ISSN 0024 - 7359

Lumière & Vie

Ecologie et création

Alain Blancy
Denis Clerc
François Douchin
Pierre Gibert
François Guéry
André Micoud
Denis Müller
Michel Simon

214

Septembre 1993 — tome XLII-4

COMITÉ D'ÉLABORATION

Françoise AUBERY
André BARRAL-BARON
Roger BERTHOUZOZ
Alain BLANCY
Bruno CARRA DE VAUX*
Agnès CASTIGLIONE
Isabelle CHAREIRE*
François CHIRPAZ
Madeleine COMTE
Hugues COUSIN
Yves CRUVELLIER*
Michel DEMAISON*
François DOUCHIN
Christian DUQUOC*
François GENUYT*
Pierre GIBERT
Michel GILLET*
Antoine LION*
François MARTIN*
Gabriele NOLTE
Louis PANIER*
Louis PERRIN
Réginald RINGENBACH*
Donna SINGLES
Cécile TURIOT

Les membres du Comité de rédaction sont marqués d'un astérisque.

Directeur : Christian Duquoc

Secrétaires de rédaction :
Michel Demaison, Réginald Ringenbach

Administrateur : Gabriele Nolte

Secrétariat administratif : Françoise Aubery

Revue publiée avec le concours du centre national des lettres

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, Lumière & Vie, revue d'information et de formation, veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1993

211
Pudeur et secret
212
Le diable sur mesure
213
Sagesses humaines, divine folie
214
Écologie et création
215
Christianisme et perversions

Lumière & Vie

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
CCP 3038 78 A LYON
TÉL. 78.42.66.83 - FAX 78.37.23.82

n° 214

Lumière & Vie

Ecologie et création

	2	L'ambivalence écologique
Michel Simon	5	La nature de l'écologie
André Micoud	21	Les enjeux politiques et démocratiques de l'écologie
Denis Clerc	33	L'efficacité économique menacée
François Guéry	43	Effets de la technologie : réversibles ou irréversibles ?
François Douchin	51	La croisée des chemins
Denis Müller	65	De quel droit la théologie se mêle-t-elle d'écologie ?
Pierre Gibert	77	Principe d'écologie et idée de création
Alain Blancy	85	"... Et la sauvegarde de la création"
Roger Berthouzoz	99	Chronique : "Ethique et nature"
	109	Comptes rendus

L'ambivalence écologique

L'écologie désigne une science née il y a plus d'un siècle, elle qualifie également un mouvement d'opinion et une militance de date récente. L'écologie relève de deux concepts. S'ils ne sont pas sans rapport, ils ne se confondent pas. Pour des raisons politiques, certains les unissent. Ils écartent, de bonne foi ou non, la dualité première.

La science écologique étudie les relations entre le vivant et son environnement. Elle n'était connue que des spécialistes. La militance lui a récemment procuré audience dans l'opinion publique. Cette militance, et le mouvement de pensée qui la théorise, ne viennent pas de la recheche scientifique : ils sont provoqués par des événements qui ont éveillé des soupçons sur les effets de la techno-industrie. La destruction d'Hiroshima et de Nagasaki par l'arme nucléaire, la menace atomique liée au surarmement des grandes puissances militaires, l'expansion sauvage de la techno-industrie conduisant à des catastrophes écologiques et humaines, la disparition d'espèces végétales et animales par l'usage excessif de produits chimiques, la pollution des eaux, la déforestation, l'effet

de serre, le trou dans la couche d'ozone, ont suscité le sentiment d'une fragilité croissante de l'environnement : les humains, de par leur technique immaîtrisée dans son usage industriel, détruisent, estime-t-on, l'habitat naturel nécessaire à leur vie ou à leur survie. Des éthiciens, tel Hans Jonas, ont construit une morale fondée sur l'impératif du droit des humains encore à naître. Des penseurs soucieux de l'intégrité de la terre et du cosmos n'hésitent pas à dénoncer en l'homme l'agresseur le plus dangereux pour l'équilibre de la nature. Des philosophes, tel Michel Serres, et des théologiens, tel Jürgen Moltmann, faisant écho à l'opinion publique, redressent soit la pensée occidentale décidément trop subjective, soit la doctrine chrétienne trop anthropocentrique, de telle sorte qu'elles fassent droit à la nature : elle n'est pas un matériau à exploiter, mais un partenaire à respecter.

***Lumière et Vie** n'a pas à prendre position pour ou contre l'interprétation militante, politique ou idéologique, de la science écologique. Il appartient à cette revue de fournir des éléments d'information et de réflexion permettant au lecteur de préserver sa liberté de jugement à l'égard des pressions qui s'exercent, soit dans le sens d'un optimisme excessif à l'endroit du caractère progressif de la techno-industrie, soit par la répétition obsédante des effets dramatiques que produit pour l'avenir notre civilisation industrielle.*

Les études ici rassemblées montrent que le recours à la science est trop souvent instrumentalisé par des peurs incontrôlées et que le rejet de l'interrogation militante est non moins souvent fondé sur des options non raisonnées. Il demeure impératif cependant de garder le sens critique à l'égard de la nouvelle innocence dont se pare trop souvent l'écologie militante, à l'instar de celle de la nature.

Aucun mouvement n'échappe à l'ambiguïté des actions et passions humaines, et ce n'est pas l'assomption chrétienne de la sensibilité écologique qui lui ôtera son ambivalence native : elle tendrait plutôt à l'accentuer. Cette prise de distance, sans polémique, sans concession, non cependant sans bienveillance et compréhension, habite chaque article de ce cahier.

Michel Simon ouvre le débat en clarifiant les concepts de "nature" et d'écologie. André Micoud, se référant aux effets contradictoires de Rio et de Heidelberg, témoigne du travail nécessaire pour affranchir l'écologie du romantisme et faire surgir une écologie politique. Denis Clerc établit que la seule loi du marché ne joue pas la préservation de l'environnement, il faut soumettre l'économie à une volonté politique. François Guéry souligne que nous ne possédons pas un savoir absolu sur les effets positifs et négatifs des technologies sur une longue durée. François Douchin, à partir d'une analyse du devenir du mouvement écologique, conclut que la peur paralyse ses intentions positives. Denis Müller se refuse à faire de l'éthique théologique l'accompagnement chrétien de l'écologie. Elle a mieux à faire : la préserver de la dévotion à l'égard de la terre. Pierre Gibert regrette toute récupération biblique de l'écologie : la Bible demeure un pouvoir critique. Enfin, Alain Blancy recense les intérêts écologiques des différentes réunions œcuméniques. Il montre à quel point la "sauvegarde de la création" n'est pas indifférente aux églises, même si celles du tiers monde préfèrent lutter pour la justice. Cette divergence révèle un débat de fond : préserver l'environnement et instaurer la justice dans un monde techno-industriel sont-ils compatibles ?

Les auteurs de ce numéro :

Alain BLANCY, pasteur, retraité, co-président du Groupe des Dombes, Farges (01).

Denis CLERC, économiste, directeur d'*Alternatives Economiques,* Dijon.

François DOUCHIN, physicien, Grenoble.

Pierre GIBERT, jésuite, exégète, doyen de la Faculté de théologie de Lyon.

François GUERY, professeur à l'Université Jean Moulin, Lyon III.

André MICOUD, sociologue, Université Jean Monnet, Saint-Etienne.

Denis MÜLLER, éthicien, Faculté de théologie de Lausanne.

Michel SIMON, prêtre, philosophe, Centre théologique de Meylan, Grenoble.

Michel SIMON

La nature de l'écologie

Les débats actuels autour de l'écologie sont lourds de nombreux malentendus et réclament un travail difficile de réflexion et de clarification. Il s'agit tout d'abord d'élucider ce qu'est la "nature" pour *l'écologie : nous nous trouvons alors aux prises avec un concept trop riche dont l'histoire et la polysémie ne facilitent pas l'entente sur sa signification. Il convient ensuite de préciser ce qu'est la "nature"* de *l'écologie, c'est-à-dire d'indiquer le référent du terme, ce à quoi et à qui il nous renvoie : l'écologie, en effet, n'est pas un objet simple, mais un objet complexe qu'il faut appréhender dans ses multiples dimensions, C'est à cette double clarification que cet article voudrait contribuer.*

I

Les métamorphoses de la "nature"

L'histoire de l'écologie ne peut se lire raisonnablement que sur l'horizon d'une histoire de l'idée de nature [1]. Or cette histoire montre que la représentation que les humains se font de ce qu'ils appellent la "nature" se forme au confluent de plusieurs sources.

1. Robert LENOBLE, **Esquisse d'une histoire de l'idée de Nature**, Albin Michel, 1969.

Les trois sources de l'idée de nature

Elle est d'abord modelée par le réseau symbolique culturel (récits d'origine, mythologies, discours des "physiciens"...) par lequel les hommes appréhendent le monde *dans* lequel ils vivent et dont ils sont *partie* prenante. La religion égyptienne, par exemple, témoigne de l'importance de ce réseau symbolique pour situer la place de l'homme dans ce qui le précède, l'environne et le domine. Ce sont ensuite les pouvoirs, les pratiques et les capacités d'intervention des hommes sur le monde, qui vont retentir sur la représentation de la nature et des forces qui l'habitent. Les civilisations pastorales, agricoles ou industrielles... n'ont pas le même rapport pratique à la nature ni le même réseau symbolique pour se comprendre et se situer. Ce sont enfin les connaissances objectives, d'observation puis d'expérimentation, qui viennent transformer les idées que l'on se fait de la nature et les représentations que l'on s'en donne. Ces trois sources de la représentation humaine de la nature (les pratiques sociales, les connaissances objectives et le réseau symbolique d'interprétation) sont en interaction constante, mais elles ont une autonomie relative; elles n'ont pas le même rythme d'évolution ou de transformation et leurs interrelations peuvent connaître de nombreuses péripéties. L'histoire de la représentation de la nature peut donc s'écrire de plusieurs manières selon que l'on prend pour fil conducteur la puissance d'intervention de l'homme sur la nature, la connaissance objective ou expérimentale ou les réseaux symboliques d'interprétation. L'écologie, comme mouvement social contemporain, prend pour fil conducteur privilégié celui de la puissance redoutable de l'homme sur la nature. Mais l'écologie scientifique modifie de manière irréversible notre connaissance de la nature.

L'importance du moment cartésien

A l'aube de la modernité une rupture s'est produite dans chacun des champs qui structurent la représentation de la nature. L'avènement de la science mathématique et expérimentale a contribué à installer un modèle mécaniste de représentation de la nature sur lequel vont vivre les sciences-reines (physique, chimie, astronomie, biologie...). En donnant son congé au concept religieux ou populaire d'"âme", à cause de ses ambiguïtés et parce qu'il peuplait le monde de formes substantielles qui égaraient, selon lui, la connaissance "claire et distincte" des corps (végétaux et animaux compris), Descartes, avec une belle audace, purge

la nature de tout son folklore animiste, et laisse face-à-face un esprit immatériel (la *res cogitans*) et des corps qui ne sont qu'étendue, figure et mouvement (la *res extensa*). Le moment cartésien de notre culture ne saurait être sous-estimé : il représente ce moment rare, et même unique, d'une mécanisation intégrale de la nature qui n'est, chez Descartes, ni matérialiste ni antireligieuse, comme elle le deviendra plus tard. Par contre, le paradigme mécaniste livre la nature tout entière à l'entreprise de la connaissance objective et en fait un simple matériau, un jouet, pour l'*homo artifex* qui peut plier la nature à sa volonté, au gré de ses besoins et de ses interêts. La nature se voit livrée à la puissance de l'esprit humain (qui représente le seul élément "venu d'ailleurs") et, bientôt, à "la puissance du rationnel" qui a pris de nos jours le visage de la "technoscience" [2].

Le modèle mécaniste de la nature ne s'imposera pas sans résistance, tant dans l'histoire des sciences (on peut penser au "vitalisme", si bien analysé par Georges Canguilhem, mais finalement vaincu) que dans celle de la culture (le romantisme, le "transcendantalisme" américain d'Emerson et de Thoreau...). Ces mouvements, dans un nouveau contexte de civilisation, renouent avec des thèmes anciens. Mais pour qu'un nouveau concept de nature soit possible dans notre culture scientifico-technique, comme l'histoire l'a montré, il faut qu'émerge une nouvelle forme de connaissance objective et que les pratiques sociales issues de la technoscience fassent l'objet d'une critique radicale. C'est ce qui est précisément en train de se passer : l'écologie comme science offre une alternative au modèle mécaniste de la nature et l'écologisme comme mouvement social critique se livre à une remise en cause radicale des pratiques industrielles et techniques. Une nouvelle métamorphose de l'idée de nature se joue dans cet affrontement et elle se prépare, non sans tensions, sans conflits et sans équivoques, à la jonction de ces deux histoires, à tisser de nouveaux liens avec les réseaux symboliques passés ou présents ou à en susciter de nouveaux.

2. Dominique JANICAUD a bien analysé ce développement dans son livre, **La puissance du rationnel**, Gallimard, 1985.

II

L'écologie, une discipline scientifique

Une bonne part des malentendus sur l'écologie trouvent leur origine dans la superbe ignorance (les philosophes, hélas, y succombent plus que d'autres) dans laquelle on tient l'écologie scientifique [3]. Or le XIXe siècle a vu naître une nouvelle discipline dont l'objet était d'étudier le rapport des êtres vivants avec leur milieu naturel. L'écologie n'est pas née dans les luttes anti-nucléaires ni sur les plateaux du Larzac, mais dans le travail d'observation, de classement et de mesure d'innombrables scientifiques sur le terrain. Le nom d'"écologie", créé par le biologiste allemand Haeckel en 1866, est bien connu des scientifiques anglo-saxons au début du XXe siècle. Comme discipline scientifique, l'écologie trouble les frontières traditionnelles ; en étudiant les êtres vivants, elle côtoie la biologie, mais aussi l'étude des populations. En les étudiant dans leur milieu naturel, elle croise la géographie et la climatologie. En étudiant les échanges entre les êtres vivants et leur milieu, elle s'intéresse aux sols, aux échanges trophiques, aux transports, aux transformations d'énergie et à la thermodynamique... Puisque l'homme est lui aussi un être vivant, une espèce au milieu des autres espèces, et qu'il marque également son milieu naturel par la manière dont il l'habite et y intervient, l'écologie vient aussi jouer son rôle dans le concert des sciences humaines, et elle se trouve sollicitée comme science pour des problèmes de développement rural ou d'aménagement du territoire.

L'émergence d'une nouvelle science

L'écologie comme science est née avec la géographie botanique, héritière de générations d'herboristes qui ont procédé au recensement et à la taxinomie des espèces végétales. Cette "pratique" est là pour

3. Le livre de Luc FERRY, **Le nouvel ordre écologique**, même s'il apporte des informations intéressantes et s'il pose quelques bonnes questions au courant de l'"Ecologie profonde", n'a pas un mot sur l'écologie scientifique. Pour s'informer sérieusement sur celle-ci, outre les traités classiques, on peut recommander : Jean-Paul DELEAGE, **Histoire de l'écologie, une science de l'homme et de la nature**, La Découverte, 1992 ; Jean-Marc DROUIN, **Réinventer la nature, l'écologie et son histoire**, Desclée de Brouwer, 1991, repris en 1993 dans la collection "Champs", Flammarion, n°272.

rappeler que la science du vivant ne se fait pas uniquement en laboratoire, mais aussi sur le terrain où s'étudient les conditions concrètes de la vie des espèces. La théorie darwinienne a eu des effets complexes et controversés sur l'écologie; elle attire l'attention sur l'histoire des espèces, sur la "sélection naturelle" qui prend la forme de conflits entre les espèces et à l'intérieur des espèces. Le géologue E.Suess, dans sa célèbre étude sur les Alpes, se réfèrera à Darwin et aux études sur le vivant pour lancer, en 1875, le concept de "biosphère" (celle-ci se développant au-dessus de la "lithosphère"). Il voulait exprimer par là l'idée force d'une unité, d'une cohérence synchronique entre toutes les formes vivantes. On sait l'usage qu'un Teilhard de Chardin fera du terme et c'est lui qui donnera au fondateur de l'écologie globale, le géochimiste russe W.Verdnasky, cette vue d'ensemble sur la vie terrestre qu'il développera dans son livre *La Biosphère* de 1926.

L'écologie scientifique construit pas à pas une grille de lecture de la nature pour penser l'interdépendance des règnes (minéral, végétal, animal) ainsi que l'interdépendance des vivants à l'intérieur de systèmes de plus en plus vastes. L'étude des cycles et des échanges d'énergie permet de mettre en relation la vie sur terre avec l'énergie solaire et de préciser comment cette énergie est stockée, utilisée, transformée... ou gaspillée par les vivants. A travers les concepts de "biotope", de "niche écologique", d'"écosystème", d'"écosphère" et de "biosphère", c'est à une approche systémique et globale de la vie dans son environnement que procède la science écologique. Les notions de cycle trophique (*food cycle*), de système, d'énergie, d'équilibre, sont au cœur de cette science neuve qui travaille à une tout autre échelle que celle des systèmes expérimentaux du laboratoire de physique, de chimie ou de biologie. La délimitation des unités d'observation (population, peuplement...) , leur emboîtement réciproque (biotope, biocénose, écosystème, géosystème...) et leur interdépendance posent des questions inédites et font appel à des modèles scientifiques d'intégration qui ne relèvent plus du paradigme mécaniste de la nature. En effet, les développements récents de l'écologie scientifique la mettent en contact direct avec la théorie des systèmes (statique et dynamique), avec la théorie cybernétique (les effets de régulation et de rétroaction), mais aussi avec les théories mathématiques les plus récentes sur le chaos (équilibre et rupture d'équilibre) et, plus largement, avec les théories de la complexité. Les modèles scientifiques construits actuel-

lement pour décrire et expliquer les phénomènes écologiques sont très loin des modèles classiques et même des modèles qui président actuellement à l'étude de la biologie moléculaire [4].

Avec l'écologie scientifique nous avons affaire à une approche neuve dans l'étude des êtres vivants et, de par l'appartenance d'*Homo Sapiens* à l'ordre des vivants, à une approche objective renouvelée de la représentation de la nature et des relations de l'homme à la nature. A l'âge de l'écologie scientifique nous ne vivons plus dans la même "nature" que celle qui a accompagné la naissance et l'essor des sciences classiques. La science écologique met en pleine lumière : la dépendance profonde des êtres vivants de leurs conditions matérielles et énergétiques d'existence; l'emboîtement et l'interdépendance des êtres vivants au fur et à mesure que l'on progresse dans la complexité; la fragilité relative des équilibres fondamentaux qui peuvent être remis en cause par des actions inconsidérées. Comme science humaine, l'écologie est la science des conditions d'une vie humaine harmonieuse dans une relation équilibrée et non prédatrice avec l'environnement et les ressources naturelles disponibles. Comme son nom l'indique (*oikos* = maison), elle peut aider les hommes à mieux "habiter" le monde qui est le leur, en intégrant dans leurs actions et leurs décisions le paramètre de la longue durée et des générations à venir.

Ces connaissances objectives dont nous disposons travaillent le réseau symbolique à travers lequel nous appréhendions depuis la naissance de la modernité notre rapport à la nature et le font éclater, ouvrant une période d'incertitude dans laquelle se frayent et s'essayent toutes sortes de rapprochement ou de collage, comme nous le verrons avec l'hypothèse Gaïa et l'Ecologie profonde. L'existence d'une écologie scientifique oblige donc à tenir aussi le fil conducteur de l'évolution de nos connaissances objectives sur la nature pour comprendre la métamorphose de l'idée de nature.

---

4. Dans sa thèse récente sur **Les corps transfigurés. Mécanisation du vivant et imaginaire de la biologie**, Seuil, 1992, Michel TIBON-CORNILLOT a rappelé ce que la biologie contemporaine, au jugement de François Jacob lui-même, doit au modèle cartésien.

L'hypothèse Gaïa

L'originalité et les équivoques de l'"écologie", qui oscille entre écologie scientifique et écologisme, peuvent s'illustrer par le succès ambigu de l'oeuvre de James Lovelock, scientifique anglais qui a travaillé pour la NASA sur la question de la vie sur la planète Mars [5]. En comparant l'atmosphère de Mars à celle de la Terre, il a l'idée que la constance remarquable dans la composition de l'atmosphère terrestre (en particulier la constante des 21% d'oxygène) devait dépendre d'une régulation effectuée par la Terre elle-même. Comparée à un astre où la vie n'est pas possible (Mars), la Terre apparaît comme un système qui fait corps avec la possibilité de la vie; vue depuis l'espace, elle apparaît comme Planète bleue, comme Terre Vivante, à laquelle il donne le nom de la déesse Terre dans la mythologie grecque, Gaïa [6]. Est-ce à dire qu'il suffit à la Terre de présenter quelques constantes thermodynamiques relevant de la cybernétique pour être assimilée à un être vivant ? Ce serait redéfinir de manière assez insolite le concept de vie. Toujours est-il qu'un travail, scientifique au départ, peut contribuer à remythologiser la nature et fournir des appuis à une religiosité vague à dominante panthéiste.

III

L'Ecologisme ou l'écologie comme mouvement social et politique

Une écologie peut en cacher une autre. C'est ainsi que, pour le grand public, l'écologie renvoie davantage à l'ensemble flou des divers mouvements ou associations écologiques qu'à la discipline scientifique, bien que celle-ci ait précédé de beaucoup les mouvements sociaux se réclamant de l'écologie. Les relations entre l'écologie comme science et l'écologisme comme mouvement social et politique sont évidentes, mais souvent orageuses. Des scientifiques distinguent les "doux (parfois vio-

5. James E.LOVELOCK, **La Terre est un être vivant : l'hypothèse Gaïa**, Monaco, Ed.du Rocher, 1989 (édition originale 1986).

6. C'est sur les conseils de l'écrivain anglais William Golding, prix Nobel de littérature, que Lovelock a choisi ce nom pour la planète Terre.

lents) rêveurs" écologistes des "écologues" qu'ils veulent être. L'écologie scientifique, comme toute science, est un ensemble de connaissances acquises, de pratiques disciplinaires, de programmes de recherche, qui obéissent à la méthode scientifique et peuvent coexister avec des choix politiques et sociaux fort divers. L'écologie comme mouvement social et politique met au contraire en avant tel ou tel choix (protection de la flore, de telle espèce animal, de tel écosystème, de l'environnement, choix antinucléaire, choix des énergies renouvelables, lutte contre des projets de barrages, de tunnel ou d'autoroute, etc.) et elle puise à l'occasion dans l'écologie scientifique des arguments pour justifier et défendre ces choix. Bien sûr, un même homme peut être chercheur en écologie et militant écologiste, mais les "intérêts" mis en jeu dans ces deux pratiques ne sont pas identiques et il faut se garder de les confondre [7]. La meilleure preuve en est que si les hommes ont souvent été intéressés par la nature (le XVIIIe siècle à la suite de Rousseau, le romantisme, les "extases" d'Emerson ou de Thoreau dans la "nature" américaine au XIXe...), si l'écologie scientifique remonte au XIXe siècle, le mouvement social de l'écologisme, lui, est bien plus récent. Il date même précisément de la crise écologique.

La crise écologique

La crise écologique désigne la prise de conscience historique qui s'est faite à partir des annés 1950 de la puissance dangereuse, aux effets irréversibles, que les hommes exercent contre la nature et leur propre environnement. Le facteur le plus important de cette prise de conscience est sans nul doute la bombe atomique et les dangers de la radioactivité (les études sur le cycle du strontium 90 par H.T.Odum datent de 1950). Ce n' est pas un hasard si l'antinucléaire est une des tendances lourdes des militants écologistes au point de servir parfois de critère d'appartenance. La mise en valeur des écosystèmes et des équilibres naturels ayant attiré l'attention sur l'utilité des différents acteurs du monde vivant, la biodiversité est vite apparue comme une valeur fondamentale qui était à défendre au même titre qu'un patrimoine de l'humanité. D'où

7. Le mot "intérêt", à l'exemple d'Habermas, n'est pas pris au sens faible de "ce qui intéresse", mais au sens fort d'une dimension constitutive de l'existence humaine qui donne sens à la pratique mise en œuvre.

les militances qui se sont orientées vers la sauvegarde des espèces menacées (végétales, céréalières, fruitières, animales) ou la réimplantation sur un territoire d'espèces disparues. Faisant pendant à l'urbanisation liée à l'essor industriel, la nostalgie d'espaces naturels inviolés et non abîmés par l'homme a donné d'autres objectifs aux amoureux de la nature : celle du classement et de la conservation de vastes espaces où l'habitat humain et les interventions humaines seraient réduits au strict minimum (création des parcs nationaux ou régionaux). Le développement scientifique et technique a également apporté son lot de pollutions (marées noires des pétroliers géants, pluies acides, pollution des sols par les engrais chimiques, de l'eau ou de l'air par les rejets industriels ou les gaz des automobiles avec les effets discutés sur le climat et la couche d'ozone...). Du nucléaire comme menace et comme déchets à la pollution massive des éléments naturels, la crise écologique accompagne comme son ombre les "trente glorieuses", les années fastes de la croissance industrielle des pays développés.

Les différentes réponses à la crise

La crise écologique existe bel et bien et il est impensable de ne pas en tenir compte. C'est ainsi qu'un Jean Ladrière a pu dire que le "souci écologique était désormais irréversible" [8]. Cette crise a été perçue avec une acuité différente selon les acteurs sociaux concernés. Les pouvoirs publics et les organisations internationales (les Nations Unies notamment) interviennent à des degrés divers par des mesures législatives ou des recommandations faites aux Etats [9]. Il existe donc une réponse institutionnelle (ou "intégrée") aux questions posées par la crise. Chez d'autres, la prise de conscience est plus forte et donne lieu à une remise en cause radicale de l'économie productiviste moderne, de ses choix énergétiques, de ses conséquences sur la nature et sur les modes de vie. C'est ce mouvement social qui est particulièrement mobile et difficile à saisir à cause de la grande diversité d'associations qu'il suscite et mobilise. Lié à celui-ci, on assiste depuis quelques années à la

8. Jean LADRIERE, in **De la nature de la physique classique au souci écologique,** Institut catholique de Paris, 1992.

9. 1971, création en France d'un ministère de l'environnement; 1972, Conférence des Nations Unies sur l'environnement à Stockholm; mai 1992, sommet de la Terre à Rio de Janeiro.

gestation difficile d'une écologie politique avec un projet radical de réorientation des politiques industrielles, économiques et scientifiques comme des pratiques sociales.

La nébuleuse des associations

Pour donner un coup de projecteur dans la nébuleuse des associations, on peut distinguer :

- les associations locales (et provisoires) de défense de l'environnement, de lutte contre des décharges dangereuses, contre la pollution industrielle d'une rivière, ou contre des projets de travaux lourds et jugés mutilants pour l'environnement ;

- des associations plus larges ou des fédérations d'associations qui s'organisent toujours dans un but de protection et de défense, mais avec une capacité plus grande d'intervention auprès des pouvoirs publics et même avec une capacité d'initiative pour mener à bien des actions de plus grande ampleur. La Fédération Rhône-Alpes de Protection de la Nature (ou FRAPNA) est un bel exemple de ce niveau plus large, régional ou national, d'intervention.Mentionnons également la Fédération française des sociétés de protection de la nature, qui comptait 750 000 adhérents en 1985 ;

- les grandes fondations internationales ou les "multinationales de l'écologie" qui ont un grand poids auprès de l'opinion publique et qui ont les moyens de mener des campagnes nationales ou internationales pour atteindre leur objectif. *Greenpeace* est mondialement connue pour ses luttes antinucléaires et ses campagnes de défense des espèces menacées (baleines, etc.) [10]. La *World Wild Found* (WWF), puissante organisation mondiale présidée par le prince d'Edimbourg, qui n'hésite pas à venir soutenir les défenseurs des espaces sauvages sur le terrain, comme on a pu le voir à propos du projet de barrage sur la Loire à Serre-de-La-Fare. Ajoutons la *Fondation Cousteau* et sa campagne mondiale pour la sauvegarde de l'Antarctique.

---

10. Fondée en 1971 à Vancouver, *Greenpeace* est une fédération de bureaux nationaux dont le siège est aujourd'hui à Amsterdam. Dirigée par un américain, Steve Sawyer, diplômé de philosophie et d'astronomie, elle est présente, en 1993, dans trente pays. En 1992, elle employait à plein temps 1100 salariés et elle collectait 152 millions de dollars auprès de plus de 4 millions de donateurs.

L'écologie politique

En ce qui concerne les efforts de l'écologisme pour se donner une dimension politique, il faut remarquer la spécificité des militants écologistes politiques. Beaucoup de militants d'associations, fidèles ou occasionnels, ne franchissent pas le pas d'une adhésion à un mouvement écologiste à dimension politique. Un bon nombre de militants politiques écologistes ont un passé de militant d'association (Antoine Waechter, par exemple), mais pas tous [11]. L'histoire mouvementée (encore aujourd'hui) de l'écologie politique illustre bien la diversité des courants et des idéologies qui se réfèrent à l'écologie, en mettant sous ce mot des réalités très différentes [12]. Le militantisme politique des écologistes en France s'est trouvé traversé par des courants divers : anciens de Mai 68 comme Brice Lalonde, reconvertis dans l'écologie, anciens des luttes antinucléaires et antimilitaristes du Viet-Nam et du Larzac, ancien militants de l'extrême gauche, militants déçus du communisme ou du socialisme... La critique argumentée du système économico-industriel ou de la civilisation de consommation et de gaspillage y côtoie le rejet viscéral de la politique, hérité de Mai 68, qui conduit au rejet du système actuel, au célèbre "ni gauche ni droite", et à la volonté de se démarquer de tous les partis existants. Un symptôme de cette attitude négative s'exprime clairement dans le fonctionement même des *Verts* qui refusent de se donner une structure ou des leaders sur le modèle des partis traditionnels. La diversité des origines, celle des analyses et des projets (où les contradictions ne manquent pas sur le lien au passé, sur le rôle de la science ou l'espoir à mettre dans les nouvelles techniques) expliquent les grandes difficultés d'organisation du mouvement. On sait que le militantisme le plus radical et le plus jaloux de son autonomie se trouve chez les Verts d'Antoine Waechter, alors qu'une position moins intransigeante sur la possibilité d'accords électoraux avec d'autres partis est tenue par *Génération-Ecologie* de Brice Lalonde [13].

---

11. Raymond PRONIER et Vincent Jacques LE SEIGNEUR dans **Génération Verte, les écologistes en politique**, Presses de la Renaissance, 1992, donnent de savoureux portraits de ces itinéraires militants.

12. Guillaume SAINTENY dans **Les Verts** (Que sais-je ?), PUF, 1991, retrace l'histoire politique mouvementée des Verts.

13. Les Verts comptent environ 6 000 militants; Génération-Ecologie sans doute sensiblement moins.

Les sympathisants de l'écologie

Les études faites sur l'électorat écologiste [14] ne manquent pas d'intérêt pour situer sur quelle partie de la population les thèmes de l'écologie mordent particulièrement. L'électorat écologiste est un électorat jeune (avec le problème de savoir s'il restera fidèle au vote écologiste en prenant de l'âge); un électorat très diplômé avec une forte représentation des catégories sociales supérieures et des classes moyennes. Parmi ceux qui votent le plus pour les écologistes, on trouve les enseignants, les chercheurs, les travailleurs sociaux, le personnel para-médical ; parmi ceux qui votent le moins pour eux : les petits patrons et les agriculteurs.

Du côté des intellectuels

A la pléiade d'associations et de militants écologistes correspond la pluralité des "compagnons de route", c'est-à-dire des intellectuels qui ont influencé ou influencent actuellement le mouvement. Puisque des débats récents ont attiré l'attention sur lui, situons rapidement le mouvement connu sous le nom de *Deep Ecology* (Ecologie profonde). Elle n'est profonde que de nom puisque ce courant de pensée ne date que des années 1970. On doit cette appellation à un philosophe norvégien, Arne Naess, qui a dirigé pendant plus de quinze ans la revue philosophique *Inquiry* [15]. Naess rejette comme superficielle (*Shallow Ecology*) une écologie qui ne se soucie que de lutte contre la pollution et de défense de l'environnement. Renouant avec une pensée organiciste très ancienne, il considére la nature comme un grand organisme, comme un immense champ de relations. De ce champ, il faut bannir toute lutte pour la vie, tout rapport de domination et d'exploitation pour affirmer au contraire que tous les êtres ont un droit égal à la vie (biocentrisme). Les organismes vivants sont en effet des organismes complexes où des éléments différenciés vivent en symbiose. Naess veut à toute force trouver un modèle de pratique écologique dans sa conception organiciste et

14. On trouvera une analyse détaillée du vote écologiste dans Pierre BRÉCHON, **La France aux urnes**, La Documentation Française, 1993.

15. L'article fondateur de l'écologie profonde est "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary" **Inquiry**, n° XVI/1, 1973. NAESS a publié en 1989, **Ecology, Community and Lifestyle**, Cambridge University Press.

tirer une sagesse pratique, faite de recherche d'équilibre et d'harmonie, de la représentation écologiste de la nature. C'est pourquoi il plaide pour le passage de l'écologie à une *"écosophie"*, une nouvelle sagesse inspirée de l'écologie. Les thèses de Naess ont été reprises et développées dans le livre-référence de l'écologie profonde, celui de Bill Deval et George Sessions, *Deep Ecology*, paru en 1985. Pour mettre à sa juste place ce mouvement auquel des intellectuels français accordent une importance excessive, il faut remarquer ce qu'il doit, non à l'écologie scientifique, mais bien davantage à des spéculations sur la "nouvelle science" qui se réfèrent au livre dejà ancien de F. Capra sur la physique et le Tao, cherchant des analogies entre la physique quantique et les sagesses orientales. L'écosophie de Naess considère que l'individu n'est pas dans l'univers comme une monade isolée, mais qu'il est partie prenante d'un cosmos vivant dans lequel toutes les réalités sont intimement mêlées. Il s'agit alors pour l'individu de penser sa propre réalisation en transcendant son moi égocentrique et en s'identifiant au Soi universel. Giovanni Filoramo, qui connaît bien la tradition hermétique, estime que l'on se trouve là devant une résurgence moderne, un avatar, de l'hermétisme [16].

Cette brève description suffit à faire voir comment l'écologie ne sert ici que de tremplin pour recomposer un réseau symbolique d'interprétation du monde. Autour du mouvement écologiste, il y a beaucoup d'autres intellectuels qui ne travaillent pas du tout dans la même direction que Arne Naess. Songeons à Ivan Illich dont les thèses critiques comme le livre sur la convivialité (1973) ont beaucoup marqué; à un Theodor Roszack qui, dans sa lutte pour la défense de la planète et en faveur de la personne s'inspire directement du personnalisme d'Emmanuel Mounier ; à un Michel Serres et à son subtil *Contrat naturel*, qu'on ne peut ranger dans l'Ecologie profonde sans une bonne dose de mauvaise foi, ou à un Edgar Morin qui intègre depuis longtemps dans sa réflexion sur *la Méthode* la dimension écologique à laquelle il vient de consacrer un ouvrage spécial [17].

---

16. Cf. "Métamorphoses d'Hermès. Le sacré ésotérique d'Ecologie profonde", **Religion et écologie**, Cerf, 1993, pp.137-150.

17. Edgar Morin et Anne-Brigitte Kern, **Terre-patrie**, Seuil, 1993.

IV

Des représentations à la signification de la nature

Au terme de cette tentative d'élucidation de la "nature de l'écologie", il est possible de tirer quelques conclusions. De même qu'il n'y a pas de rapport naturel de l'homme à la nature, il faut reconnaître qu'il n'y a pas de signification naturelle de la nature. Saint Bernard peut bien écrire à son correspondant : *"Crois-en mon expérience, tu trouveras plus de choses au milieu des forêts que dans les livres. Les arbres et les rochers t'enseigneront ce que tu ne peux apprendre d'aucun maître. Ne vois-tu pas que tu peux te procurer du miel du rocher et de l'huile de la pierre la plus dure ? Les montagnes ne répandent-elles pas la douceur, les collines ne font-elles pas couler le lait et le miel et les vallées ne regorgent-elles pas de froment ?"*, le fondateur de Cîteaux savait trop bien quelles significations symboliques et spirituelles il fallait lire dans la nature [18] ! La nature ne fournit aucun modèle que l'homme aurait seulement à copier pour lui être fidèle. Comme cela apparaît clairement à une recherche historique sur l'idée de nature, c'est bien plutôt avec des modèles, des analogies ou des métaphores empruntées à sa propre expérience que l'homme décrit la nature (la Terre-Mère qui engendre, le grand mécanisme pensé sur le modèle de la machine ou de l'horloge, l'organisme où tous les membres sont en relation, les grands espaces sauvages qui purifient et régénèrent...). Si la nature n'a aucune signification naturelle, elle ne devient signifiante pour l'homme qu'à travers le prisme d'une culture, d'une tradition ou d'un travail de réflexion sur les représentations qui émergent des pratiques ou des connaissances. La nature conçue comme une gigantesque machine n'est pas un donné naturel, mais l'élaboration réflexive de Descartes liée à un moment très précis de l'histoire des sciences et de la culture. Mais il faut dire tout autant que l'homme se définissant lui-même comme "anti-nature" est un produit culturel parfaitement daté, n'en déplaise à Luc Ferry.

Nous ne maîtrisons pas entièrement nos représentations de la nature. La nôtre naît à la jointure des connaissances scientifiques (nouvelle physique, nouvelle cosmologie, écologie scientifique...), des pratiques

18. Lettre 106 à Maître Henri Murdach, Patrologie Latine 182, col. 242 B (traduction Jean Perron).

sociales (industrialisation, technoscience, urbanisation) et des événements historiques qui marquent la mémoire collective (Hiroshima, les vols spatiaux, les catastrophes écologiques). C'est à partir de ces représentations qu'émergent ou s'élaborent une nouvelle sensibilité, de nouvelles images, une nouvelle signification de la nature. Cette signification reste confuse et indéterminée tant qu'elle n'est pas reprise dans un travail de réflexion qui propose une grille signifiante de lecture du "donné" naturel. Ce travail ne peut se faire sans lien avec les représentations qui s'imposent culturellement; parmi celles-ci, il nous faudra particulièrement compter sur celles qui nous viennent par l'écologie scientifique.

Dans les malentendus sur l'écologie comme dans les bricolages idéologiques qui prétendent se faire en son nom, la nouvelle science de la nature peut nous faire réfléchir utilement sur les limites de notre puissance; elle peut fournir une instance critique face aux dérives ou aux délires de l'écologisme; elle peut nous aider, tant dans nos pensées que dans nos actions ou nos affrontements, à raison garder.

Michel SIMON

CONCILIUM

REVUE INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE

Cahier 247

FACE AUX MORTS MASSIVES

REALITE ET SPECTACLE

Editorial, par David POWER & François KABASELE LUMBALA

I. ENTERRER LES MORTS AU CŒUR DU DESASTRE

Sidbe SEMPORÉ. La famille en Afrique.

José DE MESA. Funérailles des victimes des désastres naturels aux Philippines.

Jan RUIJTER. Nouveaux rituels chez les malades du sida.

II. REACTIONS TRADITIONNELLES ET MISES EN QUESTION

Alberto VILLARO. La réaction des habitants de La Seu d'Urgell devant la peste noire.

André TORRES QUEIRUGA. La lamentation et la mort collective.

Michel DENEKEN. Dieu au cœur de l'enfer : de la théodicée à la parole de la croix.

Werner JEANROND. La parole du souvenir.

III. GARDER MEMOIRE

Vigen GUROIAN. La foi et le génocide arménien.

Mary HUNT. Les mères de la Plaza de Mayo transforment l'Argentine.

Richard FRAGOMENI. La musique des morts collectives et la commémoration liturgique chrétienne.

IV. POUR LA COMMEMORATION LITURGIQUE

David POWER. Evoquer les morts.

CHRONIQUE

Un cathéchisme universel, par Hans KÜNG.

Beauchesne Editeur : 72, rue des Saints-Pères, 75007 PARIS

Prix du numéro : 70 F **Abonnement : 285 F** **CCP Beauchesne 3929 B Paris**

André MICOUD

Les enjeux politiques et démocratiques de l'écologie

Deux assemblées récentes balisent le destin de l'écologie : le sommet de Rio l'élève à la nécessité politique ; l'appel de Heidelberg la réduit à une idéologie irrationnelle. Cette ambiguïté n'est pas sans fondement : l'écologie ne cesse d'être écartelée entre une origine scientifique et une tendance ésotérique. Elle fait appel à des experts scientifiques, ravive des croyances quasi mythiques, s'ouvre à la politique. Opérant à plusieurs niveaux socialement et idéologiquement séparés, elle boite entre l'adhésion romantique, la militance scientifique et l'adhésion démocratique. Pour sortir de cette indécision, il faudrait que l'idéologie de la vie n'humilie pas les seuls vivants parlants, ceux qui donnent sens au politique.

Le dernier grand événement concernant l'écologie était assurément on ne peut plus politique : au Sommet de la planète Terre qui se tenait à Rio de Janeiro en juin 1992 sous l'égide des Nations Unies, plus de cent chefs d'Etat se trouvaient réunis pour signer notamment les deux Conventions de Rio (sur le climat et sur la biodiversité). Un nouvel ordre mondial s'y trouvait préfiguré et, déjà, il est clair que le débat politique ne peut plus ignorer cette nouvelle dimension.

Mais c'est également à cette occasion que sont parus plusieurs manifestes après celui qui a ouvert le feu sous le nom très médiatique de "l'Appel de Heidelberg", signé par 264 personnalités du monde de la science. S'inquiétant de *"l'émergence d'une idéologie irrationnelle qui s'oppose au progrès scientifique et industriel et nuit au développement économique et social"*, les signataires en appelaient aux *"autorités responsables du destin de la planète"*. D'aucuns n'ont pas manqué de faire remarquer (dans un contre-appel intitulé "Appel à la raison pour une solidarité planétaire"), que c'était là faire bien peu de cas de l'avis des simples citoyens.

"Enjeux politiques et démocratiques de l'écologie" : l'analyse du seul Sommet de Rio et de ses suites pourrait donc bien suffire à montrer combien ces deux enjeux sont présents dès lors qu'il est question de l'écologie. Toutefois et auparavant, il convient de préciser de quoi l'on parle quand on parle d'écologie, tant il est vrai que ces matières, prises qu'elles sont dans le jeu des passions et des idéologies, peuvent être l'objet de toutes les confusions.

I

Crise de l'environnement ou crise du sens ?

Comme en témoigne l'usage des "grands mots" de Progrès, de Raison, de Développement... dans le manifeste évoqué ci-dessus, il est très difficile de penser le temps présent. L'Occident traverse une crise qui semble vouloir emporter avec elle la plupart de ses grands référents à majuscule qui se trouvent être aussi ceux de la modernité. Les grands récits fondateurs se sont effondrés et les nouveaux ne sont pas encore en vue. Les interprétations divergent grandement et, davantage, elles peuvent même ne plus se comprendre entre elles. Sommes-nous donc au coeur de ce que la sociologie des sciences appelle un changement de paradigme (un cadre de la communication sociale incontesté de sorte qu'à son intérieur nous pouvons être en désaccord et cependant débattre) ? Répondre à cette question engage déjà une position personnelle lourde d'implications. L'écologie est-elle, comme le pense J.-P. Déléage *"la matrice vivan-*

te d'une nouvelle conscience et d'une nouvelle culture" [1] ? Ou bien n'est-elle qu'un discours idéologique qui accompagne une nouvelle expansion de l'industrialisme du Nord ?

Par delà les réponses à cette interrogation, force est de reconnaître que l'émergence de l'écologie s'inscrit dans cette grande crise occidentale ; qu'elle en est globalement comme un symptôme. Avant donc d'aborder la question qui sert de titre à cet article, il convient de poser le cadre problématique d'ensemble. C'est d'abord parce qu'elle bouscule nos catégories de pensée que l'écologie constitue un défi quant à nos habitudes politiques.

L'écologie et son rapport équivoque à la science et aux mythes

Une des principales difficultés pour penser la situation présente est celle qui réside dans l'interprétation du rapport équivoque de la pensée écologique avec la science. Ne l'oublions pas, en effet, (et l'ensemble de cet article s'adossera à l'examen de "faits" de cette nature, de faits de langage donc) l'écologie, si souvent invoquée dans tous les discours de critique de la science et de ses effets, est d'abord un nom qui désigne lui-même une science. Ajoutons à cela le fait que la plupart des alertes lancées au nom de l'écologie l'ont été par des scientifiques et que le plus grand nombre des associations de protection de la nature ou de défense de l'environnement ont été également initiées par des hommes de science. De là provient sans doute ce soupçon si fréquent à l'endroit de l'écologie, puisque ceux qui parlent en son nom apparaissent le plus souvent être à la fois juges et parties. Les associations de défense de la nature, dont certaines sont maintenant devenues très puissantes (nombre d'entre elles étaient représentées à Rio), peuvent apparaître également comme des tremplins, soit pour faire valoir comme généraux les intérêts de champs scientifiques particuliers (la climatologie, les sciences de la terre...), soit, plus prosaïquement, pour permettre des reconversions professionnelles pour tels ou tels militants qui deviennent alors conseillers ou experts auprès des décideurs.

1. J.-P. DELEAGE, **Histoire de l'Ecologie, une science de l'homme et de la nature**, Paris, La Découverte, 1992.

Rapport équivoque donc de l'écologie avec la science et ses intérêts propres, mais aussi, par un mouvement inverse, avec ce contre quoi la science s'est historiquement définie : les mythes ou la pensée religieuse. C'est ce second rapport équivoque avec les pensées mythiques qui fait que l'écologie a pu être si souvent accusée de romantisme. La critique de la science, en effet, souvent effectuée au nom d'une "autre science non reconnue par les instances dominantes", s'accompagne fréquemment de références à des savoirs ésotériques qui ne contribuent pas peu à disqualifier telle ou telle prise de position.

C'est sans doute ce double rapport équivoque, tant avec la science qu'avec la pensée mythique, qui rend si malaisée la caractérisation proprement politique de l'écologie. Un indice grossier mais révélateur en est que nombreux sont ceux qui s'interrogent encore pour savoir si elle est à droite ou à gauche. Quand bien même l'écologie prétendrait que ce clivage ne doit plus avoir cours (parce que c'est la notion même de progrès qui est mise en accusation), il reste que cette hésitation récurrente atteste bien d'un embarras persistant.

Mieux qu'une longue explication, un exemple permettra peut-être de faire toucher du doigt combien ce genre de confusion est omniprésent dans notre environnement quotidien.

"*Revue d'Ecologie (la terre et la vie)*", tel est le titre de la plus ancienne revue d'écologie scientifique française éditée par la Société Nationale de Protection de la Nature et d'Acclimatation de France, créée en 1854. Ce titre est très explicite : il dit le projet même de la discipline scientifique qui s'y exprime. L'écologie, en effet, en tant que science, est l'étude des rapports entre les êtres vivants et les milieux dans lesquels ils vivent. Une science donc (née sous ce nom dans l'année 1866 et baptisée ainsi par Haeckel une cinquantaine d'années après, sur le même mode de construction que celui de "biologie", inventé par Lamarck en 1800) se donne pour objectif d'étudier, avec toutes les précautions de l'approche scientifique rationnelle et expérimentale, les organismes vivants en tant qu'ils sont séparés et reliés à la fois et du milieu dans lequel ils vivent et les uns avec les autres.

Mais remarquons ce qui se passe si l'on écrit ce même titre de la façon suivante : "La Terre et la Vie". Avec ces majuscules, alors il devient *évident* (au sens propre) qu'on ne parle plus de la même chose.

Sous cette nouvelle forme, c'est la planète Terre qui est évoquée, notre "maison à tous", mais peut-être aussi notre mère-Terre nourricière, Déméter ou Gaïa, celle que nous devons protéger, respecter, au lieu de continuer à la violer, de façon incestueuse... C'est la Terre personnalisée, pensée comme une déesse ; avec une majuscule, comme les noms propres et comme elle a été dénommée au "Sommet de la Terre" à Rio. Et la Vie avec une majuscule ? Ce n'est plus du tout la somme des organismes vivants (la "biomasse"), objets possibles d'un savoir scientifique et de techniques de transformation (on dit d'ailleurs "le vivant", avec un substantif) ; c'est, bien au delà, ce qui ne pourrait plus avoir lieu si cette "matrice" originelle venait à être trop abîmée [2]. C'est nous-mêmes donc, mais peut-être au delà encore l'humanité tout entière, et donc "l'Esprit" ou la "Conscience" que cette humanité représente et dont elle serait en train de s'éloigner dramatiquement. Si une telle urgence est rendue ainsi manifeste, alors ne faudra-t-il pas qu'un ordre politique soit créé qui permette d'y faire face ?

Souhaite-t-on maintenant une image de cette nouvelle cosmologie politique (vers un nouvel ordre "globaliterre") ? De celle qui se représente la terre comme un être vivant ? C'est celle de la Planète Bleue. Image incontournable, présente dans tous les dossiers, dans toutes les émissions de télévision, sur tous les tracts des associations écologiques non-gouvernementales, dans toutes les chambres d'enfants, sur tous les produits qui respectent la couche d'ozone (avec une main protectrice) et, bientôt, sur tous les produits revêtus d'un label d'éco-produit. Bientôt sans doute sur tous les programmes de tous les partis politiques...

Comme ces exemples le montrent, parler d'écologie, c'est donc la plupart du temps parler de plusieurs choses en même temps, et en évoquer encore bien d'autres.

L'écologie est certes le nom d'une discipline scientifique (d'aucuns souhaiteraient même qu'on réserve le mot d'"écologues" à ceux qui ne feraient "que de la science"), mais c'est aussi un mouvement social utopique pour une philosophie de la vie harmonieuse (mouvement ou "né-

2. Rappelons-nous ce terme de "matrice" ; nous l'avons déjà rencontré plus haut dans la citation de J.-P. Déléage : *L'écologie est la* matrice vivante *d'une nouvelle* conscience *et d'une nouvelle culture.* Nous n'arrêtons pas de penser symboliquement puisque c'est cela même penser. *("Nihil potest homo intelligere sine phantasmate").*

buleuse" très complexe, très divers et évoluant sans cesse) ; enfin, même si c'est depuis peu de temps, c'est une forme d'expression politique au sens strict (qui s'organise pour influer sur la vie politique proprement dite, voire pour y prendre le pouvoir).

Mais est-ce là un phénomène inédit que ce mélange inextricable du mythe, de la science et du politique ? Absolument pas, et c'est plutôt la situation contraire qui serait étonnante.

L'analogie avec la "question sociale"

Les sociétés changent et évoluent et, à des rythmes divers, elles sont amenées à transformer leurs propres modes de fonctionnement ; elles se trouvent confrontées à de nouvelles questions inédites. Ainsi, par exemple, au siècle précédent était apparue la "question sociale", consécutive à l'industrialisation, à l'urbanisation, au développement du salariat et des "classes dangereuses", comme on disait à l'époque. Là aussi sont apparues de nouvelles représentations sociales (les classes antinomiques...), de nouvelles valeurs (le travail...), de nouvelles lois et institutions (les lois sociales). Ce qu'on a appelé la révolution industrielle n'a pas été fait que de changements techniques et économiques, mais bien plutôt de changements très profonds d'où allaient émerger les "sociétés industrielles" ; ce ne fut pas sans de grands conflits au sein même de ces sociétés.

Le "social-isme" est donc né lui aussi en même temps comme mouvement social à tendance utopique, avec Fourier, Cabet, Proudhon, Saint-Simon, qui en appelaient à un nouveau monde radicalement autre, tel qu'allaient le rendre possible la révolution industrielle et le progrès. Ces mêmes hommes d'ailleurs ont inventé les mots et les catégories, d'industrie, d'entrepreneur, etc. Avec Auguste Comte et son projet d'une "religion industrielle ou positiviste", le mythe et la science étaient très mêlés aussi. Puis, avec Emile Durkheim est née la sociologie, qui s'est pensée comme la nouvelle science de ce nouveau monde. A cela étaient associés les mouvements du socialisme politique, ainsi que les premiers partis politiques qui se nommèrent de la sorte. Après Marx on a même parlé d'un "socialisme scientifique".

Ainsi on avait bien à cette époque un mélange tout aussi inextricable que celui d'aujourd'hui entre la science (une nouvelle façon de pro-

blématiser le fonctionnement des sociétés qui venaient de devenir démocratiques), un mouvement mythique de quasi-divinisation de la Société (société d'où, avec les thèses du déterminisme social, procédaient toute chose et toute conscience) et, réemployant le qualificatif de révolutionnaire, des formes politiques variées qui prétendaient changer le monde. On allait même pouvoir créer un Homme Nouveau, et c'était les mots Progrès, Raison et Nation qui s'écrivaient alors avec des majuscules.

Depuis le point de vue d'aujourd'hui, on peut dire qu'il s'agissait là du travail de symbolisation par lequel les sociétés prenaient en compte le fait que le social et l'économique s'émancipaient alors des formes antérieures de leur articulation au sein des sociétés à ordre et à corporation, et s'autonomisaient.

Cette analogie peut sans doute donner à penser. Les enjeux politiques et démocratiques que l'écologie pose aujourd'hui ne sont pas pensables en dehors des nouvelles représentations du monde que l'écologie contribue à développer, de concert avec ce qu'implique la mondialisation généralisée des échanges et des cultures.

II

L'écologie comme travail social de symbolisation

Le mouvement écologique dans toute son ampleur peut être considéré comme un travail de symbolisation qui s'opère par un mélange inextricable de trois types de travail social de production du sens.

Dans la dimension de la croyance et donc du mythe, s'effectue le travail de figuration (qui produit les images du vraisemblable et de l'identification) ; il est le plus proche de la pensée mythique, religieuse ou poétique. On l'a entrevu avec "la Terre et la Vie" ou avec "la Planète Bleue". Il s'agit là de produire de la croyance, de l'adhésion, de l'intégration sociale (l'invention d'un nouveau "communautaire"), qui s'imposent comme évidents dans cette vision du monde.

Dans la dimension de la rationalité et donc de la science, c'est le travail de problématisation (qui produit les catégories de l'entendement et de l'explication), le plus proche de la pensée rationnelle et scientifique. Il s'agit de produire des théories explicatives (par exemple, l'éco-

systémisme) pour comprendre le fonctionnement du monde et résoudre les problèmes qui se posent dans cette problématique-là.

Dans la dimension de la légitimité et donc du droit et des institutions, le travail d'authentification produit les entités et les institutions de la régulation et de la gestion ; il est le plus proche de la pensée juridique et politique. Ainsi, par exemple, la nouvelle convention mondiale sur la protection de la biodiversité. Il s'agit alors de garantir la vérité des images et des théories fondant le pouvoir qui s'est institué dans cet ordre-là.

Ce qu'on appelle le sens, et qui concerne le politique en son plus haut degré - l'organisation symbolique des sociétés humaines - est ce qui résulte, à un moment donné et dans un endroit donné, de l'articulation sociale de ces trois types de travail de symbolisation.

Dans la crise que vit l'Occident, et qui est donc aussi et forcément une crise du sens, l'irruption de l'écologie peut être considérée, à tous les niveaux que l'on vient de dire, comme un symptôme de la désarticulation et de la réarticulation entre ces trois types de travail. Parce que le monde change, il n'est plus possible de l'imaginer comme avant, il n'est plus possible de l'expliquer rationnellement comme avant, et il n'est plus possible de le gouverner comme avant. Mais, bien entendu, tout le monde n'est pas d'accord ni sur ces changements, ni sur leurs sens, ni, à plus forte raison, sur ce qu'il convient de faire.

Et c'est là que se pose la question proprement politique et démocratique de l'écologie.

Quel nouvel "espace politique commun" ?

S'occuper de politique, c'est s'occuper de faire du commun. Or, tant les formes de l'imaginaire que celles des problématisations inhérentes au mouvement écologique amènent inéluctablement à penser en terme de Monde. Le temps de l'inter-national est fini qui, implicitement, avait les nations comme référent ultime. Est fini également le temps de la polarité Est-Ouest des systèmes économico-politiques engagés dans une rivalité industrielle complètement disqualifiée aujourd'hui. Mais, comme "faire du commun" ne se peut pas sans instituer la différence symbolique qui permet de définir des "nous" en opposition à des "eux", la question actuelle est celle de savoir où passe cette ligne de fracture.

Est-ce celle qui peut se lire dans l'inflation de l'emploi du terme de "patrimoine naturel", et qui sépare tout ce qui est vivant aujourd'hui (hommes, plantes et animaux) du reste du monde physique à protéger comme réceptacle et matrice de la Vie pour les générations futures ? En nous instituant "gérants de la Création", comme disent les Eglises, cette position aussi sympathique qu'idéaliste ne dit rien de politiquement utile quant à savoir qui est le garant des gérants.

Est-ce celle du savoir éclairé qui sépare ceux qui connaissent les "vraies lois de l'évolution écologique de la biosphère" et tous les autres "toujours pris dans les illusions du progrès et du développement industriel" ? Auquel cas, c'est une notion comme celle de "développement durable" qui deviendrait cardinale, mais, comme dans la première hypothèse, elle ne peut pas suffire à fonder politiquement la légitimité de ceux qui savent.

Est-ce enfin, plus prosaïquement, celle qui sépare le monde du Nord de celui du Sud ? Et alors il n'est plus question que de rapports de force entre les puissants et les faibles, de protection contre la "bombe P", de pillage des ressources génétiques et de retour d'investissements ; peut-être même de droit d'ingérence écologique ! La pensée écologique n'est plus dans ce cas que l'habillage idéologique de l'industrialisation du vivant étendu à la planète entière.

Comment décider démocratiquement de ce qu'est notre commun ?

Les frontières symboliques évoquées ci-dessus sont de fait en conflit les unes avec les autres. La question proprement démocratique est celle de savoir comment les peuples peuvent être les auteurs des décisions qui vont les concerner.

Or il y a deux choses qu'il ne faut pas oublier. Parler des enjeux politiques de l'écologie, c'est faire référence à la *polis,* c'est-à-dire au concept grec de "cité" qui n'a rien à voir avec celui d'agglomération urbaine. Il s'agit des manières de gérer ensemble les affaires publiques. De même, parler des enjeux démocratiques de l'écologie, c'est faire référence au concept de *démos*, de peuple, qui n'a strictement rien à voir avec celui de population. Comment les nouveaux "citoyens" de cette

cité-monde peuvent-ils inventer les formes qui leur permettront de débattre démocratiquement ?

Cet avertissement est capital à l'endroit d'une science - et de l'idéologie qui souvent l'accompagne - qui, en plaçant le vivant au sommet de la hiérarchie des valeurs, peut bien aboutir à indifférencier toutes les sociétés, qu'elles soient humaines ou non, en vertu de "lois du vivant" (ou de "lois naturelles") valables pour toutes. Alors il ne s'agirait plus, au nom d'une science qui prétendrait vaincre toutes les incertitudes inhérentes à la complexité - et avec l'aide des nouveaux mythes des religions universelles-, que de gérer des populations vivantes dans leur rapport avec leurs milieux.

Déjà, comme Hannah Arendt l'a admirablement montré, c'est bien l'hypertrophie d'un autre *oikos* (l'économie) qui a submergé et anéanti les règles propres de gestion des affaires de la cité [3]. Rien ne comptait plus que le développement des affaires, gage d'un bonheur futur promis à tous. Mais quand "la politique" n'est plus qu'un discours complètement inféodé aux soi-disant impératifs des "lois de l'économie mondiale", alors il est heureux que d'autres, redécouvrant le politique dans le vrai sens du mot, s'en aillent chercher de nouvelles formes pour inventer un vivre ensemble planétaire.

La Nature, la Vie ou l'Histoire

L'hypertrophie (et la mythologisation) du discours sur la Vie qui nous guette doit inviter à une prudence extrême. Pour que les catégories de la biodiversité, de l'auto-organisation et du systémisme généralisé ne remplissent pas le même rôle que celui qu'ont joué celles de forces productives, de travail libérateur et de développement généreux, il importe de ne pas oublier les rapports que ces catégories symboliques peuvent entretenir avec celles qui sont mises en œuvre par les différents génies biologiques ou écologiques en passe d'industrialiser l'ensemble du vivant.

3. H. ARENDT, **Condition de l'homme moderne**, Paris, Agora, 1983, pp. 59-122.

Or la vie, différente en cela du vivant physico-chimique (c'est la biologie elle-même qui nous l'apprend), ne peut pas être pensée sans recourir à l'histoire. Le politique, qui est ce par quoi les vivants parlants que nous sommes créent leur histoire, répond quant à lui encore à d'autres lois.

Mais est-ce aux lecteurs de *Lumière et Vie* qu'il faut apprendre ce qu'ils doivent bien savoir ? Parler de la Vie, ce n'est pas la même chose que parler du vivant.

André MICOUD

ÉTVDES

Septembre 1993

Xénophobies en Allemagne
Médecine : savoir s'abstenir
L'autorité en morale
Objectifs pour le journalisme
1942 : le triple malentendu
Le temps de la physique

Etudes : 14, rue d'Assas - 75006 PARIS - Le numéro : 55 F (Etranger : 62 F)

LE SUPPLÉMENT

N° 185 Revue d'éthique et de théologie morale Juin 1993

Jean-Paul Durand, Liminaire

SOIGNER ET GUERIR ?

Congrès de la Fédération des Institutions Hospitalières de Wallonie (mars 1993)

M. LEGRAIN, **De l'art et de la vertu**
P. VERSPIEREN, **Nature du débat éthique**
M.-C. CELERIER, **Le consentement**
D. PRERING, **Difficulté de se comprendre**
R. GUEIBE, **Communication à l'hôpital**
A. SCHOONVAERE, **L'éthique au quotidien**
C. VAN CUTSEM, **L'individu en pédopsychiatrie**
C. VAN MEERBEECK, **L'aliénation mentale**
A.-M. GYSELYNCK-MAMBOURG, **Ethique et psychogériatrie**
P.-P. DRUET, **Accompagnement spirituel**
M. LAMY, **Ethique en soins intensifs**
F. LADRIERE, **L'éthique hospitalière du gestionnaire**
L. MICHEL, **Ethique et répartition des ressources**
M FALISE, **Les institutions hospitalières chrétiennes**
A. ANDRE, **Les comités d'éthique**
J. MICHAUD, **Le comité consultatif national d'éthique français**
S. BOONEN-MOREAU, **Le juriste entre le droit et l'éthique**

TRIBUNES

P. BORDEYNE, **La peur et la haine intéressent la théologie**
J.-M. LAROUCHE, **Cure des âmes et modernité : le cas des théologiens en bioéthique**

C. BOUREUX, **Morale et spiritualité (à propos de J.-P. Schaller)**

Le numéro : 65 F TTC - CCP : Le Supplément 4263.95 D Paris

LES EDITIONS DU CERF : 29, boulevard La Tour-Maubourg - 75340 PARIS CEDEX 07

Denis CLERC

L'efficacité économique menacée

Le premier discours écologique fut radical : préserver l'environnement exigeait un changement de société. Il est aujourd'hui plus réaliste : il vise à corriger les effets nocifs en incitant l'économie à faire entrer dans son coût la protection de l'environnement. La chose n'est pas simple : ce dessein se heurte au principe d'efficacité de l'économie et aux difficultés d'identifier avec certitude pollueurs et victimes. Mais constatant que la loi du marché est insuffisante, on pense généralement que les sanctions ou les incitations financières auraient une efficacité certaine : faut-il encore que les Etats veuillent ne plus céder à l'impérialisme économique et soumettre l'économie au politique.

On ne peut pas dire qu'entre l'écologiste et l'économiste, ce soit le grand amour. Le premier accuse le second de se soucier comme d'une guigne des générations futures, et de ne prendre en compte que ce qui se monnaye. Le second soupçonne le premier de passéisme et de prêcher en faveur d'une réduction drastique des niveaux de vie. Discours antagonistes, évidemment, mais qui tendent malgré tout, sous la pression des circonstances, à se rapprocher.

De la révolution à la réforme

La préoccupation écologiste est relativement récente. Elle a surgi une première fois au début des années soixante-dix, dans la foulée des grandes remises en cause libertaires de la fin des années soixante, aux Etats-Unis et en Europe. Quelques grands noms l'illustrent : Barry Commoner, Ivan Illich, le rapport Meadows (au Club de Rome), René Dumont ou André Gorz. Le trait commun de ces critiques est qu'elles sont radicales : le capitalisme nous emporte vers la catastrophe (le titre du livre de René Dumont, paru en 1974 aux éditions du Seuil, est d'ailleurs révélateur : *L'utopie ou la mort*), et la seule issue est de changer totalement de mode de vie. Critique à la fois écologique - la nature est massacrée - et sociale - la société de consommation est inégalitaire parce qu'elle n'est accessible qu'à une minorité en raison de ses coûts écologiques -, ce premier discours n'a pas très bien vieilli. Peut-être, justement, parce qu'il était profondément politique, et qu'il supposait des bouleversements sociaux importants, il n'a pas emporté la conviction de la majorité.

Le discours écologiste actuel est profondément différent. Non pas qu'il soit moins critique. Mais il est moins global : ce n'est plus *le* modèle de production dans son ensemble qui est en cause, mais ses dysfonctionnements. La disparition, corps et biens, du système social concurrent a sans doute joué un rôle. Plus fondamentalement, la hausse du prix du pétrole, dans les années soixante-dix, a montré que le système social capitaliste était beaucoup plus malléable qu'on ne le pensait jusqu'ici. La consommation d'énergie a cessé d'augmenter durant plus d'une décennie : son prix élevé a incité les producteurs de biens consommant de l'énergie à améliorer les rendements. Pour la première fois, une dissociation durable a pu être observée entre consommation d'énergie et croissance économique. Du coup, le courant écologiste est passé, en quelque sorte, de la révolution à la réforme : plus question de changer *de* système social, il suffit de changer *le* système social.

Multiples interdépendances

Encore convient-il de s'entendre sur le constat - qu'est-ce qui doit être changé ? - et sur les moyens à mettre en oeuvre. La Conférence de Rio, en juin 1992, a bien montré que l'on était fort éloigné d'un accord

sur les objectifs, et encore moins sur les moyens. Sur les objectifs, tout d'abord. La plupart des experts, désormais, mettent l'accent sur les *menaces globales* contre l'environnement. Il ne s'agit évidemment pas d'en revenir à une problématique du premier type, celle qui accusait le modèle de production d'être, par nature, polluant et destructeur ; mais, plus simplement, d'attirer l'attention sur le fait que la planète tout entière est menacée par certains déséquilibres écologiques. Effet de serre, trou dans la couche d'ozone et pluies acides sont les menaces globales les plus fréquemment avancées [1]. Pourtant, les experts sont divisés. Sur la question de l'effet de serre, par exemple, certains doutent d'un relèvement des températures, et estiment que les indices statistiques qui vont dans ce sens sont faux, car les séries d'observation ne sont pas suffisamment longues. Yves Lenoir parle même, à ce propos, d'escroquerie et y voit une volonté plus ou moins avouée d'une sorte de gestion de la planète par les scientifiques spécialisés [2]. D'autres, sans mettre en cause la vraisemblance ou la probabilité du réchauffement de la planète, estiment que les effets qui pourraient en résulter sont soit négligeables, soit suffisamment diversifiés pour qu'il ne s'agisse pas d'une catastrophe. On connaît, dans le même registre, les polémiques sur le trou dans la couche d'ozone. Il y a quelques années, la question des pluies acides avait suscité également des disputes entre scientifiques.

Tout cela n'est pas étonnant : le propre de l'écologie est de mettre en œuvre des interdépendances multiples, des rétroactions, des mécanismes complexes avec des effets de seuil mal connus. Le scientifique, par prudence, s'efforce de ne rien avancer qui ne soit quasiment certain : mais sa méthode expérimentale, dans ce domaine, est impuissante, puisqu'il ne peut reproduire en laboratoire l'ensemble des enchaînements qui composent les mécanismes écologiques. Aussi, comme pour les sciences sociales, il en est réduit à des conjectures, à des hypothèses, que d'autres scientifiques peuvent mettre en doute.

Ce n'est cependant pas grave. Il est normal que la communauté scientifique soit partagée, comme elle l'est, par exemple, sur le *big*

1. *Voir notamment Sylvie* FAUCHEUX *et Jean-François* NOEL, **Les menaces globales sur l'environnement** (coll. Repères), La Découverte, 1990.

2. **La vérité sur l'effet de serre**, La Découverte, 1993.

bang (la théorie des origines de l'univers) ou sur les effets bénéfiques de l'énergie électro-nucléaire. Mais cela ne doit pas empêcher d'agir. Et, dans ce cas, l'orientation est évidente : il s'agit de ne rien faire qui soit susceptible d'aggraver le mal supposé, s'il se révélait que les analyses pessimistes sont fondées. Par exemple, la limitation des rejets de gaz polluants est peut-être sans intérêt, si l'effet de serre n'a pas de réalité. Mais, au moins, cela ne peut nuire. Tandis que continuer à rejeter sans limite sous prétexte que l'on n'est sûr de rien, c'est prendre le risque de franchir des seuils irréversibles, si l'effet de serre existe bel et bien. Yves Lenoir a peut-être raison : il n'empêche que, même si c'est le cas, mieux vaut adopter un profil bas que jouer les apprentis sorciers.

La notion d'économies externes

C'est là que l'économiste intervient, et vient jouer - si l'on ose dire - les trouble-fête. L'approche économique, en effet, se caractérise par le souci d'atteindre un but donné au moindre coût, c'est-à-dire avec la moins forte dépense possible de travail et de ressources (énergie, savoir ...). Consacrer du temps, de l'argent, des techniques, des capitaux et du travail à réduire, ou à limiter, des rejets dont on n'est pas sûr qu'ils soient nocifs, c'est évidemment, aux yeux de l'économiste, un gaspillage éhonté. L'économiste ignore le principe de prudence, il ne connaît que celui d'efficacité. De même, à quoi bon se soucier de recyclage si son coût est plus élevé que celui de l'extraction de la matière première ? Il ne faut pas se méprendre et en tirer la conclusion que la démarche économique privilégie la logique des "choses mortes" (la production matérielle) au détriment du "vivant" (la nature et l'homme), comme l'écrit René Passet [3]. Les choses sont plus simples : le coût reflète la dépense en travail (direct et indirect) ; si recycler coûte plus cher que d'extraire, c'est que la dépense en travail impliqué par la première activité est plus lourde que celle provoquée par la production. Mieux vaut donc produire que recycler.

Cependant, il faut reconnaître que, s'il en est ainsi, c'est souvent parce que l'utilisateur repousse sur les générations à venir le soin d'acquitter la note de son refus de recycler. On sait bien, au fond, que la

3. **L'économique et le vivant**, Payot, 1979.

planète ne peut indéfiniment servir de poubelle et que, tôt ou tard, il faudra se soucier de gérer nos déchets et nos rejets. C'est pourquoi l'approche de René Passet est profondément juste : les économistes survalorisent "les choses mortes", non par myopie particulière, encore moins par vice professionnel, mais parce que les atteintes portées à la nature ne sont pas comptabilisées dans les coûts qu'ils comparent. La démarche économiste est en quelque sorte faussée, un peu comme si, dans une course, l'un des concurrents devait courir avec des fers aux pieds, et l'autre pas.

Ce n'est pourtant pas une fatalité. Depuis longtemps, les économistes utilisent le concept d'*économies externes* pour désigner les conséquences involontaires - bonnes ou mauvaises - sur des tiers de décisions prises par des acteurs économiques. L'exemple type est celui des effets de voisinage : si je fais planter une allée de tilleuls à l'entrée de ma propriété, les voisins bénéficieront de la très agréable odeur des fleurs fin juin. L'économie externe peut être aussi négative (on parle alors de *diséconomie externe*) : la construction qui me cache désormais le paysage, la rivière polluée par les riverains placés en amont, la carrière voisine dont je subis le bruit et la poussière, les effluves de la porcherie ou de la décharge proches, le bruit de l'autoroute ou de la ligne de TGV voisines, etc. Les agents économiques chargés d'intervenir au nom et pour le compte de la collectivité peuvent délibérement agir au nom d'économies externes positives : la construction d'une ligne de métro, par exemple, améliore la vie des quartiers desservis, et diminue l'encombrement des voies urbaines, si bien que la décision d'en ouvrir une nouvelle n'est pas prise seulement en fonction de la rentabilité financière attendue. On prend en compte aussi les économies externes, et c'est pourquoi ce type d'opération ne peut être confié à des intérêts privés [4]. A l'inverse, pour que les effets externes négatifs (diséconomies externes) soient pris en compte, il est nécessaire de faire payer celui qui en est à l'origine. C'est le fameux principe *pollueur-payeur*.

4. Ou alors, il convient que la collectivité indemnise le promoteur privé en lui versant - sous forme de subvention - l'équivalent des économies externes positives attendues : c'est la justification de la subvention.

Pollueur-payeur

Ce principe est essentiel : en faisant payer à celui qui pollue le coût de sa pollution, il tend à intégrer dans le calcul économique, donc dans les choix effectués par les agents économiques, la dimension écologique. Cela peut entraîner des conséquences considérables. Par exemple, on sait que le développement des grandes surfaces, qui vendent en libre service, a entraîné une multiplication des emballages : verre perdu, plastique, boîtes de présentation transparentes, barquettes ... En Allemagne, le principe pollueur-payeur leur est désormais appliqué : les fabricants sont donc responsables de la récupération de ces emballages. A défaut, une lourde taxe - représentant le coût, pour la collectivité, de la récupération, du tri, du recyclage - leur est appliquée. Les emballages en plastique (bouteilles en PET par exemple) voient leur place diminuer fortement (au profit du verre, plus facile à récupérer et à recycler) ; les cartons et les papiers récupérés, qui excèdent largement les besoins allemands, inondent le marché français et provoquent une telle chute des cours que les circuits de ramassage qui existaient en France tendent à disparaître, etc. A terme, il est probable que l'on verra de nouvelles formes d'emballage se développer (sacs en papier, plastiques biodégradables), et que, peut-être, les grandes surfaces réduiront la part du libre service, ou perdront une partie de la compétitivité de leurs prix pour le consommateur, si bien que ce dernier pourrait revenir, au moins partiellement, au commerce de proximité.

Le principe pollueur-payeur est donc loin d'être innocent : il est susceptible d'entraîner des conséquences considérables, voire, dans certains cas, de bouleverser les conditions de production. C'est pourquoi, si tout le monde est d'accord sur le principe, les débats sur le montant du prélèvement, sur son affectation et sur la personne qui doit payer, revêtent tant d'importance. Au fond, les économistes, après avoir mené un douteux combat contre la nécessité de "corriger" le marché au nom de l'écologie - les plus libéraux d'entre eux s'y refusant toujours -, ont changé de terrain de lutte : ce sont les modalités d'application qui, aujourd'hui, leur paraissent contestables.

Difficultés d'application du principe

Qui doit payer, tout d'abord ? La logique voudrait que ce soit le pollueur. Mais celui-ci n'est pas toujours facile à identifier : est-ce

l'agriculteur qui épand les engrais, ou le producteur de ces derniers ? L'automobiliste ou le constructeur ? Pis : lorsqu'il s'agit d'une menace globale, faut-il attendre que le pays concerné prenne les mesures adéquates ou faut-il l'y inciter ? Ainsi - et non sans raison -, beaucoup font remarquer que, si la forêt amazonienne joue un rôle essentiel dans l'équilibre écologique de la planète, son maintien ne doit pas être payé par ceux qui vivent de sa destruction, mais par ceux qui vivent de son maintien, c'est-à-dire l'ensemble des humains. En d'autres termes, si les pays de l'hémisphère nord tiennent à ce *"poumon de la planète"*, qu'ils payent, tout comme ils payent pour se procurer du pétrole ou du cuivre. Ainsi, le principe pollueur-payeur se transforme-t-il, pour des raisons d'inégalités de revenus, mais aussi d'inégalités de pollution, en un principe "consommateur-payeur" : plus un habitant de la planète rejette de particules polluantes, plus il a besoin des forêts humides équatoriales, plus il doit donc payer pour contribuer au maintien des équilibres. Inutile de dire que, si ce point de vue est assez facilement adopté par les pays du Sud, il est peu prisé par ceux du Nord.

Qui doit percevoir, ensuite ? La question peut paraître incongrue : la logique du principe pollueur-payeur veut, en effet, que ce soit la victime qui soit indemnisée. Mais il est souvent plus difficile encore d'identifier la victime que d'identifier le pollueur. C'est le cas lorsque le dommage est diffus, et qu'il n'apparaît au grand jour qu'avec des effets de seuil, ou de façon retardée. Les habitants de Seveso ont été victimes des rejets d'Hoffmann-La Roche, ceux de Bhopal savent qu'Union Carbide est à l'origine de la catastrophe dont nombre d'entre eux ont été victimes. Mais les victimes éventuelles de l'effet de serre ne seront connues que dans un siècle ou davantage. En outre, est-il normal d'indemniser lorsque le mal est déjà commis ? Les dollars d'Union Carbide - peu nombreux au demeurant - ne feront pas revenir à la vie les 1.500 victimes du plus grand accident écologique de l'histoire.

C'est pourquoi beaucoup préconisent de verser les fonds issus du paiement des diséconomies externes à un organisme public chargé de prévenir - non d'indemniser - les dégâts écologiques. Par exemple, le montant des fonds destinés à faire payer l'effet de serre servirait à réduire les émissions de gaz à effet de serre (dispositifs de filtration, réduction des consommations unitaires, donc des émissions, etc.), par le biais de subventions versées aux producteurs de ces émissions, qui feraient l'effort de modifier leurs techniques de production dans un sens

moins polluant. A l'effet dissuasif du paiement par le pollueur s'ajouterait l'effet incitatif de la subvention destinée à financer un dispositif moins polluant. Mais n'est-ce pas, là encore, encourager des méthodes de production moins performantes ou moins efficaces, en intervenant, *via* la subvention, pour fausser les prix du marché ?

Quel doit être le montant du paiement, enfin ? C'est, bien sûr, la question essentielle. Les économistes les plus libéraux s'en tiennent à une évaluation stricte du dommage, tel qu'on peut aujourd'hui le chiffrer : si le bruit ne rend pas malade, c'est qu'il n'est pas une diséconomie externe. D'autres vont un peu plus loin, et tentent de mesurer indirectement les dommages : le bruit, par exemple, provoque une baisse des prix des maisons ou appartements exposés, par rapport à d'autres qui ont les mêmes caractéristiques, mais ne sont pas exposés aux nuisances sonores. Il est ainsi aisé de déterminer une évaluation marchande indirecte de certains dommages : les appartements dont les fenêtres donnent sur un boulevard très fréquenté par les automobiles valent moins cher que ceux du même immeuble dont les fenêtres donnent sur une rue tranquille. Mais le problème le plus difficile concerne, évidemment, les dommages diffus, les menaces globales, lorsqu'aucun accord entre experts n'est possible, puisque l'importance même de ces dommages est controversée. Le principe de prudence évoqué plus haut à leur propos ne nous donne aucune indication pour fixer le montant du préjudice.

Or c'est bien la principale difficulté. Ne nous leurrons pas : les comportements n'évolueront, ne prendront en compte les problèmes écologiques, que dans la mesure où nous y serons incités financièrement. L'essence sans plomb (dont il n'est pas prouvé qu'elle soit réellement moins polluante que les autres types de carburants) n'a commencé à percer sur le marché français que lorsqu'une détaxation partielle a permis de faire passer son prix en-dessous de celui des autres carburants. Nous n'utiliserons moins la voiture que lorsqu'une *"éco-taxe"* conséquente viendra nous en dissuader, et le transport routier de marchandises, dont tout le monde s'accorde pour dire qu'il a un coût environnemental et social considérable, ne se reportera sur le rail que lorsque ses diséconomies externes seront prises en compte sous forme de taxes spécifiques. Mais c'est justement là que le bât blesse. D'abord parce que les victimes potentielles de ces taxes s'y opposent vigoureusement. Le *lobby* des transporteurs routiers n'est pas une vue de l'es-

prit, on s'en est bien aperçu lorsque, en juillet 1992, une minorité de chauffeurs a réussi à paralyser toute la France. Mais aussi parce que tous ces mécanismes financiers reposent sur des systèmes de taxes, et non sur des échanges de marché. Voilà sans doute le problème essentiel : toutes les fois que l'on a affaire à une menace globale ou à une pollution diffuse, le marché est dans l'incapacité d'offrir une réponse. Il y faut une intervention publique, qui taxe les uns et indemnise les autres.

Vers un juste retour des choses ?

On le voit bien : derrière la question des menaces écologiques sur notre bonne vieille terre est posée la question d'une organisation économique différente, avec une moindre place pour le marché et une plus grande place pour le politique. La montée des risques écologiques est, au fond, une façon de mettre en cause la domination exclusive, ou trop exclusive, de l'économique parmi les règles d'organisation et de choix au sein de nos sociétés. Voilà pourquoi les économistes, toutes nuances confondues ou presque, traînent des pieds, et dénoncent le risque que des décisions prises sous la pression des circonstances écologiques fassent trop bon marché de l'efficacité qui est, à leurs yeux, la vertu cardinale. C'est donc bien davantage qu'une opposition de points de vue : c'est un conflit de valeurs qui sépare les uns des autres. L'écologie menace ce qu'il faut bien appeler l'impérialisme économique, la place - aujourd'hui prééminente - de l'économique dans les mécanismes sociaux. Ce n'est, au fond, qu'un juste retour des choses : le principe d'efficacité ne régit nos sociétés que depuis fort peu de temps. Les échanges internationaux - *"à la grande aventure"*, écrivait Braudel - ont, il y a trois ou quatre siècles, fait du commerce et de la production la source de l'enrichissement, introduisant le ver du capitalisme dans le fruit de sociétés dont les classes dominantes étaient politiques. Aujourd'hui, il semble que l'écologie joue un peu le même rôle. Quel type de société en sortira et, surtout, quelle élite dominante ? C'est l'enjeu des débats sur les éco-taxes et sur le développement durable.

Denis CLERC

L'ESPACE SPIRITUEL

1993 - 1994

13-14 novembre 93	Rencontre avec Christiane Singer, écrivain, auteur de ***Les Ages de la vie***
27-28 novembre 93	***A l'heure de la récession des militances.*** Une rencontre avec Gabriel Marc, ancien président du CCFD
4-5 décembre 93	Jean-Marie Huret, auteur du livre ***Prêtre-ouvrier insoumis,*** et ses amis témoignent de leur vie spirituelle.
11-12 décembre 93	***Entretiens johanniques*** avec Stanislas Breton.
8-9 janvier 94	***Les étapes d'un parcours*** avec Maurice Bellet.
5-6 février 94	Andrei Tarkovski à la recherche de l'***âme du temps*** avec Guy Bédouelle, dominicain.
12-13 février 94	***Le chemin initiatique*** avec Michel Barat, passé Grand Maître de la Grande Loge de France.
19-20 février 94	***Dans l'inhumain de la pauvreté des plus pauvres se révèle le plus humain*** avec Nicole Desreumeaux.
19-20 mars 94	***Confucius*** avec Nguyên Dinh Hoan.
16-17 avril 1994	***Le chemin spirituel : naissance de la liberté*** avec Bernard Durel.
7-8 mai 94	Rencontre avec Lucien Guissard, journaliste, auteur de ***Le temps d'être homme.***
4-5 juin 94	***Chemins de l'art, chemin vers Dieu ?*** avec Manfredi Quartana, dominicain, sculpteur.

Tous renseignements à L'Espace Spirituel,
Couvent Sainte-Marie de la Tourette
B.P. 0105
F 69591 L'Arbresle cédex

François GUERY

Effets de la technologie : réversibles ou irréversibles ?

La dénonciation des nuisances de la technologie est un phénomène courant : aussi requiert-on qu'elle prédise les effets pervers potentiels, ou bien qu'elle les maîtrise. En réalité, la prospection sur une longue durée est délicate. Parce que la technique n'est pas toute puissante, que l'homme n'est pas passé maître de la nature, il ne peut modifier à volonté les effets non désirés de son action. Une disparité demeure entre ses actes et leurs effets et nombre de facteurs des réussites technologiques sont inconnus. Peut-être l'analyse des termes premiers, les moins connus de la chaîne causale, nous conduira-t-elle à "savoir pourquoi des effets négatifs se joignent aux positifs et les renversent".

La philosophie ne s'intéresse plus de manière marginale aux problèmes et aux crises de l'environnement, comme une théorie à connaître de problèmes "pratiques" liés aux applications du savoir. Notamment depuis le *Principe responsabilité* de Hans Jonas, dont le titre est une réplique au *Principe espérance* de Ernst Bloch, elle s'implique d'elle-même dans l'avenir et cesse de se réserver l'utopie ou la critique après coup, tandis que sciences et techniques auraient à voir avec le "réel" et le réalisable. Quel qu'ait été le débat avec Jonas, notamment en France, l'infléchissement de la réflexion philosophique semble lui même irréversible.

D'où la nécessité d'une réflexion sur les effets des technologies, s'il est vrai que la production entre dans le champ de la délibération et réclame une considération des principes. Les effets suivent, parfois de loin et sans continuité du moins apparente, les "causes" technologiques mises en œuvre par les politiques de développement, dans leurs aspects civils les plus inoffensifs, sans parler des entreprises militaires en soi destructrices. C'est pourquoi l'entrée dans les faits de ces politiques qui engagent la Cité des hommes, la plupart du temps au niveau international (Kant écrirait "cosmopolitique"), ne peut se passer de principes régulateurs publiquement avancés et discutés. Ainsi, la question des "effets", qui concerne l'avenir des actions humaines, entre dans le champ de la responsabilité et constitue bien en "actions" dignes de ce nom, au sens d'Aristote, ce qu'on a longtemps considéré comme "production" ou poétique, ces actions dites finalisées ne posant d'autre problème que celui de l'agencement des moyens. Cette situation met un terme à la problématique de "la Technique" et à celle, conjointe, de la technologie, qui renvoient notamment aux noms de Heidegger et de Habermas.

Effets naturels, effets technologiques : place de la responsabilité

Pourquoi distinguer, en un premier temps de l'examen, les effets de la technologie et ceux qui suivent des causalités dites "naturelles", en ce sens que l'action des hommes ne serait pas en jeu ? Par leur nature propre, les effets des deux causalités humaine et non humaine, ne sauraient se distinguer en tant que phénomènes eux-mêmes naturels, et correspondent les uns et les autres à la définition kantienne de la nature comme "ensemble des phénomènes soumis à des lois". Réellement, et non plus théoriquement, ces deux types d'effets semblent à ce point indissociables qu'on peut indiquer en pourcentages ceux qui relèvent de l'une et de l'autre causalité, ce qui souligne leur homogénéité. Ainsi, examinant l'effet dit "de serre" et l'élévation de la concentration en gaz carbonique de la haute atmosphère, Crutzen (1986) chiffre à un tiers (110 millions de tonnes/an) le méthane d'origine animale, à un cinquième celui des animaux domestiques, tandis que le méthane d'origine industrielle (combustions d'énergies à finalité technologique) entre dans les deux tiers restants.

Néanmoins, si la nature, au sens de la physique et de la chimie, ne peut distinguer, comme "effets" naturels ou technologiques, des phénomènes comme les combustions, qui demeurent des recombinaisons, la mise en œuvre du critère pratique de la responsabilité y amène sans recours, car ces effets sont qualifiés et ont une valeur vitale : chimiquement, il reste vrai selon le principe de Lavoisier qu'un corps brûlé ne modifie pas le bilan global en termes d'éléments ; si on ajoute un critère énergétique, la balance est déjà modifiée, puisque la chaleur dégagée ne peut se reconvertir en énergie et manifeste une "perte" irréversible ; sur le plan qualitatif, il va de soi qu'une forêt brûlée ne livre pas en cendres un équivalent de la perte en arbres, en synthèse chlorophyllienne potentielle, sans parler de beauté ou d'agrément. Entre incendie volontaire et involontaire, la différence nulle en termes physico-chimiques devient abyssale en termes esthétiques et moraux, car elle implique des intentions perverses, frauduleuses ou même criminelles, etc...

De même, la combustion des énergies fossiles comme le pétrole ne change pas en lui même le bilan énergétique de la planète : parce que fossiles, ces énergies sont certes non renouvelables, mais elles sont également inutilisables à d'autres fins que de servir de base au raffinement qui les transforme en carburants pour moteurs à explosion. Enfouies dans le sol, inertes, les nappes de pétrole ne sont la source d'un "dérangement" de la nature que par les méthodes d'extraction qui obligent à forer, compresser les roches, déplacer les couches intermédiaires de matériaux qui les recouvrent. Cependant, en tant que facteur de désordre géopolitique, de conquêtes territoriales avouées ou non, de pollution soit lors du transport, soit à l'occasion de la combustion à l'air libre, l'essence, qui doit être distinguée du "pétrole brut" comme l'entéléchie (état parfait d'un être) de la cause matérielle, ne saurait demeurer moralement neutre, elle intéresse la "raison pratique" rebaptisée "responsabilité". Car si les moyens, à titre de "causes" des effets technologiques et naturels qui en résultent, comportent des injustices inévitables qu'il faut assumer, ils entrent de ce fait dans le champ d'une telle responsabilité.

Ainsi "les effets" sont moralement qualifiés en tant qu'ils engagent des actions humaines contingentes, et non un simple enchaînement de gestes et d'opérations finalisées, et de même les "causes", en tant qu'actions initiales, relèvent d'un jugement moral qui engage la liberté. Il faut donc envisager la technologie, tant par ses effets que par ses causes, en termes d'action humaine, libre et responsable. Le problème

de l'action humaine ne tient pas aux seules intentions, comme un kantisme superficiel pourrait le laisser croire ; pour juger des intentions, il faut une représentation de l'acte complet, ainsi le mensonge ou le crime : ce qui distingue le mensonge de l'erreur, ce n'est pas la simple conscience, c'est bien l'intention, celle de tromper, mais cela exige la représentation des effets que l'acte peut entraîner sur la conscience d'autrui ; de même le meurtre se distingue du crime en ce qu'il veut la mort et fait le lien entre des actes et le déterminisme naturel qui conduit aux effets mortels.

Mettre un lien de cause à effet, condition pour qualifier moralement l'action

En matière d'environnement, l'action humaine, pour être moralement qualifiable, nécessite une relation entre l'ordre des causes et celui des effets, c'est-à-dire un pont au moins temporel entre les unes et les autres : si nul ne peut établir "un lien de cause à effet" entre l'action et ses résultats, à cause d'une discontinuité dans le temps, il devient impossible de parler d'action mauvaise ou bonne et donc de qualifier l'action. La spécificité des technologies et de leur rapport avec les phénomènes d'environnement, c'est tout au moins la complication de ces liens de cause à effet, le retard et le déplacement des effets, le manque de visibilité des liens. Le *Principe responsabilité* présente d'ailleurs la difficulté d'établir moralement un lien qui implique nécessairement la considération matérielle d'un enchaînement représentable des actions et des résultats, alors que c'est précisement cela qui fait problème. Ce n'est en revanche pas du tout une difficulté d'établir qu'un acte commis sciemment avec la représentation d'effets mortels seulement possibles, décalés dans le temps, et portant sur des hommes à venir, est aussi criminel qu'un meurtre exécuté à chaud. Les prêtres égyptiens qui disposaient des poisons dans les sépultures des pharaons afin que tout profanateur soit puni de mort dans l'infini des temps, pour autant que le poison ne perde pas ses qualités, commettaient bien un crime en intention, fût-il par ailleurs un châtiment.

L'action technologique a en commun avec ces empoisonnements programmés de comporter en elle-même une historicité possible, ainsi que ce "sang froid" qui mise sur l'après-coup et en risque l'augure. Si elle ne comporte pas l'intention de nuire, comme c'est le cas de celles

qui visent la destruction à titre militaire par exemple, le seul fait de ne pas comporter réciproquement la précaution suffisante pour ne pas le faire l'apparente à la négligence criminelle, puisque elle "prend le risque" d'entraîner des effets toxiques ou mortels.

On comprend bien que les technologies nucléaires rusent avec les radiations qu'elles déposent dans l'environnement avec une durée de nocivité qui dépasse tout ordre de grandeur humaine, et entre dans l'ordre des durées géologiques. Le débat sur la question est si vif qu'on risque de répéter des évidences et de croire la cause entendue avant d'être examinée en terme pratiques ; la question n'est pas tant dans la durée que dans les proportions supportables, puisque ces radiations demeurent en règle générale du même ordre que celles dégagées par le phénomène naturel correspondant, en l'absence d'un accident caractérisé.

C'est donc bien du côté des précautions prises qu'il faut regarder pour qualifier moralement l'action ; en ce sens, la technologie superlative du vingtième siècle, le nucléaire, qui a déclenché la première prise de conscience écologique dans les années soixante, n'est pas, et de loin, l'exemple de l'inconscience irresponsable ni même de la négligence coupable, tout au moins dans les régimes non dictatoriaux : le nucléaire a même inauguré un mode d'action prudente et anticipatrice qu'on désigne à partir du "scénario catastrophe", cette fiction régulatrice qui permet en cas d'incident de remonter l'"arbre des possibles" afin de trouver la riposte appropriée. Ce n'est d'ailleurs pas ce point qui peut faire juger le nucléaire criminel, mais l'infraction à cette règle qu'il a lui-même édictée, de ne réaliser que ce que le scénario permet de maîtriser. En effet, la question du stockage des déchets n'a été résolue que dans l'après-coup, dans l'empirisme, et non radicalement. Sans cette faille, le nucléaire réaliserait cette emprise de la représentation sur l'action complète, qui est la condition pour la qualifier moralement.

Réparer, à défaut de pouvoir prédire

La question de la réversibilité des effets apparaît dès lors sous un nouveau jour, qu'il faut caractériser à présent : elle ne se confond pas avec celle des énergies non renouvelables, ni avec la dégradation, revers de l'ordre et de l'organisation ; elle touche davantage à celle des

"réparations" et des compensations pour un dommage qui n'implique pas nécessairement des intentions. Elle est complémentaire d'une idée répandue : la technologie est non seulement *maîtrise de,* mais *atteinte à* la nature, prise avant l'efficacité humaine. D'aspect juridique (réparer n'est pas avouer une intention de nuire, mais prendre à sa charge les effets d'une nuisance), une réparation tient compte de l'acte complet, puisqu'elle se situe dans l'après-coup, et juge de ce fait d'un défaut de précautions initiales, ce qui engage dans l'analyse des possibles et des prédictibles. Saint Augustin, après Aristote, comme penseurs des futurs contingents, ont posé la lecture des signes comme préalable de l'action délibérée appuyée sur la prédiction. En demandant aux technologies de satisfaire à une exigence de renversement des effets non voulus, on suppose réciproquement que des précautions initiales permettent, en déchiffrant des signes probables, de limiter ce "non voulu" et d'assumer d'avance les tâches de réparation.

Posée ainsi, relativement à l'acte complet et à la prédiction des effets, l'action technologique entre dans un jour nouveau. Il est facile de constater les effets destructeurs non prédits de technologies d'hier, ainsi du "trou d'ozone" qui condamne les chlorofluorocarbures (CFC) d'usage si courant dans les technologies du froid ; était-il prédictible que leur généralisation dans les années d'après guerre "risquait" d'entraîner des effets stratosphériques ? Sans les vols aériens, sans le lancement du Concorde et la concurrence entre industries aéronautiques américaine et européenne, ainsi que sans les efforts des avocats américains pour détailler les effets de vols en haute altitude, cet effet défini sur l'ozone "risquait" à son tour de ne pas apparaître, puisque l'existence d'un déficit en ozone a été mise en lumière à cette occasion.

Le problème de la réversibilité est ainsi pris en otage entre deux exigences égales et inconciliables : il faut prédire, et on ne peut le faire. Sur le plan pratique, au double sens du terme, la question revient à savoir jusqu'à quel point on peut isoler ou individualiser dans l'ensemble du processus technologique, des "causes" en tant que "responsables" d'effets indésirés. On est ici loin de l'idée d'une maîtrise de la nature, loin aussi de celle d'une maîtrise de soi de l'homme de la technique, ces deux préjugés que les effets pervers viennent invalider.

Isoler : l'exemple des virus

Pour réparer ou inverser les effets, il faut les rapporter à leurs causes, et pouvoir agir sur elles. Le préalable est bien de les isoler d'un ensemble de facteurs déterminants afin de chercher le remède. Des produits de substitution aux CFC sont proposés à présent qu'ils ont été identifiés comme causes des effets indésirables. Le problème de l'isolement demeure décisif dès lors que les remèdes et substituts en dépendent, même s'ils se font attendre. Il faut ici distinguer entre réversibilité et réversion effectives : l'effet réversible est l'effet dont la cause est réversible ou substituable, ce qui suppose son isolement. Avec le sida, ce mal superlatif des années en cours, on touche au problème de l'isolabilité et à celui de la généralisation de la prévention. D'un côté, on a cessé de parler de "découverte", comme à l'époque de Pasteur, pour privilégier l'isolement. Les virus, qui accompagnent sans effets mortels toute sorte d'organismes vivants, cessent d'être inoffensifs sans même changer de nature ni "muter", dans des circonstances qu'il faut circonscrire. L'étude du changement de circonstances entraîne la recherche *du* virus jusqu'alors noyé dans la masse des circonstances internes à l'organisme.

Le Dr Mirko Grmek, auteur d'une *Histoire du sida,* répond à N. Levisalles dans une interview pour le *Journal international de Médecine* (n°228, mars 1992) au sujet des virus : ces parasites très petits ne naissent pas de rien, mais un changement environnemental les active et peut provoquer une épidémie; attachés à certains animaux, notamment tropicaux, ils vivent d'eux sans les tuer ; passés à l'homme lors d'un bouleversement, tel que déforestation, migration, hygiène ou manque d'hygiène (bidonville), ils tuent parce qu'ils ne sont pas au nombre de ses parasites naturels ; de ce fait, ils se rangent aux côtés des zoonoses, maladies virales héritées par l'homme au contact d'animaux, comme la peste lui vient du rat qui n'en meurt pas. La légionella, le FHV, le virus Lassa sont au nombre de ces virus exotiques responsables de nouvelles infections létales. L'hygiène, cette technologie occidentale, en protégeant l'organisme, le rend plus sensible aux infections et le fragilise. Ainsi la lutte pour "renverser les effets" passe par la remontée de la chaîne et l'isolement des causes par nature imperceptibles et mouvantes.

* *
*

En conclusion, il faut accepter de renverser une idée forte et captieuse pour poser de manière réaliste le problème de la réversibilité des effets technologiques : si la technique était toute puissante, si l'homme était passé maître de la nature, il modifierait à volonté les effets indésirés de ses actions. La disparité entre les actions et les effets oblige à relativiser ce pouvoir indéniable et à le référer à l'aléatoire et à l'imperceptible. L'acte complet qu'il faut qualifier implique la connaissance d'une chaîne causale dont les termes premiers sont les moins connus, si bien que c'est du côté du caractère inconnu des facteurs de réussite technologique que l'analyse doit se tourner, afin de savoir pourquoi des effets négatifs se joignent aux positifs et les renversent.

François GUERY

François DOUCHIN

La croisée des chemins

Le mouvement écologique est apparu à ses débuts comme un simple réflexe spontané de défense. Il a dû ensuite affronter successivement le problème de son statut scientifique et celui de son efficacité technique, puis entrer dans le champ de la décision politique et, enfin, tenter de situer sa signification globale pour le destin de l'humanité, aux frontières de la théologie. C'est en posant des questions "ultimes", comme celle de l'irréversibilité des dégâts ou celle de la limitation absolue des ressources, que ce parcours atteint son moment critique. En tant que discours tentant de nous interpeller depuis notre propre avenir, il risque de se fourvoyer dans son rapport concret et problématique aux tâches du présent, quand il joue sur la peur plutôt que sur le courage d'espérer.

Le parcours suivi par le mouvement écologique, repéré dans la suite des discours où il s'est exprimé, lui a fait rencontrer et, en quelque manière, traverser l'ensemble des grands domaines où se joue la vie sociale de l'humanité, à la seule exception, peut-être, de celui de l'art. Au commencement est le souci tout à fait empirique de la "qualité de l'environnement", de la défense du "cadre de vie", objet d'une démarche d'allure syndicale. Le rapport de l'homme à la "nature" - au sens habituel et vague du mot - y est bien entendu déjà impliqué.

Or, pour l'essentiel et malgré la permanence de l'approche romantique, ce rapport-là est monopolisé par la science et ses prolongements techniques, aussi inséparables, depuis leurs lointains débuts, que les deux faces d'une médaille. L'intérêt et le paradoxe de l'approche écologique qui se réfère, au prix de très larges extensions, à l'écologie-science, sont de former le projet d'une nouvelle maîtrise technico-scientifique du monde, mais inversée par rapport à la tendance précédente, toujours dominante aujourd'hui.

Dans son étape suivante, à grand fracas médiatique mais non sans violents débats internes, le mouvement écologique devenu *"Die Grünen"*, puis "les Verts", s'est lancé à la conquête du pouvoir politique. En intégrant toute sorte d'héritages peu compatibles entre eux, les militants du mouvement sont entrés, bon gré mal gré, dans un monde tout autre : ils n'ont cessé d'en contester les règles, sans réussir pour autant à en esquiver les contraintes. Le pas à franchir est déjà considérable entre la résolution d'un problème technique et l'élaboration concertée d'une décision politique.

Passant ainsi, parfois sans trop s'en rendre compte, du monde des opérations matérielles à celui des valeurs, le mouvement écologique ne pouvait échapper à la rencontre des questions fondamentales de la vie. Toute une série d'approches éthiques et d'interrogations philosophiques ont tenté, dans le cadre de cultures nationales diverses, de prendre en charge les questions issues du mouvement écologique. On peut citer la démarche de Hans Jonas ou les vasques fresques tracées par Edgar Morin.

Au terme provisoire de ce parcours, des chrétiens de nombreux pays, généralement issus de "l'hémisphère riche" de la planète, ont tenté l'aventure d'une sorte d'éco-théologie où le retour à la nature trace un chemin ambigu entre l'idée biblique de création et la quasi-adoration d'une "terre-mère" personnalisée.

En tentant de s'approprier et, le plus souvent, de dominer ces différents champs de l'activité humaine, le mouvement écologique, théorie et pratique indissolublement mêlées, change de nature. Il ne s'ensuit pourtant pas qu'il ait toujours pleinement reconnu les spécificités propres des domaines où il s'aventure. Il risque alors de n'y tracer qu'une trajectoire fugace, faute d'être entré dans un jeu d'exigences

qui débordent de beaucoup le souci de l'environnement matériel de l'existence humaine. Le rêve de se poser en "discipline dominante" est aussi ancien que les tentatives d'organiser la pensée. Cependant, l'histoire des idées est un cimetière de ces "règnes" successifs depuis celui de la théologie médiévale jusqu'à la primauté, de toutes parts contestée, des divers scientismes. La sagesse est de composer : ni la science, ni l'histoire ne parlent, comme à Babel, un langage unique...

I

Science

Dans l'imbroglio de son corps à corps avec le monde scientifico-technique, l'écologie contemporaine joue le passage à la limite : effets irréversibles de pollution et épuisement des ressources mondiales lui permettent de parler haut et fort, en quelque sorte depuis l'avenir lui-même, prophétisé comme apocalypse. Une telle position est pourtant problématique. Le caractère propre des "prédictions" scientifiques, les règles communes à toute anthropologie politique, aussi bien que la dynamique intrinsèque de l'idée biblique de création, y trouvent rarement leur compte. Il est possible d'esquisser ici quelques repères, en s'attachant davantage au premier niveau, celui des sciences et des technologies, sans oublier que seule une épistémologie naïve - souvent contestée à juste titre par les tenants de l'écologie - pourrait séparer totalement le développement scientifique de son contexte : on y retrouve facilement les jeux de la politique et des idéologies et même, si l'on se réfère par exemple aux travaux de Marcel Gauchet, les traces de son enracinement dans l'histoire religieuse de l'humanité.

Transitions ambiguës

Sitôt franchi le tout premier stade, où se rejoignent l'amour spontané de la nature et le volontarisme moral des mouvements de jeunesse, c'est à la science, et au monde industriel qu'elle a rendu possible, que le militantisme écologique se trouve confronté. Si la pollution usinière est toujours perçue comme le fléau principal, avec assez souvent un aveuglement extrême sur le poids relatif de ses différents facteurs (on songe ici à la diabolisation de la physique nucléaire, toutes applications ingé-

nument confondues), le rapport de la croisade écologique au monde de la science demeure radicalement ambigu.

L'écologie est, en effet, en son sens premier une discipline scientifique : celle qui étudie les interactions des "objets biologiques" et de leur environnement en termes de systèmes. Elle est donc un des constituants de l'ensemble de plus en plus diversifié que forment les sciences du vivant. Comme toutes les autres disciplines, elle possède son corpus concret de spécialistes reconnus, de laboratoires, d'enseignements, de revues, de congrès, grâce auquel peuvent s'élaborer les "vérités" toutes provisoires d'une connaissance en mouvement. Là aussi peut prendre naissance - au vrai, à un moindre degré dans notre pays - une nouvelle "ruée vers l'or", dans toutes les acceptions de cette image, celle constituée par le développement technique et donc économique d'une "industrie" écologique. Ce passage à l'application est normal et universel : Archimède ou Pascal furent de merveilleux ingénieurs ... Mais, dans le cas de l'écologie, il se redouble d'une transition d'un autre type qui reste largement paradoxale.

Tout en contestant l'idéologie technicienne de maîtrise totale de l'environnement de l'homme, la démarche écologique prend appui sur ses résultats et son outillage pour mettre en œuvre son propre programme de redressement : nettoyage à grande échelle, mise en place en tous domaines de modes de production et de vie "alternatifs". Ambition résolument pratique et volontariste, elle utilise, fort logiquement, les moyens du développement industriel pour en corriger les excès, en mesurer les dégâts, en conjurer les menaces. Cela ne se produit pas sans risque de changements d'échelles où le *"small is beautiful"* perd ... son anglais, et le militant la maîtrise des opérations. En 1992, le syndicat allemand DGB recensait déjà plus d'un million de travailleurs occupés à cette "production écologique", où la puissante industrie chimique d'outre-Rhin se taille la part du lion.

Au premier rang de cet équipement figurent donc les méthodes et les moyens de la recherche scientifique, avec son cortège d'instruments hautement spécialisés, utilisés bien au delà des limites de l'écologie *stricto sensu,* dans le domaine énergétique par exemple. Il arrive alors que ce soient les limitations actuelles, d'ailleurs toujours mouvantes et provisoires, de l'entreprise contestée qui deviennent les limites de sa remise en ordre. Après avoir cru pouvoir tout faire, on découvre qu'il n'est pas for-

cément possible de tout réparer. Deux exemples illustrent cette limitation ambiguë, qui fait de l'écologie un commentaire en forme de contestation permanente du développement industriel - en quelque sorte son "nouveau testament", à jamais rivé au premier - : il s'agit de l'existence de dégâts présumés irréversibles dans notre environnement local ou planétaire et de l'annonce de l'épuisement définitif de certaines ressources vitales.

Dans de nombreux cas, qu'il s'agisse de "trous" dans la couche d'ozone de la haute atmosphère ou du calcul de la date d'épuisement des gisements pétroliers, il a fallu plusieurs fois refaire la copie et rien ne permet de penser que ce soit terminé. La désinvolture du volcan Pinatubo déchirant d'un coup la fameuse "couche" à peine égratignée par les rejets industriels ou la découverte successive de nouvelles réserves d'hydrocarbures et de nouvelles techniques d'exploitation, sous-marines en particulier, ont jeté un doute sur les prophéties à moyen terme, même lorsqu'elles émanaient du très respectable "Club de Rome".

Il s'en faut, en effet, de beaucoup que toutes les attitudes dites écologiques répondent à des critères même approximativement scientifiques. Il arrive souvent qu'au moment où le processus rencontre ces limitations apparemment décisives, mais en fait très difficiles à maîtriser, pratiques et discours changent de registre. La rigueur modeste de la science s'accommode mal d'évaluations globales forcément très approximatives : tout décompte incapable de dire sa "barre d'erreur" - sa limite de précision - doit être disqualifié. Plus gravement encore, la véritable recherche scientifique, dite à bon droit "fondamentale", implique un caractère radical d'imprévisibilité des résultats qui lui interdit l'extrapolation à moyen terme : les bases mêmes de l'évaluation peuvent, entre temps, être devenues caduques. Il est impossible de régler l'avenir inconnu à partir des données connues dans le présent, promises à un dépassement de plus en plus rapide et souvent total. Ce fait illustre par ailleurs le gouffre qui sépare le fonctionnement de la science vive telle qu'elle est vécue dans les équipes de recherche et l'image, toute d'assurance dogmatique et de stabilité intemporelle, qu'elle garde dans l'esprit du "grand" public.

Irréversibles ?

L'interrogation d'un groupe - limité, mais représentatif - de chercheurs de disciplines différentes, mais toutes proches de l'axe physico-

chimique, révèle tout de suite le malaise que suscite le thème de "l'irréversibilité". Il franchit quelque part les bornes de la bienséance scientifique. Comme tout ce qui tend à l'extrapolation indéfinie, à l'absolutisation des processus et de leurs effets, un tel questionnement "sort de l'épure" : métaphore de dessinateur ou de géomètre qui fait bien comprendre que le premier rôle du chercheur est de tracer les limites de son "champ" (au sens précis de l'anglais *field* : spécialité reconnue). A l'intérieur de ce domaine, une éventuelle irréversibilité, au vrai rare et difficile à modéliser, perd toute espèce de privilège catastrophique. C'est une fonction parmi d'autres, à définir ou à simuler, un paramètre à choisir et à vérifier. La résonance très générale - parfois la poésie - de certains termes scientifiques, par exemple "ordre" ou "désordre", ne doit pas faire illusion sur ce point. Il existe bien toute une histoire, passionnante, de l'irréversibilité en tant que propriété de certains systèmes en physique. Elle a connu quelques renoncements bouleversants, comme ceux qui ont accompagné, au XIXe siècle, la mise en place de la thermodynamique ou encore, sous nos yeux, celle du "chaos déterministe". A propos de ce dernier, l'épithète corrige heureusement l'effet dévastateur du substantif ! Cela se calcule pour le mieux, si l'ordinateur fait le poids... On peut se souvenir également que c'est à partir de l'irréversibilité thermodynamique que les premiers ponts ont été jetés en direction des structures complexes du monde vivant : leur "morphogenèse" s'inscrit dans le cadre de processus physiques et chimiques connus. Le temps lui-même, archétype immémorial de l'irréversibilité, voit celle-ci périodiquement remise en cause, aux frontières de la mécanique quantique : le temps tranquillement réversible des équations de la mécanique ne renonce pas à sa part de réalité possible...

La position péremptoire ou prophétique de limites absolues, mais fort peu évidentes du point de vue scientifique, fait ainsi apparaître une transition fondamentale, le saut par lequel l'écologie s'éloigne de l'ordre prudent des conclusions vérifiables. Avant de tenter de repérer où mène ce nouveau parcours, il est peut-être utile de préciser les deux approches en cause. La science encadre et interpole, elle creuse à l'infini les sillons de ses "champs", eux-mêmes sans cesse subdivisés par le jeu des spécialisations successives. Les prospectives économiques, historiques, politiques, idéologiques - ou médiatiques - pratiquent au contraire l'extrapolation. Elles avancent à la façon d'un constructeur de pont qui n'aurait aucune idée de la distance et de la nature de la rive d'en

face. Dans le meilleur des cas, elles se fondent sur deux séries d'hypothèses, au départ invérifiables et rarement vérifiées après coup. La première est celle de la linéarité des phénomènes, c'est-à-dire de leur développement continu et proportionnel dans le temps. La seconde suppose la possibilité d'isoler le problème pris en compte, au niveau de son évaluation, pour le soustraire en principe à l'influence de tous les autres événements susceptibles d'en infléchir le cours.

De telles hypothèses sont par essence "conservatrices" et bloquent le jeu nécessaire de l'imagination. Or même la réalité matérielle, où les mouvements des corps se définissent le plus souvent grâce aux limites dimensionnelles, à la façon dont, par exemple, la longueur des tuyaux d'orgues fixe la note émise, ne fonctionne pas suivant des linéarités infinies. Et l'enchaînement historique des événements répond bien moins encore à une telle continuité, ou à une telle exigence de cloisonnement : les faits sont le plus souvent brutalement infléchis par des événements imprévisibles, même si, après coup, l'évidence de leur survenue inéluctable paraît aveuglante. Le modèle inspiré par les pratiques scientifiques ne peut être mis en œuvre que dans un intervalle défini, avec un ordre de grandeur limité et dans l'indispensable "système isolé" de la thermodynamique. Dans tous les cas, le calculateur doit s'appuyer sur les deux rives.

II

Politique

Franchie la frontière des démarches scientifiques, le mouvement écologique traverse d'autres domaines de l'activité humaine. Et le plus souvent en manifestant tout de suite la prétention surprenante d'en devenir la référence centrale, l'axe autour de quoi l'ordre nouveau de la vie doit, sous peine de mort de l'espèce, être impérativement reconstitué. Dépassement, puis rupture du cadre strict de la démarche scientifique qui n'empêchent nullement la frange la plus avancée du mouvement écologique de réclamer, de façon parfois quasi-totalitaire, le contrôle de l'économie, de l'organisation politique, voire maintenant de la spiritualité. En croyant lutter contre les débordements de la science, cette tendance prolonge et renouvelle la dérive scientiste. On peut dire que, suivant un mot de l'historien Pierre Nora, elle transfère sur la nature des besoins qui sont ceux de la culture.

Liberté

L'entrée de l'écologie en politique porte cette marque ; c'est toujours de reconstruction complète qu'il s'agit : buts, priorités, groupes, méthodes, dirigeants, doivent naître du néant, sortir directement d'un océan primitif, porter en tout cas les signes d'une très forte rupture entre les générations. Au delà des péripéties conflictuelles, demeure une question de fond : la grandeur de la politique, la seule, aujourd'hui enfouie sous des fonctionnements misérables, c'est de tenter de mettre en œuvre la totalité de l'humain, au moins dans sa dimension collective. Il y faut une sorte de conversion, au sens religieux du terme, et le renoncement à tout intérêt spécialisé. Face à son avenir, l'homme n'est aucunement prisonnier d'un destin. Encore moins est-il enfermé dans le jeu des conditions initiales qui ont permis le développement de l'espèce. C'est du moins là un des articles du "credo" commun - il s'agit bien de "foi" et non de science - aux diverses composantes de l'humanisme moderne. C'est aussi vrai pour le tenant de la tradition biblique, juive et chrétienne, que pour son frère ennemi souvent si proche, l'homme des Lumières. C'est dans le rapport de l'homme à l'homme, et non directement dans celui de l'homme à la nature, que se jouent le devenir et l'avenir de l'humanité. En ce sens, celle-ci n'est guère réductible à une "espèce", suivant la dérive biologique, ou à un "genre", au gré d'une fuite dans l'abstraction.

Les dégâts effectivement repérables dans la gestion du patrimoine naturel nous donnent en réalité la mesure des situations de détresse nées dans la gestion des rapports inter-humains. Non seulement la marque des inégalités de développement y est déterminante, mais, aujourd'hui, en Afrique, la famine naît de la guerre, et non plus l'inverse.

Le passé de l'humanité est largement tissé "d'adaptations écologiques", comme celles qu'on nous propose aujourd'hui : partout la conjugaison de la croissance des populations et de la rareté des ressources a fait naître des sociétés totalitaires, centralisées et distributrices, qu'il s'agisse de certaines sociétés amérindiennes ou, plus près de nos sources, du système crêtois. Au delà de prolongements qui étaient à peine moins sinistres, nous avons eu la chance - ou le mérite - d'en sortir par l'alliance, ou à tout le moins la coïncidence historique, de l'efficacité technicienne et de l'individualisme libertaire. Ces deux portes ouvertes vers le large, où l'Occident européen s'est engouffré en très peu

de siècles, ne sont d'ailleurs sans doute pas réellement séparables. Elles impliquent leur propre lot de risques et d'abus, sans devoir être pour autant jetées comme le bébé avec l'eau du bain.

La liberté n'appelle et ne supporte qu'une régulation à la marge, un contrôle ouvert qui sauvegarde ses capacités infinies d'adaptation et de renouvellement. Prétendre totaliser les ressources pour les partager de façon statique nous ramène, en tant que modèle d'organisation sociale, aux greniers collectifs de Minos. Aujourd'hui, nous vivons certes l'apparent achèvement du "peuplement de la terre", et encore : la véritable nouveauté est plutôt que cet "achèvement" soit connu de tous. Cela n'entraîne aucunement la disparition de toutes les "nouvelles frontières" : le repli frileux sur la gestion d'un stock définitivement acquis ne s'impose qu'aux esprits dominés par la crainte. Il n'est pas nouveau qu'ils soient fort nombreux... C'est du côté des ordinateurs et des molécules synthétiques, de la science des gènes ou de l'analyse des systèmes complexes, que se dessinent aujourd'hui les continents à explorer. Le poids relatif des données "naturelles" ne peut que décroître, comme diminue le nombre de nos paysans, trop efficaces. Mais, en retour, la science crée sans cesse de la liberté, elle étend le champ de nos responsabilités. C'est le domaine de l'éthique qui s'agrandit au même rythme, rapide. Les références "naturelles", directement calquées sur des données biologiques, s'y éteignent dans l'oubli, sauf à être franchement reprises et transposées dans une symbolique humaine : celle-ci ne saurait s'affranchir des sources multiples que notre corporéité draine jusque dans nos fonctionnements les plus subtils, mais cet enracinement ne peut plus se lire comme la subordination mécanique à un prétendu "donné".

Prudence

De telles extensions appellent certes à la vigilance, mais aussi à la modestie. A cet égard, on peut regretter le durcissement final des positions de Hans Jonas, malgré la pertinence, à titre de "sagesse" pratique, de beaucoup des avertissements du *Principe responsabilité*. Si, en effet, un projet quelconque devait être réglé en fonction du seul risque majeur envisageable, il deviendrait hors de question de mettre en œuvre aucun projet. Ce serait oublier que, depuis longtemps, la science joue essentiellement sur le calcul des probabilités. Ce terme inquiétant ne doit pas

faire perdre de vue le fait qu'une "prudence", face à un avenir dont nous ne sommes nullement les gardiens - il est celui "de nos enfants qui ne sont pas nos enfants" -, se place dans un juste équilibre entre la mesure de l'importance du risque et celle de sa probabilité d'occurrence. Elle est un enjeu de liberté avant d'être une recherche de sécurité. L'idée, absurde et mortifère, de "sécurité absolue" est la plus grande menace de corruption pour l'entreprise écologique qui est pourtant bien nécessaire dans son ordre particulier de "contre-pouvoir". Le poète, ici Khalil Gibran, est plus perspicace que le philosophe, quand il dénonce l'impossible fantasme d'une maîtrise de cet avenir dont nous sommes, quoi qu'il arrive, exclus. Mais ici, comme souvent, "la peur est mauvaise conseillère".

La vie de l'homme est le contraire de la position confortable à quoi se limite le rêve abâtardi des sociétés commerçantes. Elle est comme accrochée à cet avenir qui ne peut être maîtrisé, elle se coule dans une évolution continue que chacun rêve, à tout moment, d'arrêter et de totaliser à son propre service. Joue ici au plus profond le fantasme contemporain du refus de la mort, équivalent au refus de l'enchaînement, donc de la disparition, des générations successives. En Allemagne, on a pu voir se développer parallèlement la panique "verte" d'un monde submergé par les pollutions et la panique "rouge" de l'affrontement nucléaire : elles ont coïncidé, pour de nombreux couples de l'Ouest, dans le refus délibéré de faire naître de nouveaux enfants...

Une dérive aussi extrême de ce qui se veut "défense de la vie" masque mal le refus du risque radical qu'est justement la vie humaine, avec son immédiate imprévisibilité. Après la chute de diverses formes de "l'ordre" social, le retour à "l'ordre" naturel est le dernier refuge. Il vit de l'illusion d'une nature stable avec toutes ses espèces vivantes bien rangées, dénombrables, alignées comme dans l'arche de Noé ! Mais les espèces, comme les sujets humains qui se succèdent sur la terre, sont mortelles. Paradoxe étonnant : la découverte de la finitude de la "biosphère" coïncide avec le refus d'accepter celle du sujet. La révolte devant le fait de n'être que le maillon bientôt anonyme d'une chaîne est certes "naturelle", en un tout autre sens. Sa disparition est, pour le sujet, non-sens. Et ce "point de vue du sujet" qui est le seul lieu où, à proprement parler, se joue un acte de "voir", est l'entrée dans une autre perspective, en fin de compte la seule qui puisse être dite "humaine". Mais il implique une acceptation saine de la finitude de l'homme pris dans

toutes ses dimensions, y compris celle de son enracinement matériel, biologique. C'est une telle acceptation qui rend possible le rebond dans l'ordre de l'esprit. Le refus-refuge dans un ordre "naturel" rejoint ici celui de tous les systèmes de pensée devenus vieux : il leur est très difficile d'envisager un monde où, l'équipement scientifique aidant, des éléments de plus en plus décisifs, et jusqu'au soin de la survie de l'espèce, se trouvent remis "au conseil" de l'homme, suivant l'expression du livre de la Sagesse. La difficulté des débats sur le contrôle des naissances le manifeste clairement. Une telle "remise" est pourtant en elle-même le lieu d'un progrès spirituel qui ne devrait pas donner le vertige aux tenants de la vieille tradition de l'optimisme chrétien, une spécialité reconnue dans la sphère catholique.

III

Religion

Cet "optimisme chrétien" a toujours pris ses repères autour de l'idée théologique de création et, pour l'essentiel, de la création de l'homme, plus précisement encore, de celle de l'homme raisonnable. Le concept théologique de création n'est pas une façon vague de parler, dans le contexte religieux, de l'ensemble des objets de la "nature", bien qu'il ait de fait pris ce sens dans le parler courant. Il est fondamentalement une prise de position par rapport à Dieu. Il s'agit avant tout de la relation de Dieu et du monde, comprise, pour l'essentiel, comme un acte de Dieu lui-même. C'est seulement à titre dérivé que le "résultat" de cet acte peut être dit "création". En rigueur de termes, l'expression centrale de l'éco-théologie, "conservation de la création", est une sorte de faux sens.

Création

La foi biblique s'est constituée autour de l'histoire d'un peuple et non par un regard sur la nature avec ses contraintes et ses promesses. Ce fait la distingue radicalement de la plupart des autres systèmes religieux. La "création" en forme de récits mythiques, telle qu'elle est décrite dans la Genèse, n'est que le prologue surajouté à la mémoire d'une aventure humaine. La structure du Livre est d'abord celle d'un mouve-

ment, de la marche d'un peuple. C'est à partir de cette position essentiellement dynamique que le rapport à Dieu essaie de se dire, dans la direction de l'origine comme dans celle de la fin. En ce sens, la geste judéo-chrétienne était mieux préparée que d'autres à lire le monde créé comme un monde créé en devenir. La découverte scientifique progressive de l'idée d'évolution s'est pourtant faite paradoxalement contre les fixismes religieux; cet affrontement dérisoire se poursuit encore dans quelques ilôts d'intégrisme. Mais l'arbre ne peut cacher la forêt : pour la foi chrétienne, création et évolution sont une seule et même chose. Il est dangereux de dire que l'une est la continuation de l'autre : ce langage fait régresser l'idée de création au statut d'un "instant" initial, plus ou moins repérable dans le temps. Or c'est de l'origine et non d'un "commencement" qu'il s'agit. Divers montages fantasmatiques autour de la théorie physique dite du *big bang* redonnent une apparence d'actualité à cette confusion.

En fin de compte, faire de la conservation du monde l'alpha et l'oméga d'une nouvelle éthique chrétienne remet en cause le message de la foi de deux manières au moins. Du côté de l'homme, gestionnaire de cette création dont il doit contribuer à faire une "terre promise", celle de l'abondance, de la justice et de la paix messianiques, l'accent est mis sur la conservation des biens et non d'abord sur leur juste distribution : or c'est le partage qui multiplie le pain... Comme nous l'avons entrevu à propos de l'écologie politique, il ne saurait y avoir ici une double et égale priorité. Le juste rapport à l'autre homme, au frère, est l'axe central ; le reste ne trouve sens que dans son mouvement. La dévolution de la terre à l'homme par Dieu est un don sans retour. Il fonde une hiérarchie où les discontinuités sont radicales. Entre Dieu et l'homme, comme entre celui-ci et le monde matériel, il n'y a ni passage possible, ni commune mesure. Tout ce qui tend à voiler ces distinctions - et, en apparence, le progrès scientifique ne cesse de le faire - serait une régression du christianisme vers la matrice païenne commune des religions. Face à cela, la différence biblique est "tranchante comme le glaive" et la parole sans cesse reprise des prophètes maintient le cap. Dans une telle perspective, toute apologie du "naturel" est suspecte. C'est l'humanisation, c'est-à-dire, à bien des égards, la montée de "l'artificiel", qui va dans le sens du projet divin : comme dans une escalade, la seule issue est en direction du sommet.

Fin du monde

Par ailleurs, l'image de Dieu ne risque pas moins d'être atteinte que le sens du devenir de l'homme. Le primat accordé à la "nature", paradoxalement absolutisée au moment où éclate son caractère fini, inverse en quelque sorte le mouvement impliqué dans le rapport de création, enfermant l'image de Dieu lui-même dans ce qui n'est que son reflet. Le Dieu de la Bible n'est pas le créateur avare d'un stock limité de moyens d'existence, à faire durer, si possible, tout au long d'un voyage au terme problématique. Rien n'est plus contraire à l'esprit de l'Ecriture que l'application de l'image de l'arche de Noé à cette pauvre petite planète bleue perdue dans le déluge de l'espace intersidéral ! Dans le récit de la Genèse, tout le problème est justement d'en sortir, de cette arche. L'alliance divine ne peut être renouvelée, sous le signe de l'arc-en-ciel, qu'une fois cette sortie réalisée, une fois la marche commencée vers le peuplement infiniment divers de la terre. Pour le croyant, cette expansion est le fruit de l'initiative de Dieu et non en premier lieu, la conséquence dommageable d'une punition, l'expulsion d'un Eden ou d'une "arche", figures symboliques d'un état d'avant-naissance. Cette expansion est garantie par la Promesse et renouvelée en un "monde nouveau" dont Christ ouvre la trace. La garantie de succès qu'elle porte en elle ne doit rien à la gestion prudente des provisions de l'arche, abandonnée depuis longtemps sur le rivage.

"Malheur à celui qui regarde en arrière", c'est la seule façon, au dire de l'évangile de Luc, d'être "impropre au Royaume de Dieu". La "fin du monde" n'est pas l'ultime avatar d'une chute dont les peurs successives de l'humanité ne cessent de dessiner le fantasme, suite étrange de tableaux à remettre au goût du jour : après la terre brûlée de la guerre atomique, voici le temps de la terre-poubelle, asphyxiée par une pollution générale. Que d'abus du mot "apocalypse", devenu lieu commun des médias ! Pour le croyant, la "fin du monde" n'est que le décor du théâtre où naît le monde nouveau, depuis toujours en marche vers sa plénitude. La peur enferme l'homme au niveau des apparences, mais le courage d'espérer fait de lui le constructeur - le créateur associé - de l'avenir.

Il reste donc vrai que la foi est la seule alternative à la peur, quels que soient les contenus successifs de l'une ou de l'autre. La grande peur écologique de l'an 2000 porte aussi en elle la chance d'un monde plus

unifié et plus responsable. Les chrétiens peuvent y contribuer efficacement par le rappel des exigences fraternelles de l'évangile, plutôt qu'en ajoutant une orchestration supplémentaire à la mélancolie de sociétés sur le déclin. Leur foi n'annonce ni l'impossible retour à l'Eden des enfances, ni quelque improbable "arrêt sur image" au bord du gouffre : elle est promesse d'une terre nouvelle, déjà goûtée dans le quotidien de nos vies.

François DOUCHIN

ETUDES THÉOLOGIQUES & RELIGIEUSES

1993 / 3

Corina COMBET-GALLAND **Françoise SMYTH-FLORENTIN**	Le pain qui fait lever les Ecritures
Jean-Daniel DUBOIS	Le manichéisme vu par l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée
Jacques-Noël PÉRÈS	Le baptême des patriarches dans les Enfers
Marianne CARBONNIER-BURKARD	Jours de fêtes dans les Eglises Réformées de France au XVIIe siècle
Jean-Louis KLEIN	Le repas du Seigneur
Olivier ABEL	Ricœur et la question tragique
Hubert AUQUE	L'écoute-accompagnement du pasteur
Laurent GAGNEBIN	Christologies et théologies pastorales
Jean-Daniel DUBOIS	Chronique patristique VIII
Jean-Paul GABUS	Le mal : de la faute au malheur

Secrétariat - Abonnements : 13, rue Louis-Perrier F 34000 Montpellier

Abonnements 1993 : France : 150 FF Etranger : 170 FF

Prix de ce n° : 55 FF CCP : ETR - 268.00 B Montpellier

Denis MÜLLER

De quel droit la théologie se mêle-t-elle d'écologie ?

L'éthicien est sollicité de dire en toutes circonstances quelle est la vie bonne et juste. C'est là un rôle surfait, car le passage de l'éthique fondamentale à l'éthique appliquée est indirect. L'éthique théologique n'est pas l'accompagnement chrétien de l'écologie. Ni l'une ni l'autre ne sont des modèles alternatifs du politique. Elles doivent cependant s'affranchir de la seule conviction pour assumer une responsabilité qui les garde à la fois du radicalisme et du compromis lâche. L'éthique chrétienne joue un rôle critique par rapport à l'écologie : elle la préserve de dévotion à l'égard de la terre, en maintenant l'écart entre la création et le Créateur. Elle est ainsi le témoin d'une parole singulière sur le sens de la création et le mystère de Dieu.

Avant de se jeter tête baissée sur les défis que lui pose le monde, la théologie chrétienne doit s'interroger sur les titres qui l'autorisent à s'exprimer à leur propos. Car même en admettant que la théologie possèderait d'elle-même une portée universelle, cela ne saurait justifier n'importe quel type d'intervention.

Les éthiciens sont particulièrement exposés à ce soupçon de touche-à-tout. Ils sont en effet sollicités quotidiennement d'émettre des avis tous azimuts: sur les technologies les plus récentes, sur l'attribution des Jeux Olympiques à un pays totalitaire, sur la réforme du code de nationalité, sur les droits et les devoirs des minorités, sur la brevetisation de la souris oncogène de Harvard ou sur la fabrication de patates génétiquement protégées! On voit bien par ailleurs la difficulté qu'il y aurait à concevoir l'éthique comme une sorte de réservoir universel de ressources morales, dont on devrait ensuite déduire des applications aussi précises que circonstanciées.

Les écueils de l'idéologie et de l'indifférence

L'honnêteté intellectuelle de l'éthicien l'oblige à noter le caractère quelque peu fantasmatique de l'image qui lui est ainsi renvoyée. Pendant des décennies, en particulier dans les Eglises chrétiennes, nous avons entretenu le mythe d'une expertise morale unitaire et intangible. De la même manière que nous attendions du dogmaticien, voire du magistère pour les catholiques, la réponse ultime sur la vérité de la foi, nous nous sommes construit un modèle idéal du théologien moraliste, censé trancher dans tous les domaines ce que signifierait une vie bonne, juste et sainte devant Dieu et devant les hommes.

Cet idéal s'est avéré impraticable. Les sciences humaines et sociales nous en ont appris le caractère surfait. Mais nous pouvions également le savoir à partir de nos propres analyses théologiques: l'interprétation de la foi, comme celle des mœurs, suppose toujours une démarche herméneutique et critique. Devant chaque problème humain qui se présente à nous, il ne suffit pas d'élaborer les données bibliques ou théologiques générales supposées en éclairer la signification. Nous devons aussi instaurer une relation vivante et dialectique entre la question et la réponse, le diagnostic et le traitement.

Le passage de l'éthique fondamentale à l'éthique appliquée exige donc une méthodologie différenciée, nous permettant d'éviter aussi bien les écueils de l'idéologie que ceux de l'indifférence. L'idéologie pourrait être définie globalement comme une attitude privilégiant la confusion des niveaux. On appellera ainsi idéologique la prétention de régler directement des questions complexes, d'ordre économique ou politique, comme par exemple l'immigration, en faisant appel à des sentiments

passionnels d'accueil illimité ou de violence haineuse. L'idéologie se caractérise par des procédures d'amalgame et de simplification, conduisant à l'illusion de solutions toutes faites, applicables immédiatement et sans retour. Elle a toujours une dimension absolutiste, contraire à l'attitude relationnelle et relative, seule capable d'affronter et de résoudre les problèmes réels de la vie et de la société [1]. L'indifférence résulte, de son côté, d'une mise à l'écart des différents éléments de la réalité. Elle croit pouvoir éliminer des pans entiers de l'expérience humaine et sociale, parce qu'ils ne correspondraient pas aux préoccupations dominantes du sujet impliqué.

Appliquée à la question qui nous occupe, celle des relations entre la théologie et l'écologie, cette comparaison de l'idéologie et de l'indifférence nous fournit déjà un premier élément d'appréciation. L'idéologie, par nature moniste, conduit à confondre ce qui relève du théologique et ce qui relève de l'écologique, au prix, surtout, d'une soumission du théologique à l'écologique. Le risque est grand ici que la réflexion théologique se coule mollement dans le lit de l'écologie, se contentant de fournir au discours et aux pratiques écologistes des justifications *a posteriori*. Nous aurions alors affaire à une sorte d'instrumentalisation de la théologie et de l'éthique, puisque ces disciplines en seraient réduites à ratifier les attentes et les désirs d'une mouvance intellectuelle et de mouvements politiques. A mon avis, un tel suivisme ne rend service ni à la cause de la théologie et de l'éthique (elles perdent toute autonomie critique, toute capacité de jugement et de proposition), ni à la cause de l'écologie, qui prendrait la forme d'un système clos, incapable d'intégrer le questionnement extérieur.

Deux modes symétriques?

Comment ne pas relever ici un bien étrange parallèle entre la mode de l'éthique et la mode de l'écologie ? Ces deux discours et ces deux pratiques semblent en effet s'être constitués en modèles alternatifs, par rapport à la prédominance traditionnelle de la politique.

1. Pour une approche éthique consciente de ces difficultés, on consultera ici A. RICH, **Ethique économique**, Genève, Labor et Fides, 1993.

En éthique, la dérive est fort complexe. Dans la pensée grecque, centralement chez Aristote, l'éthique n'est nullement séparée de la politique. Tout au contraire, elle s'insère comme un moment particulier et avant-dernier dans la grande construction de la philosophie politique. On a pu reconstruire l'éthique des Réformateurs, celle de Calvin avant tout, comme l'articulation subtile des points de vue politique, éthique et théologique [2]. Mais la modernité a bousculé de fond en comble ces deux paradigmes classiques. A l'extrême, on a pu parler d'une dé-moralisation de la société: l'éthique a cessé de jouer son rôle d'intégration sociale; le droit positif a relayé la morale (N. Luhmann) [3]. Dès lors, le retour de la morale n'est pas seulement un effet de mode; c'est aussi un retour de manivelle que Luhmann juge velléitaire et sans conséquence sociale réelle. L'éthique n'est plus perçue comme sous-bassement ou comme facteur constitutif de la société civile et de l'Etat de droit; elle n'a plus qu'à se réfugier dans la sphère privée, "éthique indolore des nouveaux temps démocratiques" (G. Lipovetsky) [4]. Crépuscule du devoir, consacrant la scission du droit et de l'éthique, du social et du moral! Mais aussi triomphe d'une éthique individualiste, propre à satisfaire tous les désirs, réponse au projet classique d'une vie bonne, esquivant pourtant les exigences spécifiques du politique, comme expression régulée des libertés fondamentales et du bien commun. Les droits de l'homme jouent alors ce rôle paradoxal de décliner au pluriel l'impératif catégorique kantien (et de servir ainsi de base à l'éthique juridique), tout en se substituant aux normes internes du politique. Le politique semble céder le pas à l'humanitaire.

L'écologie n'échappe pas à une ambiguïté similaire. Elle est née, elle aussi, d'une critique de la domination du politique, mais elle tend de ce fait à rivaliser avec lui dans la lutte pour le pouvoir. La dérive n'est pas sans danger, puisqu'en subordonnant les règles de la démocratie aux exigences et aux urgences de l'environnement, elle contribue à affaiblir la légitimité démocratique comme l'efficacité technique du po-

2. Ainsi, E. FUCHS, **La morale selon Calvin**, Paris, Cerf, 1986, pp. 138 ss.

3. Pour une critique des thèses de Luhmann, cf. en particulier O. HÖFFE, **Principes du droit. Ethique, théorie juridique et philosophie sociale,** Paris, Cerf, 1993, pp. 39-46.

4. Cf. **Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques**, *Paris, Gallimard, 1992.*

litique. Il n'est guère étonnant de constater que, dans la plupart des éthiques s'inspirant de la révolution verte, le modèle politique, en même temps qu'il se mondialise, se simplifie dans le sens de la centralisation autoritaire [5]. Comme si, pour réduire la complexité du monde et en particulier l'accumulation des savoirs et des techniques, il fallait réduire la complexité essentiellement démocratique du politique.

Posons-nous alors franchement la question: où réside le piège de cette symétrie entre l'éthique et l'écologie?

Le risque de céder à la mode existe, mais, à notre avis, il n'est pas tellement menaçant. Après tout, l'éthique, comme réflexion critique, est aussi vieille que la civilisation, et le raz-de-marée actuel dont elle jouit n'a pas que des effets négatifs. Comme l'écologie, de son côté, correspond à d'authentiques questions, elle finira bien par s'imposer, devenant une composante "naturelle" de toute culture sociale et politique. Le vrai problème est ailleurs. Ethique et écologie se présentent comme des pratiques critiques, extérieures en somme aux pratiques usuelles de la vie civile et politique. Elles ont un certain caractère *a posteriori*, comme si elles venaient du dehors et après coup "donner des leçons" ou "faire la morale" aux acteurs sociaux. Le danger de moralisation est évident, et il risque de déclencher des mécanismes de rejet, comme on le constate sur le terrain de l'économie. L'éthique économique est-elle capable de prendre vraiment en compte les contraintes de l'économie ? Et, parallèllement, l'écologie est-elle autre chose qu'une théorie idéaliste, ignorante des finalités légitimes de l'économie ?

Une éthique de l'incarnation

Dans les deux cas, on a affaire, semble-t-il, à une "éthique de la conviction", pleine de bonnes intentions et de bons sentiments, mais foncièrement incapable de faire le pas et de devenir une "éthique de la responsabilité" (Max Weber). Comment surmonter cette sorte de fatalité

5. Ce danger a été signalé notamment à propos de la pensée de Hans Jonas dans **Le principe responsabilité**, Paris, Cerf, 1990. Sur cet auteur, cf. le recueil **Nature et descendance. Hans Jonas et le principe responsabilité** (D. Müller et R. Simon, éd.), Genève, Labor et Fides, 1993.

qui paraît entraîner l'éthique comme l'écologie sur la pente savonneuse des pieuses déclarations et des certitudes absolues ?

J'aimerais introduire une première précision, explicitement redevable à la foi chrétienne comme telle, et non plus à des considérations éthiques générales. Dans un célèbre passage de son *Ethique* inachevée, mais combien stimulante, le théologien protestant Dietrich Bonhoeffer avait souligné la nécessité de surmonter le double écueil du radicalisme et du compromis [6]. Le radicalisme hait le temps, la durée; au fond, il n'a pas de patience, ni d'espérance. A l'inverse, le compromis a horreur de l'éternité; il a peur de la décision, il recule devant la parole, cette épée tranchante qui nous oblige à des choix déchirants.

Le radicalisme dont parlait Bonhoeffer correspond assez exactement à ce que nous avons dit plus haut de l'idéologie. Etre radical, dans le sens où le comprend ici Bonhoeffer, c'est refuser la *logique de l'incarnation,* se satisfaire des arrière-mondes illusoires et totalitaires qui nourrissent les plus belles et les pires nostalgies. L'éthique chrétienne, au contraire, regarde le monde en Jésus-Christ, c'est-à-dire dans la perspective d'un Dieu trinitaire aux prises avec le monde et avec l'histoire des hommes. Ce monde et cette histoire constituent alors une réalité, certes ambivalente et déchirée, mais tendue vers l'advenir du Royaume de Dieu; une réalité relative et imparfaite, mais où demeure perceptible le souffle léger de la promesse et du pardon. C'est donc du fait de cette tension "eschatologique" que l'attente du Royaume provoque au cœur du réel que la théologie chrétienne refuse le radicalisme idéaliste des *desperados* ; mais en même temps, elle y puise la force de son espérance et le courage de ses combats.

Les motifs conduisant le chrétien à la critique du radicalisme sont donc les mêmes que ceux qui lui font refuser l'esprit bâtard et craintif du compromis (entendu au sens faible que lui prête Bonhoeffer) [7]. S'engager dans le monde et sur les chemins de traverse de l'histoire, ce

6. "Réalités dernières et avant-dernières", **Ethique**, Genève, Labor et Fides, 1989, 3e éd., pp. 99-104.

7. On pourra, certes, plaider pour une version forte du compromis, mais celle-ci me paraît justement intégrer les pôles décrits dans la dialectique bonhoefferienne. Cf. en ce sens l'interview de P. RICŒUR, "Pour une éthique du compromis", **Alternatives non violentes** 80, 1991, pp. 2-7.

n'est pas s'arranger avec l'inéluctable, mais travailler sans cesse à faire surgir les brèches du Royaume en plein cœur de l'humain. La percée qui s'infiltre courageusement au ras de l'histoire n'est pas un nouveau type de compromis, un simple "ni-ni, mais au contraire". Récuser l'idéalisme du radicalisme et la lâcheté du compromis, ce n'est jamais renvoyer dos à dos les positions possibles, tel un spectateur neutre, c'est au contraire s'engager pour le choix le plus difficile, c'est risquer sa vie en se salissant les mains et en pétrissant la pâte humaine. C'est jouer son salut en combattant au cœur du monde, pour le monde et en avant du monde.

Critique du holisme écologique et du rationalisme laïque

Consciemment, je suis parti d'une logique de l'incarnation, au risque de retomber dans un certain "christocentrisme" typiquement protestant, avec ce qu'il comporte d'"anthropocentrisme" correspondant. Mais cette logique de l'incarnation ne se limite pas à l'événement du Christ et au message de salut adressé à l'homme. Elle embrasse le monde entier, des origines à la fin des temps; elle s'étend au devenir même du monde, comme lieu du devenir de Dieu et de la transformation des hommes.

La Création constitue, d'une part, un lieu théologique-clef pour relever valablement les défis de l'écologie, à condition, toutefois, de la situer elle-même dans la dynamique eschatologique de l'histoire, et de ne pas l'immuniser contre les surprises de cette dynamique. A cet égard, la contribution théologique à la réflexion écologique, pour ne pas devenir simple légitimation d'une aspiration cosmique, doit interroger les différentes représentations du monde qui accompagnent l'écologie. Le point de vue eschatologique ne saurait servir de simple traduction d'une vision évolutionniste du cosmos: la tension qui demeure entre l'histoire et le Royaume signale toujours aussi l'écart entre le Créateur et la création.

D'autre part, le devenir eschatologique de l'histoire, sa poussée vers le Royaume, est inséparable de l'événement de la Croix, et de la critique radicale de toutes les idoles qui en découle. C'est pourquoi la théologie chrétienne ne saurait se laisser bercer par les sirènes de l'écologie profonde *(deep ecology)* ou de l'hypothèse Gaïa. La terre dont il

est question en perspective chrétienne n'est pas un dieu de substitution ou une revitalisation des puissances païennes, c'est un lieu provisoire où s'accomplit la marche des hommes vers la destination de leur vie. C'est un lieu offert à la réalisation de leur vocation, non un Grand Tout offert à leur dévotion. La contribution de la théologie à l'écologie demeure suspendue au statut de pèlerins des chrétiens eux-mêmes, elle sera toujours liée à une théologie de voyageurs *(theologia viatorum).*

On voit, je l'espère, ce qui distingue ici l'approche chrétienne de la critique souvent entachée de rationalisme par laquelle des philosophes, trop contents de découvrir les contradictions intellectuelles et les complicités troubles des écologistes de tout crin, se posent en champions d'une technique triomphante.

L'écologie est un vrai défi. On n'y répondra pas davantage par la parole sourde d'une rationalité dominante que par la fuite en avant dans des incantations confuses. Essayons de traduire cette affirmation dans le débat actuellement en cours au sujet de la portée culturelle et politique de l'écologie.

D'un côté, nous avons les défenseurs de la modernité et de la laïcité; les plus ouverts d'entre eux intègrent la problématique écologique, mais ils peinent à reconnaître la révolution qu'elle signifie pour le mode de penser occidental ; de l'autre côté, les tenants d'une post-modernité radicale croient en avoir fini à tout jamais avec les exigences critiques des Lumières : leur refus de la rationalité se confond pour ainsi dire avec leur contestation de la différence anthropologique. La nature ou l'animal deviennent sujets de droits, comparables ou supérieurs à l'être humain.

Le risque existe de mettre tous les écologistes dans le même sac, sans comprendre la densité et la légitimité de leurs préoccupations. C'est une tentation à laquelle n'échappe pas vraiment Luc Ferry dans son alerte pamphlet intitulé *Le nouvel ordre écologique* [8]. Toutefois, au terme de son parcours, il reconnaît la nécessité de surmonter l'anthropocentrisme cartésien ou utilitariste, si l'on veut relever le défi écologique sans tomber dans les aberrations de l'écologie profonde. Or cette critique interne de l'anthropocentrisme conduit Ferry à deux postulats.

8. Paris, Grasset, 1992. Les pages entre parenthèses renvoient à cet ouvrage.

D'abord, dit-il, plutôt que de nous en remettre à de fantasmatiques "droits de la nature", il vaut mieux accepter que l'homme ait des "devoirs indirects envers la nature" (p. 248). Ensuite, prenant acte de "la fin de l'enracinement des normes et des valeurs collectives dans un univers théologique" (p. 249), il opère une subtile distinction entre la religion comme tradition, comme superstition ou comme quête du sens de l'existence. L'âge théologico-politique terminé, la modernité, résolument laïque, tente de se réapproprier "la question du sens du sens" (p. 254). Les questions éthiques ne peuvent plus se référer à "l'idée théologique d'un objectif dernier", elles doivent s'aligner sur la logique de la sécularisation, qui poursuit l'infinité du sens dans un questionnement incessant. Ainsi se trouve délimité l'espace démocratique d'une quête du sens sans transcendance, ou du moins sans transcendance autre que celle de l'interrogation infinie.

A l'inverse, un auteur comme Peter Singer s'investit à fond dans la libération animale, oublieux de la dignité singulière et de la responsabilité irrévocable des sujets humains que nous sommes [9].

Dans les deux cas, ne perd-on pas le sens de la tradition judéo-chrétienne, accusée de tant de maux qu'elle est dépouillée de tous ses titres?

L'herméneutique des traditions et le rôle de la foi chrétienne

Il peut être utile, dès lors, de réfléchir plus avant sur la signification des traditions pour la question qui nous occupe.

Relevons, dans un premier temps, que les traditions ont cessé d'apparaître à la pensée contemporaine comme les suppôts du traditionalisme. Paul Ricoeur a soigneusement distingué la tradition, les traditions et le phénomène même de la transmission, la traditionalité. Alasdair Mac Intyre, de son côté, médite avec force sur la rationalité des traditions. Dans la question écologique, la tradition chrétienne a souvent été perçue ou dénoncée comme un facteur essentiel, sinon le principal, des atteintes à l'environnement. Après avoir soutenu pendant des siècles, au nom d'une vision théologique, l'alliance de la créature et de la création,

8. Cf. **La libération animale**, Paris, Grasset, 1993.

la pensée occidentale a cru pouvoir décréter "la fin de la providence" (Carl Améry) et a fait appel à une "nouvelle alliance" (Prigogyne-Stengers).

De nombreux théologiens chrétiens se sont alors efforcés de fournir des récits de la création une version plus adaptée au monde moderne et à sa prise de conscience écologique. Ainsi se trouvaient opposés deux montages englobants de la Tradition (judéo)chrétienne. Les choses sont-elles en vérité si simples et si limpides ? Le christianisme a-t-il été, d'un bloc, facteur de progrès ou facteur de déprédation, bénédiction de la modernité ou malédiction de la nature ?

Face au défi écologique, comme devant tout autre débat éthique complexe, la foi chrétienne redevient crédible à condition de sortir de cette ruineuse alternative. La tradition dans laquelle elle s'est peu à peu sédimentée ne constitue pas un bloc homogène; surtout, elle fait l'objet d'un incessant travail interprétatif, en interaction avec des situations et des questions toujours différentes.

Changeant de statut herméneutique, la tradition occupe désormais une autre fonction sociale. En a-t-elle pour autant perdu toute signification? Le déplacement constaté par Luc Ferry en ce qui concerne la place de la religion a ouvert la voie à une interrogation sur le sens du sens. Mais les traditions religieuses, avec ce qu'elles véhiculent de vision de l'homme et du monde, peuvent-elles se laisser ainsi réduire à une pure fonction philosophique ? Ne sont-elles que l'expression d'une infinie quête du sens, et d'une interrogation sur le sens du sens ?

Luc Ferry a raison de constater et de contester le monopole d'une tradition religieuse particulière, la tradition judéo-chrétienne en la circonstance, dans la construction de l'éthique et de la culture. De ce point de vue, sa position permet davantage la discussion que celle d'un Peter Singer, dont l'hostilité frontale au christianisme se double d'une hostilité larvée à la modernité. Mais alors, la discussion doit être poussée jusqu'au bout. L'espace critique et pluriel ouvert par la modernité suppose le dialogue et la contradiction entre les traditions. La tradition humaniste elle-même, ou la laïcité, dont se réclame si fortement Ferry, est elle-même exposée à un tel débat critique. Il faut donc distinguer ici le processus formel de la modernité, la sécularisation, et les contenus doctrinaux de chacune des traditions (y compris la tradition moderne). La

foi chrétienne retrouve ici sa légitimité, non comme référence normative obligée de l'éthique et de la société, mais comme parole singulière et profilée au sujet de l'homme et de sa place dans la création, mais aussi du sens de la création et du mystère de Dieu.

La contribution de la foi au débat écologique actuel pourrait dès lors prendre une double forme, que j'appellerais constructive et critique.

Avec toutes ses ressources doctrinales, poétiques et symboliques, la vision judéo-chrétienne du monde a encore un bel avenir devant elle, dès lors qu'il s'agit d'exprimer la responsabilité de l'homme face à son environnement. La création est à la fois le cadre auquel l'homme peut se référer et le lieu de ses engagements concrets. Elle porte trace et parabole d'une transcendance infinie et d'un avenir insoupçonné. Dans sa contingence merveilleuse, elle se donne à nous comme matière première de notre liberté et comme trésor de notre respect.

En contribuant ainsi, de manière constructive, à l'élaboration de notre rapport humain au monde et à la création, la foi chrétienne élargit l'horizon d'un anthropocentrisme étriqué, de même qu'elle révèle les excès d'une écologie inhumaine à force d'être profonde. Dans le débat des idées et des traditions, le christianisme garde une fonction critique irremplaçable. On le voit souvent comme une idéologie totalisante et absolue, inféodée à des valeurs dernières et incapable de faire droit à l'humanité des choses avant-dernières. Une autre approche est ici possible, conjoignant le sens de la transcendance et l'amour de l'immanence, le respect du Créateur et la libre responsabilité humaine.

Le paradoxe le plus profond de la foi chrétienne n'est-il pas ce merveilleux échange, par lequel la hauteur de l'infini, ou la gloire de Dieu, à mesure de leur reconnaissance, amènent l'homme à grandir et à se dire avec plus d'audace et de liberté ? Or justement, cette manière d'habiter le monde et de vivre l'histoire porte un regard critique sur les faux absolus et les idoles du temps. Aimer le monde avec passion, ce sera toujours se battre pour les humains qui luttent et qui vivent sur cette planète commune, et donc aussi se battre pour la qualité de leur cadre de vie. Mais cela signifie toujours, critiquement, maintenir ouverte la double brèche qui distingue l'être humain de l'*homo technicus* et la nature de la divinité.

Denis MÜLLER

CENTRE THOMAS MORE

Programme 1993-1994
(d'octobre à mars)

L'imaginaire du sang dangereux	23-24 octobre
Jean-François Lyotard : le différend sexuel	6 novembre
Michel Perrin : la chamanisme. Principes et pratiques	20-21 novembre
Le génôme humain : enjeux du décryptage	25 novembre
L'alternance en pédagogie	11-12 décembre
Entre le pardon et la punition : la réhabilitation	15-16 janvier
L'intelligence artificielle	15-16 janvier
Edith Lecourt : musique et psyché	29-30 janvier
Les apparitions : histoire, anthropologie, sociologie	29-30 janvier
René Diatkine : la psychanalyse des enfants	5-6 février
Pouvoirs et logiques d'action à l'hôpital	12-13 février
Liane Mozère : les crèches. Histoire et mutations	12-13 mars

Pour tous renseignements :
Centre Thomas More B.P. 105 69210 L'Arbresle

Pierre GIBERT

Principe d'écologie et idée de création

Il n'existe ni lien ni opposition a priori *entre l'écologie et l'idée de création dans la Bible. Selon celle-ci, le monde créé est donné à l'homme, même s'il lui fait courir quelques dangers. La Bible ignore que l'homme puisse en compromettre gravement l'équilibre. Le souci de l'environnement n'aurait donc pour elle d'intérêt que dans la mesure où il en va du bien-être de l'homme. Si ce souci milite contre l'homme par idolâtrie de la nature, il s'affronte à l'idée biblique. La Bible parle de la perdition et du salut de l'homme dans une histoire de bruit et de fureur où péché et grâce se combattent. L'environnement n'y est pas étranger, il est cependant second.*

Rien ne paraît plus évident ou normal que de lier l'idée d'écologie et celle de création. Depuis une ou deux décennies que l'écologie fait son chemin dans les mentalités de l'Europe occidentale, non seulement il ne semble pas qu'il puisse y avoir d'opposition entre cette idée et l'idée chrétienne, biblique, de création, mais au contraire, une sorte d'alliance naturelle, immédiate, entre les deux, tant il est vrai qu'on ne saurait attribuer la création à Dieu sans du même coup la respecter.

Comme en beaucoup d'autres domaines, les choses ne sont évidemment pas aussi simples. Et l'alliance, si alliance il y a réellement, ne peut s'apprécier que sous bénéfice d'inventaire.

Deux idées différentes

Sous son aspect négatif, la dénonciation des dégradations infligées par l'homme à la nature, comme sous son aspect positif, la promotion d'une défense de l'environnement, l'écologie ne se présente d'abord ni en lien ni en opposition avec une quelconque idée religieuse, chrétienne ou biblique, de la création. Si celle-ci est invoquée, c'est généralement après coup, ou dans des cercles qui se réclament explicitement de la référence chrétienne. A l'inverse, on sait qu'on peut faire de l'écologie une idée laïque, voire athée, dans la mesure où elle engage le combat contre l'irresponsable agressivité de l'homme envers une nature désespérément vouée au néant...

Il n'y a donc ici ni *a priori* ni *a posteriori* à établir ou à refuser un lien entre les deux idées. Il est par contre nécessaire, pour notre propos, de commencer par rappeler en quoi elles se distinguent.

Fondamentalement, l'écologie témoigne d'une sensibilité qui induit un refus : sensibilité à la nature conçue et définie comme "environnement", refus de toute intervention humaine estimée porter une atteinte grave, mortelle, à cet environnement. L'idée de création, elle, biblique ou non, est d'abord une idée de croyant, de qui confesse que Dieu est à l'origine de l'univers qu'Il a voulu et, d'une façon ou d'une autre, réalisé. De soi, et à la différence de l'écologie, l'idée de création ne peut être imposée à personne, qu'elle désigne l'acte de Dieu ou l'effet de cet acte créateur, l'univers dans sa permanence. Ainsi, parler de création, dans un sens ou dans l'autre, c'est confesser le Dieu créateur, c'est poser un acte de foi. Même si en découlent un certain nombre de réactions et d'attitudes, l'idée de création reste une idée religieuse à implications théologiques.

Dans ces conditions, écologie et création ne peuvent être immédiatement confondues. La question est plutôt de savoir si elles peuvent entrer en dialogue et en harmonie, rien n'étant joué d'avance, l'opposition et l'indifférence restant de l'ordre du possible. Comme idée et phénomène nouveaux et récemment popularisés, l'écologie dit un drame, celui

d'une nature gravement agressée par l'homme, sa technique, ses intérêts immédiats, à un point tel qu'en beaucoup de domaines, les choses paraissent irrémédiables. Qu'il s'agisse des rivières, des forêts ou de la terre même, ou qu'il s'agisse des animaux, domestiques et sauvages, ou encore de l'atmosphère, de la couche d'ozone, tout est perçu comme agressé, en voie de dégradation avancée, voire sans retour.

Des enquêtes et analyses sont très souvent appelées à la rescousse de cette proclamation dramatique, dont notre propos n'est pas d'abord de dénoncer les exagérations ni même la désinformation toujours possibles. Nous importe plutôt la question de son rapport à la réalité telle que l'induit l'idée - croyante, biblique et chrétienne -, de la création. Cette idée, tant dans la Bible que dans la tradition théologique qui en est issue, est parfaitement claire quant à une double relation : d'une part, l'ensemble de la création, c'est-à-dire l'univers et tout ce qu'il contient, est en lien avec Dieu, ce que manifestent à la fois son "acte créateur" et la "providence" qu'Il ne cesse et ne peut cesser d'exercer sur elle ; d'autre part, cette création, tant dans son origine que dans sa durée, est donnée à l'homme qui y est inséré et qui la domine. Tant le langage biblique des origines, dans les premiers chapitres de la Genèse (Gn 1-3), que celui de sa louange au Dieu créateur, dans les Psaumes notamment (cf. Ps 8 ; 104 ; etc), tant la récapitulation en Christ de toute la création (cf. Col 1,15-17 ; Rm 8,20-22 ; Jn 1,1-5...) que la tradition issue du Nouveau Testament, ne cessent d'établir et de confirmer ces liens et relations, aussi diverses soient les expressions qu'ils peuvent prendre.

Corrélativement à cette foi, est induite une conviction : la création est faite pour l'homme qui peut donc en disposer, même si on n'exclut pas le péril qu'il peut y courir (le déchaînement des eaux et de toutes les forces naturelles, les bêtes sauvages, etc.; sans oublier l'interdit de Gn 2 quant à l'arbre de la connaissance). Pourtant il est une chose que la Bible, Ancien et Nouveau Testament, paraît ignorer, celle que dénonce précisément l'écologie : le péril que l'homme peut, par son intervention, faire courir à cette création au point de la compromettre gravement ou même définitivement dans son être même. La violence, si souvent dénoncée dans la Bible, ne concerne que l'homme, violence de l'homme contre l'homme, mais aussi de la nature contre lui.

Ainsi pourrait se confirmer un peu plus ce que nous disions plus haut, à savoir que l'écologie n'est pas *a priori* une idée biblique ou as-

similable à l'idée biblique de création ; sans s'y opposer, elle s'en distingue.

Un problème de rapports

Faut-il préciser que l'idée d'écologie n'est pas de soi illégitimée du fait qu'elle ne se trouve pas dans la Bible ? Mais s'accorde-t-elle pour autant avec tout ce que la Bible implique dans sa conception de la création ?

Nous avons rappelé que l'idée de création, telle qu'elle ressort des trois premiers chapitres de la Genèse, n'était pas une idée en soi, exprimant seulement l'initiative de Dieu, mais qu'elle établissait un jeu de relations entre Lui et l'homme, entre l'homme aussi et la nature. *A priori,* on peut penser que l'écologie comme la création dit l'homme dans son rapport avec l'environnement. Il n'y aurait donc là qu'une question de termes dont l'un serait induit par une foi religieuse, l'autre non. De fait, dénoncer les dégradations que l'homme fait subir à l'environnement et l'idée même d'environnement privilégient sans aucun doute l'homme lui-même : car c'est bien de lui qu'il s'agit en fin de compte. L'environnement est nécessaire non seulement à son épanouissement psychique, mais plus simplement physique. Purifier l'atmosphère des villes, garantir la propreté des rivières, des lacs ou du littoral, assurer des espaces forestiers ou champêtres, n'est-ce pas offrir à l'homme ce dont il a vitalement besoin et ce sans quoi sa santé encourrait de graves périls ?

Corrélativement, exiger de lui un meilleur comportement, une ferme réaction par rapport à des processus dont il est seul responsable et qu'il peut donc inverser, n'est-ce pas lui rappeler sa maîtrise et donc sa relation directe et efficace avec cette nature si fragile ? De tels propos et réactions sont évidemment présents dans le discours écologique. Il n'est pourtant pas sûr qu'ils soient toujours aussi clairs et définitifs dans ce sens. Il suffit, en effet, de feuilleter certaines revues de défense du consommateur, fortement marquées par le discours écologique, pour s'apercevoir que les choses ne vont pas aussi simplement de soi. Ainsi, telle étude sur la qualité de différents détergents et lessives, distribuant des étoiles de garantie quant à leur plus ou moins grande "biodégradabilité", ignorait totalement les risques, pourtant réels, que font courir certains de ces produits, aussi biodégradables soient-ils, à l'épiderme humain.

Plus graves dans leur ignorance, leur amnésie ou leur naïveté, ont été certains de ces discours contre les pesticides utilisés depuis la Seconde Guerre mondiale et qui avaient réussi à faire disparaître de très dangereux parasites. Des pressions écologisantes ayant réussi à mettre hors la loi tel ou tel de ces grands pesticides, on a vu revenir les parasites avec les terribles maladies dont les humains ont été à nouveau les victimes. Qu'il soit incontestable qu'en de nombreux cas, dans l'Europe d'après-guerre comme aujourd'hui en Afrique notamment, on ait utilisé sans trop de discernement et pour des intérêts sordides, un certain nombre de produits qui ont gravement abîmé l'environnement, est une chose. Qu'on en vienne au nom du respect de cet environnement à rétablir un état de choses dangereux pour l'homme, en est une tout autre.

Relayé par des penseurs, des philosophes, voire des théologiens, un autre discours, qui peut d'abord paraître heureusement prophétique et justicier, agresse l'homme dans son élan même de créativité. Même si tout le monde peut mesurer les effets désastreux de la pollution de l'environnement et des voies respiratoires de l'homme par les usines et plus encore peut-être par l'automobile, on doit là aussi raison garder. Ainsi, des raisonnements dénonçant le développement indéfini de l'automobile, de la consommation de pétrole et donc de la pollution, oublient simplement que la progression n'est pas aussi linéaire et continue qu'il y paraît. Il faut notablement moins de métal pour faire aujourd'hui une voiture qu'il y a quarante ou cinquante ans, et nettement moins d'essence pour la mouvoir.

Le développement n'est pas nécessairement synonyme de croissance exponentielle de la consommation de matériaux ou de moyens. Dès lors, le problème relèvera bien davantage du politique ou du moraliste que du technicien qui, en fin de compte, a dans l'ensemble remarquablement travaillé à la réduction des moyens et des objets.

Plus grave dans cette dénonciation est celle qui s'attaque aux conditions mêmes de la vie des humains. Ainsi, est-il de bon ton, et certes pas toujours de façon injustifiée pour des raisons d'esthétique et de confort, de dénoncer l'invasion du béton... Mais lorsque le logement des humains est dénoncé comme une agression de l'environnement au point que certains en arrivent à prôner une humanité ne dépassant pas les 500 millions d'unités, on sort de la défense de l'environnement pour l'homme à une défense de l'environnement contre l'homme, contre son droit même à

l'existence. Et comment reprocher à certains de nous rappeler que ce type de discours rappelle de sinistres et encore proches doctrines ?

Exagérations, dérives de discours, pensera-t-on. Certes. Mais il est important, pour mieux en vérifier la pertinence et la justesse, de voir à quoi aboutit logiquement et naturellement un propos. Car, dans ces points extrêmes, nous découvrons une agressivité nouvelle : non plus contre l'environnement qu'il s'agit précisément de défendre, mais contre l'homme dont il s'agit de se défendre au point d'envisager et de dénoncer les inconvénients même de son existence. On invoquera alors les problèmes de démographie. Mais ceux-ci sont d'un autre ordre, et ce serait à notre sens une dangereuse perversion du problème que de le prendre par le plus mauvais bout qui soit, l'intérêt de l'environnement. Et si certains écologistes ne se sont pas reconnus dans l'amalgme fait entre le discours écologique et certains discours nazis, reconnaissons que la pente est ici glissante.

C'est à ce point de dérive qu'à notre sens l'idée de création peut servir de pierre de touche à l'idée d'écologie, non pour la détruire ou la remplacer, mais pour l'éclairer ou la purifier.

Un principe d'appréciation ?

Nous le disions plus haut : le récit biblique de création et les célébrations que la Bible fait du Dieu créateur établissent et maintiennent toujours le lien entre, d'une part, une création jugée belle, bonne et ordonnée, et une humanité pour laquelle elle est finalement faite. Et même si, à la fin du livre de Job, elle semble présentée par Dieu même comme une réalité en soi (Jb 38, 1 ss), elle est pourtant utilisée pour que Job, c'est-à-dire l'homme, comprenne qu'elle lui est donnée pour avoir une meilleure connaissance de Dieu. Plus précisement, la Bible établit un double lien entre la création divine et l'humanité : celui de son établissement pour que l'homme vive, et celui de son inauguration d'une histoire dans laquelle l'homme est responsable.

La création dit d'abord le lieu établi pour que l'homme vive. Que dans l'histoire d'Adam, la nature apparaisse comme un jardin planté par Dieu pour y placer l'homme (Gn 2,8), ou que originellement, cette nature soit désertique parce qu'il n'y a pas de pluie ni d'homme pour cultiver le sol (Gn 2,5), dit suffisamment la conception "anthropocentrique" de l'idée biblique de création. Que dans la formation de l'univers en six

jours, l'humanité, homme femme, apparaisse en dernier (Gn 1,26 ss) est tout aussi clair : il fallait que cette nature soit dans cette plénitude pour que l'humanité y surgisse et la domine !

A partir de là, on peut sans difficulté introduire ici le discours écologique : même si Dieu n'interdit pas explicitement à l'homme d'abîmer son œuvre, il est clair qu'Il ne pourrait en supporter la destruction. En ce sens, un discours écologique, religieux, biblique et chrétien, n'est pas inconcevable; bien au contraire. Mais la Bible établit un autre lien, celui de la création, c'est-à-dire de la nature créée par Dieu, avec l'histoire, c'est-à-dire avec l'histoire humaine.

On ne prête pas toujours attention au fait que, dans la Genèse notamment, mais aussi dans tel ou tel psaume dit "de création" (par ex., le Ps 136), le "récit" de l'avénement de la nature à l'existence par les mains ou la parole de Dieu ouvre sans transition au récit d'une histoire dominée exclusivement par l'homme. Qu'on pense à l'histoire de Caïn et d'Abel qui suit immédiatement l'histoire d'Adam et d'Eve (Gn 4), *a fortiori* à l'histoire d'Abraham (Gn 12 ss). Autrement dit, l'"environnement" instauré par la création est, pour la Bible, le lieu du "bruit et de la fureur", de la sagesse et de la violence, de la sainteté et du péché. Dans cette perspective, c'est de l'homme et de l'homme seul qu'il s'agit ; et s'il y a dénonciation à faire, c'est d'abord de son péché, à moins qu'il ne s'agisse de le célébrer comme une merveille quasi divine (cf. Ps. 8) !

Libre alors au discours écologique d'inclure dans ce péché et dans cet émerveillement sa prise en considération de la responsabilité de l'homme. Mais alors il n'aura plus lieu de contester l'homme dans sa seule responsabilité destructrice : le rappelant à un devoir qui ne peut qu'aller de pair avec la réalité de la création, il le rétablira dans sa responsabilité conservatoire, d'abord pour lui-même. Dès lors, tout discours qui en viendrait à oublier l'homme au nom du respect de la nature, *a fortiori* à le gêner, voire à le nier dans son existence, serait naturellement condamné par une conception qui, pour relever de la liberté du croyant, engagerait celui-ci dans un autre combat pour le respect de la nature. Car en toute prise en considération de l'environnement, c'est de l'homme qu'il s'agit, et exclusivement de lui, tant il est vrai qu'il n'est et ne saurait être d'environnement que de l'homme et pour l'homme.

Rappeler cela n'est nullement négliger ou oublier les composantes

de cet environnement. C'est espérer en finir notamment avec cette hyper-valorisation de l'animal et en particulier de l'animal domestique exalté jusqu'au ridicule, mais aussi, sans qu'on s'en rende toujours compte, jusqu'à la négation de sa réalité, de ses exigences et de l'environnement qui lui convient, tant est grand ici le risque d'anthropomorphisme, c'est-à-dire de confusion d'image et de conception avec l'homme.

"Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et voici que cela était très bon" (Gn 1,31). Faut-il dire que tout est impliqué dans cette seule phrase qui clôt l'œuvre créatrice au sixième jour, le discours écologique y compris ? que cette phrase est même le fondement de tout discours écologique ?

Libre à chacun d'y adhérer ou non. Mais il nous semble, une fois de plus, qu'un discours purement naturaliste, qui oublie l'ordre d'une transcendance initiatrice, court le risque d'oublier, sinon de nier, cet intermédiaire, voire ce médiateur, entre elle et la nature, qu'est l'homme. Nous pensons, en effet, que si une divinisation de l'homme peut aboutir aux pires dérives contre la nature, et en fin de compte contre l'homme, une divinisation de la nature ne peut aboutir qu'à la négation de l'homme.

C'est pourquoi, et dans le respect de la liberté de toute conscience, il nous paraît que le discours biblique de la création, par sa symbolique, fournit une excellente garantie contre un type de dérive dont les dernières décennies nous ont suffisamment manifesté qu'elles n'étaient pas imaginaires.

Pierre GIBERT

Alain BLANCY

"... Et la sauvegarde de la création"

De Bâle 1989 à Séoul 1990, l'écologie dans le débat œcuménique

Deux assemblées œcuméniques, Bâle en 1989 et Séoul en 1990, ont inscrit à leurs débats la "sauvegarde de la création". Les participants, pressés par les méfaits sur l'environnement que cause la manière occidentale de vivre, et inquiets de la survie des générations à venir, ont essayé de fonder chrétiennement un rapport à la création qui ne soit pas de seule domination. L'Alliance ne concerne pas seulement les relations entre les hommes, elle implique la nature non-humaine. Aussi est-ce un message de sagesse et de louange que proclament ces deux assemblées.

Deux conférences majeures, l'une européenne, l'autre mondiale, ont porté sur le devant de la scène œcuménique le souci écologique, promu à un rang égal à celui de deux thèmes plus anciens, plus classiques, la justice et la paix.

I

Evénements œcuméniques à portée historique

Réuni à Bâle du 15 au 21 mai 1989, le "Rassemblement œcuménique européen PAIX ET JUSTICE", organisé conjointement par l'Eglise catholique - à travers le "Conseil des Conférences épsicopales européennes" (CCEE) - et les Eglises réunies au sein de la "Conférence des Eglises européennes" (KEK), a constitué un événement ecclésial historique entre Eglises divisées depuis des siècles et séparées par des blocs idéologiques depuis des décennies selon une ligne de fracture se recouvrant partiellement. La fermentation politique en cours allait transformer cet événement à usage interne en annonce prophétique du bouleversement que le continent connaîtrait tôt après [1].

Puis, convoqué à Séoul en Corée du Sud du 5 au 12 mars 1990, le "Rassemblement mondial sur LA JUSTICE, LA PAIX ET LA SAUVEGARDE DE LA CREATION" réunissait sous l'égide du Conseil œcuménique toutes les Eglises membres, en réponse à la décision de la VIe Assemblée mondiale du COE réunie à Vancouver en 1983, les appelant à "entreprendre un processus conciliaire d'engagement mutuel (alliance) en faveur de la justice, de la paix et de la sauvegarde de toute la Création" [2].

Le rapport entre les deux rassemblements est celui d'une conférence "régionale" (continentale) préparatoire à une conférence mondiale. La configuration ecclésiale et le contexte politique ont cependant fait contraster une manifestation d'unité œcuménique sans précédent, dans un cas, avec un travail inachevé à relent d'insatisfaction, doublé de l'amère déception de l'abstention officielle de l'Eglise romaine, dans l'autre.

---

1. **Rassemblement oecuménique européen de Bâle, 15-21 mai 1989, Paix et justice pour la création entière**, Paris, Cerf, 1989. Compte rendu critique : Jean-Marc PRIEUR, **Responsable de la création**, Genève, Labor et Fides, 1989. Cf. aussi "Bâle 89, *Justice et Paix s'embrasseront bientôt*, autour du document final", **Unité des chrétiens**, N°77, janvier 1990.

2. **L'heure est venue. Rassemblement mondial sur la justice, la paix et la sauvegarde de la création, Séoul 1990**, Genève, COE, 1990. Cf aussi René Coste, **Paix, justice et gérance de la création**. Nouvelle Cité, 1989, pp. 19-22; **De Vancouver à Canberra, 1983-1990. Rapport du Comité central à la Septième Assemblée du COE**, publié sous la direction de T.F. BEST, Genève, COE, 1990, pp. 210-216; **Signes de l'Esprit. Rapport officiel, Septième Assemblée, Canberra, Australie, 7 au 20 février 1991**, publié sous la direction de M. WESTPHAL, Genève, COE, 1991, pp. 209-211.

Superficiellement, on remarque pourtant, à s'en tenir aux seuls titres, qu'à la différence de Séoul le rassemblement de Bâle n'avait apparemment pas pris en compte la demande de Vancouver d'inclure la préoccupation écologique dans son programme. Le contenu du rapport final montre toutefois que le troisième volet a bel et bien été intégré, au point que la formulation *a posteriori* du titre du Rassemblement est devenue "Paix et justice pour la Création tout entière". Le titre final du rapport de Séoul, quant à lui, se voulait plus impérieux, plus contraignant, soulignant l'urgence de mettre en pratique des décisions et des engagements qui lieraient les signataires : "L'heure et venue" [3].

Dans les deux cas, pourtant, la similitude frappe dans la procédure et le résultat : Bâle a subdivisé son rapport final en quatre parties, consacrées respectivement aux "défis à relever", à "la foi que nous affirmons", à la "confession du péché et (la) conversion à Dieu", et aux "affirmations fondamentales, engagements, recommandations et perspectives d'avenir", découlant d'une considération spécifique du continent en marche "vers l'Europe de demain". Séoul, pour sa part, a subdivisé son document en "dix affirmations sur la justice, la paix et la sauvegarde (en anglais : *integrity*) de la création", et en "acte d'alliance", suivi par des "alliances et engagements (spécifiques) conclus à Séoul".

Dans les deux cas donc, une même démarche en trois phases : "comprendre, juger, agir", devait passer d'une analyse, impliquant une sévère autocritique des chrétiens et des Eglises, avec actes de repentance et de conversion, à des prises de décision qui engagent de manière contraignante, le tout fondé sur des affirmations de foi. Séoul en particulier, pour répondre à l'injonction de Vancouver, se voulait jalon dans une démarche irréversible qui, par des "actes d'alliance", des "pactes d'engagement mutuel" entre chrétiens, entre Eglises, mette en œuvre un "processus conciliaire", une avancée œcuménique dans la restauration progressive de l'unité de l'Eglise.

---

3. Ce titre n'est pas sans faire écho au fameux appel de Carl-Friedrich von WEIZSÄCKER, au Kirchentag de Düsseldorf en 1985, en faveur d'un "Concile pour la paix", paru sous le titre **Le Temps presse**, Paris, Cerf, 1989 (allemand, 1987). Cf. du même, **Konzil des Friedens (Aufruf und Echo)**, Munich, Claudius Vg, 1986.

Il serait donc erroné de séparer la démarche éthique de ces deux rassemblements de la recherche doctrinale de l'unité ecclésiale, comme il serait dommageable d'opposer les programmes "Eglise et société" et "Foi et constitution", ces deux piliers du Conseil œcuménique. Cette interaction entre foi et éthique, voire cette interdépendance des deux orientations majeures du travail œcuménique, est un défi fécond adressé aux Eglises dans leurs rapports mutuels et dans leurs relations au monde. Elle a désormais pour fondement et pour objectif de mieux comprendre et appliquer la relation inséparable entre création et rédemption. Justement le recouvrement de la troisième préoccupation concernant l'écologie, dont on découvre le lien intrinsèque avec celles de la justice et de la paix, a eu le mérite de remonter d'une préoccupation qui était au départ tournée vers la dérive des sciences et techniques au plan économique et politique, jusqu'à celle, plus fondamentale, de la sauvegarde de la terre, comprise comme création divine, confiée à la responsabilité humaine [4]. Les effets pervers du développement des sciences et des techniques sur la justice sociale (par la surexploitation et la maldistribution des ressources du monde) comme sur la préservation de la paix (par la militarisation croissante et la menace nucléaire notamment), ont orienté la réflexion chrétienne vers le spécifique théologique de la création ; en retour on est parvenu à donner aussi aux défis de la justice et de la paix une connotation propre et un apport original de la part des chrétiens. Ainsi la notion du *shalom* a-t-elle été promue pour comprendre la paix en un sens plus profond que politique. Le souci pour la justice s'en est tenu pour le moment à la consensuelle "option préférentielle de Dieu pour les pauvres".

II

L'introduction de l'écologie

Avant même l'Assemblée mondiale de Vancouver en 1983 qui a lancé le programme "Justice, paix et sauvegarde de la création" (JPSC),

4. Cf. Conférence mondiale de la Commission Eglise et Société du COE, **Science sans conscience, Foi, science et avenir de l'homme, Boston 1979**, Genève, Labor et Fides, 1980. Cf. **De Nairobi à Vancouver, 1975-1983. Rapport du Comité central à la sixième Assemblée du COE,** Genève, COE, 1983, pp. 106-115.

en lien avec son thème "Jésus-Christ, la vie du monde" - indice déjà d'un passage de préoccupations plus ecclésiocentrées ou couplées avec les questions de justice sociale, à une conscience que la vie elle-même est en jeu dans l'évolution du monde -, le COE avait réorienté ou ré-équilibré partiellement son programme éthique.

Antécédents

Remontant d'engagements en faveur d'une justice qui concerne les relations entre entités économiques de plus en plus discordantes, notamment entre Nord et Sud, aux causes de ces distorsions, le constat a été fait qu'en deçà des champs politiques et économiques, c'est le rapport global à la nature qui était concerné. La croissance économique ayant atteint la limite où l'activité humaine entre en concurrence avec celle de la nature, elle met directement en danger la régénération rééquilibrante de cette dernière. Le cri du "Club de Rome" contre l'épuisement des ressources par une exploitation à croissance géométrique montrait que le problème n'était plus intrahumain, économique, mais se posait entre culture et nature, et plus précisément au niveau de l'essor des sciences et des techniques qui en appliquent industriellement les progrès [5]. Deux domaines devinrent symptomatiques : en physique, la fission nucléaire ; en biologie, la manipulation génétique. L'homme pouvait désormais changer le cours de la nature de manière irréversible. Comme disait le physicien allemand, A.M. Klaus-Muller, dans son ouvrage *Die präparierte Zeit* (Le temps préparé), l'homme avait atteint le mur du temps, avait pré-consommé son avenir par une expérimentation grandeur nature, aux effets dès lors irréversibles. Dans le domaine nucléaire, des décennies auparavant le cri d'alarme avait retenti : pour la première fois de son histoire, l'homme est capable de détruire la vie sur terre. L'arsenal nucléaire des deux superpuissances suffisait à éradiquer tous les vivants plusieurs fois.

Bien entendu, les préoccupations et les efforts au sein des Eglises chrétiennes ne faisaient que doubler ceux d'organismes internationaux,

---

5. Cf, Le Club de Rome, **Halte à la Croissance**, 1972 ; et les colloques de l'Institut oecuménique de Bossey : **The price of progress**, 1975 ; **L'identité de l'homme dans la nature, la science et la société**, 1976, éd A.Blancy.

gouvernementaux et non gouvernementaux, parfois avec une avance et une compétence supérieures qui forçaient le respect et l'écoute des instances plus spécialisées, notamment des Nations Unies. Ainsi en alla-t-il de la grande conférence de la Commission "Eglise et société" du COE sur "Science, foi et avenir (de l'homme)" qui se tint à Cambridge (Massach.) en 1979. Il s'en suivit au COE divers programmes dont un premier faisceau, intitulé "Pour une société juste, écologiquement viable et fondée sur la participation" (For a Just, Participatory and Sustainable Society, JPSS), couplait déjà la préoccupation de la justice sociale, de la démocratie politique avec la survie écologique. Ce programme, partiellement transformé, allait donner le "JPSC". Il constituait aussi une combinaison ternaire : reprenant le thème de la justice socio-économique, y adjoignant le problème de la paix, sa nouveauté résidait en ce qu'il remontait du souci de la viabilité des applications techniques des avancées scientifiques, à la défense même de la vie sur terre, à la survie de la nature et, de là, à la préservation de ce que la théologie et la foi nomment la création de Dieu, à savoir l'ensemble de ses créatures, et les structures complexes qui les unissent.

Suites

Avant d'en venir aux points saillants des rapports de Bâle et de Séoul sur ce volet écologique, il convient d'en indiquer brièvement les suites. La septième Assemblée mondiale du COE à Canberra en février 1991, dont le thème central était, à la suite de celui de Vancouver sur "Jésus Christ, la vie du monde", l'invocation "Viens, Saint-Esprit et renouvelle toute la création" - et le nouveau Comité central qui en est émané, ont non seulement entériné les résultats de Séoul, mais traduit le souci combiné inscrit dans le sigle JPSC en un programme permanent de la nouvelle structure du COE mise en place après Canberra.

Par ailleurs, le COE ne s'est pas contenté d'observer de près la conférence mondiale des Nations Unies à Rio sur "Environnement et Développement" en 1992, mais il a organisé, sous le titre "A la recherche d'un ciel nouveau et d'une terre nouvelle", une mini-conférence en marge de la première dans un bidonville *(favelas),* d'où un message a été lancé aux Eglises et aux gouvernements [6].

6. **A la recherche d'un ciel nouveau et d'une terre nouvelle. Une réponse oecuménique à la CNUED**, Genève, COE (sans date).

Enfin, en préparation à la cinquième Conférence mondiale de "Foi et Constitution" à Saint-Jacques de Compostelle du 4 au 14 août 1993, dont le thème est "Vers la *Koinonia* (communion) dans la vie, le témoignage et le service" [7], un colloque a réuni au Danemark des représentants des deux organes œcuméniques concernés pour voir comment lier leur préoccupation respective sous le titre d'une "unité qui coûte, *Koinonia* et JPSC" [8].

En remontant d'un cran dans les attendus du programme JPSC, une série d'études et de programmes avait déjà ouvert la voie à la prise en considération du volet écologique dans la recherche œcuménique. D'une part, l'attention portée au développement d'une nouvelle spiritualité, axée sur la "qualité de la vie", opposait une forme d'ascétisme chrétien au matérialisme et à l'appétit de consommation, de profit. D'autre part, un programme d'interpellation des compagnies multinationales visait un nouvel ordre économique mondial dont des expériences pilotes, échouées depuis, se fondaient sur l'autogestion du développement *(self-reliance),* dont la Tanzanie offrait alors un modèle [9].

Parallèlement, un programme du COE de "participation des Eglises au développement", décidé après la quatrième Assemblée mondiale à Upsal en 1968, renversait la notion d'aide extérieure, en transférant toute décision, quant au contenu et à la gestion, des donateurs aux receveurs. Il prenait modèle sur le programme, fort en vue et souvent critiqué, destiné à "combattre le racisme", qui laissait aux groupes discriminés la décision de l'utilisation des fonds récoltés en leur faveur [10]. A

---

7. Un "projet de document", dit de Dublin (avril 1992), a été révisé à Stuttgart (avril 1993).

8. **Costly Unity, A WCC consultation on Koinonia and Justice, Peace and the Integrity of Creation (Ronde, Dk 24-28 février 1993)**, Genève, COE, 1993.

9. *Colloque de Bossey,* ***Self-reliance and Solidarity in the Quest for international Justice***. 3-9 avril 1976, éd. A. Blancy.

10. Les deux programmes furent lancés en 1969 par le Comité central, issu de l'Assemblée d'Upsal, dont le thème central : "Voici, je fais toutes choses nouvelles" répondait au contexte contestataire de l'époque. Simultanément, le seul programme commun entre le Saint-Siège et le COE, pour "la Société, le développement et la paix" (dit SODEPAX), également lancé en 1968, eut un impact fécond pour le travail oecuménique sur ces questions jusqu'à sa suppression en 1980 (cf T. STRANSKY, "SODEPAX", **Dictionary of the Ecumenical Movement**, Genève, WCC, 1991).

cela il faut encore ajouter un projet/programme intitulé : "Energie pour mon prochain" (1976), et une série d'autres qui devaient aboutir au colloque œcuménique sur "Le partage des ressources", tenu à l'Escorial, Espagne, en 1987 [11].

Ainsi sur les trois plans de la spiritualité, de l'économie et du politique, un renversement d'attitude était proposé, un véritable transfert de la matière à l'esprit, de l'économie industrielle et des technologies lourdes à une économie adaptée et à des techniques douces, grâce notamment à un transfert des centres de décision des puissants et des possédants aux demandeurs et receveurs directement concernés, souvent victimes des premiers : un passage du sommet à la base, du centre à la périphérie [12].

III

Contenu

Sans entrer dans le détail, qu'il suffise ici de repérer les orientations et options majeures, puis de relever les dilemmes sous-jacents de ces deux moments œcuméniques significatifs que furent Bâle et Séoul.

En usant, comme fil conducteur, du début de la Genèse selon sa réception doctrinale pour la foi chrétienne, les deux textes mettent en évidence, d'une part, la bonté, voire la beauté de la création, objet de l'amour du Créateur auquel elle appartient, et d'autre part, son utilisation abusive et irresponsable - le péché humain -, du fait notamment d'une interprétation erronée, perverse même, de l'autorité accordée à l'homme sur cette création, appelé "à la garder et à la cultiver", non à l'exploiter au point de la détruire, sous couvert de "domination". La reconnaissance du premier aspect est dès lors couplée avec un appel à se repentir et à se convertir de la dérive du second. Sacralisation de l'hom-

11 Cf, H. van BEEK, "Ecumenical Sharing of Resources", **Dictionary of the Ecumenical Movement**, pp. 344 sv. Genève, COE, 1991.

12 Cf. encore, parmi la série des colloques de Bossey, **The price of Progress**, 1973 ; et **Power and Property in the Use of World ressources**, 1974, Bossey, éd. A.Blancy. Du même, "Economic Growth and Quality of life", **The Ecumenical review**, 1976, pp. 296-309, une analyse de l'étude de M. Lindqvist sur le même sujet.

me et sécularisation de la nature ont conduit à une coupure au sein d'une création unique, entre l'être humain et le reste du créé, tant les ressources que les vivants qu'il contient.

L'exploitation sans limite, la croissance sans frein, nonobstant les effets dévastateurs sur les possibilités de viabilité, jusqu'à menacer la survie de l'homme et de la nature, ont provoqué une triple menace sur la planète terre, par "l'épuisement des ressources" (Club de Rome, 1972), la prolifération et l'usage militaire potentiel du nucléaire, enfin la dégradation de l'environnement qui résulte de la pollution des terres, des eaux, de l'air. Déforestation et désertification, extinction de nombreuses espèces, effet de serre et destruction de la couche d'ozone, entreposage des déchets nucléaires et industriels non biodégradables ou recyclables, surpopulation et sous-développement, viennent simplement mettre crûment en évidence le cadre de structures injustes dans les relations entre les hommes : divisions et oppositions entre riches et pauvres, entre Nord et Sud, entre hommes et femmes notamment. La lutte des uns contre les autres vise à ravaler autrui dans la catégorie inférieure de la nature non-humaine et à le traiter en conséquence, pour se croire à tort ressortir soi seul à la catégorie humaine (dès lors foncièrement inhumaine). Prendre fait et cause pour les victimes, dont l'horizon s'étend au delà du seul cercle humain, est déjà un acte de solidarité globale qui intègre un environnement sans lequel tout développement est fallacieux.

Dans cette considération du créé, le facteur espace est complété par le facteur temps. La fragilité et l'unicité de la création, son irréversibilité historique, font mieux mesurer les rythmes et les taux (notamment de croissance) à respecter pour que la survie soit assurée à long terme, "la terre conservée pour les générations futures". La responsabilité envers le Créateur se double d'une responsabilité envers les créatures, dans l'espace et le temps, tout en tenant compte des différences de degrés entre êtres, et d'époque entre générations.

Une troisième considération revenait dans la foulée à la rédemption en Christ, avec les notions de "réconciliation" et de "guérison", d'où pouvait surgir le thème fort de l'espérance, tourné vers l'avenir. C'est dans ce cadre de référence que le thème de l'alliance a aussi émergé. Bien que théologiquement marqué, notamment dans la tradition réformée, et compris comme initiative unilatérale de la part de Dieu, ce

concept a été largement utilisé pour susciter un mouvement de retour et de guérison des conflits, des ruptures, des menaces qui pèsent sur la survie des sociétés et des espèces. La notion d'alliance devait souligner par ailleurs le caractère à la fois contraignant et irréversible des engagements solennellement pris. Ce thème n'est pas sans relation avec celui de la "communion" que développe la Commission "Foi et constitution", comme signe et impératif du vivre ensemble dans la communion ecclésiale comme dans la plus vaste communauté humaine.

Plus globalement, une toute nouvelle attention est accordée à la réalité même de la Trinité, non seulement pour décrire la spécificité du Dieu chrétien, mais pour rééquilibrer le sens et le souci de la création par rapport à ceux de la christologie et de la sotériologie, d'une part, ceux de la pneumatologie par rapport à l'ecclésiologie et à l'éthique, d'autre part. Du reste, formant cercle, la pneumatologie à sa manière revient à la création, comme en témoigne le thème de l'Assemblée de Canberra : "Viens, Saint-Esprit, renouvelle toute la création". Le dépassement ou l'élargissement du couple Christ-Eglise s'y manifeste. Peut-être la prise de conscience de l'interdépendance des thèmes de JPSC a-t-elle conduit aussi à mieux prendre acte de l'interaction des personnes divines dans la Trinité. L'unité et la diversité à préserver conjointement dans les questions majeures de justice, de paix et d'environnement, ont sans doute favorisé le recours à la référence trinitaire, sans vouloir pour autant assigner mécaniquement les attributions thématiques aux propriétés personnelles divines. C'est la nouvelle propension à raisonner en termes ternaires plutôt que binaires, qui donne prééminence à une approche globalisante et consensuelle plutôt que polémique et conflictuelle.

L'appel à "vivre en harmonie" dans et avec toute la création dans le "respect de l'espace vital nécessaire" à chaque être, bien que difficile à délimiter, correspond à tout le moins au refus de "considérer la terre comme une marchandise", la vie comme du manipulable, autrui comme ressource exploitable, le monde comme poubelle des déchets humains. Les rapports sujet-objet entre l'homme et le reste de la nature, voire entre homme et homme, devraient se convertir en rapport de sujet à sujet, d'égal à égal en dignité. Sans pour autant disconvenir qu'il existe une hiérarchie à spécifier entre les êtres d'un règne ou d'une espèce à l'autre, il importe de rappeler à celui qui est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, sa responsabilité envers le Créateur pour la gestion, la co-gestion de la création.

La multiplicité même et le flottement des termes pour le secteur écologique montre la difficulté à bien le cerner. Il ne suffit pas de parler de la Création qui n'est pas comme la justice et la paix une valeur, mais un acte et un fait. La valeur est introduite par l'impératif de la "sauvegarde", en anglais de "l'intégrité", et son "respect" est exprimé par les termes de "gestion" (J.M. Prieur), de "gérance" (R. Coste), d'intendance, de responsabilité (anglais ; *accountability*) [13]. Mais couplée avec le souci de sauvegarder le patrimoine de la création, l'insistance pour un renouveau par repentance et conversion de celui qui s'en reconnaît comptable, évite l'archaïsme romantique d'un fallacieux immobilisme, voire d'un impossible retour en arrière.

L'originalité du processus œcuménique qui inclut la dimension écologique dans le binôme justice et paix est de fonder théologiquement une éthique et une pratique en partenariat avec d'autres instances dont la préoccupation et l'engagement - sinon les motivations - sont les mêmes. En recourant au thème spécifique de la "création", plutôt qu'à s'en tenir à l'écologie, l'environnement, la nature ou la terre, cette approche offre un certain nombre d'entrées spécifiques et dûment motivées : la bonté et la beauté du cosmos, la responsabilité humaine de sa sauvegarde et le repentir pour sa destruction par la faute de l'homme, la fragilité et l'historicité d'un processus irréversible, la promesse d'un renouvellement en dépit des excès et des refus, le lien intrinsèque entre l'homme et le reste du créé, sans méconnaître la différence qui fait de lui le gestionnaire, l'intendant, le serviteur, non le dominateur, le possesseur, le manipulateur sans limite du don, du prêt, de la création.

Ce lien tisse un rapport étroit entre économie et écologie, où les défavorisés des relations sociales sont le symbole et le symptôme du traitement analogue qu'on fait subir à la nature. Mais eux sont en fait porteurs d'un autre rapport à la terre, d'une spiritualité positive à son endroit, quasiment comme envers une mère nourricière, ce qui implique un style de vie qui en respecte les ressources et le ressourcement. Bibliquement, le *shalom* se joint ici au *sabbat* pour instaurer une rete-

13. Jean-Marc PRIEUR, o.c., p.9 ; René COSTE, **Paix, justice et gérance de la création**, qui est un commentaire personnel et libre sur le thème de Bâle, et **Sauvegarde et gérance de la création**, sous la direction de R. Coste et J.P. Ribaut, Paris, Desclée, 1991.

nue, une ascèse, un repos libérateur dont le terme est le "jubilé". Mais à l'ancienne faveur romantique pour ce qui est petit, modeste, voire archaïque, répond aujourd'hui de manière plus réaliste le critère de "viabilité".

Très largement cette théologie de la création fait appel aux formes et forces exprimées dans l'Ancien Testament et confirmées par le Nouveau Testament. Si la Genèse, mais aussi les lois d'alliance, en offrent la trame, une logique comme celle de l'épître aux Romains qui en suit la trace, en devient le *leitmotiv* chrétien. Au respect pour la création et la vie dont la source est en Dieu, correspond la notion néotestamentaire et la riche réalité du "sacrement" qui joint aussi création et rédemption dans l'acte liturgique de rendre grâce. Inversement seule une "communauté de partage" témoigne de la communion par laquelle on participe de Dieu. A la théologie proprement dite viennent s'adjoindre une spiritualité, une qualité et un style de vie correspondants.

La question éthique qui en découle appelle au renouvellement des valeurs, dont autrui devient le pôle complémentaire.Cet autre est, dans l'espace, les autres créatures, à commencer par le plus proche jusqu'au plus éloigné, et dans le temps les générations futures. Sauvegarder, préserver l'intégrité, l'intégralité de la création revient à en respecter les équilibres, les diversités d'espèces, avec les espaces nécessaires à leur survie, pour le bien commun qui en dépend. Une *Koinonia* universelle peut de proche en proche être restaurée à partir de celle qui opère entre humains, depuis les chrétiens en Eglises, jusqu'aux sociétés en nations. Belle utopie naturaliste ? Sans doute, si on excluait le double impératif de la justice sociale et de la paix internationale. Ajouter le troisième volet ne signifie nullement leur ravir la priorité qui leur revient. C'est dans l'interdépendance des trois motifs et l'interaction des éthiques qu'ils impliquent que l'originalité œcuménique veut et peut s'imposer. Après tout, c'est actuellement dans ces faisceaux de motifs combinés, quoique contradictoires, ou parce que conflictuels, que les grandes conférences (et les consciences individuelles) affrontent les tensions, les impasses, mais aussi les défis du "développement et de l'environnement", de l'économie et de l'écologie, du progrès et de la survie, de la science et de la conscience, de la technique et de l'éthique. Peut-être plus profondément, ces combinatoires de lieux sociaux, moraux, structurels, répondent pour une part, et pour le chrétien, au caractère trinitaire du Dieu de sa foi, qu'il rencontre "au-dessus, parmi et en tous" (Ep 4,6).

IV

Questions ouvertes

Là où les Eglises chrétiennes sont seules en lice, la question du rapport entre écologie et économie, développement et environnement, justice et harmonie, culture et nature, se pose en termes théologiques comme rapport entre création et rédemption - avec l'introduction ou le maintien du troisième temps, celui de l'achèvement eschatologique, en terme de réconciliation finale de la création tout entière dans un ciel nouveau et une nouvelle terre.

Cependant deux questions demeurent ouvertes, celle de la priorité entre l'homme et la nature, de l'option à faire dans l'alternative entre justice sociale et respect de l'environnement, entre le conflit que comporte la première et la convivance qu'implique le second, entre les conditions nécessaires et suffisantes pour la survie de l'humanité et l'intégration de celle-ci à la terre, sans privilège d'un règne (minéral, végétal, animal) ou d'une sphère (biosphère, noosphère) sur l'autre.

En fait, de manière plus nuancée, le rapport homme-nature est posé davantage en termes symptomatiques ou analogiques que sous forme d'équivalence ou de totalité. La ligne de partage entre l'humain et le non-humain passe, hélas, plus souvent au-dessus de celle qui distingue les espèces : les pauvres de tout genre, victimes de l'exploitation (terme à double application). Les femmes, les aborigènes, notamment, souvent cités côte à côte, sont (mal)traités comme s'ils n'étaient que ressources naturelles, alors même qu'ils auraient le plus d'affinité avec un sens maternel de la terre nourricière. Il s'ensuit un impératif, non seulement de les libérer de toute sujétion indigne de l'homme (qu'il soit victime ou bourreau), mais par la même occasion de traiter la nature, à laquelle ils sont par trop assimilés, de manière moins bassement matérialiste, tant dans ses êtres, ses énergies, ses ressources, que comme cadre de vie.

Il semble donc que des trois urgences associées, celle de la justice sociale prévaut, en distinguant la différence relative de l'homme à l'animal, de la plante à la matière. La justice porte en elle l'aspiration au *shalom* que l'impératif de la paix recouvre. C'est en troisième position que le cadre de la création, pourtant condition *sine qua non,* impose

une éthique de la justice de la part du plus fort, et de la paix de la part du plus sage. L'homme n'est un usager responsable de la nature que s'il se montre aussi le gardien de l'environnement ; et ce, moins par calcul de ses intérêts présents et à venir, que par respect pour un don préalable, pour un prêt à faire fructifier, qui n'est pas un donné brut, un capital à consommer et consumer. Si l'homme ajoute au bienfait de la création un sens de sa beauté, de sa grâce, et de la vérité de son ordre, la connaissance scientifique et la reconnaissance esthétique redoublent alors par et pour lui le pouvoir et l'avoir de sa lutte primordiale pour la survie.

* *
*

Le fait pour les deux piliers du COE, "Foi et constitution" et "Eglise et société", de faire cause commune en exposant la recherche de la "*Koinonia* dans la foi, la vie et le témoignage" de l'Eglise aux défis de "la justice, la paix et la sauvegarde de la Création" est un signe encourageant. Théologie et éthique ont une même origine et fin. Œcuméniquement parlant, c'est seulement en pensant, parlant et agissant ensemble que les chrétiens et les Eglises seront non seulement crédibles, mais efficaces, c'est-à-dire porteurs des fruits qui feront se tourner les hommes et, un jour, la création réconciliée vers la glorification du Dieu créateur et rédempteur. C'était, et cela demeure, l'enjeu du "processus conciliaire d'engagement mutuel (d'alliance) en faveur de la justice, de la paix et de la sauvegarde de la création", promu par le COE à Vancouver, et qui attend d'être reçu et mis en œuvre à la base, ce dont Bâle et Séoul voulaient être des jalons incitateurs. L'unité de l'Eglise n'est plus simplement en consonance avec le renouveau d'une humanité réconciliée en espérance, mais avec une création une et unique qui attend d'être réellement unie.

Alain BLANCY

Chronique "Ethique et Nature"

La crise de l'environnement contribue à une formulation nouvelle de la problématique controversée du concept de *nature*, avec des résultats significatifs questionnant les traditions de pensée philosophiques et théologiques. En témoignent trois ouvrages qui recueillent les résultats de démarches interdisciplinaires visant le thème de la nature et son instance pour la réflexion éthique. L'intérêt théologique, latent ou manifeste, des participants à ces groupes de travail d'inspiration catholique et réformée, est lesté pour les uns d'une référence traditionnelle à la nature et à la loi naturelle et pour les autres de réserves qui vont parfois jusqu'à les disqualifier en éthique chrétienne. Le corpus étudié totalise plus d'une quarantaine de contributions.

INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS (Faculté de philosophie), *De la nature. De la physique classique au souci écologique,* présentation de Pierre Colin, (Philosophie 14), Beauchesne, Paris, 1992, 370 p.

GROUPE DE SYNTHESES DE LOUVAIN-LA-NEUVE, *Nature et culture,* in **Le Supplément** 182-183, 1992, pp. 5-335.

Eric FUCHS, Mark HUNYADI (éd.), *Ethique et natures.* Textes du Troisième cycle en éthique organisé par les Facultés de théologie protestantes et catholique de Suisse romande, (Le champ éthique 23), Labor et Fides, Genève, 1992, 260 p.

Ne pouvant reprendre ici le détail de chacune des démarches, nous nous attacherons aux travaux plus directement liés au souci écologique et à l'élucidation des enjeux articulés autour du concept de nature.

I

De la nature

Le premier titre est le résultat d'un atelier qui voulait prendre acte de l'effondrement de la cosmologie philosophique traditionnelle dans l'enseignement catholique. Or elle était le lieu premier d'élaboration des principes de la nature. On pressent les conséquences d'un tel abandon pour la compréhension de la tradition de pensée opérant avec un tel concept. La tâche d'une philosophie de la nature demeure cependant. Un nouveau dialogue doit se nouer avec les scientifiques et aborder les questions qu'ils posent à partir du développement actuel des théories physiques et qui débordent largement le champ de leur discipline en direction de la philosophie et de la théologie.

En contrepartie de cet oubli de la cosmologie, on a assisté à une éclipse partielle du thème théologique de la création [1].

1. Ainsi l'absence surprenante d'un traité de la création dans la grande **Synthèse dogmatique**. **De la Trinité à la Trinité**, de J.-H. NICOLAS, Fribourg-Paris, 3e éd., 1991, 1248 p. Un volume complémentaire traitant de ce thème est annoncé.

La première partie de l'ouvrage traite des transformations actuelles du discours sur la nature à un triple point de vue. Tout d'abord, celui du rapport que l'humain noue avec la nature au sens de monde. Celui du croyant, présenté par Antoine Delzant (pp. 9-20), où il s'agit de faire réussir la création en un monde digne de Dieu et digne de l'homme. L'apport des chrétiens serait une interrogation portant sur les finalités que les hommes et les sociétés se proposent précisément dans leur rapport à la nature. Celui du philosophe, proposé par François Marty (pp. 21-37), qui suggère de remplacer un rapport de face à face par celui de l'habitation, non sur un mode fonctionnel dont la seule règle est l'efficacité, mais réglé par l'esthétique. Enfin le rapport du scientifique où Marie-Dominique Popelard (pp. 39-60) démontre qu'à la notion d'ordre dans la nature se substitue celle de processus d'organisation. Une pragmatique de la science permettrait de repérer les opérations complexes reliant les mondes pluriels, depuis celui qui est issu de la simple perception jusqu'à la modélisation sophistiquée des sciences, en passant par les productions de l'art, de la technique ainsi que des différents langages de la culture.

Dans cette première approche il est fait mention de la crise écologique qui met en cause l'activité des hommes et des sociétés, mais elle n'est pas décrite selon ses dimensions concrètes [2]. Il s'agit plutôt de repérer les déterminants de la problématique et la triple démarche, scientifique, philosophique et théologique, qui peut lui apporter des éclaircissements.

La première question à poser est celle de la place des humains dans la nature. Spontanément elle apparaît comme centrale, d'où l'*anthropocentrisme* présupposé aussi bien par la *Déclaration de Rio* (1992) que dans l'ensemble des travaux que nous étudions [3]. Pour la théologie chrétienne, la doctrine de la création établit sans conteste l'originalité de la situation de l'humain comme "image de Dieu", fondé en Lui comme être de liberté et appelé à une responsabilité singulière à l'égard de soi et de la nature. Celle-ci est créature aussi, car toutes choses proviennent du Verbe de Dieu. Ainsi sont-elles toutes porteuses du caractère de la "parole", ni réalités nues, privées de sens, ni ensemble de significations toutes faites. Elles sont "paroles" du Verbe Créateur, accessibles, en vérité, seulement à "ceux qui ont des oreilles pour entendre". Il y a donc une relation de la nature au Créateur qui n'est pas exclusivement médiatisée par l'homme. Est, dès lors, exclu pour le croyant le redoublement anthropocentrique de cette modernité où la puissance du rationnel, en sa dérive de puissance techno-scientifique, ne trouve pas de contrepoids et de régulation dans l'affirmation théocentrique de la souveraineté du Créateur [4].

Le deuxième point de vue aborde le discours philosophique sur la nature, ses héritages et ses perspectives (pp. 61-118). Jean Ladrière plaide pour la pertinence d'une philosophie de la nature, au sens cosmologique, inscrite dans l'élaboration du courant phénoménologique. Etudiant la structure de l'être-au-monde, Husserl ou Merleau-Ponty retrouvent la nature comme lieu de notre enracinement

2. Pour les connaître, cf. **Rapport de la Conférence des Nations-Unis sur l'environnement et le développement** (Rio de Janeiro, 3-14 juin 1992), ONU doc. A/CONF/151/26, 5 vol., dont près de 600 p. descriptives des problèmes posés.

3. Cf. le Principe 1 de la **Déclaration de Rio** (**op. cit**, p. 8) : *"Les êtres humains sont au centre des préoccupations relatives au développement durable. Ils ont droit à une vie saine et productive en harmonie avec la nature."*

4. Cf. l'ouvrage éclairant de Dominique JANICAUD, **La puissance du rationnel**, Paris, 1985, pour la généalogie de cette problématique dans l'horizon exclusif de la philosophie.

(pp. 63-93). Le "souci écologique" provoque à un nouvel effort de compréhension sous un double aspect. Celui de la représentation de la nature, où les sciences nous donnent les indications les plus pertinentes, ensuite celui de sa signification où seront interrogées la pertinence, la légitimité et la vérité du souci lui-même.

Au titre d'héritage, Jean Ladrière renvoie d'abord à la problématique de la *physis* d'Aristote aux livres I et II des *Physiques*. Nous nous y arrêtons, car cela est d'importance pour comprendre la tradition catholique actuelle, en référence ordinaire à la théologie de S. Thomas d'Aquin, lorsqu'elle use des termes de nature et de loi naturelle. En effet, méconnaissant cette source et l'interprétation thomasienne, plusieurs études disqualifient une notion "substantielle" de la nature au bénéfice d'une approche "relationnelle". Relevant d'une égale mécompréhension, on peut observer, -ce n'est pas le cas des travaux étudiés ici- chez des théologiens catholiques une réduction univoque de l'interprétation de la nature, comme si les "inclinations naturelles", propres à l'être humain en particulier, pouvaient se transcrire immédiatement et universellement en termes de relations mathématiques, biologiques ou socio-psychologiques. C'est oublier la différence anthropologique et son fondement.

Pour Aristote, comme le montre Jean Ladrière, ce dont il faut rendre compte, et qui est la caractéristique centrale des étants naturels, c'est leur mobilité, cette capacité de changements et de transformations qui constituent leur devenir. La pensée est à l'opposé d'une démarche qui se fixerait à une détermination immobile de l'être, comme elle refuse l'insignifiance d'une multiplicité arbitraire ou purement aléatoire. La *physis* sera alors définie précisément comme "principe *(archè)* du mouvement et du repos" (cf. *Physiques,* II, 1, 192 b 21). Aristote a reconnu une dualité de principes dans le devenir. Il désigne comme "forme" ce qui advient dans le changement et qui se dit dans le jugement d'attribution. La forme se distingue du sujet : en tant que celui-ci est matière du devenir, et en tant qu'il est absence de cette forme, c'est-à-dire comme privation (cf. *Physiques,* I, 7, 190 b 30) ; par exemple, l'homme peut devenir autre, mais pas autre chose qu'un homme.

Du point de vue de la représentation de la nature,ce que les théories physiques actuelles nous disent de vraiment nouveau, par rapport à la pensée ancienne et à la physique newtonienne, c'est que le plus petit "élément" constitutif du réel n'est pas une chose, mais se donne plutôt comme une relation ou une interaction. Du point de vue de la signification de la nature interviennent deux questions de fond : celle de l'enracinement cosmologique de l'existence humaine et celle de la relation entre la nature et l'action. Hans Jonas a bien analysé la seconde question (même si l'on ne peut reconnaître l'égale pertinence de toute son argumentation) dans le thème de la responsabilité, faisant apparaître la dimension éthique du rapport de l'homme et de ses sociétés à l'univers.

Ouvrant la perspective philosophique, Jean Ladrière désigne trois voies de réflexion dans l'histoire et leur herméneutique actuelle. En effet, il n'y va pas d'une simple succession. Ces approches coexistent et se déploient en fonction de la visée propre à diverses démarches. Tout d'abord, le questionnement ontologique, dont nous avons montré la forme qu'il prend chez Aristote, constituant une référence centrale pour des philosophes et théologiens au Moyen Age, à l'époque moderne et aujourd'hui. Puis la réflexion transcendantale inaugurée par Kant en une connaissance de la nature par purs concepts développant un savoir purement *a priori*. L'histoire spéculative de la nature, enfin, suivant le projet de Hegel de concevoir nature et esprit comme les deux moments de la constitution de l'Absolu.

Christophe Theobald poursuit la réflexion en construisant une "problématique actuelle de la

théologie de la création" (pp. 95-118) qui situe la compétence de la dogmatique en matière de cosmologie. Elle fonctionne essentiellement comme instance critique, soulignant l'enjeu d'une liberté capable de donner sens à l'univers. Elle est témoin du salut de Dieu et de l'espérance christique. Elle devient alors le point de départ d'une interrogation adressée à la société : quelles sont les conditions effectives qui permettent de considérer la nature, et de vivre en son sein, comme lieu d'habitation *(oikos)* pour tous les humains ?

La troisième approche envisage la nature précisément comme problème de société. Hubert Faes l'aborde sous le thème *Contrat social et contrat naturel* (pp. 121-141) avec une excellente analyse critique de la proposition de Michel Serres (en 1990) en faveur d'un contrat naturel faisant de la nature un quasi-sujet de droit. Il est remarquable que la position du philosophe français rejoigne pratiquement, même s'il la fonde autrement, la démarche américaine de "l'écologie profonde". Celle-ci veut substituer à l'anthropocentrisme moderne un biocentrisme, voire un écocentrisme, lorsqu'elle imagine un "décentrement" de l'humain opéré par l'inanimé. L'oubli de la différence anthropologique conduit certains auteurs à un anthropomorphisme, projetant une "personnalité" là où il vaut mieux parler de "centre d'intérêt", ainsi à propos d'un site ou des éléments d'un écosystème.

La deuxième partie propose des approches philosophiques et scientifiques de l'idée de nature. Elle s'ouvre par l'édition du *Cours de cosmologie,* donné en 1956-1957 par Dominique Dubarle à l'Institut catholique de Paris. On y découvre un vrai souci d'ouverture à la physique actuelle et un effort d'herméneutique comparative entre discours relationnel (issu de la problématique des sciences) et discours prédicatif d'enracinement aristotélicien (pp. 165-204). L'apport de la phénoménologie, ensuite, est explicité par Maria Villela-Petit, *Nature, monde et terre. L'approche husserlienne dans la Krisis* (pp. 255-281). Jean Greisch opère enfin une magistrale reprise du parcours philosophique et met en évidence le rôle joué par l'idée de nature dans la définition même du savoir philosophique, depuis les Présocratiques jusqu'à Dilthey, en passant par le Kant de la *Critique de la faculté de juger.* Dans un deuxième temps, à partir de Heidegger et de Levinas (à qui est emprunté le concept d'otage) sont introduites des différenciations internes dans le concept monolithique de nature, envisagée alors comme Nature, Monde et Terre. Enfin, la catégorie de responsabilité à l'égard de la nature est élaborée en confrontation avec les thèses de Hans Jonas et de Michel Serres.

II

"Nature et culture"

Le deuxième Colloque est, à maints égards, complémentaire du premier. En particulier, il permet d'approfondir la thématisation de l'anthropologie. Nature et Culture désignent, en effet, une double dimension de l'exister humain comme tel.

Jacques Demaret traite du *principe anthropique en cosmologie* (pp. 11-55). La première proposition en a été formulée par Robert Dicke en 1961 : "C'est notre présence dans l'univers en tant qu'êtres vivants qui conditionne les dimensions de celui-ci." La théorie est argumentée, à sa suite, par des astrophysiciens et des biologistes dans le cadre des modèles cosmologiques actuels (théorie du *big bang,* etc.), bien présentés par l'auteur, qui suscitent de vives controverses. Dans sa version "faible", le principe ne fait

qu'énoncer un certain nombre de conditions nécessaires à l'apparition d'existants humains. Mais dans l'état actuel de nos connaissances, elles sont tout à fait insuffisantes pour expliquer l'émergence effective de la vie humaine ; vraisemblablement n'y a-t-il pas de réponse scientifique à cette question.

Deux exposés permettent ensuite de cerner la dimension de la culture dans l'interface de la production scientifique et de l'activité de l'esprit. Michel Sintzoff développe la question *Informatique et intelligence* (pp. 57-84) à partir des recherches sur l'intelligence artificielle. La différence anthropologique apparaît dans le fait que la machine traite de formes, tandis que seul l'homme s'interroge sur le sens. Mark Callens illustre cette différence en abordant *Le problème neurophysiologique de l'homme* (pp. 85-109). Le cerveau humain ne présente pas de césure nette par rapport au cerveau animal, bien qu'il ait évidemment ses caractéristiques originales. Le contraste entre l'émergence, avec l'homme, de comportements inédits (d'ordre symbolique) et la continuité structurelle de l'organe dont ces comportements relèvent constitue le grand problème, sans solution vraiment satisfaisante au niveau neurophysiologique.

Puis, les domaines de l'éthologie, étudiée par Georges Thinès (pp. 111-134) et de l'anthropologie culturelle que présente Pierre Watté (pp. 135-162), nous font repérer, d'une part, les conséquences des structures innées du comportement humain au niveau des institutions sociales et, d'autre part, la naissance des civilisations à partir de la quête des moyens de subsistance et de la communication par la voix qui se structure en langage symbolique et se développe par l'écriture.

Antoine Vergote reprend l'ensemble de cette problématique dans sa dimension individuelle : *Nature, culture et réalité psychique. Indissociable unité* (pp. 163-193). Retenons-en la description de la genèse du moi psychique, acteur de la dimension anthropologique de la culture. Il se construit par l'acte dans lequel l'individu, comme ensemble de pulsions, de besoins et de schèmes éthologiques d'action (relevant de la nature), se retourne sur lui-même et s'effectue ainsi comme sujet, se posant comme objet pour soi-même. Cet acte est celui de l'amour de soi (narcissisme), à partir duquel se développeront la conscience de soi et l'intériorisation de l'amour dont il est l'objet. L'instance de la parole est décisive dans ce processus qui s'articule au gré des directions de sens que comporte l'ordre structural et symbolique du langage.

Dans son *Approche philosophique* (pp. 195-224), Jean Ladrière reprend l'essentiel des réflexions dont nous avons rendu compte plus haut. Il souligne la distinction établie par Descartes entre réalités relevant de la nature au sens moderne *(res extensa)* et l'homme *(res cogitans),* radicalisée par Kant qui distingue un domaine des causalités phénoménales (où la nature désigne l'existence des choses en tant qu'elles sont déterminées par des lois universelles, accessibles à l'entendement) et un domaine des causalités nouménales, celui de la liberté, caractéristique de l'existence humaine, accessible seulement à la raison. Cette liberté est spontanéité absolue posant des déterminations dans le monde, sans qu'il y ait d'antécédent phénoménal.

Il nous paraît bien que se dégage ici une instance tierce qui, bien qu'autrement que dans l'analyse kantienne, est constitutive d'une dimension anthropologique fondamentale différente des dimensions naturelle et culturelle. Nous proposons de distinguer dans ce que la plupart des études désignent comme culture, l'homme être de culture et

l'homme être de liberté [5]. Culture désigne alors ce qui, dans la réalité humaine effective, est le fait de l'action cognitive et pratique, la production d'oeuvres, d'institutions et de relations, médiatrices de significations et d'accomplissements . Comme être de liberté, la personne est caractérisée comme radicale, mais non absolue, autoposition de soi et de son existence comme projet. La liberté manifeste une spontanéité originaire, en effet, et porte en elle-même sa propre évidence, mais non celle de son fondement. Le dédoublement des instances, culture et liberté, permet de faire droit, critiquement, au problème de la diversité des civilisations ainsi qu'à celui de la pluralité des formes culturelles, des visées et des convictions, à l'intérieur d'une même culture. Enfin, cette anthropologie tridimensionnelle, échappant à l'impasse des pensées monistes ou dualistes, permet d'affronter les divers niveaux où se manifeste la crise écologique et s'annonce la responsabilité des humains.

Jacques Etienne montre ensuite comment fonctionnent ces deux thèmes en théologie morale (pp. 253-282). Dans la perspective ancienne et médiévale, dominée par l'élucidation du rapport de la nature humaine à la grâce, l'accomplissement définitif des personnes se vit sous le régime théologal de la foi, de l'espérance et de l'amour ; toute oeuvre de culture, comme humanisation de la nature, prend le sens d'une collaboration au dessein de Dieu sauveur dans l'histoire ; elle est jugée d'après son aptitude à se laisser imprégner par la grâce. Sont étudiées ensuite les conséquences de la transformation moderne du concept de nature qui conduit à privilégier non les potentialités initiales de l'étant humain, mais sa destinée. Celle-ci constitue la pleine vérité de l'homme, comme idéal à poursuivre et à espérer. Cette perspective est développée dans le troisième ouvrage que nous analysons. Notons en outre, dans ce contexte, l'excellente contribution d'Emile Brito, *Nature et surnaturel* (pp. 283-312).

Signalons l'heureuse initiative de rapporter la discussion qui suivait chaque intervention. Elle permet aux conférenciers de préciser leurs positions et la portée de leur réflexion par rapport aux autres questionnements.

Au dossier de Louvain sont jointes deux Tribunes. Celle de Jean-François Malherbe (pp. 317-325) articule trois thèses : 1) le rapport à la nature ne saurait porter tout le poids de la normativité éthique ; 2) l'éthique est première dans l'ordre de la nature spécifique de l'humain, par rapport à la nature biologique ; 3) c'est l'ordre spécifique de l'humain qui définit les finalités de l'agir moral. A notre sens, le noeud de la problématique touche effectivement à ces finalités et au critère de l'intégration d'ordres divers qui relèvent à la fois, comme nous l'avons proposé, de la nature en ses régularités fonctionnelles, de la culture produisant et organisant des fonctionnements complexes, avec une rationalité et des logiques propres (politique, juridique, économique, familial, religieux, artistique, etc.), et de la liberté présidant à l'initiative ou à l'accord, structurant l'évaluation de l'ordre naturel et de l'ordre culturel, les ouvrant ainsi à leur finalité ultime. Jean-François Malherbe aboutit à la proposition de trois concepts de nature, dont il nomme le dernier "nature métaphorique" au sens de Paul Ricoeur. Anne Fortin-Melkevik, pour sa part, dans une réflexion épistémologique sur *Le rapport nature/culture/normativité* (pp. 328-335), établit, pour rendre possible la fondation rationnelle d'une éthique

5. Cf. une réflexion déjà engagée, avec C.-J. PINTO DE OLIVEIRA, **La crise du choix moral dans la civilisation technique**, (Etudes d'éthique chrétienne 1), Ed. Universitaires, Ed. du Cerf, Fribourg-Paris, 1977, et poursuivie dans R. BERTHOUZOZ, "Herméneutique de la foi", **Revue de Théologie et de Philosophie**, 111, 1979, pp.389-407.

normative, la nécessité de dépasser le schème dualiste "monde des faits/monde du sens" et de reconnaître trois champs de scientificité, ceux des sciences nomologiques de la nature, des sciences praxéologiques de la société et des sciences philologiques de l'esprit.

III

"Ethique et natures"

Le troisième ouvrage apporte à la problématique un approfondissement du débat théologique sous l'éclairage croisé des traditions catholique et réformée. La première partie de la démarche est consacrée à *La nature, paradigme variable* (pp. 13-90). Bernard Munono et C.J. Pinto de Oliveira disent bien, dans l'excellente présentation (cf. p. 10) que, par-delà les discontinuités évidentes repérées dans l'héritage confessionnel et historique, une double continuité se manifeste : d'une part on s'accorde à affirmer que la nature se vit sous le mode de la précédence ou d'un déjà-là, et d'autre part, qu'elle se donne à nous sous la forme d'un symbole à déchiffrer, d'une tâche à accomplir, sous le mode du pas-encore.

Servais Pinckaers l'articule dans le moment fondateur d'une pensée chrétienne, la théologie de saint Thomas d'Aquin (pp. 19-28). La distinction, d'origine christologique, entre nature et personne, élaborée par les Pères de l'Eglise et les théologiens avec les ressources d'une culture philosophique d'inspiration surtout aristotélicienne, permet de dire des spécificités au niveau des principes de l'être et de l'action ainsi qu'une singularité qui écartent le risque de la confusion ou de la séparation des instances. Pour la nature humaine, est notée spécialement la dimension d'intériorité et de dynamisme. Ce qui caractérise, en effet, l'agir "naturel", c'est qu'il procède de principes internes, en particulier de la volonté libre inclinée au bien et à la perfection du bonheur, et de l'intelligence inclinée au vrai selon son ouverture universelle à l'intelligible. Le rapport de la nature et de la liberté, comprise comme libre-arbitre procédant de l'intelligence et de la volonté, sera inversé par Occam et le nominalisme, où la liberté devient faculté première gouvernant les actes de pensée et de vouloir. De là va naître un face-à-face de la liberté et de la nature, en l'homme et par rapport à toute extériorité. Ce face-à-face est caractéristique de la pensée moderne, avec les conséquences diverses que nous pouvons observer.

Pierre Bühler étudie le thème *Nature et grâce chez les Réformateurs : "sola gratia" comme mise en valeur du naturel* (pp. 29-46), en situant d'emblée dans le cadre du nominalisme de la scolastique tardive le déplacement significatif des enjeux. La question n'est plus de s'interroger sur la structure des relations d'une créature libre mais blessée par le péché à Dieu Sauveur. Les Réformateurs ne cherchent pas à faire le compte des capacités naturelles de l'homme en vue d'envisager les compléments de grâce nécessaires à l'exercice de ses responsabilités. En fait, l'homme est doué de toutes les facultés requises pour la gestion des "choses terriennes", y compris l'organisation de la vie politique ou de l'économie. La question décisive est la suivante : que vaut cette réalité devant Dieu ? Sans la grâce, elle est soumise à la "courbure" naturelle du péché et mise au service de l'effort naturel d'être soi-même son propre dieu et de ne pas laisser Dieu être Dieu.

Dans cette perspective, deux sens du concept de nature peuvent être repérés. Le premier, "neutre", est une catégorie essentiellement descriptive. Le second est doté d'une connotation sotériologique négative, en raison du destin historico-anthropologique de la nature d'être fermée sur elle-même,

cherchant en elle son propre fondement. Pierre Bühler y voit une analogie avec la notion paulinienne de "chair". Il propose alors de distinguer une "nature selon la nature" et une "nature selon la grâce", délivrée, précisément par la "seule grâce", de sa "courbure". Faisant ensuite référence à la dialectique "Loi-Evangile" comme fondement de l'évaluation théologique de la nature en l'homme et dans sa relation au monde, il est montré, à la suite de G. Ebeling, que pour l'éthique, la référence à la nature est indispensable, car "elle relève de l'ordre de l'exigence de l'évidence" ; cependant elle se révèle problématique, car il y va d'une dimension brisée et donc foncièrement ambiguë. Cette position et ses conséquences sont clairement argumentées dans la tradition de la pensée de la Réforme.

La crise écologique et le souci de l'environnement sont l'occasion de mettre en lumière comment la nature, qui est création de Dieu placée sous la protection de sa Providence, joue comme instance en éthique théologique. De façon dialectique, certes, et dans un face-à-face qui n'est cependant pas voué à la séparation. Pour éclairer le donné naturel en l'homme et autour de lui, ainsi que l'agir des chrétiens, l'éthique fera référence à des principes naturels formalisés, sous le signe d'une exigence qui s'articule dans la loi naturelle ou le droit naturel, lu comme expression de la règle d'or évangélique (cf. Mt 7,12 et Lc 6,31).

Il y a ici comme un écho de la réflexion de John Locke sur la loi naturelle que Maria-Cristina Pitassi étudie dans son rapport au fondement du politique (pp. 47-62). Otfried Höffe thématise audacieusement en douze thèses, non sans une profonde pertinence pour notre problématique et les systématisations confrontées ici, la pensée de Kant sur la nature et la liberté (pp. 63-72).

La seconde partie de l'ouvrage aborde trois champs d'application du concept de nature : l'écologie, la bioéthique et les droits de l'homme. Nous nous restreignons au premier de ces champs, tout en signalant la contribution fondamentale de Denis Müller sur *L'ontologie de la personne et les enjeux du concept de nature en éthique,* dans le contexte de la bioéthique (pp. 183-202), et l'excellente introduction à la problématique *Droits de l'homme, nature et loi* de Jean-François Collange (pp. 203-216).

Dans son introduction (pp. 93-95), Eric Fuchs constate la variabilité du modèle présenté par le concept de nature et conclut, en privilégiant l'évolution diachronique de ses usages différents, à une ambiguïté de fond et à la non pertinence ultime du concept en théologie. C'est, à notre sens, restreindre indûment le champ de la réflexion contemporaine, tant au niveau des traditions vivantes, en particulier dans la théologie catholique, qu'à celui de la problématique elle-même, ainsi qu'il le constate lui-même [6].

C'est ce que Pierre Gisel aborde dans sa contribution *Du concept de nature en théologie* (pp. 97-121) : sur fond d'une théologie biblique et chrétienne de la création, la nature apparaît comme une question indépassable, mais à réorienter. Cette réorientation passe par la reconnaissance du caractère de création, et non simplement de nature, de l'objet de l'acte créateur de Dieu. Il n'y va pas d'une simple tautologie, cela signifie qu'il n'y a pas de premier moment, vierge et neutre, mais une position instituée, dès l'abord complexe

6. *"On ne peut négliger le fait qu'entre la réalité idéale de la "nature" - lieu mythique où l'homme serait absent, bien avant tout langage, toute socialisation, tout geste technique - et le jugement normatif, il y a la réalité de l'institution sociale, du langage, empiriquement constitué pour traduire le rapport de l'homme à son milieu "naturel" à son corps, aux autres. Et théologiquement moins encore, si la théologie prend au sérieux la précédence de la Parole créatrice de Dieu" (p. 95).*

et médiatisée, référée à Dieu et donnée au travers de ce qui fait déjà figure d'histoire et de culture.

Otto Schäffer-Guignier étudie ensuite *Le concept de nature en éthique de l'environnement* (pp. 123-148). Il note, tout d'abord, que si le concept de nature prend une dimension normative dans la problématique actuelle de l'environnement, c'est sur une base différente de son usage aristotélicien ou galiléo-newtonien. Le point de départ est en référence à la crise écologique, aperçue non seulement dans la dégradation de l'environnement et la raréfaction des ressources naturelles, mais comprise comme extériorisation spectaculaire d'une dérive de la civilisation occidentale technoscientifique et industrielle. A ce moment, l'interrogation porte sur le statut de la nature comme simple objet ou, au contraire, comme sujet, au sens de vis-à-vis envers lequel nous serions directement responsables. L'auteur reprend l'analyse de Klaus-Michael Meyer-Abisch qui distingue huit formes possibles de responsabilité directe en éthique de l'environnement, avec des catégories nouvelles, comme celle du droit des générations futures, mais aussi des droits éventuels de tous les êtres vivants doués de conscience (psychocentrisme), ou de tout ce qui vit (biocentrisme), voire de la totalité de ce qui existe (éco- ou holocentrisme). Otto Schäffer conteste le recours à un droit de la nature extra-humaine fondé ontologiquement, tout comme les solutions purement pragmatiques élaborées par les juristes. Sa réflexion s'oriente vers le partage -en débat- de nos convictions fondées sur la normativité que suscite la rencontre des phénomènes naturels dans leur diversité.

Les pistes suggérées, ainsi que les pièges qu'elles peuvent receler, se réfèrent aux notions d'homéostasie (équilibre des écosystèmes et de la biosphère), de multiplicité (diversité biologique, variété des milieux et des stratégies adaptatives) et de potentiel évolutif. Il ne s'agit pas d'en tirer immédiatement des normes éthiques, mais d'admettre une normativité de la nature en confrontation à l'humain, appelé à s'orienter dans la liberté et le courage d'une parole d'amour qui lui donne l'existence.

Bénézeth Bujo, enfin, met en perspective l'ensemble de la problématique en ouvrant à *La conception négro-africaine de la nature et le problème de l'écologie* (pp. 149-159). Partant de la compréhension négro-africaine fondamentale de l'être humain et de son agir, en étroite interaction avec les existants et les réalités du cosmos, polarisée par le thème de la vie, c'est la tension vie-mort qui caractérise la relation de l'homme au milieu ambiant. Dans ce réseau articulé de forces de vie et de forces de mort, l'homme apparaît comme une synthèse de tout l'univers (en ce sens on peut parler d'anthropocentrisme), mais solidaire, dans sa vie, de la vie ou de la mort de son environnement, étant radicalement dépendant du Créateur, Source et Maître de la vie. La narrativité du conte est mobilisée pour évoquer le caractère fragile de l'existence humaine. L'homme, en effet, doit savoir qu'il n'est homme qu'en devenir, exposé à des puissances de mort, pouvant devenir lui-même puissance de mort pour le cosmos lorsqu'il le néglige ou ne le respecte pas. On découvre là une affinité profonde, relevée par plusieurs auteurs dans leur contexte propre, avec l'enseignement de Paul dans l'Epître aux Romains (Rm 8, 19-23).

Le bénéfice du dialogue interculturel en matière d'éthique écologique se manifeste alors dans l'exigence de critiquer la dérive de la rationalité occidentale, qui privilégie la puissance et la maîtrise de l'homme, pour réapprendre à lire les symboles et à écouter les paroles que la nature présente et porte en elle.

Roger BERTHOUZOZ

ERRATUM

Par suite d'une erreur technique, la fin de l'article de Jacques TRUBLET, "Le conflit des sagesses en Proverbes 10-31", n° 213, p. 65, a été tronquée.
Nous prions l'auteur et les lecteurs de bien vouloir nous en excuser.

Mais ce courant a sans doute pénétré comme par osmose en d'autres livres de l'Ancien Testament. Plutôt que d'y voir des éléments hétérogènes à la théologie de l'Ancien Testament, comme le pensaient certains exégètes, il serait préférable d'y reconnaître un lieu authentique de la tradition biblique [12]. A ce jour fleurissent encore nombre de productions aux titres révélateurs, qui trahissent la difficulté d'intégrer les écrits sapientiaux à la théologie biblique : quelle place pour la sagesse ? Où mettre la sagesse ? Sagesse et révélation ? Sagesse et Yahwisme ? Ou plus radicalement : la sagesse doit-elle prendre place dans la théologie de l'Ancien Testament ? La sagesse appartient-elle à la révélation ?

Ces questions cesseront le jour où l'on accordera à toutes les tendances idéologiques de la Bible leur place véritable. Ce faisant, on s'apercevra très vite de l'affinité entre la littérature sapientielle et les corpus de base de l'Ancien Testament, comme l'avait fait remarquer très tôt L.E.Toombs [13] : "Tant que la théologie de l'AT est représentée en termes d'histoire, d'institutions et de culte du peuple hébreu, elle exclura par définition la littérature sapientielle. Il se peut cependant que ces éléments soient des illustrations et des manifestations d'une idée encore plus fondamentale qui n'est elle-même ni historique ni nationale. Le contexte dans lequel la loi fut donnée, la monarchie se développa et le culte fonctionna, était de nature proprement historique. L'alliance s'enracine dans l'histoire et renvoie à l'histoire... La sagesse de son côté s'enracine dans l'expérience individuelle et s'adresse à l'expérience individuelle. Son fondement est la recherche d'une vie bonne et son motif la préservation de cette vie. Ces contextes différents n'excluent pas la possibilité que ces deux courants n'entrent dans l'Ancien Testament de la même manière, c'est-à-dire comme un acte puissant de Dieu en réponse à une insuffisance ou à un besoin de l'homme".

Jacques TRUBLET

Comptes rendus

Marie-Dominique CHENU, **Une école de théologie : le Saulchoir**, avec les études de Giuseppe Alberigo, Etienne Fouilloux, Jean Ladrière et Jean-Pierre Jossua, Paris, Cerf, 1985, 180.

Cinquante ans environ après sa parution en 1937, la brochure du père Chenu, "Une école de théologie : le Saulchoir", a connu une réédition fort attendue. Le temps écoulé permettait de mieux évaluer la portée et la fécondité de cette oeuvre aux apparences modestes. Par elle, un tournant était pris dans l'évolution de la théologie catholique. Avant, dans le climat de répression contre le "modernisme", prévalait un dogmatisme fixiste. Chenu ouvrait ou réouvrait la voie de l'"historicité" dans la réflexion sur la foi. L'historicité était, mais n'était pas seulement le recours à l'Ecriture et aux textes de la tradition, travaillés selon les méthodes "positives" et critiques ; c'était aussi la prise en compte de la dimension historique de l'homme, du salut en Jésus-Christ et - ce qui est plus paradoxal - de la rationalité. Dans le champ de sa recherche, le théologien ne rencontre que de l'historique. Il en tient compte, ne parle plus au nom d'un absolu intemporel, mais ne renonce pas à ce que sa discipline soit science, sinon elle sombrerait dans un relativisme où s'évanouirait le projet d'aller vers une vérité.

Quatre études précèdent le texte du père Chenu, chacune témoignant de son actualité. La parole est d'abord laissée à deux historiens, adeptes de la "nouvelle histoire" et tous deux très au courant des enjeux du combat théologique, engagés dans la vie des communautés ecclésiales, catholiques très ouverts à l'oecuménisme. Le premier est Guiseppe Alberigo, directeur d'un institut de recherche et de publication à Bologne. Il resitue la parution de la brochure dans un climat ecclésial très peu favorable ; à Rome on n'aimait guère l'histoire qui risquait de faire oublier que "les formules dogmatiques énoncent une vérité absolue et immuable". En face, Chenu le novateur, "revendiquait une relation dynamique entre vie chrétienne et réflexion théologique, entre contemplation et théologie. Il enracinait son travail dans l'histoire, se confrontait avec la réalité en devenir, se nourrissait de la vie, en s'efforçant toujours d'y lire en filigrane le projet du salut" (p. 17). Chenu et ses héritiers sauront de plus en plus que les significations les plus profondes de l'événement chrétien ne seront jamais atteintes sous une forme définitive ni par leurs nouvelles méthodes ni autrement ; mais ils se livreront à "un travail fascinant qui, dans la conscience de ses propres limites cognitives, peut apporter des éléments irremplaçables tant à la recherche incessante de l'esprit humain qu'au discernement des *'nova et vetera'* du trésor chrétien" (p. 34).

Etienne Fouilloux fait le récit du procès du Saulchoir par les autorités romaines de 1937 à 1942. Sa présentation des faits ne diverge pas fondamentalement de celle d'Alberigo ; mais il cite plus de noms propres et se tient plus près de la vie concrète des institutions et notamment des provinces françaises de l'ordre dominicain.

Philosophe, Jean Ladrière nous livre ses réflexions, bien agencées sur les rapports entre historicité, rationalité et théologie. Pour lui, "la raison est une modalité de l'existence : modalité de la compréhension, par laquelle l'existence prend la mesure d'elle-même. La raison, c'est l'effort par lequel l'existence tente de se récapituler elle-même (p. 69). Et on ne saurait oublier que l'existence est celle d'un homme plongé dans l'histoire et ses variations. La rationalité se doit d'englober l'historicité. Or ceci est encore plus vrai quand la raison veut se saisir de l'existence chrétienne, individuelle ou collective, puisque le Christ est incarné dans notre devenir et que le salut se déroule dans le temps." La théologie n'est nullement réductible à une philosophie de la religion, qui se bornerait à regarder la foi de l'extérieur ; elle est une exigence qui vient de la foi elle-même et qui reste en elle. Le travail théologique s'inscrit donc dans l'historicité de la vie de l'Eglise. La théologie a sans doute son historicité propre, mais celle-ci est intérieure à l'historicité proprement ecclésiale,

à l'historicité proprement spirituelle de l'histoire du salut" (p. 66). Les dernières pages de la contribution de Ladrière exposent comment cette historicité de la théologie est rendue plus évidente par le surgissement de problèmes nouveaux, comme par exemple l'obligation d'user de concepts qui ont rapport avec des existences soumises au temps et à ses évolutions.

Le père Jean-Pierre Jossua décrit en moins de dix pages le devenir de l'école du Saulchoir après Chenu. Il se veut fidèle au maître, mais usant envers lui de la même liberté que Chenu eut à l'égard de son maître, Thomas d'Aquin. En effet, selon notre auteur, sa génération aurait "privé S. Thomas de sa position privilégiée", combattu les "faux absolus ecclésiastiques ou sacramentaires". La tradition et même l'Ecriture sont par là relativisées, et plus qu'elles ne l'étaient chez Chenu ; mais pour permettre une "reprise actuelle de ses richesses qui n'ont sans doute pas épuisé leur fécondité" (p. 87).

Dans sa réédition "Une école de théologie : le Saulchoir" n'est pas seulement un monument souvenir pour un grand théologien, mais bien aussi un témoignage de sa vivifiante actualité.

Claude GEREST

Dominique BERTRAND. **La politique de S. Ignace de Loyola. L'analyse sociale,** préface de P. Chaunu, Paris, Ed. du Cerf, 1985, 688 p.

L'ouvrage que nous présentons est une thèse d'histoire, soutenue en Sorbonne. Il est ample, ne dissimule jamais ses procédés de construction et vise l'exactitude, non la séduction. On n'y trouve ni détails biographiques pittoresques, ni reconstruction d'intrigues émoustillant la curiosité (rien qui fasse penser aux "Jésuites et au secret de leur puissance").

Ignace y est vu à travers le miroir ou le prisme de ses "Lettres et instructions" (elles sont au nombre de 7 000). Sans renoncer à atteindre l'homme, l'étude vise en premier les textes. Ceux-ci sont explorés plus par une étude littéraire et sémiotique que par une critique historique classique. L'analyse du vocabulaire assure la méthode ; toutefois, cette analyse est très poussée, surtout dans les premières pages aboutissant à des tableaux : et la suite, en y faisant de simples références, nous promène sur des terrains géographiquement et notionnellement variés.

On y voit les réalités sociales du XVIe siècle : le peuple, les nobles, les rouages de l'Etat ; les valeurs qui émeuvent : l'honneur, le service, l'efficacité : les instruments d'appréhension du monde social tels le recul critique, l'énumération, la complexification des images. On croirait pouvoir exposer une sociologie ignatienne. Il n'en est rien. Le fondateur n'a pas, par rapport à son monde, le détachement réclamé par l'oeuvre proprement scientifique. De son temps, des esprits comme Machiavel, Bodin ou même Erasme ont été plus proches que lui d'une considération désintéressée du politique. Chez Ignace, on cherchera et trouvera "une combinaison d'une certaine image de la société et de la description réfléchie qu'on en fait dans un dessein prépondérant d'action politique et sociale". C'est, plutôt qu'une sociologie - risquons le mot - une "sociodoxie", dit notre auteur (p. 29).

La réalité sociale, Ignace la reçoit comme observateur réaliste et soucieux de pénétrer les milieux où il s'engage : puis il réfléchit et projette sa propre énergie et celle des siens dans ce monde à transformer (en évitant l'ambition d'une maîtrise sur le siècle). Prenons un exemple pour mieux saisir la démarche de D. Bertrand. Le chapitre IV de la IIe partie s'intitule "L'université et la culture". En un premier temps, sont évoquées les rencontres de la culture "sorbonnarde" et de l'humanisme renaissant avec Ignace aux différentes époques de sa vie. On le voit dans les rangs de la nouvelle culture contre les "barbares" des siècles passés. Secondairement, il critique les études,

leur longueur, leur manque d'organisation, et le milieu des "lettrés" trop suffisants et trop peu soucieux du peuple mal instruit. Pour sa gouverne et celle de la Compagnie, Ignace tiendra compte de la culture universitaire plus que de la noblesse et d'autres avantages, mais moins que de l'aptitude au gouvernement et du souci du plus grand nombre.

L'auteur avoue modestement ne pas assez connaître Erasme et Luther. Ses lecteurs n'en admireront pas moins sa connaissance du XVIe siècle à travers et au-delà de la correspondance de son héros. Si Ignace n'est pas ici présenté comme un protagoniste de la marche du siècle, même pas dans le secteur religieux, il nous met en relation avec tout ce qu'il est intéressant de connaître pour se faire une représentation du XVIe siècle : hommes influents, nouveautés et résistances à ces nouveautés dans tous les milieux.

Le personnage d'Ignace risque de peu apparaître en raison des scrupules méthodologiques de l'auteur, du genre littéraire froid - de "ses instructions" et de la masse des renseignements. Cependant le jésuite qui écrit sait retrouver avec bonheur plusieurs des traits saillants du fondateur. Par exemple, son réalisme qui, justement, donne à Ignace sa "connivence avec la réalité sociologique" et qui est comme "un instinct sociétaire" (p. 384). Et dans l'action, son adaptation au terrain est exprimée en terme de "plasticité positive" (p. 261).

Enfin notre auteur qui, à coup sûr, ne se veut pas hagiographe, retrouve l'évangélisme de Loyola. Il est dans le désir de vivre dans et sous la royauté du Christ, dans son exigence que "l'En Haut" n'oublie jamais "l'En Bas" (le peuple), dans son idéal de service (le Chevalier Ignace ne renonce pas à "l'honneur", mais son honneur sera de servir et de servir les petits). Cet évangélisme qui aime le "davantage" est volontiers héroïque. Il est aussi ecclésial. Ignace a, pour la réforme des institutions cléricales, des idées proches de celles de plus d'un humaniste chrétien de son temps. Il se dénote d'eux par respect pour le peuple de Dieu dans son ensemble et pour sa hiérarchie. Respect, oui, mais que soulève cette passion d'être présent aux combats de Dieu.

Claude GEREST

Jean-Claude LARCHET, **Thérapeutique des maladies mentales,** Paris, Cerf, 1992, 98 F.

Avec ce livre, Jean-Claude Larchet propose le troisième volet d'un triptyque. Puisant chez les pères de l'Eglise qui ont traité le sujet occasionnellement, il se demande : comment le malade mental est-il accueilli par ceux-ci ? Quelle est l'origine de sa maladie ? Un avant-propos indique que le malade mental suscite bien des attitudes contradictoires : soit il est un médiateur entre les hommes et Dieu, soit il est un sous-homme. Les pères de l'Eglise admettent, à côté de formes de maladies dues à des causes physiologiques, la possibilité d'actions démoniaques qui s'exerceraient sur le psychisme : ainsi l'homme devient-il une victime et non un complice. D'ailleurs, certains malades mentaux expriment dans leur discours la présence en eux d'une force étrangère à certains moments.

Après avoir précisé l'anthropologie des pères (surtout les trois dimensions de l'être humain : corps, psychisme, esprit), il est question de la folie d'origine somatique, démoniaque, spirituelle. Enfin on est invité à découvrir une folie particulière : la folie pour le Christ.

La folie d'origine somatique peut avoir des "causes lésionnelles", même si l'âme qui, en son essence propre, ne se réduit pas au corps, reste intacte et n'est pas atteinte en tant que réalité spirituelle. Si l'âme est affectée, les pères indiquent qu'elle l'est seulement "dans son activité au moyen du corps", dans la mesure où il conditionne cette activité. Le traitement aura pour but de permettre à l'âme restée elle-même de s'exprimer normalement par l'intermédiaire du corps.

La deuxième cause de la folie peut être l'intervention directe des démons. Celle-ci se manifeste de différentes manières jusqu'à la possession. Les démons agissent très souvent sur l'âme par l'intermédiaire du corps, plus accessible et plus fragile. Ainsi utilisent-ils les lois de la physiologie et du psychisme. Mais le diagnostic organique ne suffit pas et seule une personne spirituelle et avertie peut saisir ce qui se vit et déterminer la cause invisible en opérant le discernement des esprits. L'être humain peut aussi être éprouvé pour être fortifié. Alors Dieu autorise l'action du diable dans certaines limites, disent les pères en prenant l'exemple de Job. Autre est le cas de celui qui a volontairement détourné sa volonté de Dieu et voit son âme investie par les démons et établie dans la déraison. S'il est vrai que le péché en nous est déjà en quelque sorte une forme de possession, bien sûr non totale, il faut affirmer que le baptême nous rend libres de la tyrannie du Malin et que nous pouvons toujours nous opposer à cette main-mise, en nous tournant vers le Dieu de toute grâce. Au fond de chaque être demeure l'image inaltérable et indélébile de Dieu.

L'auteur expose ensuite la thérapeutique des pères qui va de l'accueil du malade dans le silence et le repos au passage par la contention. Les pères ont toujours eu le souci d'un accueil chaleureux des frères les plus fragiles dans le monastère, lieu de la délivrance.

Une troisième partie invite à réfléchir sur les maladies mentales d'origine spirituelle. Celles-ci ne doivent pas être confondues avec les maladies spirituelles qui sont "un désordre et une perversion de la nature dans le rapport personnel de l'homme à Dieu". Les maladies mentales correspondent à des désordres psychiques au même titre qu'aux désordres corporels répondent des maladies somatiques. Cependant la distinction n'est pas toujours tranchée. Souvent ce que nous qualifions de désordres psychiques, les pères le considèrent comme relevant du domaine spirituel. Ainsi sont passées en revue et analysées la tristesse, l'acédie et leur thérapeutique.

Le dernier chapitre aborde la folie pour le Christ. Après d'utiles précisions (le fou du Christ ne peut être assimilé aux simples et aux innocents), l'auteur explique que cet être n'est pas réellement fou : il feint la folie. Il est une sorte de simulateur qui maîtrise ses gestes et ses paroles. Les fondements scripturaires sont à rechercher dans le rapport entre la sagesse des hommes et la sagesse de Dieu, tel qu'il apparaît dans les textes de Paul. Les hommes et les femmes qui ont choisi cette voie ne sont pas des débutants dans la vie spirituelle. La folie sert de paravent à leur ascèse et à leur sainteté ; aussi s'attirent-ils humiliations, mauvais traitements, rejets. En même temps, ils contestent avec ironie le monde déchu, et veulent être solidaires des plus démunis : d'où leur grande compassion pour les possédés du démon.

Ce livre fort bien documenté offre une base intéressante pour une recherche en théologie spirituelle dans un domaine qui n'est guère étudié actuellement.

Vincent CHARPENTIER

Le gérant : Ch. Duquoc / Imprimerie JP - 69150 Décines
Dépôt légal : 3ème trim. 1993 / Commission Paritaire : N° 50.845

cahiers disponibles

S'adresser à la revue pour les numéros 1 à 100

102	Droit et société
108	Le refus du passé ?
111	Ambiguïtés du progrès
120	Théologie noire de la libération
121	La montée du fascisme
122	Expérience mystique et Dieu de Jésus
124	Le travail
125	Le mouvement charismatique
126	Familles
127	Médecine et société
128	Intérêts humains et images de Dieu
129	Propriétés et biens d'Eglise
132	Démocraties chrétiennes
133	Le Pape et le Vatican
135	La Justice
136	La décision morale
137	Universalité de l'Eglise
138	Problèmes de la mort
142	Charité et pouvoir
143	François d'Assise
144	Présence de l'Ancien Testament
145	Redire la foi
146	Le sacrifice
147	La condition homosexuelle
148	Le spirituel autrement
150	Le christianisme dans la modernité
153	Les Actes des Apôtres
156	Défis athées
157	Au regard des enfants
158	Martin Luther
159	Théologies d'Afrique noire
160	Ecriture apocalyptique
161	Le monde, lieu d'une parole sur Dieu
162	Le Conseil œcuménique des Eglises
163	Foi islamique et foi chrétienne
165	Jérémie, la passion du prophète
166	Destin du corps, histoire de salut
167	Le devenir des ministères
168	L'Evangile dans l'archipel des cultures
169	Catéchèse : la pierre de touche
170	Paroles d'Eglise et réalités économiques
173	Le Saint-Esprit libérateur
174	Les couples face au mariage
175	Histoire et vérité de Jésus-Christ
176	La dimension spirituelle
177	Aux portes de l'Eglise, les pauvres
178	La royauté dans la Bible
179	La question de l'au-delà
180	Fonction d'un magistère dans l'Eglise
181	Le racisme, une hérésie
182	Laïcs en Eglise
184	Aujourd'hui, l'individualisme
185	Le péché et le salut
186	Le courant fondamentaliste chrétien
187	Procréation et acte créateur
188	La longue marche des Patriarches
189	Marie, mère de Jésus Christ
190	Eglises et Etat dans la société laïque
192	La liberté chrétienne : l'épître aux Galates
194	La différence des sexes
195	Résurrection et réincarnations
198	Bible et psychanalyse
199	La parole dans les églises
201	L'Europe et les enjeux du christianisme
202	Prier les Psaumes
204	La mort et les vivants
205	La mission
206	Fidélité et divorce
207	Contemplation
208	1492 : l'invention des Amériques
209	Les signes et la Croix chez saint Jean
210	Jésus : l'énigme de son humanité
211	Pudeur et secret
212	Le diable sur mesure
213	Sagesses humaines, divine folie

VENTE AU NUMÉRO 1993		*ABONNEMENTS 1993*	
	simple	ordinaire	soutien
France	**52 F**	**210 F**	**300 F**
Etranger	**57 F**	**240 F**	**300 F**

Tout abonnement va de janvier à décembre. Souscrit en cours d'année, il donne droit aux cahiers déjà parus. Supplément de **50 F** pour l'envoi **par avion** des 5 numéros.

214

"L'écologie pense qu'il suffit de préserver l'environnement.
La philosophie juge qu'il faut sauver le monde."
Karel Kosik

Lumière & Vie

2, PLACE GAILLETON 69002 LYON
TÉL. 78.42.66.83

paraît
cinq fois par an
France 52 F
Etranger 57 F