle du blob. Non seulement son espèce est probablement aussi ancienne que l'écosystème terrestre, mais l'individu, en période de disette ou de sécheresse, vire à l'orange foncé et entre en hibernation sous la forme

12 K. LI, C.E. TORRES, K. THOMAS, *et al.* « Slime mold inspired routing protocols for wireless sensor networks », *Swarm Intelligence* 5, 2011, p. 183–223.

13 D. VOGUEL & A. DUSSUTOUR, « Direct transfer of learned behaviour via cell fusion in non-neural organisms », *Proceedings of the Royal Society London*, B, 2016.

de sclérote. Réhydratez-le, et il repart d'un rampement juvénile. Curieusement, s'il ne passe pas par cette phase de sclérote, il commence à rétrécir, à blanchir puis, après trois ou quatre mois d'activité en plasmode, à se décomposer. Pour continuer indéfiniment sa vie, il lui faut se scléroser puis renaître, connaître la momification puis la résurrection par l'eau...

Normalement, bien entendu, il meurt en générant d'autres petits blobs, issus de la fusion de deux cellules sexuées. Il s'expose à la lumière du soleil et se transforme en milliers d'organes, les sporanges, boules minuscules montées sur un pied très fin, semblables à des fleurs de mimosa. Ces boules brunissent puis émettent des spores qui, dès qu'elles entrent en contact avec un milieu humide, libère une cellule qui a la bougeotte et part à la recherche du sexe opposé. Or, c'est là le plus fort, à produire l'extase du plus ardent militant LGBTQI+ : il n'y a pas deux sexes génétiques chez les blobs, mais 720¹⁴. Et comme chacun peut s'unir à n'importe lequel des 719 autres, quelles unions variées ! Quelle ouverture des possibles ou quelles possibilités d'ouvertures dans ce Kama-Sutra unicellulaire ! Dans leurs plus audacieuses utopies, les fervents adeptes de la « libération sexuelle » n'ont jamais osé aller aussi loin.

Thème

14 • Par sa sexualité plus multipolaire que le transgenre le plus plaisant, par sa capacité à l'immortalité dans les heureuses conditions du laboratoire, ainsi que par son intelligence parvenant automatiquement à l'optimum, le blob constitue l'horizon du transhumanisme.

Changer de sexe peut paraître une avancée, mais c'est revenir au prodige du poisson clown ou de l'huître creuse (de même que le clonage redescend au niveau de la scissiparité des bactéries). Je ne suis certes pas hostile à l'« arc-en-ciel de la non-binarité ». Je constate seulement qu'à supposer une société où il n'y aurait plus l'homme et la femme, mais la roulette d'un sexe pouvant s'apparier à 719 autres, l'étreinte rétrograderait vers la sporulation. On aurait une foule d'opportunités (ce qui n'est pas à négliger quand on est très seul et que la blonde au bar ne répond pas à nos clins d'œil), mais on ne connaîtrait plus le mystère du féminin.

Quant au projet du cyborg parfaitement intégré au système et trouvant toujours la solution la meilleure, lequel est considéré comme le nec plus ultra du progrès technoscientifique, c'est à la vérité un projet com-

14 Y. MORIYAMA & S. KAWANO, « Maternal inheritance of mitochondria: multipolarity, multiallelism and hierarchical transmission of mitochondrial DNA in

the true slime mold *Physarum polycephalum*, *Journal of Plant Research*, 123 (29), 2010.

plètement régressif. L'intelligence artificielle rejoint le mode de fonctionnement de la moule gluante¹⁵. Le surhomme est un super-blob.

15 • Telle est la valeur du blob qu'il nous dévoile les limites de la modélisation cybernétique du vivant et de l'intelligence. Dans ce modèle, qui ressortit à une théorie de l'information, tout peut se lire comme traitement de *data* à partir d'un algorithme avec effet de *feed-back*. Au terme de ce traitement, la réponse se trouve dans la solution statistiquement optimale au point de vue de la survie ou de la performance dans le *struggle for dominion*. Dès lors, on confond capteur et sensibilité, nature et artéfact, et le monde peut se concevoir comme un grand éco-techno-système : il y a des algorithmes blob, il y a un continuum entre les vivants et l'ordinateur.

La perspective éco-techno-systématique, qui identifie vie et dispositif, est un effort pour réduire tout mystère à un problème, tout *donum* à des *data*, tout éblouissement à un aveuglement : la révélation du vivant s'accomplit, mais on prélève sur cette lumière la lampe de laboratoire et le projecteur de chantier, on ne retient de cette gratuité que la part utile et exploitable, au prétexte de rendre meilleur, sans avoir à rendre grâces.

Le vivant est entièrement objectivé mais, s'il n'est plus un sujet, s'il se ramène à une machinerie calculant des optima de conservation, pour quoi ne pas revenir purement et simplement au minéral ? C'est justement ce qui est recherché par les tenants du futur. Ils veulent *uploader* la conscience sur des micro-processeurs, c'est-à-dire sur du silicium ou quelque autre matériau semi-conducteur.

Fabrice
Hadjadj

16 • Si l'intelligence est « la capacité à résoudre un problème et à s'adapter à un environnement ou une situation à un moment donné¹⁶ », non seulement l'ordinateur et le vivant se confondent mais le blob mérite la médaille d'or du CNRS. Nous l'avons vu, il atteint spontanément la solution optimale dans la cafétéria, ce qui est hors de mes capacités, ou exige de moi de longues recherches, avec l'aide de nombreux spécialistes, de sorte que la glace à la vanille a déjà depuis longtemps fondu (mais ils me l'auraient interdite). Ce genre de leçons bestiales, humiliantes pour nous, se rencontre déjà dans la Bible : *Le bœuf connaît son possesseur, et l'âne la crèche de son maître : Israël ne connaît rien, mon peuple n'a point d'intelligence (Isaïe 1, 3)*.

15 Voir le très symptomatique article de Gunnar DE WINTER, « The future of computing might be slimy », sur medium.com.

16 Voir Shane LEGG et Marcus HUTTER, « Universal Intelligence: a definition of machine intelligence », *Minds & Machines*, 2007.

Mais le bœuf est un bœuf et le blob est un blob. Si son intelligence brille autant que capacité à résoudre des problèmes, cela signifie par contraste que notre intelligence, si elle est bien nôtre, ne peut se définir essentiellement ainsi. En continuité avec les autres vivants, elle réalise en même temps une séparation de soi et de l'autre et une relation de soi à l'autre, la réflexivité d'une immanence et l'ouverture à une transcendance, mais sur un mode qui constitue aussi un véritable saut ontologique. Ce qui la caractérise n'est pas la stratégie supérieure d'adaptation, mais le pouvoir d'alliance, ou comme dit saint Thomas d'Aquin, de « *convenire cum omni ente*¹⁷ », de rencontrer tout être en tant qu'autre, comme ça, pour rien. C'est d'ailleurs parce qu'elle est contemplative plutôt qu'adaptative, disponible à n'importe quel être, et pas seulement à ceux qui sont nécessaires à notre survie, que nous pouvons être si bête, égarer nos clefs, repartir bredouille. Nous courons tous les lièvres, suspendus entre le fromage et le dessert. Nous lâchons la proie pour l'ombre, parce que le théâtre d'ombre nous raconte ses histoires. Nous nous intéressons aux blobs, alors que cela n'est pas réciproque et ne répond à aucun « défi sociétal ».

Thème

Nous nous intéressons aux blobs jusqu'à délaisser nos intérêts les plus élémentaires. Je confesse que j'ai négligé les exercices de fitness pour écrire ce texte et que je ne me suis pas douché ce matin. Audrey Dussutour s'excuse d'avoir écourté bien des repas de famille pour aller nourrir ses *Physarum polycephalum* qui n'ont pas la notion du week-end ni du chabbat.

Au-delà de tout : l'amour infini du Créateur pour le blob

17 • Avons-nous assez entrevu la valeur et la signification du blob ? Les Pères de l'Église savaient discerner dans les plantes et les bêtes des maîtres spirituels. Ils suivaient en cela l'enseignement du Christ : *Regardez les oiseaux du ciel [...] Considérez comment croissent les lis des champs (Matthieu 6, 26-30)*. Nous pourrions ajouter : « Contemplez les blobs, voyez comme ils se sclérosent et ressuscitent, ainsi le Père des Cieux ouvrira pour vous des chemins dans l'impasse, etc. »

Ce n'est toutefois pas cette valeur morale que j'ai essayé de penser, au-delà de la valeur utilitaire ou esthétique. La première valeur du blob est d'être hors de prix. Son existence dans le monde n'est pas déductible des lois de l'univers et ne tient à aucun programme tarifé. Il est là, sans pourquoi, sans même attirer nos yeux ou réjouir nos narines comme la rose chère à Angelus Silesius. Cette gratuité est-elle celle de

la grâce ou de l'absurde ? Son apparence de vomi a-t-elle devancé notre nausée ? Exige-t-elle plutôt notre émerveillement ?

Ce qui reste certain, c'est que le blob, être naturel, dès lors qu'on le considère pour de bon, nous pousse à regarder la nature autrement que comme « un système qui s'analyse, se comprend et se gère ». La nature est aussi cela, parce qu'elle se donne : nous pouvons la gérer comme une base de données. Mais, justement, parce qu'elle est donnée, elle dépend d'une donation originaire et donc, au-delà et dans les *data*, elle relève d'un *donum*. En découvrant ce don derrière les données, en devinant dans la nature une création, nous pouvons passer de la connaissance à la reconnaissance, entendre le fin silence d'un Toi au-delà du tout, et nous mettre en retour à tutoyer les anges et les blobs, récalcitrants à toute systématique.

18 • La première action d'Adam est de nommer les animaux terrestres. Une telle nomination ne vaut pas classification. Elle se fait en direction d'une conjugalité :

Il n'est pas bon qu'Adam soit seul ; je lui ferai une aide face à lui.
Le Seigneur Dieu forma tous les animaux des champs et tous les oiseaux du ciel, et les amena vers Adam pour voir comment il les appellerait, afin que tout vivant porte le nom que lui donnerait Adam
(Genèse 2, 18-19).

Fabrice
Hadjadj

Adam donne le nom aux bêtes, sinon dans un face à face, du moins dans un face à gueule, ou à bec, et c'est à chaque fois, non pas leur nom d'objet scientifique qui les range dans une théorie de la nature mais leur nom de créature, qui les reconnaît comme révélées, amenées par l'Éternel, et l'Éternel *voit comment*, de ce verbe « voir » qui forme le refrain de Genèse 1 : *Et Dieu vit que cela était bon*.

Après Adam, il faut interpréter l'action de Noé, ce deuxième premier homme de qui descend, après le déluge, l'humanité tout entière. Le déluge n'est pas une simple catastrophe naturelle. Il est le châtement d'une corruption des créatures : *Dieu vit la terre et voici qu'elle s'était corrompue car toute chair avait perverti sa voie sur la terre* (Genèse 6, 12). Quelle est la perversion de ce monde pourtant végétarien (car vraisemblablement on ne mangeait pas de viande en ces temps-là) ? Rachi de Troyes fait ce commentaire sur lequel s'appuient tous les rabbins : « Même le bétail, les bêtes sauvages et les oiseaux s'accouplaient à ceux qui n'étaient pas de leur propre espèce. » Le mot « chair » (*bassar*) désignant aussi bien l'homme, il faut donc concevoir ce temps de corruption comme une époque de confusion transpéciste. Fatigué par les scènes de ménage, sans doute, l'homme se détourne de la femme et, comme un anti-Adam,

revenant en arrière, croit pouvoir trouver dans les bêtes l'aide qui lui est assortie. Il s'accouple donc à elles et commet ce crime contre la création : régresser vers l'indistinction du tohu-bohu.

Lorsque Noé recueille les animaux dans l'arche, les purs et les impurs (ce qui va plus loin que l'utilité), mais en les distinguant selon leur espèce (ce qui les arrache à la confusion), il manifeste à la fois une communauté de destin entre l'homme et les autres vivants (*Tu sauves, Seigneur, l'homme et les bêtes*, chante le psaume 35), et une différence radicale, puisque c'est l'homme qui a le souci des autres animaux, et lui seul, les eaux de la nature pouvant les noyer comme elle les avait fait naître.

19 • Sauver la nature n'a aucun sens au point de vue de la nature elle-même. La « Nature » ne se soucie pas de « biodiversité ». Nous sommes certainement cause de multiples extinctions : dès le XIII^e siècle, les Maoris, « si proches de la Nature » selon notre mythologie postmoderne, ont fait disparaître toute la mégafaune de Nouvelle-Zélande, notamment ce grand oiseau coureur de 200 kilos qu'ils appelaient « moa ». Cinq grandes extinctions eurent lieu bien avant l'apparition de notre espèce, si l'on en croit les paléologues. Nous n'avons pas exterminé la faune de Burgess que Charles Doolittle Walcott a dégagée du schiste où elle s'était fossilisée depuis le Cambrien. Nous n'avons pas tué le tyrannosaure ni le tricératops. Il n'y a que les petits d'homme pour se souvenir d'eux.

Thème

Pourquoi cette nostalgie ? D'où vient que mon fils possède un t-shirt T-Rex ? Pour quelle raison nous lamentons-nous de l'extinction de la bécassine des marais ou de la pie-grièche à poitrine rose « comme si elle était une mutilation¹⁸ » ? Les noms que nous donnons aux vivants sont plus que leur insertion dans une taxinomie. Ils signifient le mystère spécifique de leur existence. Ils disent le blob en tant que phénomène vraiment phénoménal ou saturé, comme une créature de l'infini.

20 • La première scène de *The Blob* (1958) représente un couple de jeunes amoureux qui regardent les étoiles filantes. Ils croient encore à « l'amour qui meut le soleil et les autres étoiles ». Une météorite tombe près d'eux. Elle transporte le monstre gluant d'outre-espace. C'est le début du film d'horreur.

Considérer le blob comme créature, c'est le considérer, d'après *Laudato si'*, en « rapport avec un projet de l'amour de Dieu ». Mais que veut

dire projet d'amour, sinon ce qui ne se réduit pas à un programme ni même à un projet ? En réponse à la vingt-huitième de ses 83 *Questions diverses*, saint Augustin écrit :

Qui cherche pourquoi Dieu a voulu créer le monde, cherche une cause à la volonté de Dieu. Mais toute cause est productrice d'effet, et tout ce qui produit un effet est plus grand que l'effet lui-même. Or rien n'est plus grand que la volonté de Dieu. Il n'y a donc pas à en rechercher la cause¹⁹.

La raison ultime est elle-même sans raison. Dire que Dieu a créé par amour, c'est dire qu'il a créé gratuitement, sans besoin, dans une causalité sans cause, dans un projet sans prédétermination.

Cet acte de création aboutit dès lors à une substance ayant son autonomie, et non à un simple engrenage qui n'existe que par sa relation au tout²⁰. D'une part, l'amant n'aime pas un dispositif, mais tel être singulier pour lui-même ; d'autre part, le don n'est pas un prêt, ni un dépôt révocable (nous le répétons en cours de récréation : « Donner c'est donner, reprendre c'est voler »), il s'achève dans une possession pour le donataire. Que Dieu donne l'être par amour implique ainsi, du côté du Créateur, un « sans raison » qui fonde toute raison et, du côté de la créature, une substantialité qui la fait se tenir hors de ses causes. Le donateur est d'autant plus présent comme tel qu'il s'efface et fait place à une possession – fût-elle éphémère – pour celui qui reçoit le don : « On a même pu dire que la louange la plus haute de Dieu est dans la négation de l'athée qui trouve la Création assez parfaite pour se passer d'un créateur²¹. »

Fabrice
Hadjadj

C'est parce que l'acte de création se termine à des substances que nous pouvons étudier les créatures, les ranger dans une typologie, recueillir

19 Saint AUGUSTIN, *De Diversis Quaestionibus* LXXXIII, in *Œuvres de saint Augustin*, 10, *Mélanges doctrinaux*, DDB, 1952, p. 80.

20 L'autonomie n'exclut pas la dépendance, de même que la substantialité n'exclut pas la relation. Bien au contraire, pour qu'une relation soit réelle, il faut qu'elle relie deux substances qui, d'une certaine manière, existent séparément. La Genèse insiste beaucoup sur cette séparation créatrice ou cette « création séparée », selon l'expression de Lévinas à la fin de *Totalité et infini* (Elohim dit, sépare puis voit que cela est bon). La séparation arrache au tohu-bohu et constitue la substance qui entre en relation avec l'autre en tant qu'autre. Voir dans le créé,

non pas des substances relationnelles, mais des relations subsistantes, comme elles n'appartiennent qu'à la Trinité incréée, est une idolâtrie grave. À cette idolâtrie correspond très exactement le primat de la totalité, puisque, dans une consubstantialité créée, l'un n'est plus avec l'autre, il n'est qu'en fonction de l'autre, dans un tout où le toi n'est plus qu'un épiphénomène, dans un système où les éléments font bloc, mais aussi, puisqu'ils n'ont pas de valeur en eux-mêmes, sont toujours substituables, afin que l'ensemble continue à tourner.

21 Marcel PROUST, *Le Côté de Guermentes*, in *À la recherche du temps perdu*, éd. Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1987, t. II, p. 343.

même leur *essence*, sans devoir nécessairement remonter à Dieu, mais aussi que nous ne pouvons approcher leur *existence* – dont la source se cache dans la fraîcheur même de leur apparition – sans éprouver le vertige d'un abîme. Chacune est là, « dans la lumière surprenante d'une existence à l'abandon », d'autant plus redevable au Créateur que celui-ci lui fait toute la place – se manifestant d'autant plus comme Créateur qu'il la met en avant, semblable au poète qui ne veut être connu qu'à travers son poème – le poème du blob.

21 • En dernier lieu, tous les phénomènes jaillissent sans pourquoi, et plus encore le phénomène du vivant. Cette gratuité est pour nous une épreuve : ou bien la vanité, ou bien la charité ; ou bien ce qui est absurde mais qui n'exige rien de nous, ou bien ce qui est grâce mais qui appelle notre gratitude, et de faire grâce à notre tour.

Nous autres, espèces, savons maintenant que nous sommes mortelles, ou plutôt c'est la nôtre qui le sait pour toutes les autres, et à laquelle incombe la tâche de sauvegarder la maison commune. Mais cette sauvegarde ne se fonde pas sur la nature elle-même. Elle se fonde sur un amour aussi gratuit que celui qui fonde l'apparition des espèces. Elle découle d'une espérance dont l'ancre plonge au-delà du cosmos.

Thème

Quand tout serait en voie de destruction, quand même la nature serait une marâtre pour ses propres rejetons, cette espérance nous pousserait encore à bâtir des arches, à rester humain, à cultiver la terre, à admirer le blob, pour des raisons divines, c'est-à-dire pour rien.

Fabrice Hadjadj, agrégé de philosophie, diplômé de l'Institut d'Études Politiques de Paris, dirige l'Institut Philanthropos (Fribourg, Suisse). Auteur de nombreux essais, pièces de théâtre et récits, il a été membre du Conseil pontifical pour les Laïcs. Il est aussi père de neuf enfants.

Arvo Pärt (1935), compositeur estonien – un des noms les plus importants du paysage culturel actuel – a acquis une notoriété considérable parmi les compositeurs de musique classique contemporaine¹.

Ses œuvres font une impression particulière du fait de leur lien étroit avec la musique sacrée de la tradition liturgique. L'univers artistique de Pärt, enraciné dans l'écho de chants grégoriens et de monodies archaïques orthodoxes, exalte un style liturgique, voire mystique. Toutefois, Pärt ne se coupe jamais du présent et de ses complexités dissonantes; il est un compositeur contemporain à tous égards, et en même temps un compositeur de l'Orient et de l'Occident, de leur riche tradition liturgique et spirituelle. Les caractéristiques esthétiques de sa musique, si universelle, classique et contemporaine, sobre et éloquente, simple et en même temps complexe, naissent de l'expérience spirituelle qui s'y dénoue à travers des sen-

tiers multiples pour parvenir à la substance de l'œuvre.

Le thème de la prière dans la musique liturgique n'est pas nouveau. Cependant, dans la musique de Pärt cette implication réciproque se réalise d'une manière nouvelle. Il reflète sous un nouveau jour une modulation circulaire par laquelle la musique devient un geste de prière, rejoint la profondeur du sacré, mais en même temps la prière conduit la musique vers un horizon spirituel qui se trouve au-delà du seuil du visible et de l'audible. Ainsi, la musique de Pärt ouvre un champ de créativité artistique où les déclinaisons et les stimulations réciproques entre prière et musique créent des significations et des orientations nouvelles. Cette contribution met en lumière la nature esthétique de la prière dans la musique de Pärt et propose quelques considérations sur le profil d'une œuvre qui interroge significativement le sens originnaire de la prière rituelle et ses nombreuses résonances anthropologiques.

1. Orare cantare est

La musique comme la prière est un phénomène composite. Cette idée va à

l'encontre des conceptions de la prière comme une forme seulement orale ou

1 Arvo Pärt est un compositeur estonien, né en 1935. Il a reçu sa première formation dans son village d'origine puis au Conservatoire de Tallinn où il composait au début à partir du système classique de Rimski Korsakov. Il a expérimenté les systèmes de composition des avant-gardes et le dodécaphonisme avant de revenir à sa recherche sur le chant grégorien. Enfin, il a créé un nouveau style – *tintinnabuli*. En 1972 il s'est converti et il est devenu membre de l'Église Orthodoxe Russe dont la tradition spirituelle et liturgique marquera en profondeur sa musique. Depuis 1980 il vit à Vienne, à cause de l'intense pression et de la censure soviétique, où commence sa collaboration avec de grands instrumentistes et chanteurs. Il a reçu de nombreux prix et distinctions. Ses œuvres sont connues dans le monde entier pour leur langage musical unique. Voir A. SHENTON, «Introduction: the essential and phenomenal Arvo Pärt», in *The Cambridge Companion to Arvo Pärt*, A. Shenton (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 1-9.

mentale et de la musique comme une composante instrumentale ou ornementale. Cet aspect, selon Louis-Marie Chauvet, paraît évident dans la racine même du terme latin : « *orare* est une activité de l'os (génitif : *oris*), c'est-à-dire de la bouche² ». La longue tradition théologique relie la prière à l'activité orale de manière pertinente jusqu'à la découverte anthropologique moderne de la prière. L'un des premiers théoriciens de la prière, l'anthropologue français Marcel Mauss, définissait la prière comme « un rite religieux, oral, qui concerne directement le sacré³ ». La prière s'exprime donc à l'origine, comme la musique, à travers des comportements, des rythmes et des gestes corporels. Le corps, en vertu du geste rituel, devient le premier instrument qui chante à Dieu la prière de l'homme. C'est donc à la voix qu'il faut rapporter la trame de la musique et de ses images sonores, de ses significations latentes et de sa grâce intime. En ce sens, l'œuvre musicale se rapproche de la prière. Son exposition, en effet, comporte une invocation. Dans la musique de Pärt, la voix est l'élément primordial en lequel mystérieusement advient l'enchantement priant. Affirmer, comme le fait Pärt quand il invite à considérer l'importance de la voix, que dans la voix réside la vérité de la musique, signifie revendiquer le caractère holistique de l'expression musicale. Pärt exprime ainsi cette conception :

C'est la voix qui marque le moment de la naissance et de la mort. Lors de ces deux situations extrêmes nous ne pouvons pas recourir à une autre forme d'expression ; il n'existe rien d'autre quand nous venons au monde ou rendons le dernier souffle. L'homme ne naît pas avec un violon dans la main et ne peut emporter un Stradivarius avec lui dans la tombe. L'instrument musical est secondaire, même s'il est possible de se fondre avec lui. Son modèle est le rythme de la respiration, le battement cardiaque, la voix naturelle. En cela résident bien plus de nuances que dans les choses matérielles⁴.

Pärt exalte la poétique originaire de la voix dans son immanence charnelle et dans sa sublime transcendance⁵. Le retour à la voix, en effet, manifeste le retour à l'élémentaire qui est en même temps la scène primaire où l'homme advient. La voix est-elle donc une forme de prière et un événement propres à l'homme ? En écoutant *De profundis* de Pärt on pourrait affirmer que la poétique de la voix se propose comme indice du mystère de l'invocation, comme marque d'une présence, et absence, absolue. *Exaudi orationem meam* – pose la voix sous la forme pure d'une pulsation, d'un fragment achevé mais marque aussi la rencontre avec l'inexprimable. La poétique de la voix ne renonce pas au *pathos* existentiel, à ses turbulences : c'est une voix blessée et en même temps puissante, traversée par le soupire de

Signet

2 L.-M. CHAUVET, *L'umanità dei sacramenti* (Liturgia e vita), Qiqajon, Magnano 2010, pp. 51-52.

3 M. MAUSS, *La prière*, Puf, 2019.

4 E.M. SAETRE, « Microcosmo nella cattedrale. Intervista ad Arvo Pärt », in *Arvo Pärt allo specchio. Conversazioni, saggi e testimonianze*, ed. E. Restagno, Milan, Saggiatore, 2006, pp. 253-254.

5 Ivan Moody parle de la « nature incarnée du spirituel » dans la musique de Pärt, voir I. MOODY, *Modernism and Orthodox Spirituality in Contemporary Music*, International Society for Orthodox Church Music, Joensuu, 2014, p. 184.

l'invocation. On retrouve cette particularité dans le *Miserere* dont Pärt dit : « Cette œuvre est construite de manière à ce que pour chaque mot il y ait un soupir, comme si l'homme prononçait un mot et aussitôt cherchait à reprendre des forces pour prononcer le suivant⁶ ».

Au cœur de la poétique musicale de Pärt demeure la lumineuse fragilité de la voix de la prière. La voix est la métaphore parfaite de l'idée chrétienne de la prière. La référence à la voix constitue le point de départ pour retrouver la dimension originelle de l'expérience musicale qui préserve ses racines sacrées. Le rapport que l'œuvre d'art entretient avec l'absolu, l'inaudible est peut-être devenu un véritable tabou. Toute l'histoire de l'art est un témoignage de cet « absolu » et l'art chrétien l'explique en réaffirmant que l'art peut être pont, lien et forme de cette épiphanie de l'absolu. La voix-avènement épiphanique manifeste dans l'immanence de son pouvoir d'évocation cette transcendance qui l'habite dès l'origine. Cet avènement est au-delà de toute référence qui lui serait extérieure. Il se refuse à toute réduction en persévérant dans sa vocation. La transcendance n'est cependant pas ailleurs que dans la voix ; elle n'est pas au-delà de son immanence. Toutefois, il ne s'agit pas d'émanciper la musique du monde sensible pour revendiquer sa spiritualité. Au contraire, les résonances intérieures se recueillent entièrement dans les incarnations du son.

Pour Pärt, la sublimation artistique a le rôle d'élever la voix vers la pure pré-

sence qui excède toute représentation. La voix elle-même apparaît comme une ostension de la présence. Ce n'est alors plus le sujet qui chante la musique mais c'est plutôt la musique qui capture le sujet dans un mouvement perpétuel en le portant au-delà du seuil du langage. C'est là le caractère esthétique de la musique de Pärt qu'il reçoit en héritage de la grande tradition liturgique occidentale et orientale. Pour Pärt, il s'agit de revenir au chant de la voix, à la ligne musicale qui fait reparaître l'origine. « Je voulais seulement une ligne musicale qui fût porteuse d'une âme, comme celle qui existait dans les chants d'époques lointaines », déclare Pärt⁷. Cette réversibilité est au centre de la poétique de Pärt. Elle est déclinée par la recherche de l'« un ».

Les racines de la musique résident dans l'unisson. Une voix seule: c'est la racine. Cela fait comme une unique parole, une unique pensée. Le reste est seulement décoration, forme. La puissance de la musique réside dans une phrase, dans une phrase à l'unisson. C'est là l'image de la musique, son profil⁸.

Iyica
Zizić

Plusieurs œuvres de Pärt possèdent cette même trame « iconique » : la musique commence doucement, les phrases se déroulent lentement, tandis que la voix s'élève dans le chant, jusqu'à former une image sonore achevée. La voix, toutefois, procède d'une manière particulière, que Pärt a conçue, qui à plusieurs égards relève d'un style d'expression « liturgique » : il s'agit d'une

6 I. MOODY, *Modernism and Orthodox Spirituality in Contemporary Music*, op.cit., p. 89.

7 E. RESTAGNO, « Arvo Pärt e il tempo dell'attesa », in *Arvo Pärt allo specchio. Conversazioni, saggi e testimonianze*, ed. E. Restagno, Milan, Saggiatore, 2006, p. 129.

8 SAETRE, « Microcosmo nella cattedrale », op.cit., p. 251.

«voix de cloche» (*tintinnabulatio*) avec laquelle Pärt construit son langage musical dans sa globalité expressive. Cette voix est une figure esthétique qui incarne le lien au sens le plus profond de l'iconique: la manifestation de la présence, son exposition épiphannique. L'icône musicale, toutefois, ne prétend pas épuiser la présence, mais veut être son dispositif symbolique. Le rôle de l'icône musicale n'est alors pas de représenter mais de provoquer une déchirure pour faire apparaître l'inaudible. On

pourrait dire que toute l'esthétique musicale de Pärt refuse une fonction d'illustration ou d'ornement pour revêtir un profil mystérique. L'événement de l'œuvre joue ce rôle de rendre le mystère proche de l'homme. Toutefois, Pärt ne dépasse jamais le seuil: sa musique hésite entre vision et écoute, entre altérité et proximité, entre ciel et terre. Ainsi, Pärt manifeste en réalité sa fidélité à la plus haute tâche de la musique qui est de rendre audible ce qui échappe aux sens.

2. Langage musical

Si l'on jette un regard d'ensemble sur la musique de Pärt, ce qui frappe est surtout l'extraordinaire cohérence de son œuvre, fruit d'un langage musical propre⁹. Depuis 1976, Pärt compose une série de travaux à partir du *Für Alina* pour piano dans un nouveau style dénommé *tintinnabuli* (du latin «*campanelli*») dont les caractéristiques sont:

une réduction aux éléments tonaux fondamentaux (gammes et triades); une nouvelle phrase musicale fondée sur la répartition de ces éléments en deux lignes distinctes: les voix mélodiques fondées sur des fragments de gammes [...] et les voix tintinnabuli [...] constituées exclusivement des notes d'une triade; un nouveau type de cadence qui, dans un laps de temps

*déterminé, confère à chaque note un poids et un sens précis; un "système de composition hautement formalisé", dans lequel les parcours mélodiques et harmoniques se déterminent par un réseau de règles étroitement liées qui s'articulent en une formule structurelle fondamentale*¹⁰.

Le style de composition de Pärt, *tintinnabuli*, fonctionne en adhérant rigoureusement aux règles conçues.

Ma technique tintinnabuli est fondamentalement un processus intuitif, au-delà de sa manière de jouer avec les harmoniques supérieures et l'espace, parce que la triade est toujours présente dans les partitions des œuvres que j'ai composées au cours des vingt-cinq dernières

9 «La musique de Pärt – écrit E. Raggi – utilise des matériaux pauvres, basiques: une triade et ses renversements, un neume répété plusieurs fois, calmement; une formule psalmodique soumise à de légères mutations, à de soigneuses métamorphoses, à de précises transformations; peu d'instruments parsemés comme le sel lors d'un rite de fécondité. Il n'en faut pas beaucoup, dit-il: "Le chant grégorien m'a appris quel secret se cache dans l'art de combiner deux, trois notes. C'est quelque chose que les compositeurs de la musique dodécaphonique n'ont jamais appris"», E. RAGGI, «Arvo Pärt. L'eternità in agguato nell'apparenza del suono», *Credevo oggi* (1996) 6, pp. 75-76.

10 L. BRAUNEISIS, «Un'introduzione allo stile *tintinnabuli*», in *Arvo Pärt allo specchio. Conversazioni, saggi e testimonianze*, ed. E. Restagno, Milan, Saggiatore, 2006, pp. 148-149.

années. Toute combinaison verticale de sons contient une triade et les triades se résolvent en une série d'harmoniques supérieures qui s'unissent dans l'espace. Cela peut ne pas se produire au début mais, lorsque la musique se développe, les harmoniques supérieures jouent un rôle de plus en plus important pour la résonance de la musique là où elle se produit. Un phénomène analogue à celui du son des cloches, forme d'expression musicale qui ne connaît pas de frontières et consiste en un flux d'harmoniques supérieures¹¹.

L'objectivité esthétique apparaît tout particulièrement dans le lien fructueux entre l'« ancien » et le « nouveau ». Le matériel tonal est « ancien », mais la technique de composition « nouvelle », strictement formalisée, voire hermétique, dans la recherche intérieure de l'« un » et du « trine ». Pärt a lui-même raconté son expérience de la sublimation artistique :

J'ai découvert qu'une note seule, jouée avec le plus grand soin, peut suffire. Cette unique note, une pulsation silencieuse ou bien un instant de silence me réconfortent. Je travaille avec bien peu d'éléments : une voix, deux voix. Je construis à partir des matériaux les plus primitifs : la triade ou une tonalité spécifique. Les trois notes de la triade sont comme des cloches. C'est pourquoi j'ai parlé de tintinnabulatio¹².

La reprise de l'élément rituel dans la musique de Pärt, capable de faire résonner le spirituel, constitue un vecteur dans le cas aussi de la répétition, dans

le rythme qui fait partie de l'organisation de toute la structure musicale. Le grand art donne toujours à voir une récurrence du même. Cela n'advient pas, cependant, au détriment du nouveau. Cette récurrence opère au contraire une transformation radicale en s'érigeant en véritable marque stylistique. La répétition n'est pas compulsive. Elle apparaît plutôt comme une transformation intrinsèque de l'événement musical qui permet une progression vers l'altérité et la profondeur du mystère. Elle ne s'impose pas comme un stéréotype mais comme un nouveau sens capable de générer de nouveaux mouvements tout en restant dans la répétition du même. La référence à la cloche renvoie, pour l'Orient chrétien, à une profondeur mystique particulière, et la triade – trois sons dans un accord majeur ou mineur – a une valeur symbolique théologique référée à la très sainte Trinité. Hillier souligne avec justesse que dans la dimension de la triade précisément s'exprime le lien de la musique de Pärt avec les traditions chrétiennes orientales auxquelles il appartient¹³. La recherche de l'un et du trine, au-delà des connotations théologiques, articule d'autres éléments appartenant à la tradition orientale comme par exemple l'expérience de la vision. Les compositions de Pärt apparaissent comme des *sounding icons* – comme il l'avoue lui-même – en référence à la sacralité de la liturgie dans laquelle l'icône est offerte à la vénération mais aussi parce que certaines phrases semblent liées aux techniques de la prière du cœur des hésychastes¹⁴.

Iyica
Žižić

11 SAETRE, « Microcosmo nella cattedrale », *op.cit.*, pp. 247-248.

12 A. PÄRT, « Note d'introduction » au disque compact *Tabula rasa* (ECM).

13 P. HILLIER, *Arvo Pärt* (Oxford studies of composers), Oxford-New York, Oxford University Press, 1997, pp. 6-17.

14 P. HILLIER, *Ibid.*, p. 6.

Les figures musicales s'élèvent à la dignité de véritables icônes. Indices de l'absolu, d'une présence irréductible qui convoque nécessairement la disposition priante. Tout est gardé à l'intérieur, dans son élévation, dans son pouvoir de mener au mystère. La musique est imprégnée de l'aspiration au mystère.

La découverte du son de la cloche et de la triade comme dimension constitutive de la matière musicale pourrait apparaître comme un choix typiquement «minimaliste». Toutefois, la simplicité du langage ne relève pas du phénomène «minimaliste» mais plutôt d'une sobriété typique du langage rituel même.

La cloche et la triade sont élevées à la dignité d'icônes, indices de l'Absolu immémorial. La riche tradition liturgique à laquelle se rattache la musique de Pärt laisse une place à l'apparition du mystère dans le son même de la voix. La voix de la triade qui «tintinnabule» ouvre à l'inaudible: le son, la pause, la triade sont des éléments expressifs des *tintinnabuli*. En vérité, les cloches sont comme des voix et c'est à l'intérieur de leur dense expressivité, de leur cadence et de leur flux que se trouve l'identité intime de sa musique. La pluralité dans l'unité, et l'unité dans la pluralité, crée une forme compacte d'harmonie et de totalité.

3. Poétique de la prière

Dans la répétition de formules expressives, dans le flux des silences et des sons d'une profonde portée symbolique, Pärt construit sa musique sacrée «comme les cathédrales, sur un terrain qui contient les ruines d'un temps préexistant¹⁵». Pour développer «une nouvelle oreille», Pärt, en effet, part des Psaumes¹⁶. Le mystère de la musique gît dans la parole: «Pour moi tout émane spontanément du texte; je ne fais rien puisque ce sont les mots mêmes qui écrivent cette ligne¹⁷». Au début de ses morceaux Pärt n'indique jamais le tempo. Le rythme naît du texte. C'est là l'expérience de composition de *Kanon Pokajanen* (1997). Il déclare avoir voulu «permettre à la parole de trouver un son propre, de tracer une ligne mélodique propre¹⁸».

Pärt avoue que la *Missa Syllabica* est la première composition pour laquelle il a travaillé à la construction de son langage musical adapté à la liturgie. Son critère a été d'utiliser

les mots d'une façon objective, afin qu'il soit possible de les insérer en leur conférant aussi une fonction liturgique. J'ai donc fait en sorte de caractériser chaque mot, en cherchant par exemple à ce que chaque syllabe finale coïncide avec la tonique. Évidemment cette méthode mathématique, simple, de construire une phrase dérivait de mon expérience de la musique antique [...] Ce sont ces critères simples et économes que j'ai adoptés dans la mise en musique de la Missa Syllabica¹⁹.

15 Restagno, «Conversations avec Arvo Pärt», p. 46.

16 *Ibid.*, pp. 47-48.

17 *Ibid.*, p. 50.

18 A. PÄRT, *Kanon Pokajanen*, Estonian Philharmonic Chamber Choir, ECM New Series, 1654/55, 1998, p. 9.

19 Restagno, «Conversazione con Arvo Pärt», *op.cit.*, p. 60.

Le texte de la *Missa* renferme la musique et se révèle dans la musique. Au fond, le texte est déjà un corps sonore qui, par la musique, atteint sa source. Sa femme aussi, Nora Pärt, le rappelle dans un livre d'entretiens :

*Les textes liturgiques doivent être lus syllabe par syllabe, point par point, virgule par virgule. La tradition veut que la virgule ait le même poids que le mot. Peut-être que parfois nous l'oublions, mais dans les Évangiles, chaque syllabe a le même poids*²⁰.

Le processus de création commence donc par la contemplation vigilante des sens cachés, par la « lecture » qui en fait à nouveau des corps sonores.

Pärt a composé plus de vingt œuvres dans lesquelles le texte est emprunté au grand héritage liturgique tant de l'Orient que de l'Occident²¹. L'enracinement de l'art liturgique dans la parole est vital.

*Le christianisme réalise un nouveau rapport du melos avec le sens du logos, induit dans la forme de la révélation biblico-chrétienne... La rupture extraordinaire avec toute l'ambiguïté du spiritualisme antique s'atteste dans la jonction de la doctrine biblique de la création, qui porte la marque d'une bénédiction irrévocable de la corporéité, avec la doctrine christologique de l'incarnation du Fils et de la résurrection de Jésus*²².

C'est précisément dans le corps sonore du *logos* que se trouve la vibration de l'être. « Arvo Pärt est convaincu que la musique vit déjà dans les mots et que le compositeur n'a qu'à l'extraire et la faire vibrer. Pour ce faire, le mot doit être déchiffré comme un hiéroglyphe qui contient quelque chose de plus que sa simple acoustique²³ ». C'est seulement en soulevant le voile de la parole que l'on parvient à libérer le sens le plus profond. C'est à cela que servent aussi les nombres, comme on l'a vu, en particulier l'un et le trois avec leurs fonctions symboliques relatives. L'analyse des partitions de Pärt nous permet en outre de voir la fonction de numérogie dans les constructions de symétries et de totalités. La musique vivifie alors les expressions de la parole, devient un nouvel accès à sa richesse, en se constituant comme une forme de *aperitio aurium*.

Iyica
Žižić

*Quand des personnes observent une œuvre d'art, un bâtiment ou quelque chose de nouveau, c'est comme si leurs yeux s'ouvraient à neuf, pressés par une stimulation nouvelle. En musique la même chose se produit avec l'oreille: nous cherchons immédiatement à comprendre la logique interne, comment le bâtiment est construit, sur quelles règles il se tient*²⁴.

Rééduquer la sensibilité esthétique pourrait figurer comme un autre élément de l'esthétique de Pärt. Sa musique joue

20 *Ibid.*, p. 62.

21 On évoquera ici seulement les œuvres les plus significatives : *Summa* (1977), *Te Deum* (1984), *The Beatitudes* (1990), *Cantate Domino* (1997), *Magnificat* (1989), *Passio* (1982), *Vater unser* (2005) et *Nunc dimittis* (2001) et deux *misses* – *Berliner Messe* (1990) et *Missa syllabica* (1977). Cf. A. SHENTON, « Arvo Pärt: in his own words », pp. 112-113.

22 P. A. SEQUERI, *Musica e mistica, percorsi nella storia occidentale delle pratiche estetiche e religiose* (Esperienza e fenomenologia mistica. II serie 2), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2005, pp. 58-59.

23 Restagno, « Conversazioni con Arvo Pärt », *op.cit.*, p. 132.

24 *Ibid.*, p. 81.

un rôle: le développement d'une «nouvelle oreille musicale» passe par l'écoute vigilante des textes et de la tradition musicale liturgique. Le lien avec les textes liturgiques est en réalité fondamental.

Dans la mesure où ils sont liés à des vérités universelles, ces textes sont proches de la vérité intime, de la pureté, du beau, de ce noyau idéal auquel tout être humain est lié! Ce noyau possède une puissance et une chaleur extraordinaires, il est comme un système solaire en lequel toute chose est corrélée avec tout le reste²⁵.

Il est intéressant de relever l'approche que le compositeur entretient avec sa propre musique. Malgré les racines liturgiques et théologiques de ses œuvres et son rapport étroit à l'oralité de la prière, il affirme: «C'est une prière? Je ne sais pas ce qu'est la prière. Je ne m'adresse à personne en particulier. Je veux communiquer avec une entité qui est aussi divine²⁶». Le cas emblématique d'une prière mise en musique est *Litany*. Le texte de Jean Chrysostome traduit en anglais est structuré par vingt-quatre courtes prières. Il s'agit de la division des douze heures du jour et des douze heures de la nuit. Toute prière peut être considérée comme une *heure* et toute sa composition comme une *prière horaire*. La grammaire qui génère la prière semble présider à l'invention formelle des séquences. Pärt décrit ainsi *Litany*:

Au début il y a cette voix qui chante une très belle prière et au même instant arrive la réponse du ciel. Je me suis limité à réaliser ce qui se trouve déjà dans le texte: d'abord que l'homme puisse demander de l'aide à Dieu, Dieu est déjà proche de lui. Le temps selon lequel ces actions se déroulent n'est pas le nôtre parce que normalement on demande pour obtenir quelque chose, mais dans ce cas on reçoit avant même de demander. Dieu sait avant moi que je demanderai son aide et que dans cette situation précise j'aurai besoin de lui. Par ailleurs c'est seulement grâce à la miséricorde divine que la prière existe, parce que sans la grâce de Dieu le fruit de la prière ne pourrait pas croître en moi²⁷.

Dans la prière, donc, ce que l'on écoute est la réponse; on parvient à la conscience d'être entendu, on parvient à la confiance mise en acte dans l'expression priante. La prière apparaît comme un répons. La circulation triadique réalise ainsi la périchorèse priante dans un mouvement infini qui aspire à se transfigurer dans l'éternité. Le langage musical est pour cela fondamentalement un appel parce qu'il est capable d'entrer en un rapport de communion et d'échange: la parole reçue est restituée par la musique. La musique apparaît alors comme l'espace symbolique et la célébration de la résonance de l'autre.

4. Retour au silence

La musique de Pärt est traversée par un seuil. Ce seuil ne fait pas qu'ouvrir vers l'ailleurs et l'autre, il ramène aussi

à l'intimité spirituelle. Son caractère rituel ne s'épuise pas dans l'exubérance du cérémonial. L'intime connexion entre

25 *Ibid.*, p. 77.

26 SAËTRE, «Microcosmo nella cattedrale», *op.cit.*, p. 251.

27 Restagno, «Conversazione con Arvo Pärt», *op.cit.*, p. 105.

prière et musique émerge dans toute sa grandeur. Sa pulsation rythme la « cathédrale du son » en se recueillant dans le silence. L'esthétique de Pärt garde la dimension silencieuse de la structure musicale. Le silence confère à l'esthétique musicale une marque stylistique particulière. Sa musique appartient à un temps hors du temps, à un temps primordial; elle se fonde sur des correspondances archétypiques. Les phrases apparaissent comme une image du passé, d'origine immémoriale. Des silences apparaissent dans toute leur simplicité de signes comme une présence absolue, séparée de l'immanence et ils incarnent les secrets d'une présence solennelle qui excède toute représentation. Pärt considère le silence comme ce qui a le pouvoir de dépouiller la musique, ramenée à sa pure essence. Les silences purifient la musique des conventions de l'expression. En eux la musique repose en elle-même et ne renvoie à rien sinon à son propre mystère. En ce sens, la poétique musicale de Pärt se distingue comme une « poétique de la suspension » qui ouvre à la vision de l'essence.

Sa tendance à la contemplation, ainsi que la recherche d'une rigueur ascétique, se caractérise aussi par une dématérialisation de la voix qui puise dans le silence sa densité particulière. Toutefois, la voix semble perdre sa solidité précisément parce qu'elle incarne une transcendance qui se donne seulement dans la coupe verticale. La voix perd sa gravité parce qu'elle se transfigure en un excès qui s'exprime seulement par le silence. Le silence ne doit pas être compris comme l'absence du langage

mais plutôt comme intensification et sublimation du langage. La musique est comme une ombre qui perd le sens de la gravité. La musique va vers le silence et y trouve son accomplissement. Le silence est le seuil ultime de la musique.

Le voyage à travers le silence implique une tension temporelle: la réalité dont il veut se rapprocher est la perception d'une « ligne musicale qui serait porteuse d'une âme, comme celle qui existait dans les chants d'antan²⁸ ». D'une conception du temps « mesuré », caractérisé par sa linéarité, on arrive à une idée de la musique comme circulation du flux du temps à l'intérieur de la même forme, imitation de ce qui advient dans la temporalité orante: la conjonction du temps et de l'éternité. Toutefois, la musique a toujours été l'art du temps; le son se déploie dans le temps, la musique a donc pour caractère distinctif son articulation temporelle. Pärt n'abandonne pas le temps, mais il le transforme en une succession qui révèle la plénitude. Il ne s'agit pas pour autant d'une totalité statique, mais d'un processus pouvant être reconstitué à travers l'ensemble de ses éléments particuliers.

La musique de Pärt est intégralement consacrée au temps transfiguré qui annonce la rédemption définitive du temps. Sa force et sa cohérence artistique résultent de l'absence de séparation entre le temps et l'éternel. Pärt transfigure le temps en un intervalle, cherchant ainsi à faire transparaître l'éternel dans le temporel et non en opposition à lui. Le jeu musical ne

Iyica
Zizić

28 E. RESTAGNO, « Arvo Pärt e il tempo dell'attesa », in *Arvo Pärt allo specchio. Conversazioni, saggi e testimonianze*, ed. E. Restagno, Milan, Saggiatore, 2006, p. 129.

s'émancipe pas du temps pour revendiquer sa spiritualité mais recueille le spirituel dans les résonances intérieures

du temps²⁹. La musique condense alors le temps en le transformant en fenêtre sur l'éternité.

Conclusion

Le rapport complexe entre prière et musique permet à l'oeuvre musicale de découvrir en elle-même un module rituel, un schéma symbolique capable de mener à des perceptions, des émotions et des visions du divin.

L'esthétique musicale de Pärt, construite selon des règles précises inspirées par le contexte spirituel de sa tradition liturgique, se manifeste précisément sur le mode de la synesthésie comme un ensemble de métaphores sonores en lesquelles se croisent des sons, des images, des mouvements au-delà du sensible mais aussi dans et à travers le sensible. Du fait de cette capacité à réveiller la conscience et la réflexion, la musique de Pärt requiert attention et vigilance. Elle est « un style anobli, un langage suffisamment compréhensible, qui serait en harmonie avec la prière liturgique et l'enrichirait³⁰ ». L'enchantement de sa musique tient à l'excès que le langage musical parvient à exprimer dans la totalité ouverte à un devenir ultérieur. L'es-

thétique de Pärt est en un certain sens consubstantielle au rite, non pas parce qu'elle serait parfaitement adaptée ou pensée pour servir le culte, mais parce qu'elle coïncide avec ce contexte symbolique où la prière revêt sa forme la plus caractéristique. L'expérience rituelle et l'expérience musicale ont avant tout en commun une tension de leurs trames émotives vers l'autre et l'ailleurs, même quand elles consistent en un *sostenuto*, un son continu austère. Flux, silences, sons, icônes sonores créent un espace d'altérité, de rencontre avec une dimension de la présence divine.

C'est pour cela que la musique de Pärt ne se sépare pas de sa racine orante. Elle rappelle que la musique peut trouver sa nature la plus propre dans une forme primordiale d'invocation célébrante. L'événement musical et l'événement latreutique manifestent alors les deux faces du même phénomène: la gratitude devant la présence qui fait vibrer les cordes de l'humain et le transforme en divine harmonie.

(Traduit de l'italien par Marie Lucas. Titre original: *Exaudi orationem meam*. La preghiera nella musica di Arvo Pärt)

Ivica Žižić, né en 1973, prêtre du diocèse de Split-Makarska, en Croatie, enseigne la liturgie à la faculté de théologie de Split et à l'Athénée Saint-Anselme à Rome.

29 P. C. BOUTENEFF, *Arvo Pärt. Out of Silence*, New York, St Vladimir's Seminary Press, 2015, p. 36-37.

30 V. DONELLA, «Il sacro-religioso nella musica di Novecento», *Credere oggi* 6 (1999), p. 65.