

QUESTIONS DE FINALITÉ ET D'ATTACHEMENT À LA VIE À L'HEURE DE L'ÉROSION DE LA BIODIVERSITÉ ET DES CHANGEMENTS CLIMATIQUES GLOBAUX

Introduction

BILA-ISIA INOGWABINI,
Visiting Scholar
(External Resource)
Swedish University of
Agricultural Sciences,
Uppsala.
Researcher, Congo
Basin Cluster of
Project Regions 2050
Wits Institute for
Social and Economic
Research (WISER).
bila_inogwabini@
biari.brown.edu

L'érosion de la biodiversité, causée par plusieurs facteurs, dont les effets des changements climatiques globaux, est l'une des questions majeures auxquelles l'humanité fait face depuis la seconde moitié du XX^e siècle. Cette érosion de la biodiversité a conduit à ce que d'aucuns, Murray Bookshin¹ et le Pape François², nomment la crise écologique. Cette dernière est attribuable, à maints égards, à ce que Feyerabend³ appelle addiction aux produits de la modernité sans cesse changeants. En réponse à cette crise écologique, des solutions pratiques sont proposées pour sauver ce qui peut encore l'être. Des courants politiques, religieux et philosophiques se disputent, en effet, l'échiquier de la plausibilité de l'action de la sauvegarde de la biodiversité. Cette myriade des courants naît de la perception de l'urgence de l'action pour la sauvegarde de la biodiversité ; et par tous ces courants, la sauvegarde de la biodiversité est équivalente à préserver la planète terre, sinon dans son état primaire de jadis, au moins dans ce qui lui reste encore des traces de cet état initial supposé purgé des tares que l'évolution humaine lui aurait fait subir.

Puisque la terre aurait pu exister, à l'instar d'autres planètes du système solaire, sans la vie telle que nous la connaissons ou, à tout le moins, avec d'autres formes de vie, la question de la conservation de la biodiversité est essentiellement une question de la préservation de la vie dans ses formes actuelles sur terre. Or, la biodiversité est, comme le suggère

1 Murray BOOKSHIN, *The philosophy of social ecology : Essays on dialectical naturalism*, Black Rose Books Édition, 1990, p. 197.

2 Pape FRANÇOIS, *Lettre encyclique Laudato Si'*, Editions Saint Augustin, 2015, p. 196.

3 Paul FEYERABEND, *Conquest of abundance : a tale of abstraction versus richness of being*, The University of Chicago Press, 1999, p. 285.

Hans Jonas⁴, essentiellement relations. De ce fait, protéger la planète terre devient une question de préserver la relation de l'homme à la terre par le biais des vivants qui rendent sa vie possible.

Redéfinition du concept de la biodiversité et ses implications

L'urgence de l'action que demande la situation actuelle de la biodiversité, a suscité plusieurs réflexions sur la plausibilité de la pensée censée guider notre action. Le discours scientifique est allé jusqu'à revoir la question fondamentale de la définition même de la notion de biodiversité. Celle-ci, loin de rester fixée sur l'idée du nombre des espèces comme jadis compris, englobe maintenant autant les espèces, les espaces de vie que les fonctions de l'environnement tant physique que biotique exercent pour le maintien de la vie, et les relations que tout élément de cet ensemble entretient, de manière réciproque, aussi bien envers les autres qu'envers son milieu⁵.

Élargi aux fonctions écologiques du milieu physique, social et biologique qui font que la vie telle que nous la connaissons se maintienne et s'entretienne d'elle-même, le concept de biodiversité pose la question, non seulement de la valeur intrinsèque des espèces et des écosystèmes dans lesquels celles-ci évoluent, mais aussi de la vie elle-même dans ses diverses formes⁶. Ces diverses formes de la vie, on le sait, ne sont que des cascades d'interdépendance enchaînées entre elles. En parallèle avec ces questions fondamentales, d'autres questions se posent telles que celles de savoir si on devrait conserver la biodiversité et, dans l'affirmatif, quel type de biodiversité⁷, mérite d'être conservé et pourquoi. Ces questions viennent, pour la plupart, des sciences naturelles, au moins de la formulation et l'extension du concept de biodiversité. Malheureusement, ces types de questions ne peuvent pas trouver une formulation adéquate et des balbutiements des réponses dans le cadre clos et unique des sciences naturelles ; elles ont besoin d'un cadre de réflexion plus ample qui sorte des canaux ordinaires des sciences naturelles.

4 Hans JONAS, *The phenomenon of life : toward a philosophical biology*. With a forward by Lawrence Vogel. The Northwestern University Press, 2001, p. 303.

5 Andrew BOSWORTH, Napat CHAIPRADITKUL, Ming M CHENG, Abhik GUPTA, Kimberley JUNMOOKDA, Parag KADAM, Darryl RJ MACER, Charlotte MILLET, Jennifer SANGAROON-THONG, Alexander WALLER, *Ethics and Biodiversity*, Asia and Pacific Regional Bureau for Education, UNESCO Bangkok, 2011, p. 117.

6 Arne NAESE, "The Deep Ecological Movement : Some Philosophical Aspects", in Sessions G (Editor), *Deep ecology for the twenty-first century*, Shambhala, 1995, pp. 64-84.

7 Ben A MINTEER and Thaddeus R MILLER, "The New Conservation Debate : Ethical foundations, strategic trade-offs, and policy opportunities", in *Biological Conservation*, Volume 144 (3) (2011), pp. 945-947.

La justification d'un cadre ouvert à la réflexion sur la biodiversité

Penser la biodiversité dans un cadre de réflexion plus étendu et, épistémologiquement, hors des moyens intellectuels habituels de sciences naturelles est d'autant plus nécessaire qu'à la question de savoir pourquoi on devrait conserver la biodiversité, une bonne partie des scientifiques répondent en suivant le *biophilisme* dont la formulation la plus complète semble être celle du biologiste Edward O. Wilson⁸. Selon cet auteur, l'attention que les humains devraient porter à la biodiversité et le besoin de la conserver tiendraient au fait que les humains aiment profondément la vie, en soi. En d'autres termes, Wilson justifie l'exigence de conservation de la biodiversité par l'attachement à la vie que les humains éprouvent irrésistiblement.

Qu'un biologiste de la trempe d'Edward O. Wilson justifie l'envie de préserver la biodiversité par l'amour pour et l'attachement à la vie elle-même, ouvre la porte à plusieurs questions dont celle de savoir, pourquoi les humains aimeraient tant la vie. Quels sont le sens et la finalité de la vie ?

Dans le monde des sciences naturelles, il n'y a pas qu'Edward O. Wilson, car le langage qu'utilise James Lovelock, à dessein peut-être, dans ses nombreux écrits sur la théorie et l'hypothèse de Gaia, est une narration qui laisse croire à une vie avec des fins intrinsèques ou extrinsèques inscrites dans une direction qui se projetterait au-delà de la vie elle-même. Quand James Lovelock⁹ écrit que les humains devraient aimer et respecter la terre avec la même intensité que l'amour qu'ils donnent à leurs familles et à leurs tribus, il est en train de donner à la terre des attributs du vivant qu'il n'était pas envisageable d'attribuer aux sciences naturelles jusqu'il y a peu. C'est justement du même répertoire que Morin¹⁰ tire sa définition de la vie, tout court, quand il la définit comme sentiment, affectivité et amour. Avec un tel langage hominisant, il n'est pas surprenant que le même James Lovelock¹¹ reconnaisse qu'au départ l'idée selon laquelle la terre est comparable à une planète capable de réguler son climat et sa chimie pour se rendre confortable pour ses habitants, n'ait pas obtenu le consensus des scientifiques. Ceci est d'autant plus compréhensible que, même à ce jour, faire correspondre la vie à une force, même géologique, comme Lovelock¹² le fait, s'apparente tout simplement au vitalisme, un concept qui passe peu ou difficilement dans l'esprit des sciences naturelles, comme il est discuté ci-dessous.

8 Edward O. WILSON, *Biophilia*, Harvard University Press, 2009, p. 168.

9 James LOVELOCK, *Gaia : A new look at life on earth* (with a new preface by the author), Oxford University Press, 1995a, p. 148.

10 Edgar MORIN, *L'aventure de la méthode*, Paris, Éditions du Seuil, 2015, p. 159.

11 James LOVELOCK, *The ages of Gaia : A biography of our living earth* (with a new preface by the author), Oxford University Press, 1995, p. 255.

12 James LOVELOCK, *The revenge of Gaia : why the earth is fighting back and how we can still save humanity*, Penguin books, 2007, p. 221.

Penser la vie et la biodiversité dans un cadre de réflexion plus large que ce qu'offrent les sciences naturelles, a donné lieu à plusieurs lectures (ou discours) de la question relative à la conservation de la biodiversité pouvant se grouper en deux classes majeures. La première classe du discours sur le bienfait de préserver la biodiversité reste, sans doute, celle des sciences naturelles et, la seconde, est celle qui regroupe une gamme des penseurs de plusieurs horizons, allant de ceux qui ont des tendances plutôt proches d'une religiosité écologique aux philosophes de la nature. Écrire autant rappelle, à *minima*, l'opposition entre les vues de John Muir et celles de Gifford Pinchot qui furent, chacun, les pionniers de la question de la conservation de la diversité biologique dans sa forme moderne. Comme le suggère Callicott¹³, alors que Gifford Pinchot plaidait pour l'usage prudentiel de la nature, en opposition à un usage abusif, John Muir arguait pour une vision transcendante de la biodiversité qui ferait que les humains soient astreints à en user que pour des cas trop restreints et pour des justifications aux motifs plus élevés. Ainsi, la première grille de lecture s'enracine dans une tradition d'approche quantitative pour laquelle l'érosion de la biodiversité peut s'expliquer en essayant de résoudre les questions quantifiables telles que le nombre des habitants de la terre, la connectivité des espaces biologiques, le rendement des niches écologiques, la capacité de charge de la terre, etc. Pour ce discours quantitatif, expliquer ne rime pas avec une explication causale.

L'opposition entre le biologisme et le vitalisme

Ces deux groupes s'accordent sur l'importance de la préservation de la biodiversité mais divergent fondamentalement sur pourquoi le faire. Du côté des sciences naturelles, on est porté par un discours de la biophilie *qua biophilium* même si on y attache des notions comme celle de la beauté de la vie, l'utilitarisme économique de la biodiversité, le culturalisme écologique ainsi que la générosité intergénérationnelle¹⁴. De l'autre côté, celui qui serait plus proche de John Muir, on est appuyé par un discours arguant que le biophilisme, lui-même, a un sens qui tend vers une finalité. Les deux discours occupent l'espace tant public qu'académique mais ils roulent en parallèle. En effet, l'essai de synthèse entre une vue d'une nature ordonnée pour accomplir un projet téléologique et celle d'une nature incréée et répondant aux critères de la physique, entendue comme philosophie de la nature, faite à travers le monumental travail de Thomas d'Aquin fut mise à mal par l'essor des statistiques probabilistes au début du XX^e siècle.

En effet, l'introduction des probabilités dans les sciences naturelles a non seulement ébranlé les fondements de la mécanique classique que l'on croyait capable de donner du sens de la causalité aux phénomènes

13 Baird J. CALLICOTT, "Whiter conservation ethics ?", in *Conservation Biology*, vol. 4 (1), 1990, pp. 15–20.

14 Joseph R. DESJARDIN, *Environmental ethics : an introduction to environmental philosophy*, 4th Edition, Belmont, Thomson Wadsworth, 2006, p. 304.

macroscopiques observables, et la synthèse thomiste, mais elle a aussi occasionné une nouvelle approche dans les sciences, en général, et dans les sciences de la vie en particulier. En lieu et place des relations de la causalité de la mécanique classique, les sciences statistiques introduisent la notion du hasard dont le postulat essentiel est l'inexistence d'une main causale magique, comme l'a écrit Kahneman¹⁵, qui arrangerait les choses et organiserait la vie pour les desseins autres que ce que les gens y voient et en vivent sans un grand projet derrière. Malgré l'évolution globalement positive de la pensée scientifique au XX^e siècle et l'ouverture d'esprits à laquelle cette évolution a donné lieu, l'idée de la causalité et celle d'une direction téléologique de la nature restent ancrées dans la pensée humaine et se déploie en parallèle avec les explications statistiques des choses dont le hasard, dans son acceptation probabiliste, reste le socle.

Pour les sciences naturelles modernes, les faits physiques perçus (événements) se produisent par hasard ; leurs chances respectives d'apparition sont liées à des probabilités sans que cela ait une cause.

Ce parallélisme fait qu'un discours commun sur les fins poursuivies par l'un des deux groupes de pensée semble hors d'atteinte par l'autre, rendant ainsi difficile un rapprochement des deux. Pour les biologistes, penser à une finalité autre que la biophilie est coupable de vitalisme, particulièrement dans son versant bergsonien¹⁶. Le vitalisme dans ce sens, n'aurait pas une place dans la recherche de la vérité scientifique, car il serait aussi empreint, dans sa démarche méthodologique, d'intuitions¹⁷ qui sont, certes, une voie d'accès à une forme de connaissance, mais à laquelle les sciences naturelles, dans ce cas-ci la biologie, n'accordent que peu d'attention et de place dans leurs démarches. Cela resterait vrai, pour les biologistes, même si Henri Bergson¹⁸ argumentait que l'intuition immédiate et la pensée discursive ne faisaient qu'une seule chose dans la réalité concrète. Qui plus est, selon Bookshin¹⁹, pour les biologistes, le vitalisme comporte une tendance spiritualiste, ayant ses souches dans le panvitalisme de Baruch Spinoza dans lequel tout ce qui existe aurait une signature de la vie derrière. Comme l'écrivait Spinoza²⁰, lui-même (proposition 21), Dieu est immanent et pas une cause transitive de toutes les choses. La formule plus globalisante du spinozisme est celle [...] qui fait de l'espace et du temps des déterminations essentielles de l'Être premier lui-même, mais aussi regarde les choses qui dépendent de cet Être ([humains], par conséquent) simplement comme des

15 Daniel KAHNEMAN, *Système 1/Système 2 : les deux vitesses de la pensée*. Traduit de l'Anglais (États-Unis) par Raymond CLARINARD. Collection Champs, Éditions de Flammarion, 2016, p. 705.

16 Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, Collection Quadrige, Presses Universitaires de France, 2013, p. 732.

17 Henri BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Collection Quadrige, Presse Universitaire de France, 2013, p. 340.

18 Henri BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 2013, p. 340.

19 Murray BOOKSHIN, *The philosophy of social ecology : Essays on dialectical naturalism*, Black Rose Books Edition, 1990, p. 197.

20 Baruk SPINOZA, *Ethics*, Translated by White WH, revised by Stirling AH with an introduction by Garret D. Wordsworth classics of World literature. Wordsworth, 2001, p. 276.

accidents qui lui sont inhérents, et non comme des substances [...] comme il en ressort chez Kant²¹.

Quoi qu'il en soit, l'introduction du concept de l'Élan vital par Bergson, ainsi que le suggère Bookshin²², comme principe de l'auto-organisation et de force ordonnatrice de l'ordre dans la nature et le monde, passe très peu dans l'esprit des biologistes, attachés qu'ils sont à l'idée que la vie n'a pas besoin d'une direction téléologique pour s'expliquer ; elle est essentiellement un fait fortuit de l'histoire de l'évolution de la nature. En revanche, les anthropologues, les sociologues et les philosophes, comme Heinich²³, pensent que le biologisme, ou le fait de tout ramener aux substrats organiques et inorganiques de la vie, et son évolution, limitent les conditions de l'acquisition d'un savoir complet et reste, par trop, réductionniste. Finalement, un trop-plein du biologisme devient en lui-même une idéologie²⁴. Cette critique devient plus aigüe quand on se rappelle que la biodiversité englobe, maintenant, non seulement les espèces mais aussi les fonctions, telles que définies par Morgan²⁵, Bosworth et les autres²⁶ ; les énoncés de leur discours ont parfois des relents téléologiques porteurs de confusion.

En gros, on pourrait dire que le discours du biologisme sur la biodiversité est ignorant des effluves téléologiques qui lui sont inhérents. Dans les écrits de plusieurs biologistes modernes convertis à la cause de la biodiversité et de la vie tout court, on aperçoit une réintroduction, bien que parfois en des termes qui seraient plutôt de l'ordre séculier, de la causalité finale. Pour Nagel²⁷, dès le moment où s'introduisent les explications fonctionnelles dans la démarche biologique, la différence entre l'explication scientifique et le recours à une explication téléologique relève d'une attention sélective plutôt que d'un contenu d'énoncé. Au final, on peut parler de cette dichotomie en recourant à la différenciation que fait Morin²⁸ entre la culture scientifique et la culture des humanités. Alors que cette dernière est une culture générale qui permet de réfléchir à partir des œuvres, y compris celles des anciens, sur les conditions des humains et de leur destin, la culture scientifique est une culture de spécialisation où les connaissances sont compartimentées et où la capacité réflexive est absente. On peut, certes, nuancer les propos

21 Emmanuel KANT, *Critique de la raison pratique*, Édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, traduit de l'Allemand par Luc FERRY et Heinz WISMANN, Éditions Gallimard, 1985, p. 252.

22 Murray BOOKSHIN, *The philosophy of social ecology : Essays on dialectical naturalism* : Idem

23 Natalie HEINICH, *Naturalisme, antinaturalisme : non-dits et raisons du réductionnisme*, in *Sociologies* [En ligne], Débats, Le naturalisme social, 2012, URL : <http://journals.openedition.org/sociologies/3814>

24 Natalie HEINICH, *Naturalisme, antinaturalisme : non-dits et raisons du réductionnisme* [En ligne]

25 Gregory J. MORGAN, "The many dimensions of biodiversity", in *Studies in History and Philosophy of Biological Sciences*, Vol. 40, 2009, pp. 235-238.

26 Andrew BOSWORTH, Napat CHAIPRADITKUL, Ming M CHENG, Abhik GUPTA, Kimberley JUNMOOKDA, Parag KADAM, Darryl RJ MACER, Charlotte MILLET, Jennifer SANGAROON-THONG, Alexander WALLER, *Ethics and Biodiversity* : Idem.

27 Ernest NAGEL, *The Structure of Science: Problems in the Logic of Explanation*, London, Routledge and Kegan Paul, 1974, p. 618.

28 Edgard MORIN, *L'aventure de la méthode*, Paris, Éditions du Seuil, 2015, p. 159.

de Morin sur l'absence de capacité réflexive dans les sciences naturelles, mais sa présentation de ce dualisme produit une analyse parfaitement adéquate en ce qui concerne les sciences biologiques.

Cette exclusion mutuelle, *de facto*, de tout discours venant de l'un ou de l'autre groupe fait que le dialogue entre les sciences biologiques et les sciences sociales et humaines en charge de la pratique de la conservation de la biodiversité est difficile. Pour les praticiens de la conservation de la biodiversité ainsi que pour les communautés impliquées dans cette action, ce parallélisme du discours rend parfois la discussion sur la question de savoir pourquoi on doit conserver la biodiversité confuse et empiète négativement sur leurs métiers journaliers, pour les premiers, tandis qu'il est fortement senti dans les vies pour les dernières. Qu'il y ait eu des tentatives pour trouver des solutions à la question fondamentale de savoir pourquoi conserver la biodiversité se voit dans les travaux des biologistes, comme ceux d'Edward O. Wilson²⁹ dans lesquels sont émises des hypothèses intrigantes telles que celle consistant à argumenter que même l'émergence de la religion, avec sa vision téléologique du monde, peut aussi se cartographier dans les dimensions génétiques et des changements évolutifs. Quant aux questions relatives à la valeur de la biodiversité, elles sont aussi prises en charge par un certain nombre de philosophes professionnels et autres humanistes. Sans oser fournir une liste exhaustive dans ce cadre, on pourrait citer le cas de Ronald Dworkin³⁰ dont l'introduction des paliers différentiels de la sacralité de la vie peut fournir un argument pour classer les espèces entre celles qui sont plus sacrées que d'autres, celles qui doivent être conservées et celles qui le mériteraient moins.

Un questionnement de la recherche allongé ?

L'aperçu sommaire présenté ci-dessus montre qu'un consensus sur les questions telles que pourquoi la biodiversité est importante, pourquoi la préserver, de quelle biodiversité on parle quand il s'agit de la conservation, etc., est loin d'être atteint entre le discours des sciences naturelles et celui des sciences humaines et sociales. Certes, l'appel de tous les bords sensés est-il aujourd'hui que la biodiversité soit préservée, mais quant à la question de savoir pourquoi le faire et quelle biodiversité mérite une telle attention particulière, les réponses restent encore divergentes, même lorsqu'ils recourent au répertoire sémantique analogue. Ainsi, même si la principale question que requiert cette quête est de voir si les deux discours sur la biodiversité ont des éléments communs ou pas, il reste que cela passe, nécessairement par d'autres questions, constituant un

29 Edward O WILSON, *On human nature*, Harvard University Press, 2004, p. 260.

30 Ronald DWORKIN, *Life's dominion: An argument about abortion and euthanasia*, Harper Collins Publisher, 1993, p. 272.

questionnement plus approfondi que ne laissent entrevoir les raccourcis du discours politique et des slogans. Sans devoir y répondre dans un cadre aussi restreint que celui d'un article comme celui-ci, ce questionnement se prolonge dans les questions suivantes : (1) Quels sont les éléments d'un discours suffisant pour justifier l'action humaine pour la conservation de la biodiversité ? (2) Dans l'hypothèse où ces deux discours restent réellement incommensurables, (a) peuvent-ils dialoguer et dans quelles conditions pour construire un discours commun qui suffise à motiver l'action humaine pour la conservation de la biodiversité ? Et (b) s'ils ne peuvent pas entrer en dialogue constructif, existerait-il des points d'ancrage à travers lesquels certains ponts peuvent connecter les deux voies parallèles ? En d'autres termes, la question principale de ce questionnement allongé répond à l'appel d'Edgar Morin³¹ pour une perspective ouverte qui soit, sans nul doute, plus complexe mais qui repose sur une relation indissoluble et permanente, à la fois complémentaire, concurrente et antagoniste entre la biologie de la conservation et les sciences de l'humain.

Sortir du piège de la réduction dictionnariste des textes

Ébaucher une perspective ouverte, complexe qui établirait une relation indissoluble, permanente, complémentaire, concurrente et antagoniste entre la biologie de la conservation et les sciences de l'humain s'annonce, *de facto*, comme un effort multidisciplinaire. Cela l'est dans la mesure où il faudrait comprendre autant les facettes des sciences naturelles que les versants des sciences humaines de la conservation de la biodiversité. Dans la pratique, l'étude devrait commencer par la clarification des concepts clefs les plus communs et les plus usités dans ces discours parallèles sur la biodiversité et sa conservation.

Dans le cadre de cette proposition, rappelons que les concepts fondamentaux tels que biodiversité, nature, environnement, etc., n'ont pas les mêmes subtilités et économies sémantiques de part et d'autre de la ligne de démarcation entre le discours des sciences naturelles et celui des sciences humaines et de la philosophie. Par exemple, quand Emmanuel Kant³² définit la nature, dans sa globalité, comme ensemble de tous les objets de l'expérience [constituant] un système d'après des lois transcendantales [...], Aldo Léopold³³ la considère comme un ensemble complexe mais hautement organisé et stable, et traversé par les flux d'énergie. Une telle différence des vues ne peut que conduire à des divergences dans la perception de la question et influence l'analyse qui en découle. Pour éviter le piège de la réduction dictionnariste du texte, la clarification de concepts-clefs doit se faire dans l'esprit d'une critique qui ne soit pas seulement sémantique mais

31 Edgar MORIN, *L'aventure de la méthode*, Paris, Éditions du Seuil, 2015, p. 159.

32 Emmanuel KANT, *Critique de la faculté de juger* (Traduction et présentation par Alain Renaut), Paris, Éditions Flammarion, 2000, p. 535.

33 Aldo LEOPOLD, *A Sand County Almanac*, Oxford University Press, 1949, p. 295.

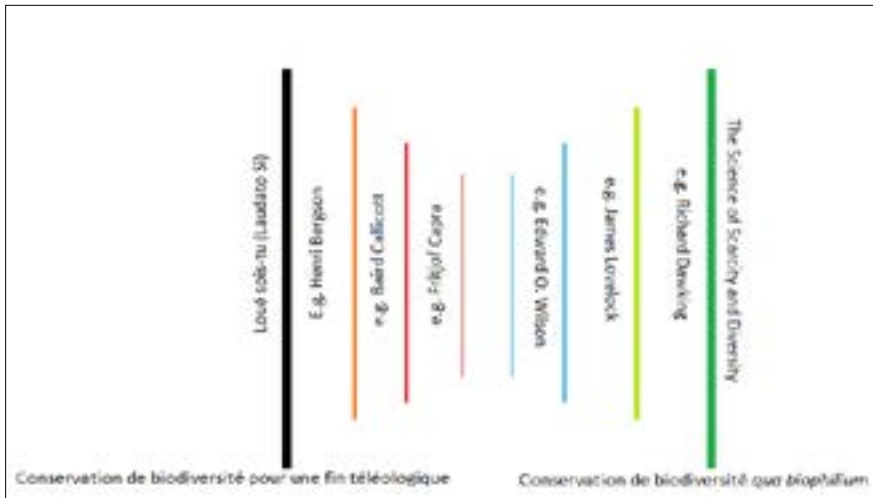
aussi sociale, en s'appuyant sur les exemples inspirés par la pratique de la conservation de la biodiversité.

Citer Emmanuel Kant et Aldo Léopold dos-à-dos, comme fait ci-dessus, nous conduit vers l'autre face de la méthode que doit prendre un questionnement élargi et approfondi sur les possibilités de joindre les deux types de discours. Une des possibilités qui s'offrent immédiatement à l'esprit critique est celle de faire une lecture dos-à-dos des textes fondamentaux courants, choisis au regard de leur penchant vers le naturalisme ou vers une approche téléologique de la conservation de la nature. Pour les pratiquants de la recherche scientifique sur la biologie de la conservation, le premier texte fondamental du naturalisme sera *'Conservation Biology : The Science of Scarcity and Diversity'* édité par Michael E. Soulé³⁴ que d'aucuns considèrent comme texte qui jette les fondations de la biologie de la conservation de la nature telle qu'elle est connue de nos jours. Ce texte de Michael E. Soulé peut, utilement, être mis dos-à-dos avec les parties relatives à la conservation de la biodiversité de *'Loué sois-tu'* du Pape François³⁵, devenu très célèbre par la force des catastrophes naturelles qui endeuillent la planète ces deux dernières décennies.

En mettant dos-à-dos ces deux textes et en les lisant à la lumière des éclaircissements et des prises de position intellectuelles qu'ils ont suscité pour les clarifier, les avoir compris dans ces textes, non seulement dans leurs faits écrits, mais aussi dans l'esprit qui les accompagne respectivement. Cette mise dos-à-dos est un effort de compréhension de deux visions de la conservation de la biodiversité à partir de l'œuvre de ces deux éminents auteurs. Après leur mise dos-à-dos, ces textes seront ensuite relus de manière croisée en s'appuyant sur les positions prises par d'autres penseurs, dans un gradient allant du naturalisme fort vers une téléologie de la conservation de la nature. La mise dos-à-dos ainsi que la lecture croisée de ces deux auteurs permettent d'identifier les points de rapprochement entre les deux visions et de les orienter vers la perspective ouverte, sans nécessairement sacrifier à leur complexité respective et à celle de l'ensemble, dans une relation de dialogue permanent qui se veut, à la fois, complémentaire, concurrente et antagoniste entre la biologie de la conservation et les sciences de l'humain. Schématiquement, l'approche de mise dos-à-dos et de lecture croisée peut se présenter comme ci-contre, les noms des penseurs cités dans le schéma étant pris comme simples illustrations...

34 Michael E SOULÉ (Éditeur), *Conservation Biology: The Science of Scarcity and Diversity*, Sinauer Associates Inc., 1986, p. 598.

35 Pape FRANÇOIS, *Loué sois-tu : Lettre encyclique sur l'écologie*, Kinshasa, Éditions Saint Augustin, 2015, p. 196.



Le choix du travail de Michael E. Soulé et du texte du Pape François, comme textes de base pour cette analyse se justifie par le fait que les deux textes, bien que séparés d'environ trois décennies, appartiennent à la même génération qui voit l'émergence de la conscience écologique. Ce qui est frappant dans cette relecture, c'est que le Pape François reprend, dans une large mesure, les résultats issus des études des sciences naturelles pour les incruster dans un texte à portée théologique et téléologique évidente. Le choix de ces deux penseurs ne veut pas dire une exclusion des autres qui leur servent de sources. Ainsi, à travers la lecture croisée de ces deux textes de base, nous faisons recours interprétatif aux textes anciens que les deux auteurs utilisent pour soutenir leurs arguments respectifs afin de, non seulement contextualiser leurs propos, mais aussi ancrer chacun dans l'une ou l'autre des traditions. Dans cette perspective, on ne peut pas, par exemple, lire '*Loué sois-tu*' (*Laudato Si*) de François dans une perspective globale de la question environnementale sans faire recours aux textes tels que '*Cantique des créatures*' de François D'Assise³⁶, '*Somme théologique*' de Thomas D'Aquin³⁷, '*Philosophie de la volonté : finitude et culpabilité*' de Paul Ricœur³⁸ ainsi que les travaux de Pierre Teilhard de Chardin³⁹ desquels l'auteur puise son argumentation. De même, une lecture en profondeur des travaux de Soulé ne ferait du sens complet que lorsqu'ils sont restitués dans la perspective de ceux des gens comme Aldo Léopold,

36 François D'ASSISE, *Cantique des créatures*, repris par le Pape François dans '*Loué sois-tu*': Lettre encyclique sur l'écologie, Kinshasa, Éditions Saint Augustin, 2015, p. 11.

37 Thomas D'AQUIN, *Somme théologique I*, repris par le Pape François dans '*Loué sois-tu*': Lettre encyclique sur l'écologie, Kinshasa, Éditions Saint Augustin, 2015, pp. 71, 75 et 187.

38 Paul RICŒUR, *Philosophie de la volonté : finitude et culpabilité*, repris par le Pape François dans '*Loué sois-tu*': Lettre encyclique sur l'écologie, Kinshasa, Éditions Saint Augustin, 2015, p. 74.

39 Pierre TEILHARD DE CHARDIN, *Hymne de l'univers*, Paris, Éditions Points, 2015, pp. 72, 256.

par exemple. La même lecture croisée, autant elle s'est faite vers le passé, autant elle s'est déroulée en s'appuyant sur les développements ultérieurs de ces deux auteurs.

Qu'en sort-il de cette lecture croisée?

En lisant les textes précurseurs et consécutifs de ces deux œuvres, on est frappé par le fait que chaque côté de la pensée écologique suit un cheminement identique sans que les uns et les autres ne deviennent totalement immergés dans la tradition opposée à la leur. On en sort avec un parallélisme où les deux camps vont dans la même direction mais sans totalement emprunter le même chemin. On en sort, finalement, avec deux types de finalités ou téléologies : la première téléologie est susceptible de prendre le qualificatif d'eschatologique tandis que la seconde, celui de naturel (biophilique). La téléologie eschatologique et la biophilique de la conservation de la biodiversité marchent en parallèle mais se miroitent mutuellement plus qu'on a coutume de le penser. Qu'il en soit ainsi ne surprendrait guère de fins penseurs car, comme l'affirmait Yves Gingras⁴⁰, les deux approches se fondent sur des bases épistémologiques fort probablement irréconciliables. Ce qui peut surprendre, par contre, est que ce parallélisme ne s'étale pas sur une large épaisseur au point qu'on pourrait confondre ce qui les sépare réellement de ce qui ne serait que de l'ordre du voile d'ignorance.

Il est intéressant de revenir sur le fait que le Pape François, qui a fait des études de chimie, s'approprie à bon escient des découvertes les plus récentes de la biologie pour développer ce qui est convenable d'appeler la téléologie eschatologique de la conservation de la biodiversité. Cette téléologie eschatologique de la conservation de la biodiversité veut que l'*Homo sapiens* ne détruise pas la nature parce que cette dernière a pour fin des fins de rendre le visage du Dieu créateur présent sur terre. En rendant la présence de Dieu plus proche de et visible à l'*Homo sapiens*, cette même nature est source de vie pour les humains, comme l'exprime le récit de la création. Mais, sur ce dernier point, François prend soin de ne pas verser dans le consumérisme lorsqu'il dégage qu'aux humains la terre et tout ce qui s'y trouve furent donnés pour l'exploitation et pour leur bien-être. Certes, François et ceux qui ont pris le relai de sa pensée écologique, ne veulent pas avancer une vision écologique qui interdirait aux humains de se servir de la nature comme base biologique de leur vie, mais ils offrent une lecture renouvelée et éclairée par le cours des choses de la Genèse, celle-ci consistant à indiquer les jalons des limites qu'imposeraient trouver les paroles mêmes de la création. De ce point de vue, ils ne sont pas sur les

40 Yves GINGRAS, *L'impossible dialogue sciences et religions*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016, p. 424.

mêmes pas que Jack Miles⁴¹ qui affirmait avec insistance, bien avant le Pape François, que la terre fut donnée à l'Homo sapiens pour qu'elle soit cultivée et gardée, avec la limite de ne pas tout manger. Ainsi, le mérite exceptionnel, si l'on peut s'exprimer ainsi, de *Laudato Si*, qui doit se lire en remontant vers le passé, reste sa puissance de rassembler en un message court et fort les textes parfois difficiles à découvrir comme ceux de vitalistes de la trempe de Bergson⁴² ainsi que des philosophes de la nature comme Bookshin⁴³, Dworking⁴⁴, Jonas⁴⁵. On pourrait même y inclure le vitalisme africain étudié par Tempels⁴⁶.

Alors que l'on peut dire que le Pape François use de ses études de chimie pour tricoter et asseoir la téléologie eschatologique sur les faits matériels, Edward O. Wilson, qui invente le Biophilisme, décline son passé de foi de fils d'une famille baptiste au sud des États-Unis, dans son œuvre scientifique. Ceci ressort clairement de son livre *The creation*⁴⁷ dans lequel Wilson, s'appuyant sur les arguments scientifiques déroulés depuis Michael Soule et sur tous les travaux qui lui ont succédé, donne un récit qui ressemble à un discours téléologique et émouvant sur la nature, en usant d'un langage miroitant, le langage de la foi plutôt qu'un discours scientifique de la biologie classique. Les travaux de Wilson auront, certainement, eu une influence fort grandissante sur l'écologie populaire, particulièrement sur la formation de l'écologie dite de profondeur. Ceci n'attribue à Wilson la paternité de cette vision du monde et des idéologies qui en découle et que critique assez fort à propos Luc Ferry⁴⁸. Wilson fut plutôt un grand scientifique avec une solide base religieuse.

41 Jack MILES, *Dieu : une biographie*, Paris, Robert Laffont, 1996, p. 458.

42 Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, Collection Quadrige, Paris, Presses Universitaires de France, 2013, p. 732.

43 Murray BOOKSHIN, *The philosophy of social ecology : Essays on dialectical naturalism*, Black Rose Books Editions, 1990, p. 197.

44 Ronald DWORKING, *Life's dominion : An argument about abortion and euthanasia*, Harper Collins Publisher, 1993, p. 272.

45 Hans JONAS, *The phenomenon of life : toward a philosophical biology*, (With a forward by Lawrence Vogel), The Northwestern University Press, 2001, p. 303.

46 Placid TEMPELS, *La Philosophie bantoue*, Paris, Présence Africaine, 1959, p. 101.

47 Edward O. Wilson, *The creation : An appeal to save life on earth*, WW Norton and Company, New York and London, 2006, p. 174.

48 Luc FERRY, *Le nouvel ordre écologique : l'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 1992, p. 223.

Conclusion

Si ce parallélisme semble converger vers des finalités similaires, la question que d'aucuns pourraient se poser reste celle qu'avec une pointe d'ironie voudrait attirer notre attention Christian Leveque⁴⁹ : l'écologie actuelle est-elle encore scientifique ? Dans un monde où le discours écologique passe pour un fourre-tout et où la dictature de la pensée unique semble pousser l'écologie vers des directions parfois obscurcissent la lucidité et la rationalité. Comme l'indique assez nettement Luc Ferry⁵⁰, une telle question vaut son pesant d'or. Mais elle se pose contre les bases autres que celles des finalités élaborées dans le cadre scientifique et de l'épreuve philosophique. Au final, pour que le parallélisme rapprochant les finalités eschatologiques et les finalités biophiliques soit sain, il ne peut être qu'un parallélisme et doit rester tel quel sans vouloir amener les sciences naturelles à se dissoudre dans la réflexion philosophique. Il n'est probablement pas possible de les joindre, chacun des côtés ayant construit son langage, ses modes et ses méthodes puisant ses sources d'une épistémologie spécifique aux objets de sa quête. Vouloir à tout prix les aligner l'une sur l'autre ne peut que conduire à la cacophonie intellectuelle et nuirait autant à la philosophie qu'à la science.

Que la réflexion philosophique se soit approprié les découvertes de la biologie pour en faire un discours sur la société de la faillite environnementale et en sortir les pistes pour maintenir une société humaine qui, globalement, vit dans les limites de la résilience de la nature, offre les possibilités de jeter les ponts entre ces deux lignes parallèles de la pensée humaine. Comme le montre la figure de la lecture croisée proposée ci-haut, Michael E. Soulé et le Pape François argumentent, chacun, dans l'espace qui lui offre son confort intellectuel de base, mais James Lovelock, Edward Wilson, Fritjov Capra et Baird Callicot leur offrent les paliers de rapprochement. De ce point de vue, les finalités eschatologiques et les finalités biophiliques ne sont pas à confondre et ne devraient pas se confondre, même si le point culminant que les uns et les autres cherchent aujourd'hui est que la biodiversité soit préservée, que le climat change selon son rythme naturel d'antan et que la communauté humaine globale vive dans une atmosphère qui continue à donner du souffle de la vie, de la justice et du bonheur à tous. ■

49 Christian LÉVÊQUE, *L'écologie actuelle est-elle encore scientifique ?*, Versailles, Éditions Quae, 2013, p. 143.

50 Luc FERRY, *Les sept écologies : pour une alternative au catastrophisme antimoderne*, Paris, Éditions de l'Observatoire, 2021, p. 274.