

Nature, liberté, alliance

François Euvé

(Reprise d'une conférence faite à Toulouse le 26 janvier 2013).

L'état de crise écologique dans laquelle nous nous trouvons, quelle que soit l'estimation que nous faisons de son ampleur, invite à entamer des actions visant à réduire notre impact sur l'environnement, notre consommation d'énergie fossile ou à promouvoir d'autres types d'intervention. Ce que je me propose de faire ici se place à l'arrière-plan de ces actions. Avant de les entreprendre, il est bon en effet de prendre un peu de recul afin d'acquérir une vision plus globale des choses. On sait que ce qui caractérise la démarche écologique consiste précisément à les replacer dans un tout, non pour les fusionner ou les mélanger, mais pour percevoir les interconnexions qui les relient. « La bonne santé de l'œil semble réclamer l'horizon », écrivait, il y a plus d'un siècle, le philosophe américain Ralph Emerson (*La nature*). Cette extension peut être spatiale (voir le monde à un instant donné) ou temporelle (resituer les évolutions actuelles dans un mouvement de grande ampleur). C'est ce deuxième type d'exercice que je vous propose dans un premier temps. Nous en viendrons ensuite à des considérations plus directement religieuses.

La mutation que nous vivons aujourd'hui dans le rapport de l'humanité à la nature incite plusieurs à parler de « changement de paradigme ». Notre représentation du monde physique, la « nature », est en train de changer : de plus en plus, nous sommes incités à mettre en question le modèle mécanique qui prévalait dans la civilisation occidentale depuis le commencement de la science moderne vers le début du 17^e siècle. D'autres modèles sont proposés, sur lesquels je reviendrai brièvement plus tard.

Pour prendre conscience de l'ampleur de ce changement, il faut revenir à ce que furent les images guides des fondateurs de la modernité. La science moderne qui émerge avec Galilée, Kepler et Newton, n'est pas simplement une reprise de la science antique par dessus la « parenthèse religieuse » (sinon franchement obscurantiste comme on l'entend dire encore parfois) du Moyen Age. La science antique, sous la forme de la physique d'Aristote, est largement connue et estimée à partir du 13^e siècle en Occident. Ce qui change n'est pas une plus grande importance donnée à la raison, mais un *changement d'orientation* qu'avait relevée, entre autres, le philosophe Jean Ladrière : on passe d'une science contemplative à une science *active*, autrement dit d'une science qui vise à connaître les principes permanents du monde, les « essences », à une science expérimentale qui comprend que la nature est un processus, un ensemble en mouvement, dans lequel l'homme peut intervenir pour le transformer (cf. *Les enjeux de la rationalité*). L'un des auteurs les plus clairs sur ce registre est le philosophe anglais Francis Bacon (1561-1626) lorsqu'il affirme que « la connaissance est pouvoir ». Connaître les choses (la science), c'est pouvoir agir sur elles, les transformer (la technique).

Désormais, la connaissance scientifique est liée à l'opération technique. La « technoscience » n'est pas loin.

Ce n'est pas que l'Antiquité, païenne comme chrétienne, ignorait la technique. La médecine y était déjà présente (Hippocrate, Galien). Mais cette action sur les choses avait un statut second par rapport à la connaissance théorique, autrement dit, contemplative (*theôria*, en grec = contemplation).

J'ai parlé de modèle « mécanique ». L'action transformatrice se doit d'être efficace. Une manière d'efficacité est de concevoir le monde comme une *machine*, objet que l'on peut connaître entièrement, démonter et remonter. Le cosmos dans son ensemble est vu comme une grande horloge. On rapporte que le physicien anglais Robert Boyle (1627-1691), qui a le plus promu ce modèle mécanique, était fasciné par l'horloge astronomique de la cathédrale de Strasbourg. Puisque les mouvements célestes (déplacement des planètes, phases de la lune, etc.) peuvent être modélisés par une machine, c'est que le monde est une machine. Du monde céleste, on passe au monde vivant : le corps animal, mais aussi humain, peut être compris *comme* une machine (Descartes). Une conséquence pratique est qu'il devient possible d'en remplacer telle ou telle partie par un mécanisme artificiel (si le cœur est une pompe, on peut le remplacer par une pompe en plastique). Certes, ce n'est pas encore le cas de tous les organes (le cerveau semble encore résister), mais pour combien de temps ? Le modèle n'a pas encore dévoilé toutes ses potentialités.

Il faudrait sans doute apporter beaucoup de nuances à ce schéma très sommaire. Mais il faut reconnaître à de telles images une force symbolique qui traverse les siècles et s'imprègne dans les consciences au point de sembler relever de l'évidence. L'efficacité pratique qu'elles confèrent recouvre largement les graves questions qu'elles soulèvent.

Sommes-nous encore dans un monde machine ? À s'en tenir aux nanotechnologies ou au cerveau-comme-un-ordinateur, on pourrait penser que oui. Pourtant, plusieurs indices semblent converger pour mettre en question un tel « paradigme ». Ces recherches sont trop complexes ou encore trop peu développées pour pouvoir être exposées commodément. Il semblerait que certaines branches de la biologie résistent à la mécanisation complète. La notion, par ailleurs débattue, d'« auto-organisation » veut dire que la matière est le siège d'une certaine « créativité », ce que le modèle mécanique écartait résolument. Le principe « Gaïa », développé par le biologiste anglais James Lovelock, met en avant une capacité autorégulatrice de la Terre. Il ne faudrait pas prendre ces propositions comme des thèses désormais acquises. Ce qui m'intéresse est qu'elles sont, parmi d'autres, l'expression d'une insatisfaction devant un certain modèle et la recherche d'autres voies possibles.

Pour l'instant, la dimension religieuse est restée absente de mon propos. Nous nous sommes habitués en Occident à ce que la science soit une discipline profane : on explique le fonctionnement de la nature sans faire recours à une instance extérieure à celle-ci. La nature est autonome à l'égard du surnaturel (tout au plus concédera-t-on quelques exceptions,

comme dans le cas des miracles). Or, il n'en a pas toujours été ainsi. À titre d'exemple, on peut se rappeler que parler de « lois de la nature » renvoie à l'existence d'un législateur. Pour les pères de la science moderne, de manière plus ou moins explicite, il existe un référent divin qui a *instauré* le fonctionnement du monde, quitte à en respecter ensuite l'autonomie.

Un impact particulier de la dimension religieuse se rencontre dans le statut donné à l'humanité. J'ai dit que, pour la pensée antique, l'activité technique n'est pas aussi noble que la contemplation théorique. Ce qui prime est le cosmos. L'humanité appartient à une nature qui est guidée par des principes supérieurs. En revanche, la tradition biblique souligne la *liberté créatrice* de Dieu et la création de l'humain à l'image de ce Créateur. Cet humain, homme et femme, est invité à « soumettre et dominer » les autres créatures (Genèse 1,27). L'action humaine semble participer de l'action créatrice de Dieu.

Est-ce à dire que la technoscience moderne serait fille du christianisme ? Certains auteurs n'hésitent pas à l'affirmer. Une conférence célèbre, prononcée en 1967 par l'historien des techniques médiévales Lynn White, dénonçait précisément cette lecture de la Genèse qui fait du christianisme « la religion la plus anthropocentrique qui soit ». On comprend que plusieurs courants écologiques associent un retour vers la spiritualité à une critique de la tradition judéo-chrétienne coupable, à leurs yeux, d'avoir désenchanté le monde.

Là encore, le dossier est trop complexe pour pouvoir être instruit en quelques mots. La question est d'importance, car il en va de l'engagement chrétien dans la sensibilité écologique. Le point crucial n'est pas seulement le statut de la nature (doit-elle être « respectée » ? Comment ?), mais aussi la spécificité de la personne humaine, créée à l'image de Dieu.

Il ne s'agit pas de renoncer à la liberté créatrice. Elle est une composante essentielle du don créateur de Dieu. Pour le théologien allemand Medard Kehl, Dieu « crée le monde par le fait qu'il lui confère la liberté et la capacité d'exister et d'agir de façon autonome ». Selon l'expression du théologien belge Adolphe Gesché, l'homme est « créé créateur ». Sa liberté n'est pas conquise sur le divin, elle est reçue de Dieu même.

Dès qu'apparaît la liberté apparaît la tentation prédatrice. À quoi mène cette puissance ? La Bible et la tradition chrétienne y sont particulièrement sensibles. Le péché survient lorsque se manifeste une volonté d'emprise : jouir des choses à son seul profit. Le don reçu de Dieu n'est pas transformé en don partagé ; il est considéré comme son bien propre, comme si finalement, ce que l'on a, on se l'était donné soi-même, ce qui est illusoire. On oublie alors que les autres « choses » de la nature sont aussi des créatures de Dieu. Le mandat de « soumettre et dominer » indique certes une hiérarchie : dominer l'animal, c'est ne pas être dominé par lui. Il ne signifie pas une exploitation. Comme l'écrit Jean Bastaire, le péché consiste à « transformer [les créatures] en choses » (*Le chant des créatures*). La « chose » est ce qui n'a pas d'autre statut qu'une passivité à disposition de son propriétaire.

Il y a encore beaucoup à réfléchir sur le statut des autres créatures du monde, de l'animal à la pierre, de la fleur à l'étoile. Il faut reconnaître que la théologie occidentale n'est pas très riche dans ce domaine. Il existe de belles méditations spirituelles (François d'Assise en est un modèle), mais elles se sont rarement traduites en réflexions plus académiques. Ces réflexions peuvent résonner avec les considérations scientifiques présentées à la fin de ma première partie.

Depuis une trentaine d'années, des théologiens interviennent dans ce champ. J'en ai mentionné plusieurs. On peut y ajouter Jürgen Moltmann, dont Jean Bastaire a fait une anthologie (*Le rire de l'univers*). Ils y sont encouragés par des documents d'Église, discours des papes, déclarations de conférences épiscopales. Rappelons ce que Jean-Paul II écrivait en 1990 : « L'engagement du croyant en faveur d'un environnement sain découle directement de sa foi en Dieu créateur, de la considération des effets du péché originel et des péchés personnels, et de la certitude d'être racheté par le Christ ».

La liberté de la personne humaine doit acquérir une dimension relationnelle qui intègre, non seulement l'autre personne humaine, à commencer par le plus faible ou le plus vulnérable, mais aussi l'autre créature, en tant que, justement, elle est faible et vulnérable. Il importe que l'activité transformatrice de l'humanité donne sa place au *sabbat comme temps d'arrêt*. Dans le récit de la Genèse, il est le couronnement de l'œuvre créatrice. Il ne s'agit pas seulement de pause, ni même d'ascèse, mais *d'ouverture à une rencontre et une alliance*¹. Dans son intervention aux Semaines sociales consacrées au développement durable, Elena Lasida déclarait : « La notion d'alliance résonne fortement avec la représentation de l'homme co-créateur. L'alliance suppose en effet la co-responsabilité dans un projet commun, l'interdépendance des partenaires, la relation de confiance pour prendre des risques ensemble. La nature a été donnée aux hommes pour devenir ensemble une source de vie. De ce fait, la notion d'alliance nous permet aussi de repenser le rapport à la nature en fonction de la qualité de la relation entre les hommes. »

L'activité créatrice de Dieu, à laquelle nous sommes invités à participer, ne relève pas du registre de la domination comme exploitation, mais du partage de vie, de l'alliance.

¹ Je développe ces points dans mon article : « Principes d'une écologie chrétienne », *Études*, avril 2012, p. 495-506.