

La création n'est pas la nature Éléments pour une éthique de la responsabilité

Jean-Daniel CAUSSE
Université Montpellier III/ IPT-Montpellier

1 – *La création n'est pas la nature*

Lorsqu'on aborde en terrain religieux, chrétien en particulier, les problèmes d'environnement et d'écologie, on confond souvent nature et création. Or, il est indispensable de distinguer avec soin ces deux notions : théologiquement, la *création* n'est pas la *nature* ; on peut même dire que, d'une certaine façon, il n'y a de création que par « *dénaturation* », et que l'être humain, à la différence de l'animal, est un être fondamentalement « dénaturé ». Les animaux ont, en effet, cette « chance » que nous n'avons pas d'avoir en eux, dès le départ, de façon innée – naturelle justement –, tout ce qui leur faut pour effectuer le trajet qui va du début à la fin de la vie. Ils peuvent se fier à ce qui leur est instinctif et vivre en fonction d'un certain nombre de besoins qu'il leur faut satisfaire. Ils font corps avec le monde ; ils vivent en harmonie avec lui sans se poser la question de ce qu'ils font dans cet espace, ni s'interroger sur les raisons qui donnent un sens à leur existence. Ce n'est pas le cas de l'être humain qui, parce qu'il est humain, ne fait pas corps avec le monde, mais a cette capacité qui lui est spécifique de donner une représentation au monde, c'est-à-dire de l'ouvrir à la question du sens. Bien entendu, l'être humain est soumis lui aussi aux mêmes règles que les autres mammifères, mais d'une certaine façon il n'est pas du tout un être naturel parce qu'il ne trouve pas en lui spontanément, instinctivement, la réponse à la question de savoir comment il doit vivre, ce qu'il doit faire pour cela, comment il va s'adapter, et aussi pour savoir ce qui lui donne des raisons de vivre, etc. Ainsi, anthropologiquement, le *monde* n'est pas la nature, mais une réalité toujours construite, interprétée, élaborée pour que la vie et sa transmission soient possibles. Théologiquement, la *création* n'est pas la nature parce qu'elle n'est jamais une donnée, un « il y a », et pas davantage une essence immuable, mais une construction, un « apparaître », une réalité pensée et

construite prise dans son historicité et sa contingence. La création c'est la nature qui est toujours déjà habitée par un monde du langage et qui ferme tout retour possible à une origine. La création signifie que le monde de l'humain est toujours déjà sorti de l'état de nature. Cette problématique correspond au passage de la nature à la culture, comme le relève le psychanalyste Moustapha Safouan : « L'idée d'un passage de la nature à la culture est une idée mythique ; seul un discours mythique peut affirmer l'antériorité "historique" de la nature puisque celle-ci est insaisissable sinon à l'intérieur des nominations de la culture ».

De cela, les grands mythes bibliques témoignent, contre toute logique païenne de divinisation ou de sacralisation d'une nature. Les grands récits de la création, dans la Genèse, mettent en place un lieu qui a statut de *création*, c'est-à-dire un espace à aménager et à rendre habitable. L'idée centrale d'un Dieu créateur signifie que le monde n'est pas auto-engendré, auto-fondé, et qu'il est donc marqué par la limite. En ce sens, le jardin d'Eden n'est pas un paradis compris comme totalité, mais un espace humain toujours déjà marqué par le manque (l'arbre de la connaissance du bien et du mal est présent et désigné comme interdit). Le terme « monde » est le signifiant d'une finitude. Le monde n'est donc pas Dieu, et d'une certaine façon la pensée biblique se soutient de ceci que l'affirmation de Dieu comme Dieu est nécessaire à l'affirmation du *monde comme monde*, faute de quoi c'est le monde qui perd la conscience de lui-même et qui se divinise. On trouve chez Bonhoeffer une thématization de ce type avec la compréhension du monde comme réalité avant-dernière et non pas dernière : vivre l'avant-dernier consiste à habiter le monde, mais un monde désabsolutisé où l'exercice de la responsabilité devient possible parce que limitée, avant-dernière et non dernière. L'avant-dernier est donc une réconciliation avec la contingence, la finitude des êtres et des choses, avec le statut même de créature. De cette façon, Bonhoeffer a redonné une grandeur certaine à l'ici-bas, à l'immanence et au caractère profane des choses. Il s'agit d'élaborer les formes possibles de « l'habiter » ou de la « co-existence », contre ce que le philosophe Jean-Luc Nancy appelle « l'im-monde ». Il s'agit toujours d'habiter le monde pour résister à l'immonde au cœur du monde

2 – Création et fin du monde

La pensée théologique de la création suppose de penser un monde qui n'est pas éternel et qui donc a une fin. C'est sur ce plan que résonne toute une série de questions, de peurs, d'angoisses, souvent légitimes, à propos de la « fin du monde », c'est-à-dire ce qui concerne le destin de notre planète et des prévisions catastrophiques à plus ou moins long terme. On se trouve ici renvoyé, par un biais inattendu, à la doctrine chrétienne des fins dernières, c'est-à-dire au chapitre classique de l'eschatologie que la dogmatique chrétienne a eu l'habitude de traiter, mais dont on ne sait trop que faire aujourd'hui. On dispose pourtant de ressources à revisiter. Prenons ici, non pas directement la théologie, mais la philosophie, et précisément un petit texte fulgurant que Kant rédige en 1794 sur *La fin de toutes choses*. C'est en homme des Lumières que Kant se situe, situant la religion dans les limites de la simple raison, et rompant avec toute volonté spéculative. Or, pour Kant, une conscience des limites suppose de pouvoir penser que le monde ne soit pas justement tout, qu'il ne soit pas l'éternité, qu'il ne soit pas Dieu d'une certaine façon, et qu'il faut donc pouvoir penser la fin du monde. Plus globalement, il s'agit de penser que tout à une fin et donc que rien dans le monde, rien *du* monde, n'est éternel. C'est pourquoi, Kant ne donne pas comme titre à son texte « La fin du monde » ou « Le jugement dernier », mais *La fin de toutes choses*, c'est-à-dire qu'il s'agit de penser que toutes choses ont une fin, que rien de ce qui est n'échappe au registre de la finitude, et qu'il faut aussi pouvoir penser le temps dans cette perspective. Le temps n'est pas éternel. Il est la manifestation même de ce qui passe, de ce que tout est situé dans le temporel. Et donc, ajoute Kant, il faut penser que l'éternité ne peut pas être une extension du temps, un prolongement infini du temps, faute de quoi le temps n'aurait pas de fin. L'éternité est un temps qualitativement autre ; il est un temps qui n'appartient pas au temps.

Le motif de la fin des temps est présent dans la littérature biblique ; il se trouve représenté par exemple par l'idée de royaume de Dieu ou de royaume des cieux ; il nourrit non pas une angoisse, mais une pensée de l'espérance, et une confiance, avec la conviction profonde que Dieu est seul maître de l'histoire et de sa destinée ; le motif

de la fin des temps n'est pas non plus élaboré sur le mode d'une progression continue vers un « toujours mieux », mais il suppose l'idée de jugement dont Kant dira, dans le texte évoqué, qu'elle signifie que le mal sera toujours là jusqu'à la fin, et que si les hommes ont, pour vocation, la gestion du monde, le salut, quant à lui, vient de Dieu.

3 – Pistes éthiques

En fonction de ce qui a été brièvement évoqué, je note simplement trois pistes, ou éléments de réflexion, sur le plan de l'éthique.

a) Une pensée de la création suppose un rapport critique à l'égard des différentes formes de sacralisation, ou même d'idolâtrie, de la nature, qui ne sont pas sans réactiver des figures lointaines du paganisme. Les traditions religieuses déployées par le judaïsme et le christianisme soutiennent que non seulement la création est toujours un monde construit, élaboré, mis à l'œuvre pour devenir habitable, mais aussi qu'il n'existe pas une origine naturelle bonne qu'il faudrait retrouver ou préserver. Le monde est le lieu d'une complexité et d'une ambiguïté ; il est ce qu'il faut ouvrir à la possibilité infinie du sens.

b) Une pensée de la création suppose de développer une éthique de la responsabilité, ce qui signifie à la fois un engagement et un sens des limites. Il ne s'agit pas « sauver » le monde (le salut est de Dieu), mais d'en user avec prudence et intelligence. La tradition théologique, augustinienne notamment, a mis en avant cette idée centrale d'un usage modéré de toutes les choses dans le monde. Il y a de la retenue dans l'usage du monde contre une voracité, ou une dévoration compulsive, de tout ce qu'il y a. Or, nous sommes dans un temps de la jouissance sans limite, c'est-à-dire que nous sommes pris dans une consommation qui ne vise plus rien d'autre que la jouissance même de consommer. L'avoir n'a pas d'autre but que l'avoir lui-même. Il ne vise rien d'autre que lui-même. Notre monde occidental est devenu un « monde sans limite », pour utiliser le titre d'un ouvrage de Jean-Pierre Lebrun ; il est habité par l'idée que tout est possible, que rien ne doit être interdit, que tous nos désirs doivent être honorés

sans délais. La crise écologique, et environnemental, qui nous touche aujourd'hui concerne ce dont parlait Castoriadis quand il disait « qu'une société montre son degré de civilisation par sa capacité de s'auto-limiter ». C'est un enjeu central parce que la limite construite est toujours une façon de se lier à l'autre et, en ce sens, elle est toujours l'envers d'une toute-puissance. C'est ce qui se trouve en crise, avec ce qu'est aujourd'hui la surdétermination du désir de chacun, c'est-à-dire l'encouragement incessant de fantasmes qui nous font ne vouloir un crédit illimité donc. Le crédit illimité est une façon de récuser le lien.

c) Une pensée de la création est une logique du décentrement de soi – contre tout repli narcissique –, c'est-à-dire qu'elle est une prise en considération d'un ensemble vaste auquel chacun appartient. La création ce n'est pas seulement l'humain ; c'est l'humain dans un temps et une histoire, situé dans une solidarité globale. C'est sur ce plan, qu'il faut placer la question du péché et du salut : on rappellera que le péché n'est pas une catégorie morale, mais religieuse. On en trouve une formulation exemplaire chez Kierkegaard lorsqu'il écrit que « le contraire du péché n'est pas la vertu, mais la foi ». On est ici à distance de l'idée de « péché structurel » qui inscrit le péché dans le champ de la morale alors qu'il est à distinguer de la faute morale. Le péché est en deçà de la morale et la réponse qui lui est faite – le pardon et la grâce – reste également toujours en excès de la morale, c'est-à-dire qu'elle est un « de surcroît » qui n'appartient à aucun registre comptable et qui ouvre à une éthique de la responsabilité et au souci de l'agir juste. Le péché est le fait de replier sur soi-même (*homo incurvatus in se*, disait Luther), et la foi est une liberté qui rend l'être humain à lui-même, c'est-à-dire qui le défait du souci de lui-même pour l'ouvrir au monde. En ce sens, la création est moins ce qui précède le salut que ce qui lui succède. Elle est le souci de l'autre, le souci du réel, l'exercice de la responsabilité, inaugurés par une grâce divine qui délivre d'un trop grand souci de soi-même et de sa propre valeur. Que le monde devienne une création signifie une ouverture en soi-même. Le monde n'est que ce qui s'ouvre au cœur de soi-même ; il est l'espace qui s'ouvre au cœur d'une saturation et qui permet de penser et de vivre le commun, et l'*oikouménè*.