

Le judéo-christianisme est-il responsable de la crise écologique ? Peut-on être chrétien ou juif, et écologiste convaincu ? L'Occident est-il voué à vouloir dominer la nature ? En quoi consiste vraiment le péché originel ?

Callicott remet ici en cause l'idée communément admise selon laquelle la séparation homme-nature serait un héritage culturel indissociable de notre identité judéo-chrétienne.

Ce court essai, clair et dense, destiné à tous les lecteurs, propose une lecture inédite de la Genèse et du péché originel.

Une autre interprétation d'un mythe fondateur de l'Occident

J. Baird Callicott, né en 1941 à Memphis (Tennessee), est l'une des grandes figures de la philosophie de l'écologie.

Postface de Catherine Larrère

8 € TTC

FRANCE 2021-I

ISBN : 978-2-381140-124



W éditions
wildproject

Direction artistique : Wild Studio. Image : Lucas Cranach l'Ancien. Adam et Ève. 1528

W

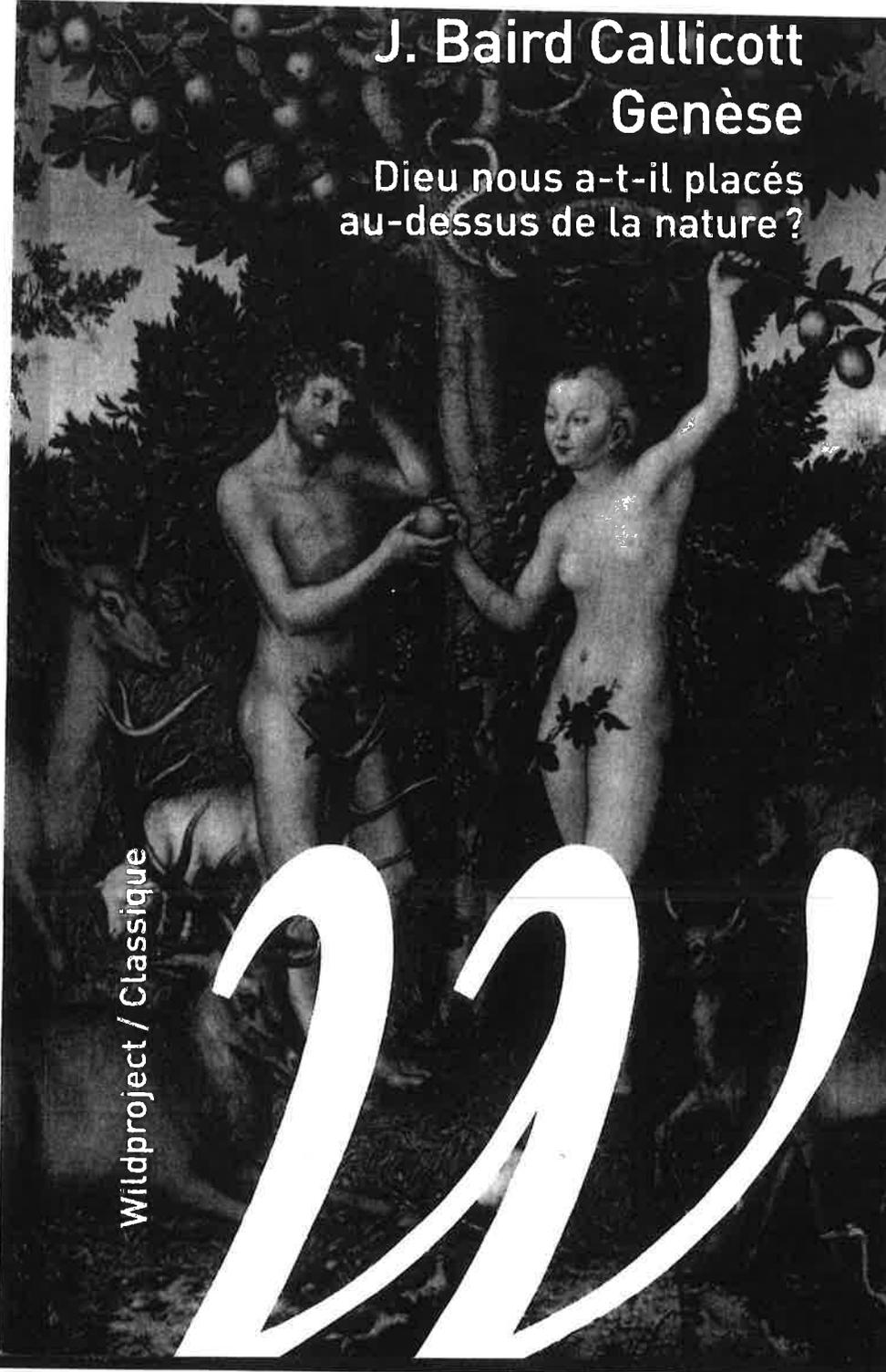
J. Baird Callicott Genèse

9

Wildproject / Classique

J. Baird Callicott Genèse

Dieu nous a-t-il placés au-dessus de la nature ?



Table

L'influence de Lynn White Jr sur l'éthique environnementale	7
L'éthique environnementale judéo-chrétienne de l'intendance – exaltation de ses vertus	17
John Muir : une lecture citoyenne de la Genèse	23
Il y a en réalité deux Genèse dans la Bible	33
Ressemblances entre la Genèse P et la philosophie grecque présocratique de la nature	40
La nature et la nature humaine dans la Genèse J	44
La connaissance du bien et du mal – ce qu'elle n'est pas	51
L'anthropocentrisme et la connaissance du bien et du mal	55
L'anthropocentrisme et les malédictions de Yahvé	59
L'atavisme de la Genèse J	63
Une éthique environnementale judéo-chrétienne contemporaine de la citoyenneté : un coup d'œil par-dessus le sommet de la montagne	71
« <i>Écologie et religion</i> » <i>Postface de Catherine Larrère</i>	83

Postface de Catherine Larrère Écologie et religion

L'essai de J. Baird Callicott propose une relecture de la Genèse qui permette d'en accorder l'enseignement avec les exigences écologiques. En affirmant l'existence d'une compatibilité – sinon d'une communauté d'esprit – entre éthiques judéo-chrétiennes et éthiques environnementales, Callicott prend fortement position sur la question d'un éventuel rapport entre écologie et religion. Mais ce rapport peut s'entendre de deux façons : on peut, comme Callicott, rechercher le contenu écologique des religions ; on peut aussi s'interroger sur l'éventuel contenu religieux des conceptions écologiques.

Le soupçon de religiosité

L'écologisme est en effet régulièrement soupçonné, voire franchement accusé, de religiosité. Sous son aspect de recherche scientifique (pour discerner les causes et les formes de la crise environnementale) ou d'interrogation morale (visant à redéfinir nos rapports à la nature), le discours écologique serait, en fait, d'ordre religieux : car au bout du compte, il consisterait à sacraliser la nature. La critique consiste alors à repérer et dénoncer les intrusions spiritualistes dont se ren-

draient coupables des environmentalistes qui ne respecteraient pas la séparation des faits et des valeurs imposée par Max Weber aux scientifiques, et noieraient les données scientifiques dans un discours apocalyptique de type religieux.

Plus souvent encore, c'est sur le plan moral ou politique que se porte la critique : on reproche aux éthiques environnementales, parce qu'elles seraient au fond religieuses, de ne pouvoir être universalisées ; et surtout, on pose, en se référant à Rawls et à sa conception de la neutralité de l'État, que les conceptions écologiques, pas plus que les conceptions religieuses, ne peuvent être admises par tous comme règle politique ; elles doivent rester dans la sphère privée. Le philosophe et économiste Philippe Van Parijs écrit ainsi :

Exiger un respect pour la Nature comme telle, indépendamment de l'intérêt que celle-ci présente pour l'homme [...] n'a pas d'autre poids, dans une société pluraliste, que le respect qu'une communauté de croyants exige pour les commandements de son Dieu : décisif s'il s'agit de déterminer le sens de sa vie ou la source de ses engagements, nul dès que l'on quitte le domaine de l'éthique privée pour établir par le débat public les règles qu'il est équitable que la société impose à tous ses membres².

2. Frank de Roose et Philippe Van Parijs, *La Pensée écologique, Essai d'inventaire à l'usage de ceux qui la pratiquent comme de ceux qui la craignent*, Bruxelles, De Boeck Université,

Cette affirmation, cependant, n'est pas sans ambiguïté. Car elle ne dit pas que les éthiques de respect de la nature sont religieuses, mais qu'elles sont comparables, du point de vue politique du partage entre le public et le privé, à des convictions religieuses. Il existe des éthiques environnementales ouvertement religieuses, qui se réclament du caractère sacré de la terre ou de la vie : c'est le cas notamment aux États-Unis, où l'expression des conceptions religieuses ne se heurte pas, comme en France, à l'attention vigilante de défenseurs militants de la laïcité. Mais que l'on puisse publier un livre sur la « Terre sacrée³ » ne signifie pas que toutes les éthiques environnementales aient un contenu religieux. La question est donc de savoir si les éthiques environnementales *sont* religieuses, ou si les convictions dont elles font preuve doivent être traitées, sur le plan politique, *comme* des positions religieuses, en leur accordant la liberté d'expression mais en les cantonnant dans le domaine privé.

Qu'en pensent les intéressées ? Quelle est l'attitude des religions établies vis-à-vis de ce « noyau religieux » des éthiques écologiques ?

1991, p. 151-152. Même argument chez François Blais et Marcel Fillion, « De l'éthique environnementale à l'écologie politique. Apories et limites de l'éthique environnementale. », in *Philosophiques* 28/2, automne 2001, p. 255-280.

3. R. Gottlieb, *This Sacred Earth: Religion, Nature, Environment*, Londres, Routledge, 1995.

Y voient-elles des concurrentes redoutables, ou viennent-elles soutenir leurs positions ? Pour répondre à cette question, il faut s'interroger sur l'éventuel contenu écologique des religions existantes.

Un contenu écologique des religions ?

Cette recherche peut également prendre la forme d'une dénonciation. L'article de Lynn White Jr auquel fait référence Callicott est célèbre pour avoir rendu le christianisme – et la Bible, qui lui sert de référence – responsable de la crise environnementale : en créant l'homme à son image, Dieu le met à part du reste de la création – qui n'est plus, dès lors, qu'un instrument au service des besoins humains. La Genèse est alors lue comme la déclaration par laquelle Dieu place la terre sous l'autorité et le pouvoir de l'homme, qui peut en faire ce qu'il veut⁴. Comme le rappelle Callicott, cette accusation a suscité de nombreuses réponses. Arguant de la complexité du texte de la Genèse (et d'autres passages de la Bible), elles ont montré que l'on ne pouvait s'en tenir à cette interprétation « despotique » du pouvoir de l'homme sur la terre. L'homme n'est pas plein propriétaire de la nature, il n'en a que l'usufruit, il n'est pas le maître absolu de la terre,

⁴ Lynn White Jr, « The Historical Roots of Our Ecological Crisis », in *Science*, 1967, p. 1203-1207.

mais l'intendant de Dieu, à qui il a des comptes à rendre⁵.

Mais au-delà de ces polémiques, l'article de Lynn White Jr a attiré l'attention (comme Callicott le rappelle également) sur l'importance de notre héritage religieux, même dans une société sécularisée, pour modeler l'ensemble de nos comportements, y compris à l'égard de la nature. Les religions sont des ensembles de croyances et de rituels, qui ne concernent pas seulement les relations entre les hommes et avec leur(s) dieu(x), mais incluent une vision complète du monde, comprenant généralement une cosmologie, situant l'homme dans la nature et lui assignant certains comportements (ou lui en interdisant d'autres). Quel que soit notre degré conscient d'adhésion personnelle à ce système de croyances, il fait partie de notre héritage culturel et peut à ce titre orienter de façon déterminante nos conduites et nos façons de faire. En

⁵ Aux références données par Callicott, j'ajouterai celle du livre de John Passmore, *Man's Responsibility for Nature: Ecological Problems and Western Traditions*, New York, Charles Scribner's Sons, 1974. Il s'agit, là aussi, d'une réponse aux accusations de Lynn White Jr, qui fait un examen très attentif des textes bibliques et chrétiens, mais, surtout déplace l'attention vers la modernité, celle de Bacon et de Descartes. Passmore trouve chez ceux-ci un projet religieux ; celui-ci, cependant, ne se situe pas dans le prolongement des textes orthodoxes, mais dans la reprise de l'hérésie pélagienne, et de l'ambition d'un retour à la situation d'avant la chute.

ce sens, toutes les religions contiennent une variété d'éthique environnementale, plus ou moins explicite. D'où l'idée d'en faire le relevé : c'est le voyage qu'effectue Callicott au sein des diverses religions du monde, dans un de ses livres⁶.

Mais la relation ainsi établie entre écologie et religion est encore une relation *extérieure*. Que toute religion ait un contenu écologique n'implique pas que ce contenu soit nécessairement lié à des positions religieuses. Pour évaluer les différentes éthiques écologiques révélées par son enquête, Callicott prend comme référence la *land ethic* de Leopold, qu'il présente comme une éthique purement laïque, dégagée de tout pré-supposé religieux. En étant religieux, on fait de l'écologie (sans le savoir, le plus souvent) ; mais on peut en revanche être écologiste sans être religieux.

Peut-on être chrétien et écologiste ?

L'enquête de Callicott sur les contenus écologiques des différentes religions a un intérêt à la fois spéculatif et pratique : s'il s'avère, après examen, que certaines de ces éthiques enveloppées dans une religion sont de « bonnes éthiques », qui encouragent de bonnes pratiques environne-

⁶ J. Baird Callicott, *Pensées de la Terre*, Wildproject, 2011 [1994]. Le livre est donc postérieur à l'article sur la Genèse, qui date de 1991.

mentales, il faut s'appuyer sur elles. C'est bien dans cet esprit que Callicott aborde la relecture de la Genèse. Il serait sans doute présomptueux de prétendre découvrir la vérité de la parole divine, mais il ne s'agit pas non plus (Callicott le dit bien) de faire une étude purement érudite, retrouvant la signification historique des textes. Ce qui l'intéresse, c'est la façon dont les gens peuvent, aujourd'hui, lire la Bible : « Les juifs et les chrétiens contemporains qui sont aujourd'hui en quête d'instructions valables pour vivre dans le monde consulteront la Bible et évalueront forcément ce qu'ils lisent (dans une version traduite) à la lumière de leurs préoccupations contemporaines, de leur expérience personnelle, et de leur propre situation géographique. » Peut-on, aujourd'hui, être à la fois chrétien (ou juif) et environnementaliste convaincu ?

Si l'on s'en tient à l'interprétation « despotique » de Lynn White Jr, la réponse est non, à l'évidence. C'est la lecture qui justifie une conquête de la nature, dont les environnementalistes déplorent l'esprit qui l'a animée, et les effets désastreux. Telle est bien la raison pour laquelle une autre interprétation lui a été opposée, celle de l'*intendance*, plus favorable au bon soin de l'environnement. Mais elle ne satisfait pas non plus Callicott. Sans doute répond-elle, mieux que les acrobaties théoriques des éthiques

biocentriques laïques, à l'exigence de reconnaître à la nature et aux entités qui la composent une valeur intrinsèque (c'est Dieu qui la garantit : « il vit que cela était bon »). Mais cela ne suffit pas. Car un monarque, même s'il est bienveillant, même s'il n'est finalement qu'un régent, reste un monarque, en relation d'inégalité avec ses sujets, qui ne peuvent être que soumis. Empruntant le terme à Leopold, Callicott part à la recherche d'une éthique « citoyenne », c'est-à-dire d'une éthique qui mette à égalité toutes les créatures, sans en séparer l'homme, ni le placer en position de supériorité. Pour cela, il va relire la Bible, avec les lunettes de John Muir, le fondateur du mouvement préservationniste aux États-Unis. Il espère ainsi proposer aux environmentalistes radicaux et chrétiens, qui ne se satisfont pas des deux autres interprétations, trop anthropocentriques, une lecture de la Bible qui leur fournisse une éthique qui corresponde à leurs convictions et à leurs aspirations.

Sortie du jardin d'Éden... et entrée dans le néolithique

Il faut être téméraire pour proposer une interprétation inédite du passage le plus célèbre de la Bible qui, de surcroît, est en opposition radicale avec les interprétations généralement admises. Mais Callicott ne manque pas d'audace, et il re-

lève le défi. Sa proposition repose sur le fait que la Genèse est un texte composite, réunissant au moins deux fragments, dont le plus récent (P) est placé en tête. S'appuyant sur le plus ancien (J), Callicott va montrer qu'on peut en faire une lecture opposée à celle du premier fragment ; une lecture non anthropocentrique. En se référant aussi bien au vocabulaire (la proximité du nom hébreu de la terre et de celui d'Adam) qu'à la séquence des événements (leur ordre et leur finalité, différents dans les deux versions), Callicott montre que la version la plus ancienne n'établit pas la transcendance de l'homme sur le reste de la nature, contrairement à la version plus récente.

Cela permet d'affirmer l'égalité des créatures. Callicott laisse la parole à Muir pour mettre en cause l'anthropocentrisme naïf qui voudrait que Dieu n'ait créé le monde que pour l'homme, le servir et lui être utile – le finalisme naïf de ceux qui, regardant un melon, savent que Dieu lui a dessiné des tranches sur la peau pour qu'il soit mangé en famille. Muir peut montrer qu'une vision plus respectueuse de la sagesse de Dieu permet de comprendre que Dieu n'a pas fait le monde pour l'homme seul, d'une part parce qu'il n'y a pas toujours été, et d'autre part parce qu'il est perdu dans son immensité. Dieu a fait le monde pour le bien de toutes les créatures, qu'il aime toutes également.

Callicott peut dès lors développer sa propre interprétation du péché originel. La question est de savoir ce qu'Adam et Ève, après avoir mangé la pomme et avoir été chassés du paradis, ont su qu'ils ne savaient pas auparavant. Les réponses habituelles (le bien et le mal, la nudité, c'est-à-dire la sexualité) n'étant pas satisfaisantes, Callicott en avance une nouvelle.

Ce que l'homme découvre dans la chute, ce n'est pas la moralité en général, c'est que chaque homme est la mesure de la moralité. En termes hégéliens, on dirait que c'est le passage de la moralité objective, ou substantielle (le commandement divin sur lequel on ne s'interroge pas), à la moralité subjective, celui où la moralité se découvre dans la conscience réflexive que le sujet en a, dans l'assentiment individuel à la règle morale. L'homme ne découvre pas le bien et le mal, il comprend qu'il est, lui-même, la source du bien et du mal, c'est-à-dire, continue Callicott, qu'il est la mesure de toutes choses. Le moment de l'invention de la moralité est aussi celui de l'affirmation de l'anthropocentrisme – du péché écologique, pourrait-on dire. En se faisant arbitre du bien et du mal, l'homme se met en même temps en opposition avec la nature, dont il se sépare, et qu'il rapporte à lui de l'extérieur, en se la subordonnant.

Et ce d'autant plus que ce moment (celui de la chute) est aussi celui de la condamnation au travail, de l'obligation pour l'homme de travailler la terre, donc de transformer son environnement, de s'opposer au cours spontané de la nature, avec toutes les conséquences que l'on connaît. En étant chassé du paradis terrestre, l'homme doit abandonner la niche écologique que Dieu lui avait assignée pour se faire (avec quelles difficultés et quels dommages !) sa propre place sur Terre. Selon Callicott, le fragment J de la Genèse pointe vers l'articulation du paléolithique (quand les hommes vivaient dans la forêt tropicale) et du néolithique (avec les débuts de l'agriculture, vus comme le point de départ des malheurs d'une humanité frappée de malédiction). Ce fragment plus ancien de la Bible conserverait une mémoire « atavique » des premiers âges d'avant l'agriculture, et en transmettrait la nostalgie. Entre les deux fragments (J et P), il y aurait donc radicale opposition : « P fait de l'anthropocentrisme une vertu, cela même que J condamnait comme le péché originel. »

Remarquons au passage que la référence au péché originel n'est pas juive, mais chrétienne : c'est à partir d'Augustin que le récit de la Genèse est repris en termes de péché (de damnation et de grâce)⁷. On peut donc se demander si, en in-

7. John Passmore, *The Perfectibility of Man*, Londres,

versant la portée (anthropocentrique ou non) du récit de la Genèse, Callicott n'en conserve pas la structure chrétienne, celle du péché. Le risque étant de transférer vers l'éthique environnementale (qui n'en a peut-être pas besoin) la problématique chrétienne de la culpabilité. Mais peut-être cela permet-il à un chrétien de se retrouver dans cette interprétation, ce qui remplirait la moitié du but recherché par Callicott ? Une objection à la thèse de Callicott serait la suivante. Peut-on trouver un tel clivage à l'intérieur même des strates les plus anciennes du judaïsme ? Selon un certain nombre d'anthropologues, les religions monothéistes, loin d'être l'accomplissement des religions antérieures, prépareraient plutôt la fin des religions et l'affirmation de l'homme⁸. En revanche, il me semble que l'interprétation de Callicott remplit fort bien la deuxième moitié de son but, qui est de convenir à un environmentaliste radical (qui ne se satisfait pas d'un anthropocentrisme modéré). C'est en effet à l'intérieur de la réflexion environnementale que la lecture de Callicott fait sens, notamment par l'importance qu'il attache à la coupure entre paléolithique et néolithique. Nombreux sont en effet les environmentalistes

Duckworth, 1970.

8. Arthur Maurice Hocart, *Rois et Courtisans*, traduction de Martine Karnoouh et Richard Sabban, Paris, Seuil, 1978.

pour qui les choses ont commencé à se détériorer sérieusement avec les débuts de l'agriculture (et, peut-on rajouter, avec le pastoralisme : les éleveurs nomades – si importants dans la Bible – pouvant être à l'origine de sévères dégradations environnementales). Callicott montre bien, dans l'aspiration à se retrouver dans la *wilderness*, la principale forme de la nostalgie de cet état d'innocence écologique. Mais il a également raison d'affirmer que ce monde-là est irrémédiablement perdu, que l'on ne peut y faire de retours que ludiques (l'expédition en *wilderness*), et de façon très temporaire. On ne peut pas annuler la conscience de soi, on ne peut pas se remettre à vivre comme des sauvages (on en serait bien incapables). Aussi ne conseille-t-il pas de revenir en arrière mais d'aller de l'avant et, par une sorte d'*Aufhebung*, de dépasser la scission entre le moi et la nature.

Pour indiquer une piste dans cette direction, Callicott se réfère à la conception de la réalisation de soi (*self-realization*) exposée par Arne Næss. Rejetant l'atomisme et le dualisme de la philosophie moderne, et s'appuyant sur une ontologie relationnelle, Næss montre qu'on est d'autant plus soi-même qu'on développe mieux ses relations avec l'ensemble des existants⁹. Cette

9. Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, traduction de Charles Ruelle, Paris, Dehors, 2010 (chapitre III).

vision de l'épanouissement de soi dans la relation aux autres permet d'intégrer l'enseignement de l'écologie scientifique : nous faisons partie d'un monde dont tous les éléments sont interdépendants.

En proposant d'acclimater la nostalgie archaïque biblique pour les temps préagricoles dans la *deep ecology* du xx^e et du xxi^e siècle, celle d'Arne Næss et de ses émules, Callicott prend ses distances avec l'orthodoxie religieuse. Sans doute. Met-il pour autant l'écologie à distance de tout contenu religieux ? On pourrait penser que cette façon de se déclarer lié à la nature, totalité englobante dans laquelle il faut trouver sa place, cette façon de déclarer « oui » à la nature ou à la vie¹⁰, pour laquelle on affirme son admiration, son respect, son amour, revient peut-être à sacrifier la nature, à vouloir s'y fondre. Sans doute Arne Næss invite-t-il à ne pas céder à ce qu'il appelle le « mysticisme de la nature¹¹ », la fusion dans le grand Tout : c'est une mise en garde contre une interprétation religieuse, et il a soin d'affirmer que les individus restent distincts. Mais est-il toujours suivi par ses disciples ? Le nom même d'écophilosophie, même si Næss l'em-

10. « Il y a une sorte de "oui" profond à la nature au cœur de ma philosophie », Arne Næss, *Vers l'écologie profonde, entretiens avec David Rothenberg*, traduction de Dominique Bellec, Paris, Wildproject, 2009, p. 254.

11. Arne Næss, *Vers l'écologie profonde, op. cit.*, p. 172-174.

plie comme une synthèse entre « écologie et philosophie », peut prêter à confusion, et sembler indiquer une substitution de la sagesse à la science, avec ce que cela peut autoriser de dérives ésotériques. Rien n'indique que ces soupçons soient fondés, mais ils ont été souvent formulés et méritent donc un examen attentif.

Philosophie environnementale et religion

Constatant l'ambiguïté du soupçon de religiosité porté sur l'écologie, nous avons préféré prendre la question par l'autre bout, celui du contenu écologique des religions. C'est de là aussi que partait Callicott. Mais en suivant le fil de son argumentation, qui l'amène, à travers son interprétation de la Genèse, à prendre ses distances avec les contenus religieux orthodoxes, nous voilà ramenés à ce qui était notre point de départ : le contenu religieux de l'écologie.

Et pourquoi pas ? Il n'y a pas de raison de refuser cette constatation, si on la prend non pas pour un point final, mais pour le début d'une discussion sérieuse dont nous avons essayé de dégager les abords. Dans les pays de libre examen et de tolérance dans lesquels nous nous glorifions de vivre, dire que quelque chose est religieux, ce n'est pas nécessairement prononcer une condamnation, c'est inviter à un examen. En quel sens peut-on dire que c'est religieux ? L'est-

ce vraiment ? Et, si c'est le cas, quel inconvénient – ou quel avantage – y a-t-il à cela ?

Sans vouloir entreprendre ici un tel examen, je voudrais simplement faire quelques suggestions. La première quant au contenu philosophique d'une telle discussion, la seconde, quant à ses conséquences politiques.

Au tournant des années trente, Arne Næss, étudiant en séjour à Vienne, a participé aux séminaires des positivistes logiques, le fameux cercle de Vienne. Il s'y fit admettre et reconnaître : les questions qu'il posait étaient appréciées. Pourtant, il ne continua pas dans cette voie. Il s'en explique dans ses entretiens avec David Rothenberg :

Ils croyaient à des choses auxquelles je ne croyais pas. Ils croyaient que la plupart des problèmes philosophiques étaient des pseudo-problèmes qui pouvaient être analysés et résolus en prêtant attention aux incohérences du langage. Et ça, je ne l'acceptais absolument pas parce que je m'intéressais à la nature, et je pensais qu'aucun des problèmes originaux posés par Thalès n'avait encore été résolu¹².

S'intéresser à la nature, pour Næss, c'est revenir aux Grecs, aux présocratiques (les « sages de Milet » : Thalès, Anaximandre et Anaximène) et retrouver leurs questions. Comme Næss, Callicott pense que les présocratiques ont posé trois

12. Arne Næss, *Vers l'écologie profonde*, op. cit., p. 77.

questions (« de quoi le monde est-il fait ? », « est-il en ordre ou en désordre ? », « quelle est la force principale qui le conduit ? ») qui sont encore celles auxquelles la science actuelle cherche à apporter des réponses¹³. Revenir aux présocratiques, c'est revenir à un moment où science et philosophie ne se sont pas séparées et peuvent être désignées sous le nom commun de « philosophie naturelle » (ces sages ioniens sont désignés par Socrate, dans les *Dialogues* de Platon, comme des « physiciens » ; nous y voyons tout autant des philosophes). C'est le moment de l'affirmation d'une pensée rationnelle et même naturaliste puisqu'elle soumet tous les phénomènes à un même type d'explication qui ne fait pas référence au surnaturel (on n'a pas besoin de Zeus pour expliquer la foudre). Mais ce moment reste encore très marqué par la pensée mythique, comme l'a montré Jean-Pierre Vernant¹⁴. De la cosmogonie à la cosmologie, il n'y a pas de vraie rupture. On comprend que Callicott, dans son article, puisse lire le fragment P de la Genèse (le plus récent) à la lumière des cosmologies grecques présocratiques. Des mythologies religieuses aux cosmologies rationnelles, aux « enquêtes sur la

13. J. Baird Callicott, « Après le paradigme industriel, quoi ? », in Catherine et Raphael Larrère, éd., *La Crise environnementale*, Versailles, INRA, 1997, p. 207-208.

14. Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, François Maspero, 1971.

nature », la même structure et le même enchaînement se conservent (jusqu'à Lucrèce et au *De Natura rerum*, pour le moins) qui font se succéder un récit de formation du monde, un récit de formation de l'homme, puis un récit de formation des sociétés¹⁵.

Revenir aux Grecs, c'est revenir à un moment où pensée scientifique, pensée philosophique et pensée religieuse sont contiguës. C'est, pour Næss comme pour Callicott, se donner les moyens de réfléchir philosophiquement sur la nature, c'est-à-dire de poser des questions métaphysiques. C'est pourquoi, pour l'un comme pour l'autre, il n'y a pas seulement une éthique de l'environnement, mais une philosophie de l'environnement, avec ce que cela implique comme prise en charge de questions ontologiques ou métaphysiques. Ils s'exposent par là au risque de voir ces questions traitées comme des questions religieuses. L'âge métaphysique est proche de l'âge théologique.

En revenant aux Grecs, en se posant des questions sur la nature, Næss rompait avec sa formation analytique. Pour les continuateurs du positivisme logique, initié par le cercle de Vienne, comme pour les disciples de Wittgenstein, de

15. Catherine et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature, Pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Aubier, 1997, chapitre I.

telles questions sont métaphysiquement naïves ou religieusement suspectes : il n'est, pour les philosophes d'après le « tournant linguistique », d'interrogation philosophique possible que sur le langage. À l'opposé de ce courant, Callicott comme Næss considèrent que l'on peut continuer à s'interroger sur la nature, qu'il s'agit d'authentiques questions philosophiques, dont la profondeur métaphysique voisine avec la question religieuse. C'est d'abord leur obstination métaphysique qui leur vaut des accusations de religiosité.

Ceux qui se refusent à entrer dans la dimension métaphysique du débat traiteront ces doctrines comme des croyances. Cela nous conduit à l'aspect politique du problème de la dimension religieuse (ou assimilable à une religion) des éthiques environnementales. En ne reconnaissant à celles-ci que le statut de convictions privées, certes respectables et devant être tolérées, mais ne pouvant faire l'objet d'une reconnaissance politique commune, Philippe Van Parijs va vite en besogne. Certes, une conception religieuse ou faisant appel à des conceptions peu partagées (comme l'idée que la nature a une valeur intrinsèque) ne pourrait être imposée collectivement que de façon autoritaire. Mais il y a d'autres voies possibles pour faire entrer la pluralité des convictions, y compris religieuses, dans le débat public.

Écologie, religion et pluralisme

The Earth Charter est, par exemple, une charte à visée internationale qui cherche à formuler les principes généraux d'une « société globale soutenable, fondée sur le respect de la nature, les droits humains universels, et une culture de paix¹⁶ ». Élaborée par un groupe d'inspiration franciscaine mais composé de protestants, avec la collaboration de très nombreuses ONG et l'appui de personnalités politiques résolument non religieuses (comme Mikhaïl Gorbatchev), elle cherche à réunir des principes de justice sociale et politique (justice, égalité, démocratie, paix) et de souci environnemental (respect pour la nature et la communauté de vie, intégrité écologique). Si elle n'a pas été votée par l'ONU, elle est soutenue par l'Unesco et a été signée par de nombreuses associations, religieuses ou non (certaines s'y sont refusées parce qu'elles la trouvaient trop religieuse, d'autres parce qu'elles ne la trouvaient pas assez religieuse, mais quasiment soviétique). On a donc là l'exemple d'une plateforme commune qui n'impose pas une vision religieuse unique, mais dans laquelle de nombreuses conceptions religieuses se reconnaissent.

C'est dans une même visée ouvertement pluraliste que se situe Arne Næss. La plateforme de la *deep ecology*, qu'Arne Næss publie en 1984

16. www.earthcharterinaction.org

avec Georges Sessions, énumère les principes permettant de mettre en œuvre une politique écologique soucieuse de la nature et des conditions de vie humaine. Elle ne constitue pas une philosophie, une vision du monde complète. Il appartient à chacun, pour Arne Næss, d'en développer une, sur la base des principes communs. C'est ce qu'il appelle une écosophie, et il expose la sienne (l'écosophie T) à la fin de son livre¹⁷. C'est sur cette base, me semble-t-il, que Callicott articule l'interprétation qu'il propose de la Genèse et les principes de la *deep ecology* : tous les adeptes de la *deep ecology* n'ont pas besoin d'être chrétiens, mais des chrétiens (avec une lecture un peu retravaillée de la Bible) peuvent se retrouver dans la plate-forme de la *deep ecology*, sans pour autant faire leur l'écosophie T d'Arne Næss.

On se trouve donc devant ce que l'on peut décrire comme un consensus par recoupement : un certain nombre de conceptions communes à différentes visions « compréhensives » du bien. La question, bien sûr, est de savoir si ce consensus par recoupement peut convenir à une société politique, à une société juste où la distribution des droits individuels est respectée. La réponse de Philippe Van Parijs serait certainement né-

17. Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, op. cit., chapitre VII.

gative. L'article 2 de la plateforme pose en effet que « la richesse et la diversité des formes de vie sont des valeurs en elles-mêmes » : on peut voir là l'invitation à respecter une nature indépendante que Philippe Van Parijs exclut du consensus politique.

C'est possible, mais cela mérite examen. Car outre le fait que l'on peut peut-être donner une place à la nature dans la société sans pour autant lui attribuer une valeur indépendante (point que nous n'examinerons pas ici), il n'en reste pas moins que celui qui fait une déclaration autoritaire ici, c'est Philippe Van Parijs, pas les « *deep ecologists* ». Il affirme en effet qu'il ne peut y avoir de politique que pour les hommes et entre les hommes, affirmation fortement anthropocentrique et qui n'est pas à l'abri de toute résonance religieuse. Les principales religions (quand elles n'ont pas été sérieusement reconsidérées par les environnementalistes) sont clairement anthropocentriques et inquiètes d'une extension du souci humain à la nature, ce qui leur paraît relever du paganisme. Ce sont elles qui risquent de s'opposer à un « consensus par recoupement » incluant les éthiques environnementales.

Par ailleurs, l'humanisme (ou ce qui se proclame tel) a aussi une dimension religieuse qui lui est propre. Dans la lignée anthropocentrique

ouverte par les religions monothéistes, il va jusqu'au bout en faisant de l'homme, en lui-même, une valeur religieuse : c'est ce que montre bien le débat actuel, dans le domaine médical ou technique, sur la dignité de l'homme : on y affirme que la distance qui sépare l'homme de la nature est infinie. L'opposition religieuse est maintenue, mais elle ne sépare plus que l'homme et la nature. Dieu a disparu. Comme l'a écrit Mary Midgley, l'humanisme « a glorifié l'âme humaine individuelle comme un objet ayant une valeur infinie et transcendante, il a exalté l'individu comme le seul créateur et a répandu sur lui une partie des attributs divins¹⁸ ». Là encore, ce ne sont pas les environnementalistes qui cherchent à imposer des prétentions intolérantes, ce sont les humanistes, dans leurs affirmations religieuses, qui s'opposent à une entente pluraliste. Les écologistes ne sont pas les seuls à devoir éclairer leur rapport à la religion.

S'il existe une dimension religieuse dans la pensée écologiste, c'est peut-être donc moins le stigmate d'un affaiblissement de la rationalité que le signe d'une ambition spéculative qui entend travailler de nouveau des notions fondamentales. Et cet « horizon religieux » de la philosophie environnementale se donne ici un écho

18. Mary Midgley, *Evolution as a Religion*, deuxième édition, Londres, Routledge, 2002, p. 189.

inattendu avec l'un des textes les plus importants de notre héritage occidental. Que l'on partage ou non avec Callicott l'idée que l'anthropocentrisme nous vient des Grecs, que l'on soit convaincu ou non par son interprétation environnementale de la Genèse, ce n'est pas le moindre mérite de ce texte que de nous permettre de réhabiliter en philosophie, et d'articuler l'une à l'autre, deux notions presque bannies de la pensée contemporaine : Dieu et la nature.