Le problème de “ l’anthropocentrisme dévié ” et la philosophie de la nature

Emmanuel Brochier

▶ **To cite this version:**

Emmanuel Brochier. Le problème de “ l’anthropocentrisme dévié ” et la philosophie de la nature. Revue Théologique des Bernardins, 2020, 29, pp.75-106. hal-03911889v2

HAL Id: hal-03911889
https://hal.science/hal-03911889v2

Submitted on 7 Jan 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

Le problème de « l'anthropocentrisme dévié » et la *philosophie de la nature*

Emmanuel Brochier (Maître de Conférences)
ebrochier@ipc-paris.fr

On se souvient qu'en 1917, dans son *Introduction à la psychanalyse* et dans *Une difficulté de la psychanalyse*, Freud pouvait interpréter l'histoire des sciences en prenant comme point de vue pertinent leur capacité à corriger le biais cognitif de l'anthropocentrisme[1]. Pourrait-il encore le faire ? Pourrait-on encore le suivre ? Il est intéressant de voir comment le Pape François qui, dans le troisième chapitre de *Laudato Si'*, prend acte de la situation présente, montre que l'anthropocentrisme s'est réintroduit dans le monde contemporain et ce, par l'intermédiaire des sciences[2]. À travers ce chapitre, il veut discerner dans la déviance anthropocentrique « la racine humaine de la crise écologique[3] », ce qui conduit le Saint Père à une critique de « la modernité » quand celle-ci se transforme en gnose[4]. Nous voulons interroger cette analyse en prenant au sérieux le fait qu'elle s'adresse à tous les habitants de la maison commune, et donc que sa recevabilité ne présuppose pas la foi chrétienne. Ce texte présente des difficultés d'ordre épistémologique. Nous allons en relever quelques-unes. Il est également relatif à des épistémès, c'est-à-dire des *a priori* qu'il nous faut exhumer. Notre objectif, cependant, n'est pas de déconstruire l'Encyclique, bien au contraire. Car nous croyons qu'à juste titre, elle invite aussi les philosophes à prendre leur part de responsabilité, puisqu'elle appelle l'humanité à un nouveau regard sur la nature. Il n'est désormais plus possible, nous dit-on, de voir cette dernière comme un ensemble de matériaux disponibles à souhait, ni même comme un simple objet de science. Et il serait urgent que la philosophie, notamment dans son versant pratique, c'est-à-dire éthique et social, ne reste pas étrangère aux indications que donne la nature, du moins si nous voulons être en mesure de répondre aux défis de notre époque. Mais dans quelle mesure une philosophie de la nature est-elle encore possible ?

---

[1] Sigmund FREUD, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (Gesammelte Werke, 11), Frankfurt am Main, S. Ficher, 1998, p. 294-295 ; *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse* (Gesammelte Werke, 12), Frankfurt am Main, S. Ficher, 1972, p. 3-12.

[2] FRANÇOIS, *Lettre encyclique* Laudato Si' *sur la sauvegarde de la maison commune* (désormais notée LS), Rome, Typographie vaticane, 2015, § 115-136, p. 79-106.

[3] *Ibid.*, p. 79.

[4] « Dans la modernité, il y a eu une grande démesure anthropocentrique qui, sous d'autres formes, continue aujourd'hui à nuire à toute référence commune et à toute tentative pour renforcer les liens sociaux. », *ibid.*, § 116, p. 91.

Confrontations : lecture épistémologique du chapitre 3 de Laudato Si'

Le Pape François propose d'emblée que « nous nous concentrions sur le paradigme technocratique dominant[5] ». En empruntant cette notion de *paradigme*, le chapitre 3 de *Laudato Si'* engage donc le lecteur dans une réflexion épistémologique. Ainsi, après une exposition *métaphysique* du chapitre, nous proposons deux confrontations, la première avec une épistémologie de type déontologique, la seconde avec une épistémologie conséquentialiste, puisque se retrouvent en épistémologie les mêmes divergences qu'en éthique[6].

Le chapitre 3 en première approche

Il n'est jamais question dans *Laudato Si'* ni de critiquer la technique ni d'en méconnaître les bienfaits[7], ou de céder à quelque peur irrationnelle. Dénoncer « le paradigme technocratique » ne relève pas de la technophobie. La première partie, intitulée « technologie : créativité et pouvoir », affirme clairement que la technologie ne peut demeurer seule sans « une éthique solide, une culture et une spiritualité[8] » qui apportent des limites au techno-pouvoir. La technologie est néanmoins en elle-même un bien et ce, pour trois raisons : elle procède d'une créativité qui est un don de Dieu[9] ; elle promeut un légitime humanisme en rendant possible un « dépassement progressif de certains conditionnements matériels[10] » ; et elle est capable de produire du beau. La technique n'est donc jamais neutre. Sa bonté vient du fait que, dans la condition présente, il est impossible de vivre une vie pleinement humaine sans elle. Cette appréciation vaut pour les nanotechnologies comme pour les biotechnologies. Mais il est des usages qui sont problématiques. Le fait n'est pas nouveau, toutefois, ce qui change désormais, c'est que « jamais l'humanité n'a eu autant de pouvoir sur elle-même[11] ». Et la situation se trouve aggravée par le fait que « l'immense progrès technologique n'a pas été accompagné d'un développement de l'être humain en responsabilité[12] ». Pour autant, selon le Pape, le « problème fondamental » n'est pas là. Il réside dans « la globalisation du paradigme technocratique[13] ». Avec ce paradigme, l'ensemble de ce qui concerne « la vie des personnes » ou le « fonctionnement de la société » est compris à l'aune de la

---

[5] LS, § 101, p. 79.

[6] Roger POUIVET, *Philosophie contemporaine*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008, p. 185 : « L'épistémologie peut être conçue comme une *éthique des croyances*, une réponse à la question de savoir si l'on a le droit de croire telle ou telle chose ? Par exemple, mon lecteur a-t-il le droit de croire qu'il lit ce livre ? A-t-il le droit de croire vivre au XXI[e] siècle ? A-t-il le droit de croire que le soleil est au centre de l'univers ? A-t-il le droit de croire que par deux points pris hors d'une droite on ne peut faire passer qu'une parallèle à cette droite ? »

[7] Sur la réception des innovations technologiques par l'Église, voir Michel LAGREE, *La bénédiction de Prométhée. Religion et technologie. XIX[e]-XX[e] siècle*, Paris, Fayard, 1999.

[8] LS, § 105, p. 82.

[9] Nous pouvons préciser que, comme cas particulier de la technique, la technologie ne saurait être confondue avec les artefacts qu'elle produit, ou avec les instruments dont elle se sert. Elle est envisagée ici comme une *puissance* de la raison humaine qui trouve en Dieu l'une de ses conditions de possibilité. La technologie désigne une puissance de transformation de la matière, par opposition à celles qui sont relatives aux discours. Au Moyen-Âge, on parlait dans le même sens des arts mécaniques et des arts libéraux. Sur cette distinction et sur l'histoire paradoxale du mot *technologie*, voir Gilbert HOTTOIS, *Entre symboles et technoscience*, Seyssel, Éditions Champ Vallon, 1996.

[10] LS, § 102, p. 80.

[11] LS, § 104, p. 81.

[12] LS, § 105, p. 82.

[13] LS, p. 82.

« méthodologie et des objectifs de la technoscience[14] ». Il s'agit donc d'un « paradigme culturel[15] », à partir duquel toute chose est réduite à n'être que ce qu'il est possible d'en extraire grâce à un « processus logique et rationnel[16] ». Le Pape dénonce un paradigme exclusif qui assigne au rang de « contre-culture » un « style de vie avec des objectifs qui peuvent être, au moins en partie, indépendants de la technique[17] ». Il entraîne ainsi une perte du « sens de la totalité[18] », une perte des repères éthiques, y compris lorsqu'il s'agit de répondre aux problèmes environnementaux. Le paradigme technocratique est clairement l'expression d'un anthropocentrisme en ce qu'il relève d'une certaine « conception du sujet», lequel est réduit à n'être qu'un agent qui « embrasse et possède l'objet qui se trouve à l'extérieur[19] ». On comprend ainsi l'intitulé du troisième et dernier moment de notre texte : « Crise et conséquences de l'anthropocentrisme moderne ». C'est ici que l'expression « anthropocentrisme dévié » apparaît à trois reprises. En quoi y a-t-il déviance ? Pourquoi parler de crise ? Quelles sont les conséquences aperçues par le Pape ?

La déviance est d'abord ramenée au fait que le sujet ne sait plus reconnaître « le message que la nature porte inscrit dans ses structures mêmes[20] ». Il faut entendre que les choix que nous faisons dans le cadre du paradigme technocratique ne sont plus informés par les indications données par la nature. Le Pape parle alors de « grande démesure anthropocentrique[21] » comme d'un héritage de la modernité. Plus précisément, il formule ici une critique de ce que la modernité a désigné avec George Edward Moore (*Principia Ethica*, Cambridge, 1903) comme un sophisme, le sophisme naturaliste déjà dénoncé par Hume dans son *Traité de la nature humaine*[22] : ce qui *doit être* ne peut se déduire de la description de ce qui est. Il n'est

---

[14] LS, § 107, p. 84. On doit le terme *technoscience* à G. Hottois. Voir G. Hottois, « La technoscience : de l'origine du mot à ses usages actuels », *Recherche en soins infirmiers*, 86/3, 2006, p. 24-32.

[15] LS, § 108, p. 84. Le terme *paradigme* peut être pris dans le sens de Thomas Kuhn. Sa fonction est de sélectionner les problèmes et les solutions au sein d'une communauté donnée en l'absence d'une finalité déterminée, à savoir la recherche de la vérité. Thomas S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago-London, University of Chicago Press, 2012[4], p. 174 : « the term 'paradigm' is used in two different senses. On the one hand, it stands for the entire constellation of beliefs, values, techniques, and so on shared by the members of a given community. On the other, it denotes one sort of element in that constellation, the concrete puzzle-solutions which, employed as models or examples, can replace explicit rules as a basis for the solution of the remaining puzzles of normal science. » – L'expression *paradigme culturel* apparaît alors comme un oxymoron. Rémi BRAGUE, *Modérément moderne*, Paris, Flammarion, 2014 : « La culture est ce qui permet l'orientation dans le monde. L'orientation n'est pas un simple repérage, car si le repérage nous permet de savoir où nous *sommes*, l'orientation nous aide à décider où nous devons *aller*. Le culturel porte sur tout ce pour quoi il y a une *bonne* façon de procéder. […] Si l'on applique ce critère, une conséquence radicale s'ensuit : le domaine de ce qui est savoir et de ce qui n'est que savoir, la science en particulier, n'appartient pas à la culture. Il n'y a donc pas de culture scientifique. »

[16] LS, § 106, p. 83.

[17] LS, § 108, p. 85.

[18] LS, § 110, p. 87. La perte du « sens de la totalité » est caractéristique de la « crise de la vérité ». Pape FRANÇOIS, *Lumen fidei*, Rome, Typographie vaticane, 2013, § 25, p. 32 : « Il reste alors seulement un relativisme dans lequel la question sur la vérité de la totalité, qui au fond est aussi une question sur Dieu, n'intéresse plus. »

[19] LS, § 106, p. 82.

[20] LS, § 117, p. 92.

[21] LS, § 116, p. 91.

[22] David HUME, *A Treatise of Human Nature*, Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton, Oxford, Clarendon Press, 2007, III, I, I, § 27, p. 302, l. 6-22 : « I cannot forbear adding to these reasonings an observation, which may, perhaps, be found of some importance. In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations

pas difficile d'admettre que la dénonciation du sophisme naturaliste est consistante. Comment pourrait-il en être autrement puisque l'éthique naturaliste était le résidu d'une philosophie scolastique qui voyait une finalité inscrite dans la nature au fondement de l'obligation morale de prendre les moyens nécessaires que la nature ne fournit pas[23]. Avec la mathématisation de la nature[24], et l'élimination de la finalité que cela implique[25], il fallait dénoncer le sophisme naturaliste. Alors, peut-on aujourd'hui dénoncer la dénonciation ? Peut-on trouver dans la nature un fondement ou du moins des indications pour une décision morale ? Si c'est ce que veut le saint Père, il a raison de parler d'une « révolution culturelle courageuse[26] », mais pour qu'elle ne soit pas téméraire, ne faudrait-il pas que la philosophie s'empare à nouveau et sérieusement de la question de la nature en proposant « des catégories qui transcendent le langage des mathématiques ou de la biologie[27] » ?
La *crise* vient de ce que le paradigme dominant est dans l'incapacité de relever les défis écologiques. Mais elle se manifeste aussi par le fait qu'il est en concurrence avec un autre paradigme, le *bio-centrisme* :

> un anthropocentrisme dévié ne doit pas nécessairement faire place à un "bio-centrisme", parce que cela impliquerait d'introduire un nouveau déséquilibre qui, non seulement ne résoudrait pas les problèmes mais en ajouterait d'autres[28].

Le paradigme alternatif serait encore plus problématique, mais rien n'est dit sur les nouveaux inconvénients qu'il pourrait générer. Le risque redouté peut être celui d'une naturalisation de la morale, telle qu'elle apparaît déjà dans la *Filiation de l'homme*[29], où Darwin ne reconnaît entre l'homme et les animaux supérieurs aucune différence de nature[30], et où le sens moral est conçu comme le résultat d'un processus biologique aveugle. On attendrait donc à ce qu'une philosophie de la nature montre en quoi l'homme, tout en étant inscrit dans la nature et dans son histoire évolutive, ne s'y réduit pas. Elle doit contribuer à éviter les conséquences du « paradigme

---

concerning human affairs ; when of a sudden I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions, *is*, and i*s not*, I meet with no proposition that is not connected with an *ought*, or an *ought not*. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this *ought*, or *ought not*, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd ; and at the same time that a reason shou'd be given, for what seems altogether inconceivable, how this new relation can be a deduction from others, which are entirely different from it. But as authors do not commonly use this precaution, I shall presume to recommend it to the reader ; and am perswaded, that this small attention wou'd subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceiv'd by reason. »

[23] Leo J. ELDERS, *La vie morale selon saint Thomas d'Aquin. Une éthique des vertus*, Paris, Parole et Silence, 2011, p. 209 : « Thomas d'Aquin considère les inclinations naturelles de l'homme comme le fondement de la loi naturelle. David Hume a combattu cette doctrine qui déduit les obligations morales de structures ontologiques. »

[24] Voir notamment Michel BLAY, *Dieu, la nature et l'homme. L'Originalité de l'Occident*, Paris, Armand Colin, 2013.

[25] Baruch SPINOZA, *Éthique* (Œuvres IV), I, Appendix, Établissement du texte par Piet Steenbakers et Fokke Akkerman, Traduction par Pierre-François Moreau, Paris, Presses Universitaires de France, Coll. « Epiméthée » (à paraître le 15 avril 2020).

[26] LS, § 114, p. 89-90.

[27] LS, § 11, p. 10 : « Son témoignage [celui de saint François] nous montre aussi qu'une écologie intégrale requiert une ouverture à des catégories qui transcendent le langage des mathématiques ou de la biologie, et nous orientent vers l'essence de l'humain. »

[28] LS, § 118, p. 92.

[29] Charles DARWIN, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*, Part 1, chap. 4, London, John Murray, 1874², p. 97-127 [Accessible en ligne : http://darwin-online.org.uk/contents.html].

[30] Voir *ibid.*, p. 126.

technocratique » envisagées par le Pape François, lesquelles sont autant de défis à relever sur la base d'un anthropocentrisme bien orienté : « le relativisme pratique[31] » qui ne connaît plus de vérité objective et universelle pour guider l'action humaine ; le risque de perdre le sens du travail[32], ou encore celui d'innover trop rapidement avec les biotechnologies sans chercher à « aider la nature à s'épanouir dans sa ligne, celle de la création, celle voulue par Dieu[33] », selon l'expression que François emprunte à saint Jean-Paul II.

Première confrontation

Quoique l'on pense de la « vision philosophique et théologique de la création[34] » du chapitre 3, il importe de regarder sa recevabilité, puisque l'Encyclique est adressée à tous. Avec Guillaume Lecointre, Professeur au Museum national d'histoire naturelle, nous allons pouvoir le relire dans la perceptive d'une épistémologie déontologique. Son ouvrage, paru en 2012, cherche à nous prévenir de toute intrusion spiritualiste dans le domaine public des sciences[35]. L'auteur reprend à son compte la pensée de Bourdieu exprimée lors d'une conférence-débat sur *Les usages sociaux de la science* (Paris, 1997)[36]. Or, précisément, le paradigme technocratique procède d'un usage social de la science. Sa dénonciation ne constituerait-elle donc pas une intrusion spiritualiste dans le débat public ? Il n'est absolument pas impossible, si l'on veut bien se rappeler les règles tacites de la recherche, et si l'on se veut tout à fait impartial, que cette crainte soit légitime. La science a une vocation à l'universel, puisque les conclusions doivent pouvoir être reproduites par n'importe qui moyennant certaines compétences théoriquement accessibles à tous. Cela implique le respect de 4 règles qui constituent, selon Bourdieu, le « contrat tacite » des savants[37]. Ne pas les respecter reviendrait à s'exclure de la communauté scientifique. Il est en premier lieu question du « scepticisme initial sur les faits[38] ». Cette attitude n'est pas l'équivalent du falsificationnisme de Popper qui ne correspond que très partiellement à la pratique des sciences[39]. Il s'agit d'être prudent face à un résultat inattendu en le mettant à l'épreuve avant de l'accepter. Claude Bernard a eu le mérite de fixer cette règle dans le marbre et d'en formuler les décrets d'application[40]. Elle exclut par

---

[31] LS, § 122-123, p. 94-96.
[32] Voir L3, 124-129, p. 96-101.
[33] LS, § 132, p. 103. JEAN-PAUL II, Discours à la 35ème Assemblée Générale de l'Association Médicale Mondiale (29 octobre 1983), n. 6 : AAS 76 (1984), p. 394.
[34] LS, § 130, p. 101.
[35] Guillaume LECOINTRE, *Les sciences face aux créationnismes. Ré-expliciter le contrat méthodologique des chercheurs*, Versailles, Éditions Quæ, 2012.
[36] Pierre BOURDIEU, *Les usages sociaux de la science. Pour une sociologie clinique du champ scientifique*, Versailles, Éditions Quæ, 2012.
[37] *Ibid*., p. 27 : « Mais ce qui fait la spécificité du champ scientifique, c'est que les concurrents s'accordent sur des principes de vérification de la conformité au "réel", sur des méthodes communes de validation des thèses et des hypothèses, bref sur le contrat tacite, inséparablement politique et cognitif, qui fonde et régit le *travail d'objectivation*. »
[38] G. LECOINTRE, *Les sciences face aux créationnismes*, p. 103.
[39] *Ibid*., p. 145-146 : « Le contour de scientificité que je vous propose est extrêmement large. Je n'ai pas dit que la démarche scientifique était seulement celle de Popper, c'est-à-dire à base de déduction et de réfutation. [...] Dans les quatre piliers que je vous ai cités les historiens, les sociologues, les psychologues cliniciens ont leur place. C'est le socle le plus large qu'on puisse proposer, au sein duquel plusieurs formes de raisonnements sont possibles. Il n'y a pas que la déduction au sens mathématique qui soit valide en sciences : les raisonnements scientifiques sont potentiellement multiples. »
[40] Claude BERNARD, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Fabrice Gzil (éd.), Paris, Librairie générale française, 2008, notamment p. 174 : « Ce précepte général, qui est une des bases de la méthode expérimentale, c'est le doute ; et il s'exprime en disant que la conclusion de notre

principe, non pas de toute recherche de la vérité, mais des sciences constituées, la prise en compte des miracles, pour parler à la manière d'un Albert le Grand au XIII[e] siècle[41]. La deuxième règle est le « réalisme de principe[42] ». Le savant admet que les théories sont soit vraies soit fausses. Ensuite vient « le matérialisme méthodologique[43] », qui n'est pas à confondre avec le matérialisme philosophique dont la thèse est que tout est matière (« est matériel, précise Lecointre, ce qui est changeant, c'est-à-dire ce qui est doté d'énergie[44] »). Le matérialisme méthodologique stipule simplement qu'on ne doit considérer, en sciences, que des réalités matérielles. Nous savons qu'il est de rigueur pour l'étude de la nature chez un Thomas d'Aquin[45], et qu'après la *révolution copernicienne*, la physique servant de modèle, il s'étend progressivement à l'ensemble des sciences. Quoique tacite, le matérialisme méthodologique s'impose désormais au point, nous semble-t-il, que la philosophie et la théologie n'appartiennent elles-mêmes aux sciences humaines qu'en lui obéissant, c'est-à-dire à condition de faire référence à des textes – autrement dit à des objets matériels, y compris lorsque les textes sont *dématérialisés*. Vient enfin la règle de « rationalité[46] », qui exige le respect de la logique et du principe de parcimonie, selon lequel ce qui peut être expliqué avec un petit nombre de principes, ne doit pas l'être avec un plus grand nombre. Ce principe qui apparaît pour la première fois dans la *Physique* d'Aristote[47], est aussi celui par lequel sa *physique* a fini par être récusée. La question est de savoir si l'on doit toujours respecter ces quatre règles en dehors de la science. Selon Guillaume Lecointre, nous le devons

---

raisonnement doit toujours rester dubitative quand le point de départ ou le principe n'est pas une vérité absolue. »

[41] Albert le Grand, *De generatione et corruptione*, t. 5, part. 2, éd. P. Hossfeld, Münster, Aschendorff, 1980, L. 1, tr. 1, c. 22, p. 129, 1. 9-16 ; trad. E.-H. Wéber, Encyclopédie philosophique universelle, vol. IV, Paris, PUF, 1998, p. 2523 : « Nous cherchons à discerner la cause et la permanence du devenir substantiel, ce devenir étant celui de l'essence qui subsiste par soi et celui qui est propre à cet élément qui est en partie sa composante. Jamais en effet, le devenir substantiel ne cesse de par sa nature. Affirme-t-on qu'il cessera de par la volonté divine tout comme il a commencé après qu'il n'était pas (*si autem quis dicat, quod cessabit voluntate dei aliquando generatio*), je réponds que, attendu que je traite de ce qui est du domaine de la nature, je n'ai pas à prendre en compte ce qui est miracle divin (*dico, quod nihil ad me de dei miraculis, cum ego de naturalibus disseram*). »

[42] G. LECOINTRE, *Les sciences face aux créationnismes*, p. 104. On trouve une expression saisissante de ce « réalisme de principe » chez Stephen Hawking, dans Stephen HAWKING and Leonard MLODINOW, *The Grand Design*, New York, Bantam, 2010, p. 5 : « How can we understand the world in which we find ourselves ? How does the universe behave? What is the nature of reality ? Where did all this come from ? Did the universe need a creator ? Most of us do not spend most of our time worrying about these questions, but almost all of us worry about them some of the time. Traditionally these are questions for philosophy, but philosophy is dead. Philosophy has not kept up with modern developments in science, particularly physics. Scientists have become the bearers of the torch of discovery in our quest for knowledge. »

[43] G. LECOINTRE, *Les sciences face aux créationnismes*, p. 106.

[44] *Ibid*.

[45] Sancti THOMAE DE AQUINO, *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis* (*Opera omnia*, *t. 2*) [désormais cité *In Phys*.], Romae, 1884, I, 1, 3, p. 4a : « porte sur les choses qui dépendent de la matière non seulement quant à l'être, mais aussi quant à <leur> raison <d'être>, <l'étude> de la Nature, qui est appelée Physique. Et du fait que tout ce qui possède une matière est susceptible de changer, il suit que *ce qui est susceptible de changer* est l'objet de la philosophie de la nature / *de his vero quae dependent a materia non solum secundum esse sed etiam secundum rationem, est Naturalis, quae Physica dicitur. Et quia omne quod habet materiam mobile est, consequens est quod* ens mobile *sit subiectum naturalis philosophiae.* » Plus loin [*ibid*., II, 11, 3, p. 88a], il écarte de l'étude de la nature toute explication qui elle-même ne dépend pas de la matière : « ce qui produit un changement sans en subir aucun, ne relève pas de la philosophie de la nature / *quae vero movent sed non moventur, non sunt de consideratione naturalis philosophiae*. » Traduit par nos soins.

[46] G. LECOINTRE, *Les sciences face aux créationnismes*, p. 109.

[47] Voir ARISTOTE, *Physique*, I, 6, 189b14-16.

chaque fois que nous voulons établir des vérités destinées à la sphère publique, parce que ces règles garantissent « la laïcité tacite des sciences » qui « se fonde historiquement sur le même universalisme que celui qui fonda les droits de l'homme[48] ». Dès lors, introduire Dieu dans un débat public sur la nature, comme c'est le cas avec l'Encyclique[49], ne peut engendrer qu'un rejet ou une crise. L'Église se doit pourtant d'affirmer l'inverse, à condition de pouvoir témoigner que « c'est Dieu qui a mis au cœur de l'homme le désir de connaître la vérité[50] ». Il lui faut alors accepter la confrontation. Et la question est de savoir comment s'adresser à tous malgré le contrat tacite des savants. G. Lecointre voit dans la philosophie un intermédiaire nécessaire : car « les philosophes touchent à la fois à l'épistémologie et à la métaphysique ; et peuvent souvent mieux prendre de la hauteur que les scientifiques eux-mêmes[51]. » Il lui confie la tâche d'éduquer au non-empiétement des magistères afin d'éviter toute confrontation[52]. La philosophie de la nature pourrait au contraire contribuer à rendre la confrontation féconde.

Seconde confrontation

Quand l'épistémologie prend une forme conséquentialiste, la recevabilité de la critique du paradigme technocratique pose d'autres problèmes, ce que l'on peut apercevoir à partir du Rapport *Société, ultime frontière* commandité en 1997 par la Commission européenne[53]. Dans une vision moderne des politiques publiques, il revient au savant de chercher la vérité[54]. Et comme on lui en reconnaît la compétence, il est laissé libre de l'orientation de ses travaux. Au contraire, le Rapport de 1997 dénonce l'autonomie du chercheur[55]. Il introduit le concept d'innovation comme un critère pour justifier les financements des projets de recherche, l'innovation étant mesurée à l'aune de l'impact sociétal, et donc de l'utilité et de la domination[56]. Le modèle RDI (Recherche, Développement & Innovation) défini par le Rapport de 1997, lorsqu'il est mis en œuvre selon une logique de post-vérité, fournit un exemple concret de ce qui est dénoncé dans l'Encyclique à travers le paradigme technocratique. S'il promeut une nouvelle politique de la recherche, *Société, ultime*

---

[48] G. LECOINTRE, *Les sciences face aux créationnismes*, p. 130-131.

[49] LS, § 12, p. 12 : « saint François, fidèle à l'Écriture, nous propose de reconnaître la nature comme un splendide livre dans lequel Dieu nous parle et nous révèle quelque chose de sa beauté et de sa bonté : "La grandeur et la beauté des créatures font contempler, par analogie, leur Auteur" (Sg 13, 5). »

[50] JEAN-PAUL II, *Fides et Ratio. Lettre encyclique aux évêques de l'église catholique sur les rapports entre la foi et la raison*, Rome, Libreria Editrice Vaticana, 1998, p. 1.

[51] G. LECOINTRE, *Les sciences face aux créationnismes*, p. 89.

[52] Sur le *Non-overlapping magisteria* (NOMA) auquel il est fait implicitement référence, voir Stephen Jay GOULD, *Rocks of Ages. Science and Religion in the Fullness of Life*, New York, Ballantine, 1999.

[53] Paraskevas CARACOSTAS & Ugur MULDUR, *Society, the Endless Frontier. A European vision of research and innovation policies for the 21st century* [1997], Luxembourg, European Commission, 1998. Pour une mise en perspective de ce rapport, voir Gilbert HOTTOIS, *La science entre valeurs modernes et postmodernité*, Paris, Vrin, 2005, notamment p. 22 : « Le Rapport européen peut sembler ainsi prendre implicitement parti dans ce que l'on appelle quelquefois "la guerre des sciences". »

[54] Cette vision moderne a inspiré le modèle Recherche & Développement défini par le Rapport américain de 1945. Vannevar BUSH, *Science The Endless Frontier. A Report to the President by Vannevar Bush, Director of the Office of Scientific Research and Development*, Washington, United States Government Printing Office, 1945. Reprinted by the National Science Foundation, Washington, 1960, p. 12 : « The publicly and privately supported colleges, universities, and research institutes are the centers of basic research. They are the wellsprings of knowledge and understanding. As long as they are vigorous and healthy and their scientists are free to pursue the truth wherever it may lead ».

[55] P. CARACOSTAS & U. MULDUR, *Society, the Endless Frontier*, p. 151.

[56] Voir notamment *ibid*., p. 160-161.

frontière s'inscrit néanmoins en droite ligne du célèbre Rapport sur l'état du savoir rédigé en 1979 par Jean-François Lyotard à la demande du gouvernement du Québec sous le titre de *La condition postmoderne*[57]. Lyotard y introduisait le concept de *postmodernité*, qui prenait alors pour la première fois un sens philosophique, parce qu'il avait constaté que la philosophie n'exerçait pas les fonctions de métarécit auquel les sciences avaient jadis coutume de se référer pour trouver leur légitimité[58]. Et de fait, à la fin des années 70, les deux plus grands récits de légitimation, le « récit d'émancipation » en France et le « récit spéculatif » en Allemagne, ne procurent plus aux sciences leur fondement et ne leur assignent aucune fin[59]. Ainsi, la légitimité du discours scientifique semble ne pouvoir venir que de l'administration de la preuve, un exercice financièrement coûteux. Or, « on n'achète pas des savants, des techniciens et des appareils pour savoir la vérité, mais pour accroître la puissance[60]. » Avec *Société, ultime frontière*, l'état du savoir décrit par Lyotard devient donc une volonté politique en Europe.

Dans cette perspective, la philosophie de la nature apparaît comme une vieille « fable[61] ». Et l'irrecevabilité de l'Encyclique ne fait aucun doute, puisque son enjeu principal est la vérité, et non la *technique*[62], une vérité ontologique d'une part, et morale d'autre part, quand elle présente, par exemple, la « sobriété » comme une réponse appropriée à la crise écologique[63]. Le problème est la difficulté de garantir le résultat attendu. « L'impératif d'amélioration de la performance[64] » semble, au contraire, être la seule garantie possible d'efficacité. Et il ne manque pas de résultats déjà très encourageants. Dans *Nature Communications*, par exemple, des chercheurs américains (*Caltech*) ont publié leurs travaux sur la mise au point d'un procédé permettant de produire du carburant liquide à partir de CO2 et de rayons solaires en

---

[57] Jean-François LYOTARD, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.

[58] *Ibid.*, p. 7 : « En simplifiant à l'extrême, on tient pour "postmoderne" l'incrédulité à l'égard des métarécits. Celle-ci est sans doute un effet du progrès des sciences ; mais ce progrès à son tour la suppose. À la désuétude du dispositif métanarratif de légitimation correspond notamment la crise de la philosophie métaphysique, et celle de l'institution universitaire qui dépendait d'elle. » Cette crise est présentée comme une conséquence de « l'informatisation de la société » (*ibid.*, p. 12-17).

[59] *Ibid.*, p. 63. Pour J.-F. Lyotard, la mise hors-jeu de la philosophie ne provient pas, *in fine*, du développement des sciences et du progrès technique, mais de l'incapacité à légitimer selon les mêmes critères les critères de légitimation. Le rapporteur est d'accord avec Nietzsche lorsqu'il « montre que le "nihilisme européen" résulte de l'auto-application de l'exigence scientifique de vérité à cette exigence elle-même. » (*ibid.*, p. 65)

[60] *Ibid.*, p. 76. Dans une formule encore plus ramassée, Lyotard écrit : « l'enjeu n'est pas la vérité, mais la performativité » (*ibid.*)

[61] *Ibid.*, p. 7.

[62] Pour un aperçu synthétique du sens dans lequel *technique* est entendu, voir Luc FERRY, « La critique du monde de la technique », dans Thomas FERENCZI, *Penser la technique*, Bruxelles, Éditions Complexe, 2001, p. 47-74 [notamment p. 60] : « Et Nietzsche le dit de la façon la plus expresse, notamment lorsqu'il invite son lecteur à remplacer ce concept [de volonté de puissance] par celui de "*volonté de volonté*", soit par le concept d'une volonté qui vise l'accroissement des forces vitales, c'est-à-dire, en vérité, son propre accroissement, sa propre intensification en tant que telle. C'est dans l'art, selon Nietzsche, que cette opération s'accomplit le mieux. Mais comme le suggère Heidegger, une autre interprétation de cette "*volonté de volonté*" pourrait fort bien, et même mieux encore, se situer dans le monde de la technique en tant que tel. Car en lui aussi, et plus que nulle part ailleurs, la volonté atteint la perfection de son concept : se voulant elle-même, elle devient maîtrise pour la maîtrise, accroissement des moyens comme tels, hors de toute considération d'une fin, d'un "quelque chose" qui serait voulu sur le mode de l'intentionnalité. »

[63] LS, § 126, p. 98. Voir aussi *ibid.*, § 11, p. 11 ; § 222-224, p. 169-170.

[64] J.-F. LYOTARD, *La condition postmoderne*, p. 74.

imitant les mécanismes de la photosynthèse[65]. Ils présentent leur découverte comme une innovation qui pourrait donner accès à une source d'énergie propre et inépuisable, utile pour alimenter voitures et habitations. En ce cas, l'innovation n'est-elle pas une meilleure réponse que la simple *sobriété* préconisée dans l'Encyclique ? Ne vaut-il pas mieux, en effet, si l'on se propose de protéger la Planète, accélérer le rythme des innovations plutôt que le ralentir ?
Les transhumanistes en ont eux aussi la ferme conviction[66]. Mais ils ont surtout pris acte du fait, déjà relevé par Lyotard, que « le consensus est devenu une valeur désuète, et suspecte[67] ». Dans *Superintelligence*, Nick Bostrom fait remarquer, chiffres à l'appui, que les philosophes de profession ne savent plus ce qu'est l'éthique, puisqu'il n'existe aucun consensus entre l'éthique conséquentialiste, l'éthique déontologique ou l'éthique des vertus[68]. Or l'Encyclique présuppose une conception commune des critères permettant de discerner le bien et le mal :

> S'il n'existe pas de vérités objectives ni de principes solides hors de la réalisation de projets personnels et de la satisfaction de nécessités immédiates, quelles limites peuvent alors avoir la traite des êtres humains, la criminalité organisée, le narcotrafic, le commerce de diamants ensanglantés et de peaux d'animaux en voie d'extinction ? N'est-ce pas la même logique relativiste qui justifie l'achat d'organes des pauvres dans le but de les vendre ou de les utiliser pour l'expérimentation, ou le rejet d'enfants parce qu'ils ne répondent pas au désir de leurs parents ? C'est la même logique du "utilise et jette", qui engendre tant de résidus, seulement à cause du désir désordonné de consommer plus qu'il n'est réellement nécessaire. Par conséquent, nous ne pouvons pas penser que les projets politiques et la force de la loi seront suffisants pour que soient évités les comportements qui affectent l'environnement, car, lorsque la culture se corrompt et qu'on ne reconnaît plus aucune vérité objective ni de principes universellement valables, les lois sont comprises uniquement comme des impositions arbitraires et comme des obstacles à contourner[69].

---

[65] Sungju YU & Prashant K. JAIN, « Plasmonic photosynthesis of C1–C3 hydrocarbons from carbon dioxide assisted by an ionic liquid », *Nature Communications* 10, 2022 (2019), https://doi.org/10.1038/s41467-019-10084-5

[66] James HUGHES, « Democratic Transhumanism 2.0 », *Citizen Cyborg. Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*, Cambridge (MA), Westview Press [Kindle], 2004, Empl. 2359-2362 : « A democratic transhumanism also needs to make the case to skeptical and hostile Greens that the new technologies can be developed safely, and deployed in ways that prevent and repair the damage we are doing the ecosystem and human health. This argument connects with the strain of tech-positive environmentalism, sometimes referred to as TechnoGaianism, which has grown up with the "appropriate technology" and "alternative energy" milieu, reflected in journals such as the Whole Earth Review. Walter Truett Anderson is an example of a technogaian political philosopher. In To Govern Evolution and Evolution Isn't What It Used to Be Anderson proposed the only way for humanity to avoid catastrophe in the ecosphere or in our biomedical interventions is to take democratic responsibility for managing nature, both in the ecosystem and in our genome.»

[67] J.-F. LYOTARD, *La condition postmoderne*, p. 104.

[68] Nick BOSTROM, *Superintelligence. Paths, Dangers, Strategies*, Oxford, Oxford University Press [Kindle], 2014, Empl. 4867-4868 « No ethical theory commands majority support among philosophers, so most philosophers must be wrong. » Voir aussi *ibid.*, note 1. Selon lui, seule une *superintelligence* pourrait être éthique. Voir *ibid.*, Empl. 5057. Pour une mise en perspective, voir Emmanuel BROCHIER, « L'éthique de Nick Bostrom et la morale Darwinienne : le rôle de l'évolution dans le traitement des questions éthiques », Acte du colloque « Transhumanisme et droit » organisé par l'UCO et l'Académie catholique de France les 8 et 9 avril 2019. À paraître chez Parole et Silence (2020), p. 43-62.

[69] LS, § 123, p. 95-96.

On pourrait dire que l'éthique n'a pas de rapport avec la question du bien et du mal[70]. Imaginons un instant que cette position soit la nôtre. Comment recevrions-nous alors la critique de « l'anthropocentrisme dévié[71] » ? Nous dirions sans doute que l'Église réagit parce qu'elle se sent menacée, et qu'elle instrumentalise la question de l'écologie pour servir sa propre « idéologie[72] ». Quand le Pape dit que tout est lié[73], que l'écologie concerne également la question de l'avortement[74], ne semble-t-il pas donner raison à ce soupçon ? Il apparaît ainsi clairement que le document pontifical ne peut pas être bien reçu et ce, collectivement, si nous le communiquons en espérant une forme de fidéisme ? Peut-être appartiendrait-il à une philosophie de la nature d'établir que tout est lié. Mais cette dernière n'est-elle pas en elle-même un anachronisme ?

Accointances : lecture archéologique

Un travail archéologique sur notre chapitre 3 permettrait peut-être de répondre à la question de savoir si la philosophie de la nature est l'une des conditions de possibilité de la critique du paradigme technocratique et de l'anthropocentrisme dévié. Avec Kant et ses *Principes métaphysiques de la science de la nature* (1786), on peut définir la philosophie de la nature comme un discours au moyen de catégories qui transcendent le langage des mathématiques, sur la nature, c'est-à-dire sur les conditions de ce qui existe selon une certaine nécessité indépendamment de toute intervention humaine volontaire[75]. Dans la mesure où la philosophie de la nature met en évidence des conditions de possibilité qui évoluent à travers le temps, on peut dire qu'elle met en évidence des épistémès. Le problème est que l'Encyclique semble faire référence à des épistémès sans commune mesure entre elles : on y trouve notamment un médiévisme fortement présent lié à une épistémè post-copernicienne.

L'épistémè médiévale

---

[70] C'est ce que suggère un propos récent de Jean-Marie FAROUDJA, président de la section Éthique et Déontologie du Conseil national de l'Ordre des médecins. Voir Loup BESMOND DE SENNEVILLE, « L'Ordre des médecins n'est pas hostile à l'extension de la PMA », *La Croix*, mercredi 19 septembre 2018, disponible en ligne : https://www.la-croix.com/Sciences-et-ethique/Ethique/LOrdre-medecins-nest-pas-hostile-lextension-PMA-2018-09-19-1200969847 : « Si la société veut une AMP élargie [Assistance Médicale à la Procréation], nous estimons que c'est à elle de trancher. Sur ce sujet sensible, il n'est pas dans notre rôle de dire ce qui est bien ou ce qui est mal. L'Ordre des médecins n'est pas une instance moralisatrice. » Et dans le même sens, lors de la mission d'information de la Conférence des présidents sur la révision de la loi relative à la bioéthique, Mercredi 19 septembre 2018, Séance de 16 heures 15, Compte rendu n° 13, http://www.assemblee-nationale.fr/15/cr-bioethique/17-18/c1718013.asp : « [M. Jean-Marie Faroudja :] En bref, il n'appartient pas à l'Ordre de prendre position sur ce qui est bien et sur ce qui ne l'est pas en cette matière, même sur le plan éthique. »

[71] LS, § 119, p. 93.

[72] J.-F. LYOTARD, *La condition postmoderne*, p. 64 : « Une science qui n'a pas trouvé sa légitimité n'est pas une véritable science, elle tombe au rang le plus bas, celui de l'idéologie ou d'instrument de puissance ».

[73] LS, § 120, p. 94.

[74] *Ibid.*

[75] KANT, *Principes métaphysiques de la science de la nature*, Présentés, traduits et annotés par Arnaud Pelletier, Paris, Vrin, 2017, p. 60 : « Une connaissance rationnelle pure par simples *concepts* s'appelle philosophie pure ou métaphysique ; par contre, celle qui ne fonde sa connaissance que sur la *construction* des concepts au moyen d'une présentation de l'objet dans une intuition pure *a priori* s'appelle mathématique. Une science de la nature *proprement* dite [qui ne peut se faire sans mathématique] présuppose d'abord une métaphysique de la nature. En effet, les lois, c'est-à-dire les principes de la nécessité de ce qui appartient à l'*existence* d'une chose, ont affaire à un concept qui ne peut être construit puisque l'existence ne peut être présente *a priori* dans aucune intuition. »

Au § 132, il est dit que « l'intervention légitime est celle qui agit sur la nature pour l'aider[76] ». Il y a derrière cette affirmation un théocentrisme très médiéval. En toute rigueur de termes, une telle affirmation est incompatible avec un anthropocentrisme. Elle semble plutôt énoncer une forme de naturalisme, mais dans le cas présent la nature est l'expression de la volonté divine, car il s'agit d'utiliser la technique en vue d'aider la nature « à s'épanouir dans sa ligne, celle de la création, celle voulue par Dieu[77] ». À quels textes est-il nécessaire de faire référence pour rendre possible une telle croyance ? Il semble que la réponse se trouve dans le chapitre précédent au § 80. En effet, après avoir distingué la nature de la création dans la tradition judéo-chrétienne, le Pape procède à une réévaluation de la nature. La nature est considérée aujourd'hui comme « un système qui s'analyse, se comprend et se gère[78]», alors que la création, au contraire, ne peut être comprise que comme un don inscrit dans un projet d'amour de Dieu. Il est également précisé que le Créateur est présent au plus intime de toute chose, d'une présence agissante qui prolonge l'action créatrice sans supprimer la légitime autonomie des réalités naturelles. C'est clairement ce qu'a rappelé le concile Vatican II, et dans le corps du texte le Pape François insère un extrait du commentaire thomasien sur la *Physique* (*In* II *Phys*., 14) :

> La nature n'est rien d'autre que la connaissance d'un certain art, concrètement l'art divin inscrit dans les choses, et par lequel les choses elles-mêmes se meuvent vers une fin déterminée. Comme si l'artisan constructeur de navires pouvait accorder au bois de pouvoir se modifier de lui-même pour prendre la forme de navire[79].

Il y aurait beaucoup à dire sur ce texte. Il ne nous intéresse ici qu'en tant qu'archive. C'est un fossile auquel le Pape François donne en quelque sorte le statut de fossile vivant. Chez Thomas, ce texte constitue le centre de son commentaire sur la *Physique*, dans la mesure où pour lui l'ensemble des huit Livres de la *Physique* d'Aristote cherche principalement à corroborer cette thèse, comme le suggère la conclusion de son commentaire : « Ainsi se termine la considération commune de la nature, dans le premier principe de toute la nature qui est Dieu, transcendant toute chose[80] ». Pour Thomas, si la nature est un principe de mouvement[81], ce n'est pas en tant que force agissante[82] ; elle est ce qui dans chaque chose est relatif à une origine extérieure[83]. La nature est foncièrement une relation, elle se rapporte à un quelque chose qu'il faut pouvoir identifier si l'on veut sortir de l'ignorance sur la nature[84].

---

[76] LS, § 132, p. 103.
[77] *Ibid*.
[78] LS, § 76, p. 60.
[79] LS, § 80, p. 63.
[80] THOMAE DE AQUINO, *In* VIII *Phys*., 23, 9, p. 458b : « Et sic terminat Philosophus considerationem communen de rebus naturae, in principio totius naturae, *qui est super omnia Deus benedictus in saecula. Amen*. » En italique dans le texte, une citation muette de *Ro* 1, 26.
[81] THOMAE DE AQUINO, *In* II *Phys*., 1, 5, p. 56b : « natura nihil aliud est quam *principium motus et quietis in eo in quo est primo et per se et non secundum accidens* »
[82] THOMAE DE AQUINO, *In* II *Phys*., 1, 5, p. 57a : « Unde deridendi sunt qui volentes definitionem Aristotelis corrigere, naturam per aliquid absolutum definire conati sunt, dicentes quod natura est *vis insita rebus*, vel aliquid huiusmodi. »
[83] *Ibid.* : « Ponitur autem in definitione naturae *principium,* quasi genus, et non aliquid absolutum, quia nomen naturae importat habitudinem principii. »
[84] THOMAE DE AQUINO, *In* II *Phys*., 1, 8, p. 57b : « Naturam autem esse, est per se notum, inquantum naturalia sunt manifesta sensui. Sed quid sit uniuscuiusque rei natura, vel quod principium motus, hoc non est manifestum. »

L'hypothèse de base est que l'ensemble des réalités naturelles sont en relation à une seule et même origine. Le raisonnement qui conduit à cette hypothèse est comparable à celui que l'on trouve dans la biologie évolutive. Là où il y a des similitudes entre des populations différentes, il y a toujours un ancêtre commun, c'est-à-dire une origine commune, et en terme scolastique, un principe commun[85]. Or l'ensemble des choses naturelles ont en commun leur aptitude au changement[86]. Elles doivent donc avoir une relation à une même origine. Il pourrait s'agir de quelque chose de divin dans la mesure où cette origine ne serait pas soumise au changement[87], et donc pas matérielle, puisque tout ce qui est matériel est changeant, comme on l'a rappelé plus haut avec Lecointre. On voit également dans le texte thomasien cité par François que ce divin est interprété à l'aune de la technique. Le problème est qu'il faut poser l'existence d'une finalité en raison de cette clé herméneutique[88]. Pour Thomas, en niant la finalité, on détruit la nature[89]. Cette finalité, en dernière analyse, n'est autre que la manifestation de Dieu, Thomas disant clairement que la nature elle-même est une certaine similitude de l'être divin[90]. Dire que la nature est une *connaissance*, comme dans la version française de l'Encyclique, traduit mal le texte latin où apparaît le mot *ratio*, un mot dont l'interprétation est difficile en raison de sa polysémie[91]. Si l'on dit que la nature est une *connaissance*, on commet inévitablement un anthropomorphisme. Ici, *ratio* désigne un intermédiaire entre deux intellects : entre la raison humaine, d'une part, dans la mesure où la nature est ce qu'il y a de connaissable dans les choses, comme cherche à l'établir le premier livre de la *Physique*, et l'intelligence divine d'autre part, du moins si elle est effectivement à l'origine de la nature. Dans cette perspective, la technique des hommes n'est légitime que lorsqu'elle est conçue comme une aide pour la nature[92]. Elle l'est à condition d'imiter la nature soit dans son aspect extérieur, soit dans ses processus[93]. Une chose

---

[85] THOMAE DE AQUINO, *In* II *Phys.,* 6, 3, p. 73a : « Manifestum est enim quod quaelibet virtus extenditur ad aliqua secundum quod communicant in una ratione obiecti ; et quanto ad plura extenditur, tanto oportet illam rationem esse communiorem : et cum virtus proportionetur obiecto secundum eius rationem, sequitur quod causa superior agat secundum formam magis universalem et minus contractam. » Id., *Quaestiones disputatae de potentia* (Quaestiones disputatae, t. 2), ed. P. M. Pession Taurini-Romae, Marietti, 1965, Q. 3, art. 5, resp. : « Oportet enim, si aliquid unum communiter in pluribus invenitur, quod ab aliqua una causa in illis causetur ».

[86] THOMAE DE AQUINO, *In* III *Phys*., 1, 4, p. 102b : « praedicta [sc. motus, infinitum, locus et tempus] sunt communia omnibus rebus naturalibus. […] Sed inter haec communia prius determinandum est de motu ; quia alia consequuntur ad ipsum ».

[87] Sur le divin chez les philosophes de la nature antérieurs à Socrate, voir THOMAE DE AQUINO, *In* III *Phys*., 6, 10, p. 119.

[88] THOMAE DE AQUINO, *In* II *Phys*., 13, 4, p. 93b : « ars quaedam facit, quae natura non potest facere, sicut domum et alia huiusmodi : in iis vero quae contingit fieri et ab arte et a natura, ars imitatur naturam, ut patet in sanitate, ut dictum est : unde si ea quae fiunt secundum artem, sunt propter finem, manifestum est quod etiam ea quae fiunt secundum naturam, propter finem fiunt, cum similiter se habeant priora ad posteriora in utrisque. »

[89] THOMAE DE AQUINO, *In* II *Phys*., 14, 7, p. 95b : « ille qui sic dicit, naturam scilicet non agere propter aliquid, destruit naturam et ea quae sunt secundum naturam. »

[90] THOMAE DE AQUINO, *In* I *Phys*., 15, 7, p. 53a : « omnis forma est quaedam participatio similitudinis divini esse, qui est actus purus ».

[91] THOMAE DE AQUINO, *In* II *Phys*., 14, 8, p. 96b : « Unde patet quod natura nihil est aliud quam ratio cuiusdam artis, scilicet divinae, indita rebus, qua ipsae res moventur ad finem determinatum : sicut si artifex factor navis posset lignis tribuere, quod ex se ipsis moverentur ad navis formam inducendam. »

[92] THOMAE DE AQUINO, *Super Boetium De Trinitate* (Opera omnia, 50), Rome-Paris, Commissio Leonina-Les éditions du Cerf, 1992, pars 3, q. 5, a. 1, ad 5, p. 141, l. 311 : « *ars est ministra naturae* ».

[93] THOMAE DE AQUINO, *In* II *Phys*., 4, 6, p. 65b : « Eius autem quod *ars imitatur naturam*, ratio est, quia principium operationis artificialis cognitio est ; omnis autem nostra cognitio est per sensus a rebus sensibilibus et naturalibus accepta : unde ad similitudinem rerum naturalium in artificialibus operamur. Ideo autem res naturales imitabiles sunt per artem, quia ab aliquo principio intellectivo tota

est certaine : ce corpus a été oublié et récusé, oublié parce que récusé. Dès lors, comment pourrait-il encore faire référence sans entrer en contradiction avec nos savoirs et nos croyances communes ? Le problème n'est pas Thomas, car on retrouve la même épistémè chez Albert ou Averroès, pour ne citer que ceux qui ont fourni, au moment de l'arrivée de la *Physique* dans le monde Latin, les plus grands commentaires[94]. Le problème est que la critique de l'anthropocentrisme dévié présuppose des discours qui n'appartiennent plus à l'espace public, sauf au titre de monument historique.

L'épistémè post-copernicienne

Dans les § 124 à 129, l'Encyclique aborde la question du travail. Il s'agit de resituer cette activité dans le cadre d'un anthropocentrisme bien orienté, et d'en montrer la nécessité à l'heure où l'on pourrait être tenté de substituer les robots aux hommes :

> Nous ne parlons pas seulement du travail manuel ou du travail de la terre, mais de toute activité qui implique quelque transformation de ce qui existe, depuis l'élaboration d'une étude sociale jusqu'au projet de développement technologique[95].
> Le travail devrait être le lieu de ce développement personnel multiple où plusieurs dimensions de la vie sont en jeu : la créativité, la projection vers l'avenir, le développement des capacités, la mise en pratique de valeurs, la communication avec les autres, une attitude d'adoration[96].
> On ne doit pas chercher à ce que le progrès technologique remplace de plus en plus le travail humain, car ainsi l'humanité se dégraderait elle-même[97].
> Pour qu'il continue d'être possible de donner du travail, il est impérieux de promouvoir une économie qui favorise la diversité productive et la créativité entrepreneuriale[98].

Le travail transforme ce qui existe. Il s'agit toutefois d'une activité proprement humaine avec une triple dimension personnelle, sociale et spirituelle. Le problème est que cette caractérisation est trop large. Elle renvoie autant à l'activité qu'un Benoît de Nurcie recommandait à ses moines en leur donnant le précepte « *Ora et labora* », et qui se comprend à partir de *Gn* 2, 15, qu'à l'activité professionnelle vécue au sein d'un système économique dont l'épistémè est post-copernicienne. En effet, le travail tel que nous l'entendons aujourd'hui est une invention récente. Michel Blay a montré qu'il prenait son sens actuel chez Coriolis dans un texte intitulé : *Du calcul de l'effet des machines* (1829[99]). Le texte de Coriolis constitue une archive qui témoigne d'une épistémè post-copernicienne dans la mesure où le travail va profondément modifier

---

natura ordinatur ad finem suum, ut sic opus naturae videatur esse opus intelligentiae, dum per determinata media ad certos fines procedit : quod etiam in operando ars imitatur. »

94 Voir Emmanuel BROCHIER, *Thomas physicien*, à paraître chez Peeters.

95 LS, § 125, p. 97.

96 LS, § 127, p. 98.

97 LS, § 128, p. 99.

98 LS, § 129, p. 100.

99 Michel BLAY, *Dieu, la nature et l'homme. L'Originalité de l'Occident*, Paris, Armand Colin [Kindle], 2013, Empl. 1736-1743 : « En 1829, s'inspirant des travaux de Sadi Carnot (1796-1832), de Charles-Louis Navier et de Riche de Prony, Gustave-Gaspard Coriolis (1792-1843) publie l'ouvrage par lequel le concept moderne de travail, au sens moderne du terme et en rupture – de par la clarification théorique qu'il introduit – avec les approches de ses prédécesseurs, fait son entrée dans la science : *Du calcul de l'effet des machines ou Considérations sur l'emploi des moteurs et sur leur évaluation*. »

la conception de la nature issue de la révolution copernicienne : avec lui, la « nature, la vie, l'homme, les animaux sont devenus des moteurs, des sources d'énergie[100]. »
Le travail tel que nous l'entendons aujourd'hui est conçu comme une quantité, c'est-à-dire une grandeur mesurable, laquelle ne relève en première instance ni des mathématiques ni d'une théorie physique[101]. Elle présuppose un concept du langage commun, comme on le constate dans le texte de Coriolis :

> On attache en effet au mot travail, dans ce sens, l'idée d'un effort exercé et d'un chemin parcouru simultanément : car on ne dirait pas qu'il y a un travail produit, lorsqu'il y a seulement une force appliquée à un point immobile, comme dans une machine en équilibre ; on n'appliquerait pas non plus l'expression de travail à un déplacement opéré sans aucune résistance vaincue. Ce nom est donc très propre à désigner la réunion de ces deux éléments chemin et force[102].
> [...] Le nom de travail, que nous avons adopté, nous paraît très propre à donner une idée juste de la quantité qu'il sert à désigner. On se rappellera facilement, lorsqu'on parlera du travail qu'un cheval produit par jour, que c'est l'effort avec lequel il peut tirer dans le sens du chemin multiplié par ce chemin, ou plus généralement, que c'est l'intégrale du produit de cet effort multiplié par l'élément du chemin. Lorsqu'on dira que la vapeur que fournit un kilogramme de charbon produit une certaine quantité de travail, on se représentera facilement que cette quantité est la pression exercée sur le piston, multipliée par le chemin qu'il décrit, ou intégrée par rapport à ce chemin[103].

Nous nous bornerons à faire trois brèves remarques. La première est que le travail n'est pas le propre de l'homme. Le cheval et le charbon fournissent également un certain travail. Dans chacune de ses occurrences, le terme est désormais rendu parfaitement univoque. La question à laquelle l'Encyclique apporte une réponse claire, de savoir s'il faut ou non supprimer le travail humain, trouve ici son origine, puisque la machine peut fournir un travail équivalent, voire plus performant. Pour le Pape François, la réponse est négative en raison du fait que l'humanité se dégraderait si les hommes n'étaient plus sollicités dans leurs capacités proprement humaines. Il reste à savoir si le travail tel qu'il est entendu depuis Coriolis est l'unique moyen de développer l'ensemble des dimensions de la vie humaine.
La deuxième remarque est que le travail implique la notion de progrès et d'innovation. Il faut faire du chemin. Là où des forces s'exercent sans qu'il y ait de changement, il n'y a pas de travail. Et s'il y a un changement sans résistance, il n'y a pas davantage de travail. Dans cette perspective, le travail n'est plus une collaboration à l'œuvre de la nature. Il est foncièrement contre nature. Une rupture s'opère alors avec ce qu'on pourrait appeler les techniques anciennes : les moulins à eau ou à vent ne travaillent pas, dans la mesure où ils laissent inchangé le milieu[104].

---

[100] *Ibid.*, Empl. 2069.
[101] *Ibid.*, Empl. 1766-1769 : « Puis dans l'article 16 apparaît pour la première fois dans l'histoire de la science le terme de "travail" pour définir ce que nous entendons aujourd'hui par "travail" : "Nous proposerons la dénomination de travail dynamique, ou simplement travail, pour la quantité ∫Pds définie comme on vient de le dire." »
[102] *Ibid.*, Empl. 1787-1793.
[103] *Ibid.*, Empl. 1794-1801.
[104] *Ibid.*, Empl. 1906-1915 : « C'est bien une rupture avec les techniques anciennes. En devenant des moteurs, l'eau, l'air, les animaux, les hommes, mais aussi les minerais sont comme obligés, mis en demeure de livrer leur travail moteur (leur énergie) afin qu'il soit, comme le dit Coriolis, récupéré, tiré, accumulé, mis en réserve et... vendu. Cela ne se réalisait-il pas déjà dans un ancien moulin à eau ? Non, la roue du moulin tourne, entraînée directement par le courant dont on sait, nous l'avons vu précédemment, mesurer la force ; or, si le moulin met bien à notre disposition le mouvement de l'eau, il n'y a pas dans ce geste technique l'ambition d'extraire, d'accumuler et de mettre en réserve à partir du mouvement de l'eau, du travail moteur ou une énergie susceptible ensuite d'être, en tant que travail

On notera enfin que cette conception du travail a conduit à un nouveau regard sur la nature. On appelle *énergie* la propriété d'un système capable de fournir un certain travail. Dès lors, la nature devient une source d'énergie qui peut être libérée, accumulée, transformée, répartie, mise sur le marché et ce, jusqu'à épuisement[105]. La croûte terrestre, par exemple, n'est plus vue comme terre mais comme champ pétrolifère[106]. L'homme au travail est lui-même considéré comme une ressource, à l'instar du vivant ou des machines. Appréhendé à partir du travail fourni, il ne présente plus aucune différence de nature avec les animaux et les machines[107]. Le transhumanisme ne fait pas autre chose qu'assumer cet héritage. Ici, la nature n'est plus une détermination, elle consiste seulement dans un potentiel. Notons que si le travail peut encore être vu comme une aide de la nature en ce sens qu'il en augmente les potentialités, il présente néanmoins une incommensurabilité avec la vision médiévale selon laquelle l'art est au service de la nature.

La difficulté pour l'Encyclique est donc de tenir ensemble l'épistémè médiévale et l'épistémè moderne. En procédant à une lecture archéologique, nous avons pu mettre en évidence un problème qui relève, à proprement parler, de la philosophie de la nature. Comment comprendre la nature à la fois comme *raison d'un art divin* et comme *source d'énergie* ? On peut noter que dans l'histoire des philosophies de la nature, la nature a souvent eu deux faces : matière et forme chez Aristote, matière et inclination chez Descartes[108], totalité des phénomènes et l'existence des choses, en tant qu'elle est déterminée selon des lois universelles chez Kant[109]. Mais le problème posé par l'Encyclique n'est pas un problème d'histoire de la philosophie. Elle nous invite à recouvrer la philosophie de la nature.

Des pistes pour recouvrer la philosophie de la nature

---

moteur ou énergie, transformé en une marchandise pouvant à son tour être distribuée et vendue. Ainsi l'utilisation dans les moulins de la force de l'eau ou du vent laisse inchangés le milieu, l'eau ou le vent ; en revanche, la nouvelle technique centrée sur le concept de travail impose aux moteurs de se soumettre à la production en se consumant et en s'épuisant (pour le charbon et le pétrole par exemple) puisque, comme l'écrit Coriolis, "la quantité que nous appelons travail" est tirée de l'eau, de l'air, de la terre, etc. »

[105] *Ibid.*, Empl. 2074-2079 : « Nous en sommes toujours là, dans cette ontologie de la nature-moteur qui nous enserre et nous transforme. Une nature, comme un entrepôt, mais aussi – c'est équivalent – comme une grosse boîte de Lego ou de Meccano, une réserve de pièces où chacun puise à volonté pour construire objets et matière vivante, ou les deux à la fois (nanotechnologie et biologie de synthèse) sans se préoccuper des conséquences imprévisibles qu'un regard plus systémique et global pourrait suggérer. L'épuisement est à l'horizon et, si l'on peut dire, inscrit dans l'idée de nature du monde occidental. »

[106] Voir *ibid.*, Empl. 1916.

[107] *Ibid.*, Empl. 1957-1962 : « Ce n'est pas seulement une métaphore, l'homme, pour Coriolis, est un moteur et d'ailleurs, on peut parfaitement se le représenter comme tel : "On pourra se représenter l'homme comme produisant son effort à l'aide du mouvement d'un fluide matériel qui circule dans ses membres et qui agit sur les points qu'il pousse à peu près comme un courant d'eau contre les aubes d'une roue. On supposera que la fatigue est d'autant plus grande au bout d'un temps donné que ce courant a plus de vitesse, en sorte que pour soutenir son travail d'une manière continue avec un certain repos et une certaine nourriture, l'homme ne pourra donner à ce courant qu'une vitesse déterminée" ».

[108] Voir Maurice MERLEAU-PONTY, *La nature. Notes. Cours du Collège de France* [1956-1960], Paris, Éditions du Seuil, coll. « Traces Écrites », 1995, p. 26-39.

[109] Voir Emmanuel KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* [1783], trad. Louis Guillermit, Paris, Vrin, 2001², III, § 14-16, p. 61-63.

La philosophie de la nature n'est pas reconnue comme un champ disciplinaire à part entière[110]. Pour recouvrer une philosophie de la nature en capacité de fournir des réponses judicieuses à l'anthropocentrisme dévié, je voudrais présenter trois voies d'accès : l'épistémologie des vertus, le biomimétisme et la pop' philosophie de *Ro* 1, 18-32.

L'épistémologie des vertus[111]

Il faut signaler un renouveau significatif dans le domaine de l'épistémologie avec le développement de l'épistémologie des vertus dont Ernest Sosa[112], John Gréco[113] ou encore Linda Zagzebski[114] sont les représentants les plus connus[115]. L'épistémologie des vertus propose une alternative aux épistémologies classiques de Descartes à Popper. Le point commun aux différentes épistémologies dites classiques est d'emprunter à l'éthique déontologique, c'est-à-dire d'évaluer les connaissances en fonction de critères préalablement définis, comme la clarté et la distinction chez Descartes, ou la falsifiabilité chez Popper. Le problème de cette approche a été formalisé à partir du célèbre problème de Gettier[116]. L'idée est que quels que soient les critères et quel que soit leur nombre, ils ne sont jamais suffisants pour évaluer correctement les croyances et les connaissances. Il se trouve que si la philosophie de la nature a été dévaluée, ne faisant parfois plus référence qu'à la philosophie romantique de la nature (issue de Schelling), c'est en grande partie pour des raisons épistémologiques dont le principe est que ce qui ne répond pas aux critères doit être éliminé. Ici, ce qui n'est pas autorisé est interdit, comme si l'on disait que, puisque tout énoncé théorique doit être falsifiable, les énoncés théoriques non falsifiables doivent être éliminés de la science. C'est ainsi que l'on a éliminé la question de Dieu non seulement de la science, mais aussi de tout effort pour comprendre la nature. Il est toutefois possible de raisonner autrement en disant que tout ce qui n'est pas interdit est autorisé. On ne cherche plus alors à justifier les croyances, mais à les garantir en ayant à l'esprit que leur garantie consiste dans le bon fonctionnement de nos facultés, des facultés qui peuvent faillir et qui, pour cette raison, doivent être bien

---

110 La philosophie de la nature n'est souvent qu'une philosophie des sciences. Voir par exemple Brian ELLIS, *The Philosophie of Nature*, London-New York, Routledge, 2002 ; Claudine TIERCELIN, *Le Ciment des choses. Petit traité de métaphysique scientifique réaliste*, Paris, Les Éditions Ithaques, 2011 ; Michael ESFELD, *Physique et métaphysique. Une introduction à la philosophie de la nature*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2012 ; Xavier VERLEY, *Épistémologie ou philosophie de la nature ?*, *Eikasia*, 43, 2012, p. 207-224. Pour une typographie des différentes philosophies de la nature possibles, voir Emmanuel BROCHIER, « L'Incarnation, les mathématiques et la philosophie », *Transversalités*, 144/1, 2018, p. 75-92.

111 L'épistémologie des vertus est un courant contemporain dans le champ de la philosophie de la connaissance qui s'interroge sur la réussite de la vie épistémique en général. Les vertus épistémiques y sont envisagées comme des conditions offrant une certaine *garantie* à nos croyances.

112 Ernest SOSA, *Epistemology*, Princeton, New Jersey, Oxford, Princeton University Press, 2017 ; Chienkuo Mi, Michael Slote, and Ernest Sosa (ed.), *Moral and Intellectual Virtues in Western and Chinese Philosophy*. *The Turn Toward Virtue*, New York, NY, Routledge, 2015 ; John GRECO (ed.), *Ernest Sosa and His Critics*, Oxford [etc.], Blackwell, 2004.

113 John TURRI (ed.), *Virtuous Thoughts. The Philosophy of Ernest Sosa*, Dordrecht, Heidelberg, New York [etc.], Springer, 2013 ; John GRECO and John TURRI (eds.), *Virtue Epistemology. Contemporary Readings*, Cambridge, MA, MIT Press, 2012.

114 Michael DEPAUL and Linda ZAGZEBSKI, *Intellectual Virtue. Perspectives from Ethics and Epistemology*, [Oxford], Oxford University Press, 2010 ; Linda Trinkaus ZAGZEBSKI, *Virtues of the Mind. An Inquiry into the Nature of virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University press, 1996.

115 Voir aussi Roger POUIVET, *L'éthique intellectuelle. Une épistémologie des vertus*, Paris, Vrin, 2020.

116 Edmund L. GETTIER, « Is Justified True Belief Knolwledge ? », *Analysis*, 23 (1963), p. 121-123.

disposées, comme on l'observe chez ceux qui ont une vie épistémique réussie. On peut alors faire le constat que la meilleure disposition réside dans un milieu entre un excès et un défaut. Par exemple, on croira difficilement quelqu'un qui se montre trop partial en refusant d'entendre le récit de ceux qui ont une vision différente de la sienne. Inversement, certains peuvent se montrer indifférents à toute solution et refuser de prendre position. Leur jugement n'est pas garanti. L'impartialité, au contraire, est la qualité des juges, elle garantit leurs croyances. On ne saurait être juge et partie. Or il revient au philosophe d'être juge. C'est pourquoi il faut s'interdire de ce qui va à l'encontre de toute forme d'impartialité. L'épistémologie des vertus ne s'impose pas comme le substitut des épistémologies classiques, et par ailleurs il peut en exister des versions différentes. Elle a ses sources non seulement chez Aristote, mais aussi chez Hobbes, chez Dewey. Soucieuse d'un anthropocentrisme bien orienté, elle s'impose désormais comme une épistémologie possible, et permet de lever les interdits qui s'abattaient sur la philosophie de la nature[117].

Le biomimétisme[118]

On peut regretter que l'Encyclique ne fasse pas mention de la biomimétique (Schmitt Otto, 1984)[119]. Il s'agit pourtant d'une méthode d'innovation qui cherche à rendre nos artefacts plus performants et plus respectueux de la nature. Mais pour nous la question est de savoir en quoi la biomimétique présente un intérêt pour la philosophie de la nature. Elle s'appuie sur la conviction que les réalités naturelles font de la recherche, du développement et de l'innovation depuis plusieurs milliards d'années. Dès lors, la nature n'apparaît plus comme un ensemble de ressources disponibles, mais comme un modèle. Le fait même qu'il nous soit possible de copier de mieux en mieux ses structures ou ses processus change la donne. Pour être précis, il faudrait dire que la nature n'est pas un modèle, mais une source de modèles. En ce sens, elle est porteuse d'un message. On ne dira pas qu'elle *donne* une information, car depuis Shannon (1948) il n'y a d'information que dans la mesure où ce qui se produit était auparavant improbable[120]. Ici, en revanche, ce qui est communiqué, c'est-à-dire mis en commun, et de ce fait présent en autre chose, est très fortement prévisible. Il semble donc que la biomimétique pourrait constituer une nouvelle épistémè pour la philosophie de la nature, une épistémè que l'on pourrait qualifier de post-darwinienne dans la mesure où elle substitue le modèle instructif au modèle hasard/sélection[121].

Par ailleurs, il devient possible de dire sans naïveté que la nature fait bien les choses puisque nos meilleures innovations sont de plus fines imitations de la nature. On peut même dire, si l'on croit au progrès technologique, et l'on aurait tort de ne pas y

---

[117] Voir Emmanuel BROCHIER, « La philosophie de la nature comme condition de possibilité d'une métaphysique contemporaine », dans Claude BRUNIER-COULIN et Jean-François PETIT (dir.), *Le Statut actuel de la métaphysique »*, Paris, Orizons, 2019, p. 197-212. Disponible en ligne dans une version complète : https://www.academia.edu/38341372/La_philosophie_de_la_nature_comme_condition_de_possibilite_dune_me_taphysique_version_inédite_

[118] Le biomimétisme est une démarche d'innovation technologique et d'ingénierie qui tire son inspiration des processus mis en œuvre par la nature.

[119] Voir Janine M. BENYUS, *Biomimicry. Innovation Inspired by Nature*, New York, Harper Perennial 1997 ; traduction française Céline Sefraoui, Paris, Rue de l'échiquier, 2017.

[120] Voir Emmanuel BROCHIER, « Toute donnée est une perte d'information », dans Philippe Davadie, Olivier Kempf et Bruno Teboul (dir.), *La donnée n'est pas donnée. Stratégie & Big Data*, Bluffy, Éditions Kawa, 2016, p. 41-52.

[121] Pour un aperçu du débat autour de ces deux modèles, voir Jean-Jacques KUPIEC, « L'influence de la philosophie d'Aristote sur l'élaboration de la théorie de l'évolution et sur la génétique », *Revue européenne des sciences sociales*, T. 37, No. 115, 1999, p. 89-116.

croire, que la nature fait toujours mieux que nous. Il se pourrait alors que le mieux que nous puissions faire ne soit pas à venir, mais qu'il soit déjà présent sous forme de *raisons séminales*, sans que nous ne sachions encore le voir. C'est dans ce cas le sophisme naturaliste qui semble pouvoir être neutralisé, car la finalité est réhabilitée sans avoir besoin de présupposer un quelconque dessein intelligent. On retrouve cette idée chez un Ray Kurzweil qui se définit lui-même comme un *patternist*[122]. Ainsi donc, cette thèse selon laquelle la nature tend vers un but, serait-elle fausse a priori du seul fait qu'elle est défendue par l'un des chefs de file du transhumanisme ? Ou le serait-elle en vertu du « principe d'objectivité » brillamment exposé par Jacques Monod dans les années 70[123] ? À le croire, on manquerait d'impartialité, et surtout de courage intellectuel. Après tout, nous qui – en tant qu'*Homo sapiens* – appartenons à l'ordre de la nature du fait de notre naissance, ou plus précisément du fait d'avoir été *engendrés*[124], ne suivons-nous pas un but chaque fois que, ayant une idée en tête, nous nous employons à en produire une certaine copie dans la réalité ? Ainsi, ne pourrions-nous pas dire, lorsqu'un agent quelconque produit dans *un autre* une similitude plus ou moins exacte du modèle qu'il porte en lui-même, que cet agent poursuit un but ? Dans cette perspective, la reproduction des êtres vivants constitue *de facto* une finalité, sans qu'il y ait pour autant d'intention ou de conscience[125]. Et il apert que l'*anthropocentrisme dévié*, qui est de croire que l'*ego* humain est l'unique centre de la nature, et le *bio-centrisme*, qui veut que l'homme ne soit pas le centre principal, sont les symptômes d'une philosophie de la nature en défaut. Les sciences de la nature et de la vie n'ont pas les outils pour dire l'éminente dignité de la personne humaine. La philosophie peut apporter une contribution décisive si elle interroge non pas uniquement des textes, mais la nature et ce, sur la base de l'expérience immédiate que nous en avons. Elle pourrait alors montrer en quoi *la fin* nous oblige.

La pop' philosophie de Ro 1, 18-32

---

[122] Ray KURZWEIL, *The Singularity Is Near. When Humans Transcend Biology*, London, Penguin Books, 2006, p. 388 : « Although I have been called a materialist, I regard myself as a "patternist." » Voir Emmanuel BROCHIER, « La fin de l'évolution humaine dans le grand récit transhumaniste. Penser la nature avec Ray Kurzweil, Giordano Bruno et Thomas d'Aquin, *Revue thomiste*, T. 117, n° 2, 2017, p. 273-313.

[123] Jacques MONOD, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, éditions du Seuil, 1970, p. 37-38 : « La pierre angulaire de la méthode scientifique est le postulat de l'objectivité de la Nature. C'est-à-dire le refus *systématique* de considérer comme pouvant conduire à une connaissance "vraie" toute interprétation des phénomènes donnée en termes de causes finales, c'est-à-dire de "projet". [...] Postulat pur, à jamais indémontrable, car il est évidemment impossible d'imaginer une expérience qui pourrait prouver la *non-existence* d'un projet, d'un but poursuivi, où que ce soit dans la nature. Mais le postulat d'objectivité est consubstantiel à la science, il a guidé tout son prodigieux développement depuis trois siècles. Il est impossible de s'en défaire, fût-ce provisoirement, ou dans un domaine limité, sans sortir de celui de la science elle-même. »

[124] C'est ce que la systématique nous enseigne, et que l'on ne peut ignorer. Voir Guillaume LECOINTRE, Hervé LE GUYADER, *Classification phylogénétique du vivant*, Tome 2, Paris, Belin, 2017[4].

[125] Y compris dans le cas de l'évolution, puisque le fait général repose sur des similitudes entre des individus d'espèces différentes. Sans similitude, pas de lien généalogique attesté. Charles DARWIN, *The origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*, London, Murray, 1876 (6th ed., with additions and corrections), p. 365 : « that the genus gives the characters, seem to imply that some deeper bond is included in our classifications than mere resemblance. I believe that this is the case, and that community of descent – the one known cause of close similarity in organic being – is the bond, which though observed by various degrees of modification, is partially revealed to us by our classifications. » [Accessible en ligne : http://darwin-online.org.uk/content/frameset?viewtype=text&itemID=F401&pageseq=1]

En ouvrant une troisième voie pour la philosophie de la nature, nous voulons marquer un point d'orgue. Il s'agit de se laisser instruire par *Romain*, 1, 18-32, un passage de la Bible dont Jean Paul II a dit, dans *Fides et ratio* (§ 22), qu'il appartenait au genre de la philosophie exprimée en langage populaire[126]. Ce texte affirme que Dieu se laisse voir clairement dans sa création, ce qui donne l'indication d'une direction pour les recherches en philosophie de la nature[127]. Il dit également que certains se mettent dans l'incapacité de comprendre ou de mener une vie conforme à une anthropologie bien orientée et ce, du fait d'une injustice envers Dieu, celle qui consiste à manquer de reconnaissance pour les dons reçus, et de motivation pour le faire connaître au plus grand nombre. Ce qui veut dire qu'il nous faut chercher avec tous, et rendre grâce pour toute vérité et pour tout bien. Disons-le, ce qui nous motive dans *la recherche sur la nature*, c'est de pouvoir rendre grâce à la fois dans le secret du cœur et publiquement.

Résumé

Dans le troisième chapitre de *Laudato Si'*, le Pape François soutient qu'un « anthropocentrisme dévié » est à l'origine de la crise écologique. Le propos du Pape qui se veut recevable par tous, se heurte néanmoins aux épistémologies déontologiques et conséquentialistes. Plus encore, il fait référence à une vision médiévale de la nature alors que celle-ci est largement récusée, notamment en vertu d'une certaine conception du travail que l'Encyclique ne remet jamais en question. Loin d'être rédhibitoires, ces paradoxes sont une invitation à redécouvrir la philosophie de la nature. Cependant, dans quelle mesure cette dernière pourrait-elle contribuer avec succès à un changement de paradigme ? Dans cet article, l'auteur esquisse trois pistes.

Mots-clés

Biomimétisme – Bourdieu – Épistémologie des vertus –Innovation – *Laudato Si'* – Paradigme technocratique – Philosophie de la nature – Ro 1, 18-32 – Thomas d'Aquin – Travail.

Emmanuel Brochier, Maître de Conférences à l'IPC – Facultés libres de Philosophie et de Psychologie (Paris). Dernières publications : « La sagesse du temps », *Résurrection*, 179-180, Mars 2019 – Octobre 2019, p. 15-37 ; « Le commentaire thomasien du *De caelo* : un exemple d'interdisciplinarité », dans Olivier Boulnois (dir.), *Actualité de Thomas d'Aquin*, Paris, Parole et Silence, 2018, p. 101-116.

[126] JEAN-PAUL II, *Fides et Ratio*, § 22, p. 14 « Saint Paul, dans le premier chapitre de sa Lettre aux Romains, nous aide à mieux apprécier à quel point la réflexion des Livres sapientiaux est pénétrante. Développant une argumentation philosophique dans un langage populaire, l'Apôtre exprime une vérité profonde ».

[127] *Ibid.* : « Dans une terminologie philosophique, on pourrait dire que cet important texte paulinien affirme la capacité métaphysique de l'homme. »