

QUEST Laboratory

Philosophie de la nature et sauvegarde écologique de la terre chez Teilhard de Chardin

par Dieudonné Zognong

Résumé: Philosophie de la nature et sauvegarde écologique de la terre chez Teilhard de Chardin. La présente réflexion situe dans la société post-moderne marquée par les périls écologiques, l'actualité de la philosophie de la nature, dans une perspective teilhardienne. Prenant le contre-pied des technosciences en général, dans leurs praxis anti-écologiques, cette philosophie voit dans la nature une profondeur métaphysique, occultée par les sciences, et y entrevoit même un accrochage au divin. Teilhard de Chardin est revisité à cet égard comme une figure emblématique, à travers les thèses écologisantes majeures de son corpus philosophique, telle la thèse du panpsychisme, celle de l'anthropocentrisme corrigé, et celle du principe de planétarisation panhumaine. Celles-ci font du Teilhardisme la première contribution philosophique magistrale à la défense de l'environnement, et revêt de nos jours un regain d'actualité, dans divers mouvements écologiques voire de bioéthique. Vu l'évidence de la finitude et de l'incertitude écologique de la Terre, il s'agit à travers l'auteur du Phénomène humain de réconceptualiser la relation homme/nature, en ce millénaire où la renaissance du sentiment de compassion à l'égard des êtres non-humains s'accompagne toujours d'une dimension critique à l'égard de la civilisation technicienne.

Mots clés : Philosophie de la nature, Teilhard de Chardin, environnement, péril écologique, anthropocentrisme, panpsychisme, civilisation technicienne, post-modernité, éthique écologique, vitalisme.

Abstract: The present reflection situates (in the post-modern society marked by ecological peril), the actuality of a philosophy of nature, in a Teilhardian perspective. Taking the opposite of techno-sciences in general, in their anti-ecological praxis, this philosophy sees in nature a metaphysical depth, which is being overlooked by the modern sciences of nature. Teilhard de Chardin is

revisited in this respect as an emblematic reference, because of the major ecological thesis of his philosophy, brought out in such themes as pan-psychism, new anthropocentrism, panhuman planetisation. Because of these themes Teilhardism can be called the first major philosophical contribution to the protection of the environment, adopted as such in various ecological and bioethical movements. Given the evidence of the ecological finitude of Earth, Teilhard's thought is a locus for reconceptualisation of the relations between mankind and Nature.

Key words: Philosophy of the nature, Teilhard de Chardin, environment, ecological threat, anthropocentrism, panpsychism, technological civilization, post-modernity, ecological ethics, vitalism.

Introduction

La protection qualitative de la nature, tant humaine que matérielle est un enjeu capital et cependant peu valorisé par la normativité globale, en comparaison avec la forte codification des droits de l'homme. Contre cette déficience, Michel Serres a eu à plaider pour un contrat naturel¹. Face aux angoisses écologiques de notre temps dues à la praxis humaine, en quoi les qualités de visionnaire et les thèses avant-gardistes de Teilhard de Chardin s'imposent aujourd'hui à l'attention des politiques et des théoriciens ? L'eugénisme et le péril écologique expriment pareillement des manipulations dangereuses de la nature, face à quoi Teilhard de Chardin s'avère un philosophe de la nature avant-gardiste répondant aux angoisses écologiques depuis le XX^e Siècle, à travers notamment ses thèses du panpsychisme, puis de l'anthropocentrisme corrigé. La phénoménologie teilhardienne de la matière ne porte pas sur autre chose que l'étude de la nature. Ses thèses ne sont-elles pas en état d'être largement mises à contribution dans les milieux scientifiques, idéologiques et philosophiques dans différents argumentaires au compte des entreprises de sauvegarde écologique de la Terre ? Chez notre auteur le thème de la nature, à la fois redondant et fécond est insuffisamment élucidé et mis à contribution dans les voies de l'écologie. La question est de savoir si les thèses écologisantes de son corpus, qui se révèlent comme une figure ra-

¹ Voir M. Serres, *Le Contrat naturel*. Paris, Flammarion, 1992.

dicale de la philosophie de la nature ne constituent pas à l'analyse, une base radicale de ré-conceptualisation de la relation homme-nature. Élucider l'éthique écologique à travers le Teilhardisme et sa posture dans la philosophie de la nature, telle est l'intention des présentes lignes. Mais avant toute chose il convient de présenter les inquiétudes écologiques actuelles.

I. L'impératif écologique aujourd'hui

L'un des défis planétaires majeurs de l'Humanité depuis le 20^{ème} siècle se signale comme le défi écologique. L'influence néfaste de l'homme sur la biosphère et les équilibres naturels de la Terre étant déjà très marquée, l'environnement a pris rang parmi les grandes inquiétudes de notre temps. L'homme semble s'être définitivement confirmé dans son image d'animal excrémental (producteur de déchets), selon le mot d'Edgar Morin. Les gabegies écologiques ne se comptent plus ; elles remettent en cause la civilisation industrielle et autorisent même à craindre la disparition pure et simple de notre Humanité, dont elles engagent la destinée entière. Il n'est que de se rappeler que ces erreurs écologiques sont par exemple à l'origine de la perte de l'antique civilisation Maya en Amérique centrale. Pourtant, l'indifférence semble s'enliser, qui porte Jean Rostand à regretter que

« défendre la nature sur tous les fronts est une chose malaisée car on se heurte à l'indifférence, à l'ignorance, au scepticisme et surtout l'on a contre soi plus ou moins ouvertement, tous ceux qui donnent aux convoitises personnelles le pas sur l'intérêt commun, tous ceux qui, prêts à compromettre le futur pour un avantage immédiat, ne font pas objection au déluge, pourvu qu'ils ne soient pas là pour y assister »².

Jusqu'où la civilisation techno scientifique et industrielle arrivera-t-elle dans son action dépravante? Même l'Afrique qui s'est longtemps prévalu d'être une «terra incognita» de la tourmente écologique n'est plus une table rase en la matière, et prend une vive conscience des enjeux

² J. Rostand, cité par Roger DAJOS, *Précis d'Écologie*, Paris, Bordas, 1985, p. 476.

de sa relative virginité environnementale pour l'avenir global de la planète. En soulignant l'incertitude et la finitude écologiques de la Terre, hommes de sciences et philosophes s'accordent pour constater qu'un seuil critique est depuis longtemps atteint. Il faut réconceptualiser le sens de la relation de l'homme à la Nature dans la civilisation développementaliste moderne. La conscience écologique, sœur de la bioéthique, en donnant lieu à l'écologisme est née de ce souci.

A - Clarifications notionnelles et historique

Dans le langage scientifique moyen, les mots écologie et écologisme ont généralement été employés indifféremment pour désigner le mouvement de contestation d'un ordre politique, social, économique et technique peu soucieux des ressources naturelles. C'est en 1886 que le mot écologie est défini pour la première fois par le zoologiste allemand Ernst Haeckel. Mais en 1854, Geoffroy Saint-Hilaire s'était déjà servi du vieux mot français « éthologie » pour désigner l'étude des relations entre l'être vivant et son milieu. Pour l'étymologie, écologie vient de deux mots grecs *oikos* et *logos* qui signifient respectivement « demeure » et « science ». Littéralement l'écologie est ainsi la science de l'habitat, de notre environnement en tant que cadre de vie ; et par extension, l'espace global, voire la biosphère cosmique considérée comme une enveloppe d'inter et rétroactions entre tout ce qui existe. D'où en définitive la définition qu'en donne Haeckel comme la science qui étudie les conditions d'existence des êtres vivants et les interactions de toutes sortes qui existent entre elles d'une part, et entre ces êtres vivants et le milieu, d'autre part.

L'écologisme, d'essence plus sociale et militante, insistera sur des exigences normatives, notamment en établissant une communauté de destin entre le vivant et son environnement physique, voire social. D'après Dominique Simonnet, dans son ouvrage *L'Écologisme*³ ce mouvement nourrit le projet d'inculquer conscience et sensibilité environnementales à l'homme : l'homme doit alors envisager la Terre et le cosmos toujours de

³ D. Simonnet, *L'Écologisme*, Paris, Puf, 1991.

façon holistique, comme un tout dont les parties se tiennent systématiquement. C'est ce qui explique l'introduction en écologie de la notion de cybernétique (la théorie des systèmes). Pour l'éthique écologique, l'homme doit se considérer comme appartenant à un espace global, au sens où les Anciens voulaient vivre en harmonie avec la nature. L'espace global ici implique non seulement l'espace planétaire, mais aussi l'espace cosmique sidéral dans son ensemble. Science et conscience écologiques (celle-ci étant fondée sur celle-là), font alors partie d'une même réalité, dans un ordre de complémentarité.

Les concepts d'écologie et d'environnement s'emploient généralement aussi indifféremment, du fait du déficit de définitions du concept d'environnement. Seul le texte du Pacte international sur l'environnement et le développement élaboré par la Commission du droit de l'environnement de l'Union Mondiale pour la Conservation de la Nature propose une définition de portée générale:

« On entend par environnement l'ensemble de la nature, des ressources naturelles, y compris le patrimoine culturel et l'infrastructure humaine indispensable pour les activités socio-économiques »⁴.

Au total, la réalité écologique présente de multiples facettes qu'il faut faire tourner ensemble dans un même éclairage pour en comprendre la cohérence: une discipline strictement scientifique, une théorie critique de l'économie quantitativiste, véritable plaidoyer pour un *autre* développement; une analyse de la société industrielle; des esquisses de propositions politiques fondées sur la décentralisation des pouvoirs étatiques et le rééquilibrage des rapports Nord - Sud; la promotion d'une citoyenneté planétaire, cosmopolitique (l'écocitoyenneté); une sensibilité morale, un mouvement social; une certaine joie de vivre. Tout cela constitue un véritable bouillon de culture, ce que Dominique Simonnet nomme le puzzle écologique.

Mais le caractère le plus fondamental de l'écologie est d'être à la fois éthique et comportement. L'idéologie écologiste intervient alors dans

⁴ Cité par Maurice Kamto, *Droit de l'environnement en Afrique*, Paris, EDICEF / AUPELF, 1996, p. 16.

le double champ philosophique de la connaissance et de l'action. Elle remet profondément en cause le déterminisme scientifique et technique qui conditionne le développement des sociétés modernes, s'interroge sur l'influence de la pensée scientifique et sur celle de la technologie dans le choix des sociétés et des modes de vie. Le mouvement écologiste pose avant tout la question du rapport entre la nature et la société à une époque où l'Homme dénaturé, enfermé dans son rôle social est la principale victime du rétrécissement de son horizon axiologique. Il médite sur les notions de bonheur et de liberté, dissociant l'une de l'abondance et associant l'autre à l'autonomie, et il formule en même temps une morale du comportement quotidien. Au tournant du nouveau siècle où l'économie est devenue la religion de notre temps selon la formule de Serge Latouche⁵, les écologistes, s'en prennent à l'idéologie développementiste, remettent en cause la civilisation technoscientifique, et cherchent à travers les symptômes d'une crise de la science, les symptômes de la crise de l'Humanité.

Depuis le plus profond passé grec, la conscience écologique a existé avant la lettre chez les philosophes de la nature. L'épistémologue Jean-Marc Drouin relève ainsi dans son ouvrage *L'Écologie et son histoire* que l'écologie est un très vieux sujet :

« Que l'on fixe la naissance de l'écologie scientifique à la fin du XVIII^e Siècle, ou en 1859, date de la parution de *L'origine des espèces* de Darwin, ou en 1866 avec Haeckel, l'écologie a existé avant que quiconque songe à en faire un parti ou à la considérer comme un phénomène sociologique »⁶.

En effet, une connaissance empirique des exigences écologiques est identifiable chez l'homme préhistorique et dont les anciens philosophes grecs se sont fait l'écho. Ces philosophes grecs dans l'antiquité vénéraient et adoraient la Terre sous le nom de Gaïa. La déesse Terre avait une âme et un corps. Elle était capable de beaucoup de générosité; mais aussi, elle était susceptible de souffrir des sévices et des lésions qu'on lui infligeait en polluant ses rivières et ses lacs, en pillant ses richesses, en

⁵ S. Latouche, *L'Occidentalisation du monde*, Paris, La Découverte, 2005.

⁶ J.-M. Drouin, *L'Écologie et son histoire*, Paris, Flammarion, 1994, p. 10.

décimant les animaux de son domaine. Elle se vengeait alors en provoquant la sécheresse, les tempêtes violentes, les tremblements de Terre, la famine et les épidémies. Aujourd'hui, la Terre a perdu de sa superbe sacrée, l'homme ayant profané le sol et le sous-sol et en a fait la victime de toutes ses activités prédatrices, productrices et destructrices. Parfois par imprudence, souvent par égoïsme et toujours par insouciance. Encore fallait-il qu'un jour l'humanité prît conscience de ce qu'elle fait partie de la Nature et que la vie dépend du fonctionnement ininterrompu des systèmes naturels qui sont la source d'énergie et des matières nutritives.

Cette antique conscience écologique subsiste encore de nos jours chez les campagnards des sociétés et civilisations africaines. Il règne ici une écologie sacrée ; et ce qu'il est convenu d'appeler *l'endocentrisme* et le *maatisme* renvoient à la reconnaissance de l'interconnexion de tous les êtres de la nature. L'Africain, a-t-on pu dire depuis Senghor, communique, sympathise avec tous les êtres non humains qui l'entourent, et porte un regard amical sur la nature. Il existe un panpsychisme africain dans la mesure où toute la nature est considérée comme vivante et animée.

B. La Terre outragée par la civilisation industrielle

La communauté internationale a pris une conscience décisive, dans la deuxième moitié du XX^e Siècle⁷ de l'existence, de la permanence et de l'importance d'un certain nombre de périls menaçant l'environnement naturel. Menaces sectorielles, mais surtout menaces globales, avec des phénomènes tels que l'accroissement de l'effet de serre, la diminution de la couche d'ozone, les pluies acides, les pollutions à grande échelle, les fortes canicules, la destruction des écosystèmes ou l'appauvrissement de la biodiversité, lesquels phénomènes se trouvent aiguisés par les appétits de puissance des États, leur acharnement à la supercompétitivité, les égoïsmes nationaux, la tentation de la croissance pour la croissance, la frénésie de l'industrialisation, divers projets de conquête et de domination de la na-

⁷ Conférence internationale de Stockholm de 1972 sur l'Environnement Humain, et celle de Rio de Janeiro de 1992, sur l'Environnement et le Développement.

ture, la surconsommation des richesses naturelles, l'inflation des activités polluantes ou destructrices des écosystèmes. Autant de phénomènes qui dans leur projection prospective, semblent annonceurs de catastrophes, quand ils ne sont pas porteurs de visions apocalyptiques. Étant entendu, aux termes du deuxième principe de la déclaration de Stockholm du 16 Juin 1972 sur l'environnement,

« que les ressources naturelles du globe, y compris l'air, l'eau, la terre, la flore et la faune, et particulièrement les échantillons représentatifs de la biodiversité doivent être préservés dans l'intérêt des générations présentes et à venir par une planification ou une gestion plus attentive ».

Dans une biosphère de plus en plus stérile et triste, dans une humanité désenchantée eu égard aux dégradations de l'univers naturel et même culturel, l'environnement a pris rang parmi les préoccupations majeures de la post-modernité, et la nature se trouve à la croisée des chemins de plusieurs préoccupations disciplinaires, avec en premier plan la préoccupation philosophique. A la suite des penseurs vitalistes, le retour de plus en plus perçu vers la philosophie de la nature depuis le XX^e siècle se présente comme une exigence née des progrès même des sciences, au regard de leur incapacité à fournir une théorie satisfaisante de la nature, face aux dérives de la civilisation technoscientifique, qui donnent aujourd'hui un élan de radicalisation au mouvement écologiste. Car, si les technosciences dans leurs conceptions mécanicistes et utilitaristes, dans leurs perceptions intéressées du réel, échouent dans la tentative de percer le mystère de la nature, c'est grâce à son orientation vitaliste que la philosophie de la nature peut fournir une compréhension normative de cette nature, pour autant que l'écologie qu'elle sous-tend se veut une apologie moralisante de l'environnement, au sens de Hegel : la philosophie naît du déchirement. Et précisément pour notre siècle, il s'agit du déchirement écologique.

Le tableau est hautement préoccupant, et renchérit la nécessité de réconceptualisation des rapports homme-nature. Cette tâche revient au philosophe. Consulter aujourd'hui la philosophie de la nature s'avère pour ainsi dire un impératif catégorique pour l'Humanité. Il importe en particulier d'élucider pour en dégager les enjeux, l'évidence d'une philo-

sophie de la nature chez Teilhard de Chardin, non sans avoir restitué les orientations du souci écologique chez les philosophes en général.

II. Le souci écologique dans la philosophie de la nature

Le souci écologique au cœur de la philosophie de la nature s'éclaire à partir d'une sémantique éclairante et d'un questionnement spécifique. La pensée de Teilhard qui s'exprime à travers une phénoménologie qu'il entend lui-même comme « compréhension systématique de toute la Nature »⁸ tient une place charnière dans cette perspective.

A - La nature, un concept polysémique

Le concept de nature connaît une telle polysémie en philosophie qu'un même auteur l'emploie souvent dans plusieurs sens, la diversité des définitions allant de pair avec la diversité des systèmes philosophiques. Que ce soit la profondeur métaphysique que Présocratiques et Aristotéliens voient dans la nature ; la nature connaturelle à l'homme ou comme pratique humaine dans la tradition marxiste, il y a place pour des considérations plus normatives. Il convient de présenter quelques principales définitions reçues dans le langage philosophique, auxquelles s'attachent principalement les noms d'Emmanuel Kant et de John Stuart Mill.

D'abord au sens large, avec Lalande, le mot nature désigne « *ce qui se produit dans l'univers ou dans l'homme sans calcul ni réflexion* ». La phénoménologie de la nature de Teilhard épouse cette définition. Ensuite le mot désigne « *l'ensemble des êtres autres que l'homme, considéré comme l'agent de vie consciente et volontaire* ». La nature renvoie là à l'être à l'état brut, inerte. Puis, la nature désigne aussi chez Lalande « *le monde visible en tant qu'il s'oppose aux idées, aux sentiments, etc.* ». Dans les trois sens, la nature fait référence à ce qui n'appartient pas à la

⁸ P. Teilhard de Chardin, *La Vision du passé*, Paris, Seuil, 1957, p. 228.

subjectivité et à la liberté humaines, et renvoie à un être massif, inerte, un en-soi au sens sartrien.

On se réfère implicitement à la première signification lorsqu'on parle de « *la nature des choses* » tandis que la seconde se retrouve dans l'expression de « *lois de la nature* ». Dans le premier sens, celui de « *la nature des choses* », la nature semble avant tout se définir comme ce qui résulte d'une nécessité interne, en d'autres termes ce qui, en nous et en dehors de nous, ne dépend pas de notre intervention, de notre activité, de notre volonté. Prise dans ce sens, la nature n'existe que par référence à ce dont elle est la nature. Elle n'est pas en elle-même une réalité, mais seulement un caractère d'une réalité. D'où la distinction de John Stuart Mill:

« Le mot nature a plusieurs sens principaux: ou bien il dénote le système total des choses, avec leurs propriétés; ou bien il dénote les choses telles qu'elles seraient en dehors de toute intervention humaine »⁹.

Certes, l'homme ne peut faire autrement, par définition, que de changer « *le cours spontané des choses* », mais jusqu'où doit aller ce changement? Au-delà de la morale individuelle et à l'impératif de protection de la biosphère et de la biodiversité, à laquelle semble penser surtout le philosophe anglais, la question se pose aujourd'hui à propos de la bioéthique: maîtrise de la fécondité, soins aux mourants, transplantations d'organes, procréation assistée, manipulations génétiques, clonage, etc. Mais limitons-nous au questionnement philosophique.

B. État du questionnement écologique chez les philosophes

Afin de mieux cerner la perspective teilhardienne, commençons par situer l'état actuel du questionnement écologique chez les philosophes. La philosophie de la nature se veut une représentation cohérente de l'univers, un système du monde dont on dévoile la profondeur métaphysique au sens d'Aristote, dont on veut décoder le texte afin de le comprendre tel qu'il a été créé par une décision divine. Il y a donc remise en cause d'un monde réduit à la facticité et aux artefacts de la science, au déterminisme méca-

⁹ Cité par J.-M. Drouin, *L'Écologie et son histoire*, Paris, Flammarion, 1993.

niste, au quantifiable, un monde monolithique et sans complexité que proposent les sciences de la nature. La philosophie de la nature envisagera des niveaux et des seuils de complexité, passera du quantitatif au qualitatif.

Fidèle à la fonction critique et normativisante de la philosophie, la philosophie de la nature, en tant qu'effort de réconceptualisation normative des rapports homme-nature, prend d'office fait et cause pour l'éthique de la vie véhiculée par l'écologisme. Cette éthique écologique, pour modérer le scientisme ambiant allie rigueur de la science et rigueur de la morale, chaleur de la vie et profondeur de la réflexion. Ainsi loin de se réclamer d'une seule discipline, elle se veut interdisciplinaire et requiert de la part des chercheurs une certaine polycompétence, selon la formule de Édgar Morin. En effet, l'ultraspécialisation des savoirs s'est de plus en plus révélée comme une sorte de semi-ignorance et de crétinisme, à l'heure où le savoir se veut davantage unitaire face aux périls de notre temps. Après avoir été pendant longtemps scientotechnophobe, l'écologie peu à peu cesse d'être une simple indignation bavarde pour se révéler concrètement comme un aiguillon pour les consciences individuelles. Elle se situe aux antipodes de la vision Galiléo-cartésienne du Monde.

Descartes et Galilée sont en effet, comme le constate Émile Bréhier dans ses *sommes philosophiques*, précurseurs d'une «*théorie universelle du mécanisme*» caractérisée par le retrait de l'homme de la nature à laquelle il s'oppose en se posant, pour la dominer et en devenir comme «*maître et possesseur*». C'est pourquoi la philosophie veut rendre justice à la nature. Et déjà, réagissant contre Descartes, Spinoza montrait la difficulté à situer Dieu au-dessus et en dehors de la nature, et fondait en retour un panthéisme mystique. Son *Deus Sive natura* implique précisément que la nature a une profondeur métaphysique, et qu'il existe un lien organique entre la *natura naturans* et la *natura naturata* (la *natura naturans* : Dieu en tant que principe de la *natura naturata* qui est nature, créature). Dans le même esprit, Leibniz reproche à Descartes de tout réduire à l'étendue et au mouvement, négligeant par-là le caractère vivant de la nature. Les critiques de Spinoza et Leibniz ressortissent d'un *système du monde* où on

peut suivre l'ordre de dépendance de toutes les parties de l'univers, où l'idée de finalisme n'est pas absente.

Si la conscience écologique actuelle s'est développée avec beaucoup de retard, les causes de ce retard, bien que multiples, sont d'abord d'ordre philosophique. Entré assez tardivement dans le vocabulaire philosophique, l'écologie est apparue pendant longtemps sous sa forme militante comme l'affaire de quelques naturalistes et autres marginaux, puis sous sa forme scientifique comme celle des seuls écologues et autres spécialistes des sciences de la nature. L'intérêt porté récemment par les philosophes à la matière était regardé comme une intrusion. Dans une attitude dubitative, d'aucuns, parmi les philosophes eux-mêmes, percevaient l'écologie philosophique (l'écologie profonde ou *deep ecology*) comme une lubie de quelques confrères marginaux. Cela atteste d'un retard de la conscience écologique, qui au moins en partie est lié au mode de pensée antiholiste et à l'anthropocentrisme qui ont marqué la pensée occidentale depuis Aristote jusqu'à la tradition positiviste héritée d'Auguste Comte, en passant par le cartésianisme. En effet si Aristote présente l'homme comme un Sirius¹⁰ surplombant la nature et constitué d'une étoffe matérielle d'un autre ordre, la théorie séparabiliste cartésienne du « clair et du distinct » est sans conteste au fondement de la conception antiholiste qui a jalonné pendant longtemps la civilisation technoscientifique occidentale. En soutenant que l'homme devait se rendre maître et possesseur de la nature, Descartes a crédité l'action conquérante et dépravante de l'homme sur la nature. La théorie cartésienne du « clair et du distinct » prépara ainsi le positivisme d'Auguste Comte qui impose une conception des phénomènes naturels comme s'ils étaient indépendants les uns des autres.

Au XX^e Siècle toutefois, les philosophes et les penseurs qui se sont passionnés pour les questions écologiques sont nombreux et divers dans leurs approches. Ainsi il est de nos jours impossible de parler d'écologie philosophique au singulier, surtout dans le monde Anglo-saxon. La France est à la traîne. Ici, tradition cartésienne oblige, l'écologie trouve à

¹⁰ Sirius est une étoile, la plus brillante des étoiles fixes, à la *constellation du Chien*.

peine des théoriciens comparables à ceux du monde anglo-saxon ou germanique. Au demeurant partout où les débats écologiques ont pris une forme philosophique cohérente, ils se sont structurés en trois grands courants, lesquels, comme l'explique Luc Ferry, tournent autour de la question de l'anthropocentrisme ou de la place de l'homme dans la hiérarchie des êtres dans la défense de la nature.

Le premier courant, qu'identifie le philosophe Luc Ferry est sans doute le plus banal mais aussi le moins doctrinaire. Ce courant part de

« l'idée qu'à travers la nature c'est toujours l'homme qu'il s'agit de protéger. L'environnement n'est pas ici doté d'une valeur intrinsèque. Simplement la conscience se fait jour qu'à détruire le milieu qui l'entoure l'homme risque bel et bien de mettre sa propre existence en danger »¹¹.

C'est donc à partir d'une position qu'on peut dire humaniste, voire encore anthropocentrique que la nature est prise sous un mode seulement indirect en considération. Elle ne possède donc pas une valeur absolue en elle-même.

La seconde figure de l'écologie franchit un pas en attribuant une signification morale à certains êtres non humains: il faut non seulement rechercher l'intérêt propre de l'homme mais de manière plus générale tendre à diminuer au maximum la somme des souffrances dans le monde ainsi qu'à augmenter autant que faire se peut la quantité de bien-être. Dans cette perspective très présente dans le monde anglo-saxon où elle fonde l'immense mouvement dit de *libération animale*, tous les êtres susceptibles de plaisir ou de peine doivent être tenus pour des sujets de droit et traités comme tels. A cet égard le point de vue de l'anthropocentrisme se trouve déjà battu en brèche, puisque les animaux sont désormais inclus dans la sphère des préoccupations morales.

La troisième forme de l'écologie philosophique est celle souvent présente dans la revendication d'un droit des arbres, c'est-à-dire la nature comme telle, y compris sous ses formes végétale et minérale. Non seulement elle tend à devenir l'idéologie dominante des mouvements écologi-

¹¹ L. Ferry, *Le Nouvel ordre écologique : l'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset, 1993, p. 11.

ques en Allemagne et aux États-Unis, mais c'est elle aussi qui, dans *l'environnemental philosophy* aux États-Unis, pose dans les termes les plus radicaux la question de la nécessaire remise en cause de l'Humanisme classique. Ses intellectuels organiques sont Léopold Aldo aux États-Unis, Hans Jonas en Allemagne et Michel Serres, philosophe français professeur en Californie, qui au nom du droit de la nature, mène une grande croisade contre l'anthropocentrisme classique.

Telles sont les trois formes principales de l'écologie en vigueur chez les philosophes, pour qui du reste la renaissance du sentiment de compassion à l'égard des êtres non humains s'accompagne toujours d'une dimension critique à l'égard de la post-modernité, désignée selon les registres de référence comme capitaliste, occidentale, technicienne ou consumériste. Teilhard de Chardin en tant que philosophe chrétien, évoque et indexe en particulier « l'incroyance moderne ». Léopold Aldo, Hans Jonas, Michel Serres, Luc Ferry, Pascal Acot, Jean Marc Drouin et Teilhard de Chardin, sont donc les principaux philosophes dont les noms s'attachent aujourd'hui à l'écologie.

Toujours est-il qu'en l'état actuel de la question, l'écologie, au-delà des slogans à la mode invite le philosophe à procéder à la racine à une révision conceptuelle et à une réévaluation paradigmatique, au sens où Luc Ferry pense qu'

« adossée à l'idée d'un ordre cosmique, l'écologie renoue avec une notion, celle de système que l'on croyait discréditée à la racine. C'est à l'évidence à ce prix qu'elle peut prétendre au statut d'authentique vision du monde »¹².

Cette idée de système actualise l'enjeu du regard totalisateur qu'ont toujours jeté les philosophes de la nature sur le Cosmos depuis la Grèce antique jusqu'à la cosmovision de Teilhard de Chardin. Toutes choses que Bacon semble avoir si bien résumées dans son célèbre « *on ne commande à la nature qu'en lui obéissant* ». On sait que chez les Anciens, la philosophie se définit toujours essentiellement comme une vision du monde, une cosmovision. Et le sage est toujours celui qui, comme Teil-

¹² L. Ferry, *Le Nouvel ordre écologique : l'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset, 1993, p. 2.

hard, veut jeter un regard totalisateur, holiste, sur l'univers considéré comme une enveloppe totale et vivante.

III. Le vitalisme Teilhardien et son enjeu écologique

La philosophie de la nature, qui est un fondement théorique du mouvement écologique, se particularise de façon fort radicale dans la phénoménologie de la matière de Teilhard de Chardin, à travers le concept de « dedans des choses ». Ce concept fonde le panpsychisme teilhardien. Il convient de s'en instruire.

A - Le panpsychisme teilhardien

La catégorie de « *dedans des choses* » de la matière mise en lumière par Teilhard de Chardin implique que l'étoffe de la nature est biface : une face externe, « *le dehors des choses* » et une face interne, vivante, « *le dedans des choses* » douée de conscience. De ce constat, Teilhard dément la notion de matière inerte, pour affirmer que tout est vivant dans l'univers. Toute portion de l'étoffe cosmique possède, même à un degré infinitésimal un germe de conscience, de pensée rudimentaire. Il s'agit là assurément d'un vitalisme, voire d'un panpsychisme. Plus globalement, la planète Terre elle-même est également douée d'une conscience individuelle. La normativité écologique ne trouve-t-elle pas ici un fondement radical à travers le panpsychisme de l'auteur du *Milieu divin* ? En effet dans cet ouvrage Teilhard soutient par ailleurs que le monde est plein du souffle de Dieu : tout le cosmos est un milieu divin. Revisiter aujourd'hui cette catégorie de « dedans des choses » implique une révision de notre conception de la hiérarchie des êtres dans la nature, hiérarchie restée par trop anthropocentrique au sens aristotélicien. Si tout est vivant dans l'univers, la science est donc enjointe de prendre acte de ce fait fondamental et se rendre moins sacrilège envers la nature. Teilhard constate ainsi pour le regretter que

« l'apparente restriction du phénomène de conscience aux formes supérieures de la vie a servi pendant longtemps de prétexte à la science pour l'éliminer de

ses constructions de l'univers. Exception bizarre, fonction aberrante, épiphénomène, sous quelqu'un de ces mots, on rangeait la pensée pour s'en débarrasser »¹³.

Bien entendu, le concept de pensée est compris ici au sens de conscience.

Pour Teilhard, au cœur le plus physique du Réel, dans la matière même, il est inévitable d'admettre l'existence non seulement d'une semence impersonnelle de pensée, suivant le terme stoïcien, mais surtout d'une pensée concrète, douée d'un début, fût-il minime, de conscience sinon de réflexion. Il s'explique:

« là même où des valeurs soit très petites, soit même moyennes, de complexité nous la rendent strictement imperceptible (je veux dire à partir et au-dessous des très grosses molécules), nous sommes logiquement amenés à conjecturer dans tout corpuscule l'existence rudimentaire (à l'état d'infiniment petit, c'est-à-dire d'infiniment diffus) de quelque psyché, - exactement comme le physicien admet, et pourrait calculer les changements de masse (complètement insaisissables pour une expérience directe) se produisant dans le cas de mouvements lents »¹⁴.

Il n'est aucune réalité qui n'ait un « dedans », à côté de son « dehors », et

« le cosmos entier est une interaction de ces éléments, de ces graines d'intériorité »

renchérit Émile Rideau qui pense aussi, commentant Teilhard que,

« bien observé, fût-il en un point, un phénomène a nécessairement, en vertu de l'unité fondamentale du monde, une valeur et des racines ubiquistes »¹⁵.

Par ailleurs la planète Terre est dotée d'une conscience planétaire, ce que Teilhard appelle le « dedans de la Terre »¹⁶. Cela implique que cette planète est perçue comme un véritable être vivant doué d'une biologie et d'une conscience autonomes. Cette intuition de la Terre comme être vivant retrouvera un écho retentissant chez James Lovelock¹⁷ avec

¹³ P. Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955 p. 103.

¹⁴ P. Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955 p. 335.

¹⁵ E. Rideau, *La Pensée du père Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1965, p. 176.

¹⁶ P. Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955 p. 56.

¹⁷ J. Lovelock, *La Terre est un être vivant : l'hypothèse gaïa*, Monaco, Éditions du

l'hypothèse Gaïa. La macrobiologie qui est une science actuellement en pleine émergence conforte cet ordre d'idées. Teilhard explique :

« La terre n'est plus simplement une sorte de grand corps qui respire. Elle se soulève et s'abaisse (...) Mais plus important que cela, elle a dû commencer à quelque moment ; elle passe par une suite liée d'équilibres mouvants ; elle tend vraisemblablement vers quelque état final. Elle a une naissance, un développement et sans doute une mort avant »¹⁸.

Et il renchérit :

« l'idée d'un esprit de la Terre ne résiste pas à l'expérience ».¹⁹

En somme, tout objet dans l'univers doit être conçu, en terme d'énergétique, comme un centre de radiations. Chaque entité individuelle se trouve activement et passivement présent simultanément à la totalité des mers et des continents, coextensif à la Terre entière, constamment à la hauteur des trésors spirituels de l'Humanité. À vrai dire, la conscience pour Teilhard se manifeste comme une propriété cosmique universelle, bien que de grandeur variable et soumise à une transformation globale. Cette thèse d'une matière animée jusque dans ses formes et forces élémentaires par une conscience obscure rejoint certains thèmes de Leibniz, de Schelling, de Ravaisson et de Bergson:

« La matière, dit celui-ci, ne peut être qu'un assoupissement de l'esprit. Nous devons nous représenter au début d'une distension de l'esprit, une diffusion dans l'espace et dans le temps qui constitue la matérialité »²⁰.

Le panpsychisme teilhardien implique en définitive et fondamentalement une reconsidération-revalorisation à la fois du statut des êtres dits inertes, des espèces dites inférieures, et de l'action prédatrice de l'homme sur le reste de la création. La thèse panpsychique rejoint la définition de John Stuart Mill de la nature :

« les choses telles quelles sont en dehors de toute intervention humaine ».

Rocher, 1990.

¹⁸ P. Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955, p. 105.

¹⁹ P. Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955, p. 282.

²⁰ H. Bergson, *La Pensée et le mouvant*, Paris, Alcan, 1934, p. 305.

C'est cette compréhension de la nature qui est mise en exergue par la philosophie de la nature dans sa croisade contre l'illusion positiviste, laquelle essaye en vain de rendre caduque la « *naturphilosophie* » allemande et ses concepts de panthéisme, d'animisme, de vitalisme, de finalisme et de téléonomie. Toutes choses qui sont subsumées comme par enchantement dans la philosophie teilhardienne de la matière, laquelle est par ailleurs le fondement de dénonciation de l'anthropocentrisme classique.

B - L'anthropocentrisme corrigé

La deuxième thèse écologisante, qui découle de la première, consiste dans l'objection de Teilhard à l'anthropocentrisme classique qui s'est longtemps posé comme pourvoyeur de significations aux praxis technoscientifiques occidentales dont l'écologie indexe aujourd'hui les effets néfastes. De fait, dans la cosmologie teilhardienne, l'homme n'est plus comme dans l'anthropocentrisme classique le centre statique du monde, mais il en devient un centre dynamique et contingent. L'homme n'est que le sommet momentané d'une anthropogénèse couronnant elle-même une cosmogénèse. Notre auteur l'affirme nettement :

« L'homme non plus centre statique du monde comme il s'est longtemps cru, mais axe et flèche de l'évolution ».²¹

L'entité humaine ne saurait donc se voir complètement en dehors de la nature ou de l'humanité, ni l'humanité en dehors de la vie, ni la vie en dehors de l'univers. Contre l'anthropocentrisme scholastique et même contre un certain « *galactocentrisme* », cette cosmologie démontre que l'homme est indissociable du cosmos, entendu au sens des Anciens comme totalité d'ordre et d'harmonie, dans lequel tout se tient. Le phénomène humain est le produit d'une Nature foncièrement anthropogène. L'ensemble multiple des phénomènes dans l'espace et dans le temps forme une totalité physiquement liée par une interdépendance organique

²¹ P. Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955, p. 30.

de ses éléments. C'est dans cet ordre holiste que Teilhard dans *L'Esprit de la terre* prévient :

« Là où il y'a désunion complète de l'étoffe cosmique, il n'y a rien »²².

L'homme n'est plus un super-être, un *Sirius* surplombant la nature de façon hautaine.

S'ensuit alors la vanité de toute perspective qui chercherait à rendre compte des éléments en dehors du tout, comme c'est le cas dans la civilisation actuelle à qui sont imputables les périls écologiques. Car à tout degré de l'être, il n'y a rien qui ne soit unité de pluralité (*unitas multiplex*). L'univers est structuré dans une interdépendance organique de ses éléments, dans une cohérence unitaire. Le sujet humain sera dorénavant reconnu comme un élément de l'univers parmi tant d'autres. De plus, le terme biosphère inventé par le géologue autrichien Suess pour désigner la couche vivante de la Terre renvoie à une évidente solidarité entre tous les êtres composant la biosphère : le genre humain a appris à ses dépens ce qu'il lui en coûte de perturber l'équilibre biologique. Les êtres vivants pris ensemble forment un seul système lié à la surface de la terre, système dont les éléments sont organiquement interdépendants les uns les autres. L'idée est qu'il existe un lien étroit entre les couches physiques et la couche vivante de la terre, car la biosphère n'est en réalité que la zone chimiquement la plus active de la terre. Des liaisons physicochimiques rattachent la naissance et les développements de cette nappe vivante à l'histoire planétaire.

Au demeurant, l'hypothèse de plus en plus persistante de l'existence d'une humanité extraterrestre remet radicalement en cause l'anthropocentrisme classique, qui est à la base des praxis anthropocentriques actuelles, peu soucieuses du reste de la création. De la sorte, la révision de la place de l'homme dans le cosmos ne va pas sans engager la révision du regard que ce dernier doit poser sur la nature ambiante, chère aux écologistes.

Au total, vu l'urgence de reconceptualisation des rapports homme-

²² Cité par Émile Rideau, *La Pensée du père Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1965, p. 176.

nature, de la matérialisation écologique d'un sursaut de conscience planétaire et d'une opinion commune indignée face aux pratiques anti-écologiques, on ne saurait sous-estimer le rôle fondamental de la philosophie en tant que promoteur d'éthique face aux urgences écologiques actuelles, dans notre époque dangereusement marquée par le déclin de la pensée pure et de la conscience théorique. Teilhard de Chardin dans son *Phénomène humain* se révèle comme le modèle des penseurs chez qui s'identifie avant la lettre les premiers linéaments, voire les fondements d'une écologie philosophique, à travers ses thèses écologisantes : celles du panpsychisme et celle de l'anthropocentrisme corrigé.

Conclusion

À l'analyse, le souci écologique se dégage clairement de la phénoménologie de la matière de Teilhard de Chardin. Il nous devient clair que ce souci écologique, qui est un aboutissement des conceptions naturicistes du monde se révèle le creuset d'une éthique s'appliquant à tous les éléments de la nature et non plus seulement à l'homme. La thèse panpsychique de Teilhard se présente comme fondement théorique de ce souci. Si l'impératif écologique tend à conférer des droits moraux aux espèces non humaines, avec l'ambition de mettre fin au programme de domination de la nature qui a cours en Occident depuis René Descartes et Francis Bacon, cet impératif se particularise chez Teilhard à travers les thèses du panpsychisme et de l'anthropocentrisme corrigé, résultant de sa phénoménologie de la matière, et imprimant un élan de radicalisation à la normativité écologique. Teilhard se révèle donc sans conteste comme l'un des premiers philosophes précurseurs de l'éthique écologique, et partant, de l'écologie philosophique actuellement développée en France par François Dagognet et Luc Ferry. Toutefois la *deep ecology*, concept anglo-saxon, qui est un aboutissement des conceptions naturicistes du monde affirmant le primat de la vie (*biocentrisme*), ne peut être assumée chez notre auteur malgré la thèse panpsychique. En effet Teilhard est fervent apologiste de la grandeur de l'homme. Or la *deep ecology*, de par son aspect biocentré, qui s'articule autour de considérations éthiques

s'appliquant à tous les éléments de la nature et pas seulement à l'homme, est antinomique à l'apologie teilhardienne de l'homme. En effet l'homme constitue le centre de perspective du système teilhardien. La nature n'est pas étudiée pour elle-même et il n'y a pas primat de la nature sur l'homme. De même d'après le principe anthropique corroboré par le Teilhardisme, l'environnement n'a pas de valeur intrinsèque, détaché de tout usage, même futur comme le veut la *deep ecology* qui pose l'égalité et l'équité biocentriques entre tous les êtres humains et non humains, par delà les considérations utilitaristes et anthropocentriques.

Bibliographie

- Acot, Pascal. 1994. *Histoire de L'écologie*, Paris : PUF.
- Amir, Samin. 1996. *Les défis de la mondialisation*. Paris : L'Harmattan.
- Bateson, Gregory. 1990. *Vers une écologie de l'esprit*, t. 1. Paris : Seuil.
- Bergson, Henri. 1959. *La pensée et le mouvant*, in Œuvres. Paris : PUF.
- Bourg, Dominique. 2001. *La nature en politique ou l'enjeu philosophique de l'écologie*. Paris : L'Harmattan,.
- Camdessus, Michel et Boissonnat, Albert. 2002. *Notre foi dans ce siècle*. Paris. Arléa.
- Dagognet, François. 1962. *Philosophie biologique*. Paris : PUF.
- Dajos, Roger. 1983. *Précis d'écologie*, Paris : Bordas.
- Drouin, Jean-Marc. 1991. *L'écologie et son histoire : Réinventer La Nature*. Paris : Desclée De Brouwer.
- Ferry, Luc et Vincent Jean-Didier. 2000. *Qu'est-ce que l'homme ? Sur les Fondamentaux de la Biologie Et De La Philosophie*. Paris : Odile Jacob.
- Ferry, Luc. 1993. *Le Nouvel Ordre écologique : l'arbre, l'animal et l'homme*. Paris : Grasset.
- Goldsmith, Edward et Mender, Jerry (dir). 2001. *Le Procès de la mondialisation*. Paris : Fayard.
- Hottois, Gilbert. 1991. *Le paradigme bioéthique*. Paris : De Boeck.
- Jordan, Bertrand. 2000. *Les imposteurs de la génétique*. Paris : Seuil.
- Kamto, Maurice. 1996. *Droit de l'environnement en Afrique*. Paris : Edicef/Aupelf.
- Latouche, Serge. 2005. *L'occidentalisation du monde : Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*. Paris : La Découverte.
- Lovelock, James. 1990. *La terre est un être vivant - l'hypothèse gaïa*. Monaco : Éditions du Rocher.
- Monod, Jacques. 1970. *Le hasard et la nécessité : Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*. Paris : Seuil.
- Morin, Edgar. 1973. *Le paradigme perdu : la nature humaine*. Paris : Seuil.
- Nash, Roderick Frazier. 1989. *The rights of Nature*. Madison / London: Wisconsin University Press.
- Olender, Maurice (Dir). 1999. *Le clonage humain*, Paris, Seuil.

- Resta, Esther. 2000. *Le clonage humain - Entre science, conscience et business*. Paris : Société des Écrivains Associés.
- Senarclens Pierre de. 1998. *Mondialisation, souveraineté et théories des relations internationales*. Paris: Dalloz.
- Serres, Michel. 1992. *Le Contrat naturel*. Paris : Flammarion.
- Sève, Lucien. 1994. *Pour une critique de la raison bioéthique*. Paris : Odile Jacob.
- Simonnet, Dominique. 1991. *L'écologisme*, Paris : PUF.
- Teilhard de Chardin, Pierre. 1957. *La vision du passé*. Paris : Seuil.
- Teilhard de Chardin, Pierre. 1955. *Le phénomène humain*. Paris : Seuil.
- Teilhard de Chardin, Pierre. 1956. *L'apparition de l'homme*. Paris : Seuil.
- Teilhard de Chardin, Pierre. 1957. *Le milieu divin*. Paris : Seuil.
- Teilhard de Chardin, Pierre. 1962. *L'avenir de l'Homme*. Paris : Seuil.
- Teilhard de Chardin, Pierre. 1975. *Journal*, tome 1 (26 août 1915– 4 janvier 1919), Texte intégral Publié Par Nicole Et Karl Schmitz-Moormann. Paris : Fayard.
- Teilhard de Chardin, Pierre. 2002. *L'Énergie humaine*. Paris : Points.
- Testart, Jacques. 1986. *L'oeuf transparent*. Paris : Flammarion.
- Ziegler, Jean. 2003. *Les Nouveaux Maîtres du monde : et ceux qui leur résistent*. Paris : Seuil.