

Prof. Fabien Revol

Enseignant-chercheur à l'Université Catholique de Lyon, Directeur du Centre Hélène et Jean Bastaire (Berganty - France) et Professeur associé à l'UCM.

LES ENJEUX DE LA DIGNITÉ DE LA PERSONNE HUMAINE DANS LE DIALOGUE ENTRE CHRÉTIENS ET ÉCOLOGISTES : RENDRE COMPTE D'UN MALENTENDU

Prof. Fabien REVOL

Résumé

Entre l'écologisme laïc et une approche chrétienne de l'écologie, il y a un choc de visions du monde. Très grossièrement, deux positions peuvent être identifiées : d'une part, les écolo-sceptiques chrétiens et pro-vie (pour la plupart conservateurs) ; de l'autre, des écologistes antichrétiens et pro-avortement. Ma thèse est qu'au-delà de la critique éthique de Lynn White selon laquelle le christianisme est responsable de la crise écologique, la raison de ce choc en est à la fois théologique et métaphysique. Les chrétiens conservateurs déduisent leur compréhension de la dignité de la personne humaine de leur conception de la nature humaine. En raison du cadre naturaliste de l'écologie en tant que science, pour un écologiste, il n'y a pas de valeur éthique intrinsèque dans la nature, notamment parce qu'il n'existe pas de « nature » au sens de la métaphysique classique. Il existe un flux continu de vie dans lequel l'être humain est considéré comme un être biologique évolutif aux côtés de tous les autres. Cette approche biocentrique implique qu'aucun être n'a plus de valeur qu'un autre dans la biosphère. Existe-t-il une voie de réconciliation de ces approches que tout semble opposer ? Mon hypothèse est que le concept de création continuée, s'appuyant sur la métaphysique d'Alfred N. Whitehead, est capable d'être un médiateur pour un accord, ou au moins une « entente cordiale », sur l'existence des valeurs intrinsèques des êtres naturels, dont la dignité de la personne humaine, selon leur cohérence ontologique dans un processus temporel, relationnel et donc écologique.

Mots-clés : Anthropologie chrétienne, création continuée, dignité, environnement, éthique, personne humaine, écologie intégrale, métaphysique, naturalisme, nature.

Introduction : les termes d'un paradoxe constaté

Bien souvent, j'ai entendu dire dans les cercles catholiques que l'écologie, en tant qu'idéologie politique, s'oppose à la pensée chrétienne¹. Cela se vérifie en particulier dans celle qui domine en tout cas le discours politique écologiste majoritaire en France. J'ai par exemple et en effet entendu au cours d'une conférence à Lyon un élu « Europe Ecologie Les Verts » évoquer la question anthropologique : au nom de quoi y aurait-il une créature supérieure aux autres parmi les autres créatures ? Et réciproquement

¹ Voir par exemple les ouvrages de Stanislas de Larminat (2011). *Les contrevérités de l'écologisme*. Paris : Salvator, et de Laurent Larcher (2004). *La face cachée de l'écologie. Un antihumanisme contemporain*. Paris : Cerf.

dans certains courants chrétiens on se pose la question excessivement rapide et raccourcie : qu’est-ce que c’est que cette idéologie antihumaniste – l’écologie – qui nie la dignité de la personne humaine ? (cf. Morizot, 2018, 105 et Ferry, 1992, 37-106). Sur un plan plus philosophique on oppose l’absence de supériorité d’un être naturel, l’être humain, sur les autres êtres naturels, non-humains. L’anthropocentrisme chrétien dérange une partie des écologistes d’autant plus en cette période de crise écologique que l’on impute à l’être humain d’avoir un comportement si désordonné qu’il dévaste la planète au nom de cette supériorité supposée (d’origine chrétienne) qui lui donnerait des droits despotiques d’user et d’abuser de tout être naturel au prétexte que ces êtres n’auraient d’autre valeur que le service et l’utilité du dominateur (cf. Léopold, 1949[2001] ; Dorst, 1965, 15 et White, 1967, 1203-1207).

À cela bon nombre de chrétiens, inscrits notamment dans la mouvance française d’Alliance vita² et le courant pour une écologie humaine³ – et très bien intentionnés – s’escriment à répondre qu’effectivement par création, l’être humain occupe une place particulière parmi les créatures du fait qu’il est la seule qui soit créée à l’image de Dieu (cf. CEC, n°355-361 ; Communauté de l’Emmanuel, 2017). Et ils cherchent, en puisant dans les traditions convergentes à justifier philosophiquement cet aspect en invoquant la vieille et très traditionnelle idée de nature humaine (cf. Derville, 2016 ; Souchard, 2010 ; Gueullette, 2018) en pensant qu’elle aurait une forme de validité auprès du non-croyant pour qui l’idée de création à l’image de Dieu n’aurait aucun sens ni intérêt. Il faut reconnaître que ce recours est légitime en tant qu’il a servi dans l’histoire de la pensée occidentale pour exprimer en théologie notamment le mystère de l’Incarnation⁴ en la personne de Jésus Christ, mais aussi la défense des plus pauvres dans le domaine de la justice sociale et à l’abolition de l’esclavage (De Las Casas, 1585).

Sur le plan philosophique, pour qu’il y ait « nature humaine », il est nécessaire qu’il y ait une idée d’humanité qui transcende l’espace et le temps et qui soit donc vrai en tout temps et en tout lieu. Or, justement, curieusement et malheureusement, cet argument semble irrecevable chez les écologistes libertaires en question. Et c’est bien là le paradoxe issu de cette science moderne qu’est l’écologie, alors même qu’elle porte en elle certains des paramètres responsables du déclin de la Modernité par la critique technicienne qu’elle a suscité au xx^e siècle (cf. Faes, 2010).

Pour moi il est très clair que le défi anthropologique adressé par l’écologie à la pensée chrétienne sur l’homme n’est pas qu’un problème d’anthropologie, c’est avant tout un problème métaphysique. Prenons la question telle qu’elle se pose pour le pape François dans son encyclique *Laudato si’*. Les écologistes sont en général les premiers à critiquer la civilisation technicienne, ou technoscientifique soumise à l’idéologie mythique du progrès⁵. Ils apparaissent ainsi comme des rétrogrades qui veulent retourner à la bougie. Alors que sur le plan de l’éthique sociale et individuelle, ils affichent un libéralisme, voire un libertarisme sur des sujets comme la famille, les mœurs sexuelles et le mariage pour tous, les questions de procréation, contraception, le statut de l’embryon, avortement et également de fin de vie comme l’euthanasie qui s’oppose aux positions classiques du christianisme (cf. Latouche, Lipietz et Morel-Darleux, 2017). Le chrétien-écologiste se trouve forcément aux prises avec des choix éthiques difficiles à cautionner au moment des élections alors qu’il est convaincu que la perspective purement écologique défendue par ces mêmes écologistes libertaires est la bonne en termes techniques de protection de la planète. Le chrétien pas trop sensibilisé à la protection de la planète voit dans ces incohérences apparentes (cf. de Plunkett, 2015) un appel à rejeter cette approche idéologisée de l’écologie comme étant contraire aux valeurs que porte la foi chrétienne, et donc on laisse de côté l’écologie.

Le pape François a bien perçu cette incohérence de par son appel à l’inclusion des problèmes de bioéthique dans la problématique écologique (cf. François, 2015, n°120). De son point de vue, l’invitation à protéger et conserver les espèces naturelles devraient également amener l’éco-citoyen à respecter

2 Alliance vita, <https://www.alliancevita.org/> consulté le 16/05/2024.
3 « Courant pour une écologie humaine », <https://www.ecologiehumaine.eu/> consulté le 16/05/2024.
4 Concile de Chalcedoine (4e Œcuménique) 8 octobre - début de novembre 451, 5eme session, 22 octobre 451 : profession de foi de Chalcedoine. « Les deux natures dans le Christ », Dc 300.
5 Voir le Chapitre 3 de *Laudato si’ dédié à cette critique et plus précisément LS 101-136.*

et garder la dignité de la personne au nom d’une écologie humaine. Pourtant, le fait d’invoquer l’idée de nature humaine pour penser cette même écologie humaine – qui semble entrer en cohérence avec les exigences d’une écologie conservatoire et protectrice de la nature – apparaît comme une fausse piste dans la mesure où cette argumentation ne rejoint pas les tenants de l’écologisme libertaire. C’est en effet irrecevable auprès de ses partisans qui posent inlassablement la question : au nom de quoi donner plus d’importance à l’homme plutôt qu’au moustique ou à la truite, ou au plan de fraise ? Pour eux, il faut bien le comprendre il n’existe aucune chose qui puisse s’appeler la nature humaine...

Ce que nous n’entendons pas ici et que nous devrions aussi entendre comme une évidence pour eux, c’est que dans le même mouvement, il n’existe pas de nature des choses et des êtres : pas de nature canine, no ovine, ni bovine, ni aviaire, ni « pisciesque », ni mammalienne non plus. La rose n’a pas de nature, ni le prunier, ni le sapin, ni même de nature herbacée. Pour l’écologiste libertaire, il n’y a que des entités naturelles en évolution qui changent en fonction des flux qui sont échangés, au gré des interactions écologiques (cf. Exbrayat et Raquet, 2011). C’est donc bien une thèse de nature métaphysique, pas seulement anthropologique qui marque l’incompréhension chronique entre les deux approches⁶. Derrière l’incompatibilité apparente entre l’anthropologie chrétienne et l’écologie libertaire se cache en réalité une grande cohérence sur le plan ontologique et métaphysique des deux positions respectives.

Qu’est-ce que cela signifie ?

I. L’ontologie conjonctive issue des représentations de l’écologie

Trois étapes de la pensée naturaliste peuvent nous permettre de comprendre cette posture métaphysique fondamentale que la plupart des chrétiens ne savent pas discerner chez les écologistes libertaires : Carl Linné, Charles Darwin, Ernst Haeckel. Il est important de bien saisir ces enchaînements et ses implications pour la pensée.

1735. Carl Linné est un chrétien, réformé, très platonicien. Une chose le passionne dans son travail de naturaliste : classer et trouver un moyen de classification des créatures que Dieu a créées pendant l’*hexaemeron*⁷, au sein d’une économie de la nature (cf. Linné, 2009). Dans une des éditions de son *Systema naturae*, il se prend à expliquer que son but est d’identifier les genres selon lesquels Dieu a créé les créatures au cours des six jours de la création (cf. Müller-Wille et Reeds, 2007) telle que rapportés dans le récit biblique de Gn 1. À cet effet il invente la classification binomiale en latin caractérisée par un nom de genre et un nom d’espèce - *Canis lupus* pour le loup (Linné, 1735). Dans des travaux ultérieurs il augmente les catégories classificatoires avec les familles, les classes, les ordres, les embranchements et les règnes, ce qui fait de lui le père de la taxonomie moderne (cf. Delsol et Exbrayat, 2002). Pour Linné il est clair que chaque créature correspond à une nature (=essence) qui lui est propre, créée telle quelle par Dieu. Dans la lignée platonicienne chaque créature est l’expression individuelle d’un type commun, un archétype idéal, partagé par les individus d’une même espèce, espèce elle-même ayant des caractéristiques communes permettant d’identifier des genres. Or il faut savoir qu’on ne fait pas bien mieux aujourd’hui en taxonomie contemporaine, et qu’on on ne sait pas faire autrement que d’utiliser la classification binomiale de Linné pour ranger les vivants dans des catégories commodess pour leur identification... bien que Darwin soit passé par là (cf. Delsol, 2011). Normalement, cela aurait dû changer des choses. Le chrétien a spontanément une compréhension linnéenne de l’ordre du vivant selon les codes de l’économie de la nature, comme en témoignent pas exemple les travaux du géologue et pourtant prêtre catholique Henri de Dorlodot ([1921] 2011) sur une recherche d’articulation entre darwinisme et théologie chrétienne au début du xx^e siècle.

Justement, avec Darwin en 1859, la représentation du vivant se modifie profondément pour devenir historique et généalogique : les espèces dérivent progressivement les unes des autres à partir d’ancêtres

6 Tous les écologistes n’adoptent pas ce positionnement anthropologique, je le rappelle.
7 Les six jours de la création en *Gn 1*.

communs. Cela signifie que sur le plan synchronique on repère des types différents, mais sur le plan diachronique, il devient progressivement impossible d'identifier le commencement d'une nouvelle espèce par rapport à une espèce souche car les critères de distinction ne veulent plus rien dire dans les successions de temps courts. En conséquence, en remontant dans le temps on constate que les espèces se fondent les unes dans les autres en un continuum et mouvement de fondu-enchaîné. La distinction des espèces à l'instant t est une illusion d'optique imposée par l'existence de distances de diverses natures entre les espèces mais que le temps résorbe dans l'unité indifférenciée (voir Exbrayat, 2011).

Or chez Darwin le processus évolutif est rendu possible par le jeu de la sélection naturelle : c'est-à-dire, la pression exercée par un milieu sur un individu portant un caractère nouveau plus ou moins adapté dans le contexte mésologique dans lequel il se trouve. L'adaptation biologique est le signal qu'un organisme est capable de vivre dans un milieu sans être détruit par ce dernier. Il se trouve même dépendant de ce milieu pour sa survie, et par sa présence il configure et reconfigure ce même milieu par effet de rétroaction.

C'est dans ce contexte de pensée qu'Ernst Haeckel peut intervenir en 1866 pour définir l'écologie en modifiant – sans pour autant totalement l'abandonner – le vieux modèle de l'économie de la nature : la science qui s'intéresse aux relations des êtres vivants entre eux et avec leur milieu (cf. Haeckel, 1866). La notion centrale de l'écologie est en effet celle d'interaction d'interdépendance : tout être n'existe qu'en tant qu'il est en interaction avec d'autres. Dans les représentations issues de ce mode de pensée, la relation prend valeur ontologique, elle devient même essentielle aux êtres vivants là où pour la métaphysique classique la relation n'avait que valeur d'accident - c'est-à-dire contingente et soumise au devenir (La plus faible des catégories : cf. Aristote, 2014, 6a-8b). La relation n'atteint pas la substance ni l'essence d'un être en métaphysique classique. Or avec la pensée écologique, la métaphysique qui se dessine désormais prend le contrepied : la relation devient première, la substance devient seconde, la relation participe de l'essence d'un être, une essence qui est donc soumise au devenir en fonction du jeu des interactions (cf. Estfeld, 2016). Dans ce cadre on peut dire que la nature « lupine » évolue en nature « canine » par l'effet de la domestication par l'être humain...

En écologie la notion d'interaction insiste sur la représentation mouvante et transitoire des êtres en tant qu'elle est caractérisée par son contenu : les vivants échangent entre eux et avec leur milieu de la matière, de l'énergie et de l'information (cf. Helrich, 1999). Les chaînes trophiques sont le parfait exemple de ce que cela signifie : les êtres vivants autotrophes (les végétaux) produisent leur matière organique à partir de l'atmosphère gazeuse, du sol minérale et de l'énergie du soleil ; les hétérotrophes primaires (animaux herbivores) mangent les autotrophes ; les hétérotrophes secondaires (animaux carnivores) mangent les précédents, et le cortège des coprophages et autres nécrophages finit tout le monde après leur mort de telle manière qu'il ne reste plus, au final, que des éléments minéraux qui retournent dans le sol et dans l'atmosphère une fois que tout est digéré ou comburé (cf. Miller et Ricklefs, 2005). De ce circuit naît la notion de cycle : cycle des éléments, de l'eau du carbone, de l'azote, de l'énergie (*Ibid.*). Avec l'écologie on élabore une représentation nouvelle, celle d'un monde dans lequel tout se fond dans tout, et réciproquement, par relations écologiques. La relation écologique se caractérise par la transmission de substance⁸ d'un être à l'autre, tant sur le plan synchronique (par consommation) que diachronique (par génération).

Il découle de ce mode de pensée que les êtres naturels n'ont pas de nature propre correspondant à une essence immuable, exprimée en une substance autonome et bien identifiée. En d'autres termes, le « ceci » d'Aristote (1986, 34) perd sa consistance en écologie au sein du paradigme évolutionniste. Dans cette danse permanente des éléments, de l'énergie et de l'information, l'être humain se retrouve aussi embarqué car, d'un point de vue scientifique, l'être humain est un être écologique comme les autres (cf. Miller et Ricklefs, 2005). Par conséquent et très logiquement si l'on suit cette pensée, il est possible d'aller dans le sens métaphysique d'une absence de nature singulière. L'être humain n'a pas plus de nature qu'un autre être naturel. Sur l'échelle axiologique, il en découle un corollaire : l'être humain est au

même niveau de valeur que les autres entités naturelles. La valeur axiologique particulière de l'humain ne peut plus découler d'une différence ontologique. Du coup l'écologiste libertaire perçoit la revendication humaine à la supériorité comme une parfaite et arbitraire arrogance... « Pour qui se prend-il ? »

Pour l'écologiste libertaire, bien souvent athée, pour qui la notion de création n'a pas de sens, la valeur première est donc celle des interactions entre les êtres car l'interaction est constitutive de la substance, la relation prime sur la substance. Sur le plan de l'anthropologie qu'est-ce que cela produit ?

II. L'interruption de l'évolution biologique humaine

Il semble bien que l'évolution de l'homme se soit interrompue (cf. McKie, 2002), et cela doit être ajouté dans la réflexion pour comprendre le paradoxe éthique qui nous intéresse.

Dans le paradigme évolutionniste qui préside obligatoirement à cette conception originelle de l'écologie, la diversification des êtres est pensée comme un fait axiologiquement neutre (cf. Williams, 1993). Un fait régulé par la nécessité des contraintes imposées par les milieux qui exercent donc un contrôle sur les possibilités de diversification du vivant (Voir Marris, 2010). Si une caractéristique nouvelle apparaît dans un milieu qui lui est hostile, elle est sélectionnée négativement et disparaît assez vite. Dans les rares cas où cette caractéristique nouvelle s'accorde avec le milieu en procurant un avantage à celui qui la porte, alors elle est sélectionnée positivement de manière pérenne, et l'évolution avance.

Or l'être humain présente une caractéristique très particulière : il est le seul être vivant capable d'arrêter les effets de la sélection naturelle sur lui-même par la puissance d'aménagement de ses conditions de vie et de son milieu. Ce faisant, il annule la pression de sélection. Il n'a plus besoin d'évoluer par contrainte de nature. Il peut alors évoluer, presque à son gré, par les orientations de ses choix dans le domaine de la technique et de ses mœurs qui composent une partie de sa culture.

L'éthologie a montré que les comportements faisaient aussi l'objet de sélection par la sélection naturelle (cf. Krebs et Davies, 2009). Dans ce contexte de suspension de la sélection naturelle, la période moderne voit apparaître des caractéristiques humaines tant physiques que comportementales qui étaient considérées comme marginales, anormales, délétères, handicapantes, honteuses, au sein des sociétés, et, par l'effet de l'accroissement considérable de la population humaine ces personnes aux caractéristiques incertaines se font de plus en plus numériquement présentes au point de pouvoir constituer des communautés aux revendications de reconnaissance et de légitimité : les personnes qui naissent avec un sexe morphologique qui ne correspond pas au sexe génétique, certains atavismes, et en mettant tout dans le même sac sans trop discerner on peut y inclure les comportements homosexuels qui remettent en cause par exemple ce que le modèle familial traditionnel dit appartenir à la nature humaine (le mariage défini par l'union fidèle d'un homme et d'une femme par exemple).

Du fait de la suspension de la pression de sélection naturelle, la Modernité progressiste repère ces phénomènes compris comme des faits de nature et des faits de cultures qui ne sont pas non plus contrôlés par des paramètres techniques quand ils surviennent chez les personnes concernées. Ces faits de nature ou de culture sont considérés comme axiologiquement neutres, comme le serait le surgissement d'une caractéristique nouvelle au sein d'une espèce animale ou végétale. Ils sont à accueillir en tant que tels, sans jugement de valeur (cf. Habermas, 2005). Leur accueil au sein de la société des humains ne correspond plus qu'à un accueil conventionnel de la différence axiologiquement neutre. Par conséquent la suspension de la sélection naturelle chez l'homme implique le surgissement de caractéristiques qui n'auraient pas été sélectionnées positivement sur un plan strictement évolutionniste dans sa biologie comme dans ses comportements.

Pour l'écologiste libertaire ces caractéristiques de diversification de l'humanité qui effraient les conservateurs mais enthousiasment les progressistes sont à accueillir en tant que tels sans jugement aucun, encore moins de condamnation. Ces nouveautés se trouvent être en contradiction avec l'idée d'une

8 Il ne s'agit pas ici de la substance selon Aristote, mais plutôt selon l'idée de composition matérielle.

nature humaine dont la Loi Naturelle, qui lui est corollaire en théologie catholique, imposerait de penser un mode de vie, et des modèles d'organisation, comme la famille, ou le mariage, qui seraient déterminés par nature⁹ (que ce soit une nature biologique ou une nature rationnelle comme chez saint Thomas d'Aquin (cf. CTI, 2009), on ne fait pas la distinction ici car elle s'estompe dans la perte de l'idée de nature humaine).

III. La collusion moderne

Le troisième paramètre à prendre en compte pour comprendre le paradoxe éthique apparent dans l'écologisme libertaire est aussi la prise en compte d'une certaine collusion avec l'esprit de la Modernité. La Modernité n'est pas pour rien dans ces mutations profondes et surtout leur amplification sociale et culturelle. Elle a fourni les outils techniques de la maîtrise de l'environnement et donc l'enrayement de la sélection naturelle pour l'homme. Et plus récemment la Modernité technoscientifique a même donné à l'homme les outils qui lui permettent de modifier la nature, sur le plan biologique, et ainsi de modifier sa nature, comprise comme le lot de contraintes qui déterminent la finitude – perçue comme insupportable – de l'humanité. Donc, même s'il existait quelque chose comme la nature humaine, pour le Moderne, elle s'en trouverait vaincue et rendue nulle et non avenue par l'avènement de la puissance technoscientifique capable d'émanciper l'homme de toutes ses contraintes naturelles (cf. Habermas, 2005).

La Procréation Médicalement Assistée vient bouleverser les modalités naturelles de la procréation et permet de donner descendance à des modèles de couples qui auparavant ne pouvaient prétendre à la fécondité biologique. Le transhumanisme couronne ce projet émancipatoire en promettant une humanité 2.0 dans laquelle la notion de nature humaine sera complètement éradiquée parce que signe de contrainte et de limitation – encore une fois vécues comme abominables – dans un projet d'être le créateur de soi-même, de sa propre singularité¹⁰ ! Et si on est dans la pure singularité, on n'est plus classable dans aucune espèce ni aucun genre, dans aucune nature !

L'écologisme libertaire a paradoxalement acté cela (sans pour autant aller jusqu'au transhumanisme¹¹) et par conséquent, cela nous permet de comprendre ce paradoxe des programmes des partis écologistes, que les chrétiens décèlent et qu'ils appellent « incohérence » : pourquoi protéger la nature et nier la nature humaine avec toutes les conséquences éthiques qui s'ensuivent et qui sont si contraires aux convictions de ceux qui défendent une écologie humaine (et qui sont catholiques la plupart du temps) ?

Réponse : On protège la nature au même titre que les êtres humains parce qu'on estime que ces derniers n'ont pas à se considérer comme supérieur au reste. Le reste a autant de valeur que l'homme et mérite autant, voir plus que lui d'être protégé, parce que la nature – *i.e.* la somme des écosystèmes sans l'homme – pourra merveilleusement s'en sortir. En revanche, l'homme sans les écosystèmes¹², sans le vivant¹³, sans planète¹⁴ n'est pas près de s'en sortir. Alors, les écologistes libertaires peuvent en appeler à un peu plus d'humilité de la part de l'être humain. De toute façon, si l'on veut qu'il y ait encore des hommes dans l'avenir, il faudra bien préserver ses conditions d'existence plutôt que de les détruire (cf. Jonas, [1979] 2013). Mais la vraie question posée face à la crise écologique est la suivante : voulons-nous vraiment que l'humanité subsiste aux vues de ses réalisations mortifères pour la planète et

9 Ce point est actuellement intégré en théologie protestante par Stéphane Lavignotte, voir son article : « De quoi nous menace la technique ? Pour ne pas nous tromper de lien entre écologie et bioéthique, penser avec Ellul et Dumas », *RETM* 313, mars 2022, p. 49-60.

10 On oppose le fait d'être une pure singularité au fait d'être une nature. Voir Besnier (2009, 34) et Truong (2001).

11 Mais c'est possible si l'on en juge par le succès de la dernière adaptation du livre de Brown (2013), voir aussi le roman de Rufin (2007).

12 Dans les systèmes philosophiques écocentriques.

13 Ibid.

14 Ibid.

son incapacité à se réformer¹⁵ ?

Il faut bien comprendre que l'écologie ne vise pas non plus à protéger les espèces comme on mettrait un objet rare sous cloche¹⁶ : c'est un non-sens écologique que de préserver à l'identique (cf. Miller et Ricklefs, 2005). On cherche plutôt à préserver des processus de différenciation, de résilience d'un écosystème, leur capacité de renouvellement. La dynamique des écosystèmes est donc plus vitale à préserver que les choses en leur état (cf. Marris, 2010). Et si l'on estime qu'une espèce doit être préservée, c'est justement qu'à l'instant t, elle est très importante pour le dynamisme et la résilience de l'écosystème en question. Sans elle, peut-être que l'écosystème s'effondrerait. Et puis après... un autre écosystème prendrait le relais... mais cela prendrait tellement de temps que nous ne serions plus là pour le voir.

En résumé, pour l'écologisme libertaire toute morale qui serait fondée sur une nature humaine immuable définissant une quelconque dignité se fourvoierait totalement puisque tout cela n'est que transitoire et se confond dans les flux de matière, d'énergie et d'information portés par les interactions d'interdépendance : tout est dans tout et réciproquement tout n'est que réalité transitoire, presque factice.

Ouverture

La question anthropologique, dans ce débat initié avec l'écologisme libertaire est donc subordonnée à la question métaphysique : ce qui est vrai pour la nature humaine est vrai pour la nature tout court – *i.e.*, les autres entités naturelles. Le problème est de savoir s'il existe ou pas quelque chose qu'on pourrait appeler « des natures », au pluriel (pour ne pas confondre avec « la nature » comme totalité englobante des existants). Des natures qui seraient indicatrices d'une axiologie différenciée, d'une hiérarchie naturelle entre les êtres et qui permettraient ainsi de parler facilement d'une dignité de la personne humaine aux contours bien délimités et facilement repérables pour tous¹⁷.

Dans ce contexte et dans l'optique d'un dialogue avec l'altérité écologiste et dans la perspective de donner un contour nouveau et cohérent avec les exigences de la foi chrétienne à l'idée de nature humaine, je pense en tant que philosophe et théologien chrétien qu'il est nécessaire de remettre à plat, sur le chantier un certain nombre de questions fondamentales, à la fois de fond et de forme sans justement rejeter toute idée nature comme le fait Lavignotte :

1. que peut signifier qu'un être humain ait une âme selon les concepts classiques de la philosophie pré-moderne, et même moderne ? (âme comprise comme essence ?)
2. Dans quelles conditions pouvons-nous avancer l'affirmation que l'âme est la forme du corps. Car en effet dans la perspective métaphysique écologiste libertaire la notion de forme substantielle, dans son immutabilité, n'a plus aucune pertinence, ni même la hiérarchie des âmes et des animations chez Aristote ou encore dans l'échelle platonicienne des êtres. On comprend que ce mode de pensée devienne totalement hétérogène avec le mode de pensée écologiste.
3. À quoi peut servir d'affirmer obstinément une telle (fausse bonne) idée dont on a l'impression qu'elle pourrait solutionner le problème anthropologique si elle ne peut entrer en dialogue avec ceux qui la rejette *a priori* sur le plan métaphysique ?
4. Pour entrer dans une perspective constructive en vue du dialogue, est-il pourtant possible de penser une forme substantielle qui soit mutable à travers la valorisation du temps, de la durée d'une forme, d'une âme ? En d'autres termes, le concept d'âme pourrait-il s'accommoder de la mutabilité ?

15 Certains parmi les plus pessimistes ont déjà passé le cap, il n'y a pas de réforme possible, la catastrophe, le cataclysme planétaires sont inévitables.

16 Sauf ceux qui sont influencés par des réminiscences romantiques ou qui ne sont pas formés en écologie scientifique.

17 On perçoit en outre que la notion de droit de l'homme se trouve fragilisée par cette approche. Cf. la lutte pour les droits des animaux d'origine utilitariste avec Singer (1993).

5. Est-il possible de penser à nouveaux frais l'existence de substances qui soient effectivement constantes bien que relatives à l'action constitutive des interactions d'interdépendance, de leur flux, et des réseaux qu'elles forment ?
6. Est-ce qu'une réflexion sur la consistance ontologique de la nouveauté naturelle, et de son émergence, selon ses différents niveaux de complexité, ne pourrait pas constituer la médiation philosophique permettant de penser une métaphysique de la mutabilité de la forme à l'origine de la nouveauté ? (à la suite d'Henri Bergson, 2001 ; Alfred N. Whitehead, 1979 ; Lanza del Vasto, 2008 & 2010 et Claude Tresmontant, 1996).
7. Est-ce qu'une ontologie de la réticularité¹⁸ fondée sur une métaphysique conjonctive – c'est-à-dire qui met en tension substance et relation sans donner priorité à l'un ou l'autre des deux termes – ne serait-elle pas envisageable pour penser l'idée de natures au pluriel avec leur consistance ontologique inscrite dans la très longue durée, à défaut d'immutabilité (cf. Revol, 2023)¹⁹ ?
8. Et enfin, une théologie de la création continuée ne serait-elle pas opportune pour penser l'enracinement de la consistance ontologique de la nouveauté, et donc des natures, dans un contexte de pensée écologique de l'interaction d'interdépendance (cf. Revol, 2023)²⁰ ?

Cette pensée de la nouveauté et de la substance en tension avec le flux des interactions pourrait servir de base nouvelle pour penser la spécificité humaine et sa dignité propre non pas dans une pensée de la hiérarchie des êtres selon les modalités de l'économie de la nature, mais dans une pensée écologique de la symphonie des êtres, reliés par des liens d'interdépendance voir de communauté, au sein d'une planète comprise comme maison commune dans le cadre de l'écologie intégrale.

18 De la mise en réseau.

19 « The Dignity of the Human Person Through the Theology of Continuous Creation ».

20 *La création continuée, Sciences, philosophie théologie.*

Références bibliographiques

Alliance Vita, <https://www.alliancevita.org/> consulté le 16/05/2024

Aristote (2014). Catégories, J. Tricot (trad.). Editions les échos du maquis, 6a-8b.

Aristote (1986). La métaphysique, Vol. 1 J. Tricot (trad.). Paris : Vrin, Z3 1028B.

Bergson, H. (2001). L'évolution créatrice. Paris : PUF.

Besnier, M. (2009). Le post-humanisme veut-il en finir avec le corps. Connaître 31-32, p. 34.

Brown, D. (2013). Inferno, Londres, Toronto, Sydney, Auckland, Johannesburg : Bantam Press.

Catéchisme de l'Eglise Catholique

CTI ou Commission Théologique Internationale (2009). À la recherche d'une éthique universelle. Nouveau regard sur la loi naturelle. Disponible en ligne sur l'URL : https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_fr.html

Communauté de l'Emmanuel (2017). Je crois. Les fondamentaux de la foi chrétienne. Paris : Editions de l'Emmanuel, p. 29-32.

Concile de Chalcedoine (4e Œcuménique) 8 octobre - début de novembre 451, 5eme session, 22 octobre 451 : profession de foi de Chalcedoine. « Les deux natures dans le Christ », Dz 300.

Courant pour une écologie humaine, <https://www.ecologiehumaine.eu/> consulté le 16/05/2024.

Delsol, M. (2011). Naissance, vie et mort des espèces biologiques. Biarritz : Atlantica.

Delsol, M. et Exbrayat J.-M. (dirs.) (2002). Les preuves de l'évolution des origines de la vie, histoire évolutive des êtres vivants, vol. 1. Paris-Lyon : Vrin-IEEE, p. 7-12.

Derville, T. (2016). Le temps de l'homme. Pour une révolution de l'écologie humaine. Paris : Plon.

Dorlodot (de), H. ([1921] 2001). Le Darwinisme au point de vue de l'orthodoxie catholique, premier volume, L'Origine des espèces. Bruxelles-Paris : Vromant & co, Nabu Public Domain Reprints, p. 38-54.

Dorst, J. (1967). Avant que nature meure. Pour une écologie politique. Neuchâtel : Delachaux et Niestlé.

Estfeld, M. (2016). The reality of Relations : The Case from Quantum Physics. In Marmodoro, A. et Yates, D. (dirs.). The Metaphysics of Relations. Oxford : Oxford University Press.

Exbrayat, J.-M. et Raquet, M. (2011). Evolution des espèces ? Evolution des organismes ? Evolution de gènes. Dans Exbrayat J.-M. - Hommes (d'), E. – Revol, F. (dirs.), Evolution et création, des sciences à la métaphysique. Paris-Lyon : Vrin-IEEE, p. 39-72.

Faes, H. (2010). Ce que donne la nature humaine. RETM 261, p. 99-111.

Ferry, L. (1992). Le nouvel ordre écologique, l'arbre, l'animal, et l'homme. Paris : Grasset, 37-106.

François (2015). Lettre encyclique Laudato si' sur la sauvegarde de la maison commune.

Gueullette, J.-M., (2018). Ce que l'être humain a en commun avec les animaux chez saint thomas d'Aquin. Dans Revol, F. (dir.) (2018). Penser l'écologie dans la Tradition catholique. Genève : Labor et Fides, p. 305-326.

Habermas, J. (2005). L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral ? Paris : Gallimard.

Haeckel, E. (1866). Generelle Morphologie der Organismen, allgemeine Grundzüge des organischen Formen-Wissenschaft, mechanisch begründet durch die von Charles Darwin reformierte Deszendenz-Theorie, Vol 2, Berlin : Reimer.

Helrich, C. S. (1999). Thermodynamics, What One needs to Know. Zygon 34, p. 501-514, doi: <https://doi.org/10.1111/0591-2385.00229>

Jonas, H. ([1979] 2013), Le principe responsabilité, une éthique pour la civilisation technologique. Coll. « Champs essais ». Paris : Flammarion.

- Krebs, J. R. et Davies, N. B. (2009). *Behavioural Ecology: an evolutionary approach*. Malden. Oxford, Victoria : Blackwell Science Ltd, p. 3-12.
- Las Casas (de), B. (1585). *Leyes y ordenanzas nuevamente hechas por su Majestad para la governacion de las Indias y buen tratamiento y conservacion de los Indios*. Madrid : Casa de Sanchez.
- Latouche, S. - Lipietz, A., et Morel-Darleux, C. Dans Revol, F. (dir.) (2017). La réception de l'encyclique *Laudato si'* dans la militance écologiste. Paris : Cerf-Patrimoine, p. 44, 62-64 & 107-127.
- Lavignotte, S. (2022). De quoi nous menace la technique ? Pour ne pas nous tromper de lien entre écologie et bioéthique, penser avec Ellul et Dumas. *RETM* 313, p. 49-60.
- Leopold, A. ([1949] 2001). *A Sand count Almanac, and Other Writings on Conservation and Ecology*. Oxford University Press.
- Linné, C. (1735). *Systema natura per regna tria naturae secundum classes, ordines, genera et species, com characteribus differentis*. Leiden : de Groot.
- Linné, C. (1749). *Oeconomia naturae*. I. I. Biberg (éd.) (2009). Whitefish MT : Kessinger Publishing.
- Marris, V. (2010). *Philosophie de la biodiversité. Petite éthique pour une nature en péril*. Paris : Buchet-Chastel.
- McKie, R. (2002). Is Human Evolution Finally Over ? *The Gardian*, disponible en ligne sur l'URL <https://www.theguardian.com/science/2002/feb/03/genetics.research>, consulté le 16/06/2024.
- Miller, G. L. et Ricklefs, R. E. (2005). *Ecologie*. Bruxelles : De Boeck, p. 196-197.
- Morizot, B. (2018). L'écologie contre l'humanisme. Sur l'insistance d'un faux problème. *Ecologie et Humanités, Essai Revue Interdisciplinaire d'Humanités* 13.
- Müller-Wille, S. and Reeds, K. (2007). A Translation of Carl Linnaeus's Introduction to *Genera Plantarum* (1737). *Stud. Hist. Phil. Biol. Et Biomed. Sci.* 38, p. 563-572.
- Plunkett (de), P. (2015). *Cathos, écolos, mêmes combats ? Les catholiques face aux enjeux de l'écologie* (Coll. Les Altercathos). Lyon : Peuple libre.
- Revol, F. (2023). *La création continuée, Sciences, philosophie théologie*. Paris : Cerf.
- Revol, F. (2023). The Dignity of the Human Person Through the Theology of Continuous Creation. In Fuller, M. - Harris, M. - Leidenhag, J. & Runehov, A. (dirs.). *Issues in Science and Theology: Global Sustainability Science and Religion in Dialogue* 7. Cham: Springer, p. 109-119.
- Rufin, J.-C. (2007). *Le parfum d'Adam*. Paris : Flammarion.
- Singer, P. (1993). *La libération animale*. Paris : Grasset.
- Souchard, B. (2010). Dieu et la science en questions. Ni créationnisme ni matérialisme. Paris : Presses de la Renaissance, p. 357-379.
- Tresmontant, C. (1996). *Comment se pose aujourd'hui l'existence de Dieu*. Paris : Seuil.
- Truong, J.-M. (2001). *Totalement inhumaine*. Paris : Les Empêcheurs de penser en rond.
- Vigne, D. (2008 & 2010). *La relation infinie, la philosophie de Lanza del Vasto*, T. 1&2. Paris : Cerf.
- White Jr, L. (1967). The Historical Roots of Our Ecological Crisis. *Science* 155, p. 1203-1207.
- Whitehead, A. N. (1978). *Process and Reality*. New York, Londres : The Free Press.
- Williams P. (1993). Can Beings Whose Ethics Evolved Be Ethical Beings ? In Nitecki, M. H. and Nitecki D. V. (dirs.). *Evolutionary Ethics*. New York : Suny Press.