

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

CONTRE LA RAISON ?

L'OPPOSITION AU RATIONALISME DANS LE DISCOURS DE  
L'ÉCOLOGISME FONDAMENTALISTE

MÉMOIRE

PRÉSENTÉ

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR

MATHIEU FONTAINE

JUILLET 2006

# UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

Service des bibliothèques

## Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 -Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

## Remerciements

À mon père, qui dans son dernier combat m'a appris que la dignité humaine consiste, devant l'inéluctable, à baisser les bras en toute sérénité.

Je voudrais remercier ma mère, qui m'a aidé à trouver l'énergie et la patience nécessaires à l'accomplissement de ce mémoire malgré tous les obstacles qui se montraient devant moi.

Je voudrais, finalement, présenter mes remerciements à ma directrice, Anne Legaré, qui, par son savoir, son expérience et sa rigueur, a su me faire découvrir et apprivoiser tout un pan de la recherche en théorie politique qui auparavant me semblait complètement hermétique.

## Table des matières

<b>Résumé</b> .....	vi
<b>Introduction</b> .....	1
<b>Chapitre I: Le rationalisme en Occident</b> .....	8
1.1 : démocratie occidentale et rationalisme.....	9
1.2 : éthiques et rationalisme.....	11
1.3 : le rationalisme comme aveuglement.....	13
1.4 : au-delà du rationalisme.....	15
<b>Chapitre II : La Raison au banc des accusés</b> .....	18
2.1 : la dichotomie sujet/objet.....	19
2.2 : le problème de la valeur intrinsèque.....	23
2.2a) l'ethos instrumental et la valeur intrinsèque.....	23
2.2b) la conscience et la valeur intrinsèque : l' « anthropogenèse » d'Elizabeth Harlow.....	25
2.3 : le désenchantement du monde.....	27
2.3a) monde enchanté et harmonie avec le cosmos.....	30
2.3b) l'appel du « new age » dans l'écologie profonde.....	32
<b>Chapitre III : Le recours à la Raison dans l'écologisme fondamentaliste</b> .....	35
3.1 : la raison instrumentale et la crise écologique.....	36
3.1.1 : la recherche des causes premières.....	36
3.1.1a) les principes fondateurs de l'écologie profonde.....	37
3.1.1b) le modèle écosystémique.....	41

3.1.1d) <i>la symbolique de l'environnement</i> .....	45
3.1.1e) <i>causes premières et raison instrumentale</i> .....	48
3.2 : la logique est dans la Nature.....	50
3.2.1 : efficacité versus harmonie.....	51
3.2.2 : l'harmonie et la science.....	53
3.2.2a) <i>la science et la valeur intrinsèque</i> .....	54
3.2.2b) <i>la science et le schéma de l'équilibre</i> .....	55

#### **Chapitre IV : Le recours à la pensée mythique dans l'écologisme**

<b>fondamentaliste</b> .....	58
4.1 : pensée mythique et pensée moderne.....	58
4.1.1 : les deux responsabilités.....	59
4.1.2 : l'insaisissable sacré.....	63
4.2 : rationalisation de la pensée mythique.....	69
4.2.1 : rationaliser la cosmologie.....	72
4.2.1a) <i>cosmologie chrétienne et Nature</i> .....	76
4.2.1b) <i>l'organisation du réenchantement du monde</i> .....	78
4.2.1c) <i>redécouvrir le cosmos via l'esthétisme</i> .....	80
4.2.1d) <i>moderniser le panthéisme</i> .....	82
4.2.2 : personnification de la Nature.....	85
4.2.3 : écologisme, respect du sacré et fonctionnalisme.....	88
4.2.3a) <i>la fonction de protection de la Nature</i> .....	89
4.2.3b) <i>fonctionnalisme et rationalisme</i> .....	90

<b>Conclusion.....</b>	<b>93</b>
<b>Bibliographie.....</b>	<b>97</b>

## Résumé

Le but du présent mémoire se divise essentiellement en deux objectifs. Le premier de ceux-ci consiste à repérer, dans le discours de l'écologisme fondamentaliste, l'opposition au rationalisme moderne. Ce premier objectif est cependant secondaire puisque son utilité réside dans l'atteinte du second objectif. Ce dernier consiste effectivement, quant à lui, à établir une critique de cette opposition qui aura été rendue manifeste au lecteur avec l'atteinte du premier objectif. Nous nous limiterons, pour ce faire, à employer les grilles d'analyse du rationalisme fournies par des auteurs du courant écologiste fondamentaliste afin de les confronter à celles fournies par des auteurs qui se penchent plutôt directement sur la critique du rationalisme, c'est-à-dire qui n'ont pas l'écologisme comme point de départ. Le lecteur comprendra que le travail qui suit s'appuie sur une démarche analytique pour parvenir à son but. Quatre sujets généraux sont abordés par cette démarche : la critique du rationalisme, les impacts environnementaux du rationalisme selon le discours écologiste fondamentaliste, la légitimation rationnelle à l'intérieur du discours écologiste fondamentaliste et le recours à la pensée mythique dans le discours écologiste fondamentaliste. L'hypothèse principale de ce mémoire est que l'opposition au rationalisme dans l'écologisme fondamentaliste ne tient pas la route puisque ce discours s'appuie essentiellement sur une approche rationaliste de la réalité, même dans ses exemples les plus radicaux.

## Introduction

Après les conquêtes de la Raison au siècle des Lumières, après le positivisme, la liberté par la science, la supposée pulvérisation des mythes par leur rencontre avec la rationalité du cogito, le monde occidental a vu se déployer en son sein deux types d'opposition à ces bouleversements majeurs et pénétrants dans tous les aspects de la société. Contre l'élargissement progressif du champ de la rationalisation se sont soulevées des *attitudes*<sup>1</sup> telles que le mysticisme, le romantisme ou le lyrisme par exemple; certains mouvements artistiques comme le surréalisme se sont également inscrits, dans leurs activités respectives, dans ces attitudes d'opposition au règne de la Raison dont l'absolutisme poursuivait sa consolidation. Certains auteurs que nous verrons un peu plus loin qui ont émis l'hypothèse selon laquelle la modernité s'est différenciée des autres époques de l'Histoire par ce mouvement de rationalisation de toutes les sphères sociales.

À ses origines, ce processus de la modernité comptait l'humanisme parmi ses piliers moraux; l'humanisme érigé en idéal au même moment que la Raison devait se déployer solidairement avec elle dans tout l'Occident. Cependant, dans les cent dernières années ce même processus a engendré de façon étonnamment efficace les pires atrocités: pensons aux goulags, aux camps de concentration ou encore à la bombe H. Ces moments charnières de l'Histoire récente ont débloqué de nouvelles attitudes face à l'humanisme et la Raison. Seraient-ils tous deux de pures illusions nécessaires au confort psychique du moderne, deux illusions qui pourtant ont fait au moins autant de mal qu'elles ont pu en empêcher?

---

<sup>1</sup> On emploie ici le terme *attitude* pour ne pas identifier ces mouvements anti-rationalistes à des *courants philosophiques*, mais plutôt à des *modes de pensée et d'action*, pour suivre la mise en garde de Gilles-Gaston Granger dans GRANGER, Gilles-Gaston. La Raison. Paris. Presses Universitaires de France (coll. *Que sais-je.* no. 680). 1962. P. 24.

Avec cette remise en question contemporaine de la Raison et de l'humanisme surgissent de nouveaux courants, quasi-idéologies faisant suite à l'annonce de la fin des idéologies. Le nihilisme du *no future* punk affublé d'un certain sens esthétique, la récupération de pratiques mystiques venues de l'Orient, comme le yoga ou le feng shui, ou du monde hébraïque, comme la kabbale juive, la popularité incontestable du New Age et des autres avatars de l'animisme sont tous des manifestations de cette remise en question : la Raison paraît ne pas tenir ses promesses de libération et d'institution d'un monde *idéal* dont les prétentions humanistes constituent l'un des caractères fondamentaux.

Dans le même contexte historique d'une modernité critiquée, des soucis d'ordre environnemental surgissent. Aux États-Unis, les travaux du naturaliste John Muir (1838-1914), qui portaient sur la biodiversité dans les espaces sauvages de l'Amérique du Nord, constituent pour la première fois un discours où la Nature n'est pas seulement un environnement, où elle n'est pas caractérisée essentiellement par ses ressources pour l'être humain. Dans l'objectif de rendre les montagnes contentes («to make the mountains glad»<sup>2</sup>), Muir fondera en 1892 le Sierra Club. C'est avec la fondation du Club, regroupement de chercheurs engagés dans la préservations des milieux naturels, que la question de la conservation de l'environnement fait son apparition aux yeux du public américain. Ce regroupement, toujours actif, constitue aujourd'hui l'un des acteurs officiels les plus radicaux du mouvement écologiste aux États-Unis.

Bien entendu, les soucis d'ordre environnemental ne se sont pas restreints aux écrits de John Muir. D'autres auteurs, anglo-saxons, scandinaves et allemands en grande majorité, ont pris le relais de Muir. Aldo Leopold (1887-1948), forestier de formation, développera dans son ouvrage *A Sand County Almanac* une éthique de la Terre selon laquelle il faut aménager les espaces que l'on occupe non pas en fonction de nos besoins, mais en fonction du dynamisme qui leur est propre: «A

---

<sup>2</sup> [http://www.sierraclub.org/john\\_muir\\_exhibit/](http://www.sierraclub.org/john_muir_exhibit/) 12 avril 2005

thing is right when it tends to preserve the integrity, stability, and beauty of the biotic community. It is wrong when it tends otherwise”<sup>3</sup>. C'est d'ailleurs avec la publication de ce livre que le Sierra Club est entré de plain-pied dans l'arène socio-politique aux États-Unis: la préservation des milieux naturels devient dans les années soixante une source de conflit entre le Sierra Club et ses partisans d'un côté, et différents promoteurs, industriels et commerçants de l'autre. Luc Ferry relate par exemple, dans Le nouvel ordre écologique<sup>4</sup>, une bataille juridique entre le Sierra Club et les entreprises Walt Disney au sujet du développement d'un parc récréatif dans la Sierra Nevada. À partir de l'argument du Sierra Club qui consistait à dire que les entreprises Walt Disney brimaient les droits des arbres de la région, Ferry retient de cet épisode l'aspect anti-moderne et le rejet de l'humanisme qui caractérisent les positions de ces écologistes: « L'humanisme se trouve ainsi mis entre parenthèses. Et c'est bien là que réside l'enjeu principal, pour ces nouveaux zéloteurs de la nature. [...] il s'agit de savoir si l'homme est le seul sujet de droit, ou au contraire ce qu'on nomme aujourd'hui la "biosphère" ou l'"écosphère", et qu'on nommait autrefois le *cosmos*»<sup>5</sup>. L'écologisme se caractérise dès lors par une relativisation de la place de l'homme dans la Nature.

C'est par ailleurs cette relativisation qu'expliquera l'auteur suédois Arne Naess (1912-) dans son article « The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary » paru dans la revue *Inquiry* en 1973. Naess rejette dans cet article la notion d'*environnement*, laquelle constitue selon lui une réduction anthropocentriste de la Nature. Contrairement au terme *Nature*, celui d'*environnement* réfère effectivement à l'homme et à ce qu'il peut en faire. L'écologisme se distinguera dès lors de l'environnementalisme en proposant une critique plus profonde que ce dernier du mode de vie moderne et du rapport de l'homme à la Nature. Ce n'est plus le mode de gestion de l'environnement qui sera

---

<sup>3</sup> LEOPOLD, Aldo. A Sand County Almanac and Sketches Here and There. New York, Oxford University Press, 1949, p. 224-225.

<sup>4</sup> FERRY, Luc. Le nouvel ordre écologique. Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 1992, p. 19-20.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 22.

dénoncé par ces nouveaux écologistes, mais la culture moderne et sa perception de la Nature. Les *deep ecologists* sont nés.

Pour les *deep ecologists*<sup>6</sup>, le monde parfait, contrairement au monde idéal de la Renaissance, n'est pas caractérisé par la réalisation de l'idéal humaniste, et encore moins par sa rationalité, mais par une certaine conception de l'harmonie qui règnerait dans les relations entre l'être humain et la Nature. « Le » problème moderne occidental de cette relation de l'être humain à la Nature, en effet, serait que ce sont la Raison et l'humanisme qui la dirigent. Le problème écologique ne serait pas dû à une mauvaise gestion des ressources, mais à la culture moderne occidentale, au rationalisme; d'où le terme « *deep* » *ecologists*. Les catastrophes écologiques et l'ampleur incommensurable de leur impact sont d'ailleurs là pour témoigner de l'urgence de la résolution de ce problème, puisque c'est la Terre qui dépérit, qui devient hostile à la vie. Ce bateau qui coule, c'est celui dans lequel nous sommes tous, êtres humains, animaux, végétaux, bactéries, pierres, etc. On ne peut certes pas quitter le navire, mais il est impératif de trouver une solution au problème environnemental.

Est-il possible, toutefois, d'élaborer une solution, de surcroît universelle, au problème du rationalisme et de ses conséquences sur l'environnement? Peut-on, comme le suggèrent les auteurs que nous verrons tout au long de ce mémoire, faire plus qu'*imaginer* un monde protégé du rationalisme par des remparts tels que le mysticisme, la religion, la spiritualité? Nous allons dans ce mémoire examiner des thèses allant dans ce sens, des thèses proposées par les auteurs du courant de l'écologie profonde, afin d'en évaluer la véracité. En d'autres termes, nous allons chercher à savoir si ces solutions permettent réellement d'envisager une sortie de

---

<sup>6</sup> Tout au long de ce mémoire, le courant de pensée des *deep ecologists* sera indifféremment nommé écologie profonde ou écologisme fondamentaliste. Le terme « profonde » a été employé pour la première fois par le philosophe scandinave Arne Naess; le terme « écologisme fondamentaliste », quant à lui, fait référence au fait que ce courant cherche à réorienter tous les comportements humains selon le principe du respect sans faille de la Nature.

ce rationalisme, une sortie qui signifierait la fin du règne de la Raison dans la perception et la régulation des relations entre l'être humain et la Nature.

Pour permettre cette évaluation des thèses anti-rationalistes dans le discours des *deep ecologists*, nous chercherons les assises rationalistes de ces théories écologistes pour faire ressortir l'importance cruciale qu'elles prennent dans ce discours lorsqu'il aborde les thèmes du changement social, du comportement de l'individu, du religieux et du sacré, et de l'institution. Avec cette démarche, nous nous mettrons en mesure de vérifier l'hypothèse suivante : la Raison dénoncée par l'écologie profonde demeure le centre névralgique de l'élaboration des solutions proposées au problème du rationalisme, de sorte que ces solutions consistent en des propositions de rationalisations de l'activité sociale selon des modalités néanmoins originales.

Plus précisément, cette démarche s'attardera à trois aspects essentiels de l'écologie profonde. En premier lieu, il nous faudra évidemment montrer en quoi la Raison, selon les tenants de ce courant, pose problème dans la relation entre l'être humain et la Nature. Nous montrerons, en d'autres mots, en quoi consiste plus exactement l'anti-rationalisme dans l'écologisme fondamentaliste. En abordant quelques points essentiels de ce courant, comme la critique de l'ethos instrumental dans la culture moderne<sup>7</sup>, la dichotomie sujet/objet impliquée par le rationalisme<sup>8</sup>, le problème de la valeur intrinsèque de la Nature<sup>9</sup> qui découle de cette dichotomie, nous aurons cerné les motifs pour lesquels la Raison est mise au banc des accusés par ce courant.

---

<sup>7</sup> MCLAUGHLIN, Andrew. « Images and Ethics of Nature » *in* *Environmental Ethics* vol.7 no. 4. 1985.

<sup>8</sup> BERMAN, Morris. *The Reenchantment of the World*. New York, Ithaca, 1981.

<sup>9</sup> HARLOW, Elizabeth M. « The Human Face of Nature : Environmental Values and the Limits of Nonanthropocentrism » *in* *Environmental Ethics* vol.14, no. 1. 1992.

Nous nous attarderons, en un deuxième temps, aux références explicitement rationalistes au sein de ce même courant. Pour les définir négativement, ces références sont celles où le rôle primordial accordé à la Raison n'est pas occulté par quelque théologie de la Nature ou autre parure religieuse ou spirituelle. Dans ce chapitre, nous arpenterons des points théoriques tels que le rôle attribué à la raison instrumentale dans la question écologique et dans sa solution, ou encore le caractère logique et scientifiquement vérifiable de la vérité dans l'écologisme.

Enfin, et pour légitimer la définition négative du chapitre précédent, nous nous pencherons sur l'aspect le plus intéressant, à mon sens, de ce courant. Nous irons du côté du vernis spirituel qui masque le rôle de la Raison à certains moments dans le discours de l'écologie profonde. Nous procéderons en présentant tout d'abord l'abîme qui existe entre la pensée rationaliste et la pensée religieuse (ou mythique, ou encore archaïque, voire primitive, selon les auteurs) pour ensuite, à l'aide de la grille d'analyse ainsi construite, vérifier la concordance entre les théories des auteurs écologistes en question et l'un ou l'autre de ces deux modes de pensée. En parvenant à établir la concordance avec la pensée rationaliste, nous mettrons en évidence ces dessous finalement rationalistes du vernis spirituel de l'écologie profonde.

Le lecteur comprendra que le présent mémoire ne vise pas à utiliser ou à construire une critique du rationalisme visant à *comprendre* le phénomène du rationalisme dans des courants qui le dénoncent. Le but est simplement d'*apercevoir* ce phénomène, car son caractère inédit devrait surprendre et inquiéter en même temps. Surprendre parce que le ressac du sacré et du religieux sous des formes nouvelles, surgissant en toute apparence comme une réaction au rationalisme, s'avère plutôt (du moins dans ce cas-ci) un nouveau déploiement du rationalisme dans des sphères qui lui sont communément considérées étrangères, voire opposées, comme la spiritualité. Inquiéter parce que si les méfaits du

processus de rationalisation sont tels que présentés par ces écologistes, alors les « moyens » les plus efficaces d'en contrer les conséquences ne peuvent probablement, en fin de compte, qu'en accélérer la marche déjà avancée.

Il nous semble pertinent par ailleurs, avant d'entrer dans le vif du sujet et d'étayer notre thèse, de nous référer à quelques auteurs qui nous permettraient de mieux cerner l'idée de rationalisme. L'utilité d'un tel aperçu général réside dans l'appréhension commune à l'auteur et au lecteur qu'il permet d'établir au sujet d'un phénomène aussi vaste et profond que celui que constitue le rationalisme en Occident. Même si l'essentiel de ce mémoire traite de l'écologisme fondamentaliste, il apparaît nécessaire de commencer en nous attardant au rationalisme lui-même plutôt qu'à son articulation à l'écologisme.

## Chapitre I: Le rationalisme en Occident

Avant de mettre en lumière la critique du rationalisme proposée par les écologistes, il est donc nécessaire d'établir une perception initiale de la dynamique de ce phénomène caractéristique de l'Occident moderne. Parler du rationalisme, c'est presque nécessairement le critiquer, positivement ou négativement, puisque l'opération consiste généralement à tenir un discours sur la façon dont l'individu moderne interprète l'univers où il se trouve, à décrire les objectifs (qu'ils soient réels ou imaginaires) poursuivis par les sociétés modernes et les outils conceptuels et institutionnels (qu'ils soient eux aussi réels ou imaginaires) dont elles se servent pour y parvenir, pour finalement examiner la rationalité dont se réclame chacun de ces éléments. C'est, en gros, tenter de repérer comment le réel prend son sens, en Occident, à travers la rationalité. Nous ne procéderons pas ici à une telle entreprise phénoménologique puisque de nombreux et importants auteurs ont déjà participé ou participent encore à cette tâche, et avec des moyens qui dépassent largement ceux qui permettent la rédaction d'un mémoire comme celui-ci. Nous passerons plutôt en revue quelques-uns de ces auteurs pour construire une brève esquisse de ce rationalisme. Ainsi, le lecteur cheminera plus facilement sur la même voie que celle que nous avons empruntée pour aboutir à l'hypothèse centrale que nous défendrons plus loin.

Ces auteurs sont au nombre de quatre. Leur choix n'est pas arbitraire: nous avons cherché à présenter des critiques du rationalisme qui se penchaient sur différents aspects du phénomène. Le premier, l'écrivain canadien John Ralston Saul, s'est penché sur la problématique des contradictions entre le rationalisme occidental et la démocratie. Dans son ouvrage intitulé Les bâtards de Voltaire<sup>10</sup>, Saul dresse un portrait historique du statut de la Raison dans la culture et la politique occidentales. Sa démarche nous permet d'apercevoir les assises historiques et idéologiques du rationalisme. Le second auteur à nous venir en aide

---

<sup>10</sup> SAUL, John Ralston. Les bâtards de Voltaire. La dictature de la raison en Occident. Paris, Éditions Payot et Rivages. 2000.

est le philosophe français Gilles Lipovetsky. Nous aurons recours à deux de ses ouvrages, plus précisément Le crépuscule des idoles<sup>11</sup> et L'ère du vide<sup>12</sup>. Le premier de ces documents met en comparaison l'éthique de l'époque moderne et celle de l'époque qu'il qualifie de post-moderne. Le second est quant à lui constitué d'une série d'essais consacrés aux relations d'individu à individu et à celles de l'individu à lui-même à l'époque contemporaine. Les deux ouvrages tentent en partie d'explicitier le rôle du rationalisme occidental dans les mutations qui s'opèrent à la fois au sein de l'éthique collective et au coeur de la morale individuelle. Deux ouvrages du philosophe allemand Peter Sloterdijk seront ensuite abordés pour nous aider à saisir ce qui échappe au rationalisme, ce à quoi il est aveugle ou indifférent. À une époque d'hégémonie du rationalisme, apercevoir *ce qu'il n'est pas* est sans contredit l'une des meilleures pistes pour comprendre *ce qu'il est...* Ces ouvrages sont donc la Critique de la raison cynique<sup>13</sup> et Règles pour le parc humain<sup>14</sup>. Enfin, les thèses développées par le paléographe et philosophe René Girard dans La violence et le sacré<sup>15</sup> nous seront utiles par leurs recours à la pensée mythique pour exposer les problèmes du rationalisme.

### 1.1. Démocratie occidentale et rationalisme

Nous l'avons mentionné un peu plus haut, John Ralston Saul considère le rationalisme comme un agent corrosif de la démocratie. Mettant en parallèle l'évolution du pouvoir politique en Occident depuis les Lumières et celle de l'emprise de la Raison sur celui-ci, l'auteur dénote une soumission de l'éthique démocratique à la rationalité des décisions et des justifications. En d'autres termes, les problèmes qu'il soulève et analyse tiendraient à la divergence qui peut exister entre la Raison et l'éthique. Le processus historique de la modernité, de ses débuts

<sup>11</sup> LIPOVETSKY, Gilles. Le crépuscule des idoles. Paris, Gallimard. 1992.

<sup>12</sup> *Idem*. L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain. Paris, Gallimard. 1993.

<sup>13</sup> SLOTERDIJK, Peter. Critique de la raison cynique. Paris, Christian Bourgois éditeur. 1987.

<sup>14</sup> *Idem*. Règles pour le parc humain. Paris, Éditions mille et une nuits. 2000.

<sup>15</sup> GIRARD, René. La violence et le sacré. Paris, Éditions Bernard Grasset. 1972.

à aujourd'hui, serait empreint d'une évacuation par la Raison de la morale et de l'éthique comme fondements de l'action: « De nos jours, l'éthique sociale est subordonnée à un fonctionnement efficace du système. [...] Le concept de moralité a tellement été déformé qu'il est désormais associé au bon fonctionnement des systèmes »<sup>16</sup>.

Cette thèse soutenue par Saul s'articule autour des plusieurs éléments, dont certains qui nous seront utiles au cours de ce mémoire et qui sont au nombre de six:

1. cette domination de la Raison est une *caractéristique essentielle de l'Occident*: dans l'Occident moderne, l'irrationnel (quand son existence est reconnue) est un aspect marginal, voire nuisible à la vie sociale;
2. *l'individu* moderne occidental se présente (aux autres comme à lui-même) comme *foncièrement rationnel*: « la raison demeure la manifestation du moi conscient de l'homme occidental et, partant, de la meilleure partie de son être »<sup>17</sup>;
3. *l'efficacité* est la valeur essentielle, ce par quoi l'on en vient à juger de tout, de sorte que *la seule justification rationnelle suffit* à l'idéologie rationaliste comme axe de légitimation des décisions et des actions;
4. corollairement à cette évacuation de la morale et de l'éthique, le pouvoir occidental s'exerce en tant que *pouvoir de rationalisation*. Les problèmes sont toujours des équations à résoudre: « pour chaque question existe une réponse juste »<sup>18</sup> (il faut prendre ici le terme « juste » comme l'adjectif du substantif « justesse » et non comme celui du substantif « justice »). Est ainsi puissant celui qui détient la solution la plus exacte à un problème donné;
5. comme les systèmes politiques et économiques sont considérés purement rationnels et que l'individu ne juge que par la rationalité, la *critique de l'intérieur* en est à toutes fins pratiques *impossible*, tout comme l'est la prise de contrôle réelle de ces mêmes systèmes. Dans les mots de Saul, « Notre société ne dispose

---

<sup>16</sup> SAUL. Op. cit. p. 512.

<sup>17</sup> Ibid., p. 20.

<sup>18</sup> Ibid., p. 54.

d'aucune méthode autocritique sérieuse pour la simple raison qu'il s'agit désormais d'un système auto-justificateur qui génère sa propre logique »<sup>19</sup>;

6. en conséquence des cinq premiers éléments, la politique en Occident devient une pure affaire de gestion: *on peut et on doit tout gérer*, tel est le mode d'appropriation du réel par la culture occidentale.

À partir de cet angle d'approche, le rationalisme nous apparaît comme un phénomène politique qui transforme l'impulsion démocratique des Lumières en système politique dictatorial («*La dictature de la Raison en Occident*»...) sans violence ouverte. Quand la Raison parle, il faut l'écouter parce qu'elle constitue le seul discours légitime et véridique et qu'elle s'est érigée en seul outil de jugement.

## 1.2. Éthiques et rationalisme

Le second auteur que nous avons retenu s'inscrit de plain-pied dans le courant post-moderne. Gilles Lipovetsky analyse effectivement les transformations culturelles et politiques en Occident comme des phénomènes intrinsèques à la modernité mais qui, dans les dernières décennies, auraient miné l'assise idéologique (donc culturelle et politique) de leur apparition. La modernité monolithique en quelque sorte s'effriterait de l'intérieur pour faire place à de nouveaux modes d'être-ensemble qu'il tente de décrire dans ses essais rassemblés dans *L'ère du vide*. Sa critique du rationalisme est solidaire d'une critique de la modernité; en ciblant clairement la culture moderne, il nous permet d'apercevoir ce rationalisme comme un développement de la culture occidentale qui tire son carburant autant de l'inconscient que de la Raison en tant que telle. Dans un essai intitulé «*Modernisme et post-modernisme*», Lipovetsky résume ainsi ce que nous tentons d'isoler dans sa pensée:

*« Le modernisme n'est qu'une face du vaste processus séculaire conduisant à l'avènement des sociétés démocratiques fondées sur la souveraineté de l'individu et du peuple, sociétés libérées de la soumission aux dieux, des hiérarchies héréditaires et de l'emprise de la tradition. Prolongement culturel du processus qui s'est manifesté avec éclat dans l'ordre politique et juridique à la fin du XVIIIe siècle, parachèvement de l'entreprise*

---

<sup>19</sup> Ibid., p. 29.

*révolutionnaire démocratique constituant une société sans fondement divin, pure expression de la volonté des hommes reconnus égaux. Désormais la société est vouée à s'inventer de part en part selon la raison humaine »<sup>20</sup>*

Mais ce processus séculaire n'aura pas forgé un individu conforme aux idéaux des Lumières ni un État entièrement possédé par les citoyens: le civisme est plutôt un narcissisme

*«indissociable de cette tendance historique au transfert émotionnel: égalisation-abaissement des hiérarchies suprêmes, hypertrophie de l'ego, tout cela à coup sûr peut être plus ou moins prononcé selon les circonstances mais, à la longue, le mouvement semble bien irréversible parce que couronnant la visée séculaire des sociétés démocratiques. Des pouvoirs de plus en plus pénétrants, bienveillants, invisibles, des individus de plus en plus attentifs à eux-mêmes, 'faibles', autrement dit labiles et sans conviction, la prophétie toquevillienne trouve son accomplissement dans le narcissisme post-moderne».<sup>21</sup>*

D'autre part, la rationalisation de l'activité sociale est l'objectif de la modernité, et cet objectif en est la caractéristique essentielle. La modernité démocratique peut ainsi être décrite comme la «visée d'une société organisée en conformité avec les principes d'une éthique strictement humaine-rationnelle »<sup>22</sup>, et dans la même veine Lipovetsky affirme que le « but essentiel est devenu la production d'un individu utile au monde, maximisant ses potentialités, adapté à la conquête rationnelle de l'avenir »<sup>23</sup>. Le rationalisme moderne occidental exposé par Lipovetsky n'évacue donc pas l'éthique et la morale comme chez Saul, il en est plutôt la forme effective. L'éthique et la morale existent toujours, mais elles trouvent leur fondement et leur expression dans la rationalité. L'auteur décrit cet état de fait dans les termes suivants: « en intégrant les paramètres affectifs et moraux, [la rationalité instrumentale] ne fait que passer à un stade de complexité supérieur »<sup>24</sup>; elle ne s'y soumet donc nullement pour devenir objet de leur jugement propre (moral et affectif), elle les absorbe en rationalisant leur rôle et leur effectivité. Pour illustrer ce propos, il nous rappelle l'avènement des codes éthiques dans les entreprises qui ne cherchent pourtant que le profit financier.

<sup>20</sup> LIPOVETSKY. *Ère du vide*. Op. cit. p. 124.

<sup>21</sup> Ibid., p. 20.

<sup>22</sup> LIPOVETSKY. *Crépuscule*. Op. cit. p. 25.

<sup>23</sup> Ibid., p. 129.

<sup>24</sup> Ibid., p. 275.

Pourquoi adopter de tels codes si le résultat est une diminution de la satisfaction de nos intérêts? Parce que tel n'est finalement pas le résultat réel: «la vogue des codes et chartes éthiques n'a rien d'idéaliste, elle est sous-tendue au plus profond par la croyance que l'éthique est essentielle à la réussite commerciale et financière, 'ethic pays'. [...] ce n'est pas la consécration de l'éthique qui caractérise notre époque, c'est son instrumentalisation utilitariste dans le monde des affaires »<sup>25</sup>. L'éthique demeure donc, mais son statut n'est pas celui d'une finalité objective.

### 1.3. Le rationalisme comme aveuglement

Le troisième auteur choisi tient sa pertinence dans les pistes qu'il nous donne pour apercevoir ce qui peut se trouver derrière la rationalité, derrière ce processus constant de rationalisation de l'existence en société. En nous présentant les sociétés modernes occidentales sous l'angle de leur irrationalité et de ce qui en elles échappe à la rationalisation, Peter Sloterdijk parvient d'une certaine manière à faire cette autocritique que Saul évalue impossible<sup>26</sup>. Selon Sloterdijk, l'humanisme européen, depuis Platon et ensuite avec les Lumières, repose sur une conception de la société selon laquelle certains membres élèvent les autres membres: « On trouve dans le credo de l'humanisme la conviction que les hommes sont des 'animaux sous influence', et qu'il est par conséquent indispensable de les soumettre aux influences adéquates »<sup>27</sup>. Cette conception présuppose en outre que les objectifs de cette éducation de l'homme par l'homme sont clairs. Or, « Qu'est-ce qui apprivoise l'être humain lorsque, après toutes les expériences faites dans le passé sur l'éducation de l'espèce humaine, on ne sait toujours pas qui ou ce qui éduque les éducateurs, et dans quel but? »<sup>28</sup>. Aujourd'hui, le rationalisme est aveugle à cette interrogation pourtant cruciale. Les finalités ultimes n'existent plus vraiment, ne sont importants que les moyens et leur efficacité à parvenir à des buts partiels, buts partiels qui se réduisent eux-mêmes en fin de compte à des moyens en vue d'autres buts tout aussi partiels.

<sup>25</sup> Ibid., p. 257.

<sup>26</sup> cf. note 19.

<sup>27</sup> SLOTERDIJK. Règles. Op. cit. p. 16.

<sup>28</sup> Ibid., p. 30.

Nous croyons bien savoir comment faire ce que nous avons à faire, mais nous ne savons plus vraiment pourquoi nous le faisons; plus précisément, la question du pourquoi a tellement été ensevelie sous les réponses au comment qu'elle n'a plus de sens apparent.

C'est à une réflexion de cet ordre que nous invite Sloterdijk lorsqu'il définit la société moderne occidentale comme un «élevage sans éleveur»<sup>29</sup>. Cette réflexion a pour point de départ la remise en question d'un postulat fondamental du rationalisme expliqué par Gilles-Gaston Granger (qu'il attribue à Hegel), postulat selon lequel « tout ce qui est rationnel est réel, tout ce qui est réel est rationnel »<sup>30</sup>. Pour étudier la société à partir de ce postulat, il faut nécessairement réduire tous les phénomènes qui s'y déroulent à des schémas qui laissent entendre que tout y est contrôlable à condition d'avoir les bons outils et les bons calculs. D'où d'ailleurs la critique de Sloterdijk concernant l'humanisme, sa conception de l'homme comme «animal sous influence» et l'idée d'une recherche de l'«influence adéquate». Si vraiment le réel et le rationnel se confondent, alors tout doit s'enchaîner dans une série de causalités que l'on peut retracer, remonter et manipuler à la source ou à quelque niveau de la chaîne que l'on considère le plus à même de produire l'effet recherché. Ainsi, deux effets de la rationalité du réel, postulat du rationalisme, sont à noter quant aux possibilités de l'être humain dans son rapport au monde. En premier lieu, *les phénomènes sont accessibles intégralement à sa conscience*: la réalité objective et sa conscience subjective ne sont en décalage qu'en situation de manque de connaissance ou de fausses connaissances (qui seraient des connaissances non fondées sur la Raison). En second lieu, *la société peut être organisée intégralement selon les schémas de société idéale donnés par la Raison*: les décalages entre la réalité observée et les la réalité abstraite n'existent qu'en raison d'erreurs de calculs ou de manipulations. C'est à constater l'échec de ce rationalisme que nous convie Sloterdijk quand il conclut: « Dans la pénombre de l'Aufklärung tardive, la vérité apparaît toujours

<sup>29</sup> Ibid., p. 40.

<sup>30</sup> GRANGER, Gilles-Gaston. *La raison*. Coll. *Que sais-je?* no. 680, Presses universitaires de France. Paris, 1962. P.19.

plus distinctement: notre 'pratique', que nous avons toujours considérée comme l'enfant le plus légitime de la ratio est en vérité le mythe central de la modernité »<sup>31</sup>. Autrement dit, l'action strictement rationnelle n'a pas de réalité concrète à l'échelle des phénomènes sociaux dans l'Occident moderne. Ou du moins ne participe-t-elle pas d'un processus de rationalisation intégrale comme voudrait bien le croire le rationalisme. Or, il faut bien qu'il existe quelque-chose comme une régulation de la vie en société. Pour différentes considérations la Raison ne peut pas, selon les auteurs approchés, prétendre à ce titre; reste à cerner ce qui pourrait le faire.

#### 1.4. Au-delà du rationalisme

Le dernier auteur à être abordé pour ce chapitre a consacré une partie de ses efforts à décrire le fonctionnement de la pensée mythique comme régulateur de la société. Ses thèses ouvrent en outre des portes à une autre appréhension des sociétés occidentales modernes que celle proposée par le rationalisme. Dans La violence et le sacré, René Girard tente de montrer les principes de régulation sociale qui sont effectifs grâce à l'imaginaire, à l'inconscient et à l'instinct des êtres humains qui composent une société donnée. Des principes, des mécanismes sociaux totalement indépendants de la Raison, au point où cette dernière peut, en tentant de les manipuler, en annuler l'effectivité. Par exemple, Girard parle du rite religieux comme régulateur de certaines tensions dangereuses pour la vie en société: «Si la pensée religieuse primitive se trompe quand elle divinise la violence, elle ne se trompe pas quand elle refuse d'attribuer au vouloir des hommes le principe de l'unité sociale»<sup>32</sup>; puis, plus loin: «L'efficacité du rite est une conséquence de l'attitude religieuse en général: elle exclut toutes les formes de calcul, de préméditation et de 'planning' que nous avons tendance à imaginer derrière les types d'organisation sociale dont le fonctionnement nous échappe »<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup> SLOTERDIJK. Critique. Op. cit. p. 654.

<sup>32</sup> GIRARD. Op. cit. p. 386.

<sup>33</sup> Ibid. p. 427.

L'auteur tente de montrer, tout au long de cet ouvrage, comment certaines réactions irrationnelles constituent ce qui soude la société et la protège d'une escalade de violence sans fin. Essentiellement, le mécanisme du sacrifice d'une victime servant de bouc-émissaire ferait en sorte que le cycle des vengeances engendré par un événement violent serait neutralisé à la fois par le caractère unanime de cette violence (les torts à l'origine du cycle de vengeance sont projetés par chacun sur la victime du sacrifice) et par le fait que cette victime ne peut pas se venger ni être vengée. Le rationalisme ne peut absolument pas opérer une régulation sociale telle que celle-ci parce que « le sacrifice rituel est fondé sur [...] la substitution de tous les membres de la communauté à un seul [ c'est-à-dire celui qu'on sacrifiera en tant que victime émissaire] »<sup>34</sup>. La substitution dont il est question est en fait une projection de soi-même dans une autre personne: *je suis aussi cette autre personne que l'on va sacrifier* et c'est ce qui fait que le sacrifice sera efficace pour neutraliser le cycle des vengeances.

De plus, toujours selon Girard, «la pensée rationaliste [...] se voue à un certain type d'aveuglement puisqu'elle oeuvre dans le *sens* du *sens* si l'on peut dire, en sens inverse de l'inspiration tragique, de la violence indifférenciée. Elle renforce et consolide toutes les différences, elle bouche tous les interstices par où la violence et le sacré risquent de ressurgir»<sup>35</sup>. Oeuvrer «dans le *sens* du *sens*», comme l'indique l'auteur, c'est en d'autres termes refuser que le sens soit construit par l'esprit humain sans référence à un ordre transcendant; c'est rechercher, comme Platon, le fondement immuable et éternel de la vérité objective dans le monde des idées. De cette façon, ce thème rejoint les thèses de Sloterdijk présentées plus haut. Le rationalisme est encore une fois décrit comme une prétention de la Raison à rendre accessible à la conscience l'intégralité des phénomènes sociaux et à les considérer manipulables ou influençables de façon calculée.

---

<sup>34</sup> Ibid. p. 154.

<sup>35</sup> Ibid. p. 438.

Cette prétention au contrôle calculé de la totalité des phénomènes sociaux est en somme le thème qui décrirait le plus exactement le rationalisme dont nous traiterons dans ce mémoire. Il s'agit d'une attitude abusive qui consiste à reconnaître à la Raison le statut de mode d'accès à la «vraie» réalité et non pas celui d'un mode d'interprétation ancré dans la culture moderne par lequel elle construit (ou du moins par lequel lui est fourni) le sens de «sa» réalité. Saul, Sloterdijk et Girard adoptent ce point de vue pour construire leurs critiques respectives des sociétés modernes occidentales; pour sa part, Lipovetsky reconnaît l'ancrage foncièrement culturel du rationalisme, mais ne critique pas son effectivité. Pour lui, le rationalisme n'est pas nécessairement un aveuglement ni une évacuation de l'éthique, et ainsi l'épithète «abusive» que nous attribuons à l'attitude rationaliste ne reflète pas sa pensée. Les idées de cet auteur que nous avons exposées ici paraissent toutefois, en somme, s'accorder avec celles que nous avons retenues des autres auteurs en ce qui a trait à la façon dont s'opère le rationalisme dans les sociétés occidentales modernes. Et c'est en fin de compte de ces idées que nous aurons besoin pour étayer l'hypothèse principale que nous développerons dans les prochains chapitres.

## Chapitre II : La Raison au banc des accusés

*« Pourquoi cet acharnement à se déclarer en rupture avec la société actuelle, à se couper du passé en s'affirmant post-moderne ou post-patriarcal? Pourquoi désigner des coupables comme Aristote, Descartes ou Marx? Tant qu'à chercher un coupable, je trouve qu'Adam fait parfaitement l'affaire. Et je me demande pourquoi on ne reproche pas à Gaïa elle-même d'avoir donné naissance à un animal doué de conscience et capable d'émancipation. »*

Laurent Rebeaud, dans une réponse à Charlene Spretnak à la page 101 des Dimensions spirituelles de la politique écologique<sup>36</sup>.

Dans un article publié en 1990<sup>37</sup>, John S. Dryzek, professeur de science politique à l'Université de l'Oregon, résumait comme suit les causes du ressentiment éprouvé par le courant de l'écologie profonde à l'endroit du rationalisme:

1. en supposant une dichotomie entre le sujet et l'objet, la raison entraîne une approche instrumentale de l'environnement et de la nature en général, ce qui engendre par ailleurs un sentiment de maîtrise de l'homme sur celle-ci;
2. le rationalisme soumet la raison aux intérêts du sujet et mine ainsi le principe éthique du *respect de l'autre impliqué par la seule existence de cet autre* (aussi appelé le principe de la valeur intrinsèque);
3. depuis les Lumières, le rationalisme a entraîné le « désenchantement du monde », idée que l'on doit à Max Weber<sup>38</sup>; ce désenchantement aurait ouvert la voie au saccage de l'environnement par le biais de l'industrialisation et de l'humanisme.

---

<sup>36</sup> Charlene Spretnak est une écrivaine s'inscrivant dans le courant de l'écologie profonde et cofondatrice du parti vert de Californie; Laurent Lebeaud est écrivain écologiste et membre fondateur du parti écologiste suisse.

<sup>37</sup> DRYZEK, John S. « Green Reason : Communicative Ethics for the Biosphere » in Environmental Ethics vol.12, no. 3. 1990. pp. 195-210.

<sup>38</sup> WEBER, Max. Le savant et le politique. Paris, La Découverte. 2003.

En effet, en partant de ces trois idées maîtresses, les auteurs s'inscrivant dans l'écologisme fondamentaliste assoient pour une bonne part la crise écologique sur le rationalisme moderne. On accuse le rationalisme d'être à la source de la dégradation de l'environnement. Dans les prochaines pages, j'exposerai cette accusation afin que le lecteur comprenne mieux ce qui est en jeu dans ce débat entre les écologistes fondamentalistes et les rationalistes (qui peuvent aussi, indiquons-le au passage, être écologistes<sup>39</sup>). À la fin de cette section, on verra plus clairement le terrain sur lequel l'écologie profonde *ne veut surtout pas se retrouver*, c'est-à-dire celui de la rationalité instrumentale. Avant, donc, d'entamer une étude du plaignant, voyons en quoi consiste l'accusation.

## 2.1 La dichotomie sujet/objet

On retrouve le thème de la séparation du sujet et de l'objet dans plusieurs critiques écologistes du rationalisme qui tentent de se fonder sur une approche spirituelle<sup>40</sup>, psychanalytique<sup>41</sup> ou philosophique<sup>42</sup> de la réalité. L'écologisme fondamentaliste puise dans ces trois modes de critique du rationalisme. Ce courant étant à l'état de foisonnement d'idées plutôt qu'à celui de théorie synthétisée, le dénominateur commun des auteurs qui s'y inscrivent n'est pas leur approche du problème, mais plutôt au niveau plus général de l'ennemi à combattre, l'homme moderne et sa culture de domination de la nature<sup>43</sup>.

---

<sup>39</sup> Pensons au célèbre Murray Bookchin, figure de proue de l'écologisme dans les années 1970 et 1980, qui a toujours défendu la raison comme moteur de développement de la société.

<sup>40</sup> Voir, par exemple, les publications de Charlene Spretnak, James Watt, Starhawk ou encore de la Universal Pantheist Society.

<sup>41</sup> Voir, par exemple, les publications de Gregory Bateson, Andrew MacLaughlin ou encore de David W. Kidner.

<sup>42</sup> Voir, par exemple, les publications de Arne Naess, Michael E. Zimmerman, Elizabeth H. Harlow ou encore de Murray Bookchin.

<sup>43</sup> Peut-être existe-t-il des écologistes fondamentalistes ailleurs que dans les sociétés occidentales modernes, mais ceux-ci ne se sont pas manifestés comme tels jusqu'à présent d'après le résultat de mes recherches... Compte tenu, par ailleurs, du fait que l'écologisme naît contre l'industrie (ou du moins contre les effets pernicioeux de celle-ci), il serait plutôt inutile de chercher ces écologistes dans des sociétés « sous-développées ».

Plusieurs de ces auteurs écologistes font un détour par l'épistémologie pour retrouver les fondements de cette domination de la Nature par l'homme moderne. En effet, puisque le contexte environnemental de la modernité est celui d'une crise écologique et que cette crise est vraisemblablement liée au mode de vie moderne (lequel a multiplié la production de gaz à effet de serre, la destruction de lieux « vierges » et fragiles, la pollution de l'eau jusqu'à la nappe phréatique, etc.), il faut rechercher, selon la logique écologiste, ce qui, dans l'histoire spirituelle, psychologique ou philosophique de cette modernité, a pu entraîner l'avènement de ce mode de vie.

Prenons pour point de départ Morris Berman, professeur d'histoire de la culture américaine et auteur du livre The Reenchantment of the World<sup>44</sup>, dans lequel il fait remonter cette généalogie de la dichotomie entre le sujet et l'objet à Descartes et à Bacon. En ratissant plus large, il expose les principes épistémologiques du cartésianisme pour montrer jusqu'à quelle profondeur la modernité est ancrée dans cette doctrine. Cette généalogie remonte, selon lui, à trois principes cartésiens qui sont :

1. seuls la matière et le mouvement sont réels;
2. le tout n'est rien de plus que la somme de ses parties;
3. les organismes vivants sont en principe réductibles à la matière inorganique<sup>45</sup>.

S'appuyant sur l'identification de cette genèse de la modernité scientifique et sa vision mécaniste du monde, Berman continue son analyse du paradigme cartésien ou moderne en affirmant que la vision du monde de la science moderne suppose que :

1. la nature n'est connue que de l'extérieur;
2. les phénomènes sont examinés en faisant abstraction de leur contexte;
3. le but final est le contrôle empirique et conscient sur la nature;
4. les « vraies » descriptions sont abstraites, mathématiques;

<sup>44</sup> BERMAN, Morris. The Reenchantment of the World. New York, Ithaca, 1981.

<sup>45</sup> Ibid., p. 238. Traduction libre.

5. le temps est linéaire et le progrès possible, infini;
6. l'esprit est séparé du corps et le sujet de l'objet.<sup>46</sup>

De ces six points caractéristiques de la science moderne découlent alors des conséquences lourdes pour la relation entre l'être humain (moderne) et la nature. Le sujet étant séparé de l'objet et la nature n'étant connue que de l'extérieur, c'est la connaissance consciente seule qui a, à partir de ce moment, valeur de connaissance « vraie ». C'est cette distanciation, nécessaire à la connaissance « vraie », qui porte un coup à la sensibilité de l'être humain à ce qui l'entoure et ce, pour des raisons qui s'expriment différemment selon l'approche des auteurs; reste tout de même, commune à chacun, l'idée qu'avec la science moderne l'individu s'est aliéné de son environnement.

Cette aliénation, ses causes et ses conséquences, on se l'explique en effet selon deux schèmes de pensée pour exprimer en gros la même idée. Pour les uns, comme Berman, c'est la perte de sensibilité que provoque la séparation de la conscience et du corps, du sujet et de l'objet, qui isole l'individu de son environnement : celui-ci se renferme en lui-même pour tenter de comprendre ce qui l'entoure plutôt que d'explorer ce qui l'entoure pour tenter de se comprendre lui-même. De sorte que pour travailler à sa quête de connaissance, il lui faut travailler avec des abstractions de son environnement, avec des parties isolées, séparées et mutilées de celui-ci. Pour les autres, comme David W. Kidner, cette aliénation est constituée de la perte du sens que donnait la mythologie à la vie de l'individu : « Thus, 'environmental ethics' resided in the balance between a conscious knowing experienced as a nascent individuality and an unconscious

---

<sup>46</sup> Ibid. [Nous avons, pour les fins du présent chapitre, mis l'accent sur le sixième point pour deux raisons : la première est que ce point est celui que l'on rencontre le plus souvent dans le « plaidoyer » contre la raison moderne effectué par le courant écologiste ici étudié; la deuxième est que ce point est la clef de voûte du cartésianisme, étant la première conséquence de la résolution du doute cartésien par le fameux « Je pense, donc je suis » : le fait d'avoir la conscience d'être en train de penser serait donc la seule chose qui permette à Descartes de ne pas douter d'être le rêve de quelqu'un d'autre. Sa conscience serait ainsi ce qui dissocie son esprit et sa raison des autres êtres : le sujet, rationnel, se sépare alors de l'objet.

awareness which was given form through mythology. In the modern world, however, our powerful identification with consciousness diminishes our ability to articulate the truths that such myths embodied »<sup>47</sup>.

Même si l'on remarque que la conception de Berman, que l'on a présentée brièvement ici, ne met pas explicitement en relation la dissolution de la mythologie pré-moderne, voire antique, avec la crise écologique et la séparation du sujet et de l'objet, il faut savoir que cette omission n'est pas complète dans la pensée de l'auteur. Plutôt que de mettre effectivement en lien direct cette dissolution de la pensée mythique avec la crise écologique, il incorpore la pensée mythique dans une catégorie de conscience qu'il nomme « conscience participative ». Dans cette catégorie se retrouveraient par exemple la conscience de l'alchimiste, du païen, du gnostique, etc., bref, ce que la pensée moderne catégorise plus grossièrement dans la pensée mythique ou religieuse. En associant la crise écologique à l'érosion, par la séparation du sujet et de l'objet particulièrement, de la conscience participative, Berman associe donc, en d'autres termes, cette crise à la dissolution de la pensée mythique; nous reviendrons un peu plus tard à cette notion chez Berman.

Corollaire de cette dichotomie caractéristique de la modernité, la raison instrumentale prend une expansion fulgurante chez l'individu dans son rapport à la nature. La vision mécaniste du monde met en effet sur scène la méthode analytique, laquelle provoque un glissement rapide du « pourquoi » comme interrogation fondamentale de l'univers à celle, plus utilitariste, du « comment »<sup>48</sup>. Ce « comment » appelle une réponse applicable à la réalité concrète, à son objet, contrairement au « pourquoi » qui pouvait se contenter de réponses métaphysiques, nourriture de la méditation. Corollaire, donc, de la séparation du sujet et de l'objet, la proclamation du règne de la raison instrumentale ouvre la

<sup>47</sup> KIDNER, David W. « Culture and the Unconscious in Environmental Theory » in *Environmental Ethics*, vol. 20, no. 1. 1998. p. 70

<sup>48</sup> BERMAN, Morris. Op.cit., p. 28

voie toute grande et sans fin à la domination humaine sur la nature (du moins jusqu'à cette limite que constitue une crise écologique).

La dichotomie sujet/objet apparaît donc, dans le discours écologiste fondamentaliste, comme une source du problème écologique. Une revue plus étendue et plus approfondie de la littérature écologiste à ce sujet aurait sa raison d'être. Toutefois, pour les fins de ce mémoire, une simple présentation de la structure argumentaire générale soutenant cette notion aura suffi à montrer que c'est dans l'assise rationaliste du paradigme de la modernité, que dévoile la dichotomie en question, qu'est identifiée la source de cette crise écologique. Cette même dichotomie provoque deux autres conséquences épistémologiques qui seront présentées dans les deux prochains points.

## **2.2. Le problème de la valeur intrinsèque**

Pour la plupart des tenants de l'écologie profonde, c'est la raison instrumentale déployée à travers la modernité qui contient le noyau dur du non-respect de la nature. Parce qu'elle fonderait la connaissance moderne, laissée à elle seule elle ne serait pas en mesure d'empêcher l'être humain en quête de connaissance d'opérer les manipulations nécessaires à la solution du « comment ». Cette solution sert les intérêts égoïstes, que ceux-ci aillent ou non à l'encontre de l'écologie. C'est dans la subordination du monde qui l'entoure aux intérêts du moderne qu'on aperçoit l'absence d'une valeur intrinsèque reconnue à ce monde.

### *2.2a) L'ethos instrumental et la valeur intrinsèque*

Andrew McLaughlin, professeur de philosophie à la City University of New York, étudie spécialement ce qu'il appelle l'ethos instrumental de la science

moderne<sup>49</sup>. Il résume sa démarche écologiste de la façon suivante : « In an epoch where the cognitive dominance of science is extreme, probing the roots of science is a necessary prelude for radically alternative images of nature, alternatives which may foster a reappraisal of our relation to the world »<sup>50</sup>. Selon l'argumentation de MacLaughlin, une meilleure compréhension de la modernité occidentale doit passer par une compréhension de ce qu'il nomme l'ethos instrumental de la science, ethos qui caractérise cette modernité. Une telle compréhension serait nécessaire au renversement ou au dépassement possible de l'ethos instrumental et, par la même occasion, à une réévaluation de notre rapport à la nature.

Pourquoi renverser ou dépasser l'ethos instrumental? Parce que « an instrumentalized nature appears as devoid of intrinsic meaning, completely desacralized, consisting of a series of discrete parts connected by causal relations »<sup>51</sup>. Si l'on décompose le raisonnement, c'est donc parce que la destruction de la nature par l'être humain tient au rationalisme scientifique de deux façons : premièrement, en présentant une image instrumentale de la nature, il empêche l'être humain de concevoir cette nature *autrement* que comme un moyen utilisable à ses fins (qu'elles soient scientifiques, politiques, de divertissement, etc.); deuxièmement, celui-ci procure à l'être humain le pouvoir de transformer la nature comme il l'entend, c'est-à-dire de la maîtriser.

Contestant plus profondément encore cette image de la nature et l'apparente solidité du paradigme rationaliste qui la soutient, McLaughlin s'inscrit explicitement dans l'approche constructiviste et ajoute : « Before we take this nature offered by science as reality, we should remember that it is *our* construct, and that it is constructed from an 'interested' point of view; in particular, the

---

<sup>49</sup> MCLAUGHLIN, Andrew. « Images and Ethics of Nature » in *Environmental Ethics* vol.7 no. 4. 1985. P. 293.

<sup>50</sup> Ibid., p. 294.

<sup>51</sup> Ibid.

image depends upon our interest in successful instrumental action »<sup>52</sup>. On perçoit derrière cette assertion que, selon l'auteur, l'image que l'on a de la nature, si on la regarde de l'intérieur du paradigme rationaliste est dommageable pour cette nature et pour notre relation avec elle. Il nous faudrait donc inventer d'autres 'lunettes' pour percevoir la réalité à travers d'autres verres que ceux fournis jusqu'ici par la science.

On accuse donc encore la raison et sa position dominante, son règne au sein de notre mode de perception de la réalité, et on l'accuse de ce que la communauté scientifique a elle-même mise sur la place publique : la crise écologique. Certains auteurs se penchent toutefois sur le concept de valeur intrinsèque sans aborder le problème par le côté de la science. C'est le cas de Elizabeth Harlow.

### *2.2b) La conscience et la valeur intrinsèque : l'« anthropogénèse » de Elizabeth Harlow*

Faisant le lien avec la séparation du sujet et de l'objet, cette chercheuse en éthique et en histoire de la philosophie résume ce problème moderne de la façon suivante : « One can recognize in this complaint the familiar fact/value problem : as long as we presuppose an ontological dichotomy between evaluating subject and a value-free neutral object (nature), it is difficult to say that values belong, not just in our minds, but in nature itself »<sup>53</sup>. Si l'on regarde le titre de son article, le terme « the limits of nonanthropocentrism » suppose une certaine réserve face à la notion de valeur intrinsèque. En fait, l'auteure répond à un autre auteur travaillant sur la théorie écologiste de la valeur intrinsèque<sup>54</sup>. Pour ce faire, tout en désirant sauvegarder l'idée de valeur intrinsèque, Harlow propose l'idée de « valeur

<sup>52</sup> Ibid., p. 299.

<sup>53</sup> HARLOW, Elizabeth M. «The Human Face of Nature : Environmental Values and the Limits of Nonanthropocentrism » in *Environmental Ethics* vol.14, no. 1. 1992. P. 30.

<sup>54</sup> On fait ici référence à Holmes Rolston, III. Ce dernier avait publié un ouvrage sur la question en 1988 intitulé *Environmental Ethics : Duties to and Values in the Natural World*. Édité à Philadelphie sous Temple University Press, l'ouvrage propose une réflexion selon laquelle la valeur de la nature est indépendante de la conscience de l'humain.

intrinsèque *anthropogénique*<sup>55</sup> » de façon à ne pas nier la nécessité de la conscience humaine dans l'attribution d'une valeur à la nature, tout en préservant la notion écologiste d'une valeur pour l'existence de laquelle la conscience humaine n'est pas suffisante. En somme, la conscience humaine est, pour Harlow, nécessaire mais insuffisante à l'existence de la valeur de la Nature.

Il faut garder à l'esprit que Harlow fait reposer le problème éthique de la valeur intrinsèque sur la dichotomie sujet/objet, lequel, rappelons-le, nous ramène au paradigme rationaliste de la modernité. Harlow nous entraîne effectivement, en posant la question du sujet évaluant et de l'objet évalué, dans les dédales de la dichotomie définie plus haut. Par sa notion d'anthropogenèse, Harlow tente cependant d'articuler cette valeur au sein même de la dichotomie qui pose problème; une telle notion reste en effet à l'intérieur du cadre de l'écosystémisme puisqu'elle sous-entend que toute genèse n'est pas anthropologique, mais constitue plutôt un processus d'émergence du nouveau à l'intérieur d'un système déjà existant. Nous verrons dans le second chapitre si cette tentative d'esquive de la dichotomie sujet/objet réussit. Soulignons tout de même que l'aperçu de cette notion chez Harlow n'a pour but que de nous montrer sur quels plans éthique et épistémologique le débat se situe afin que le lecteur perçoive bien le procès du rationalisme qui est avancé, qu'il le soit en avant-plan ou en filigrane.

Le détour par ces deux textes particuliers nous donne une idée du terrain éthique que l'écologisme explore et ausculte. Nous voyons par exemple que l'épistémologie tient une place privilégiée dans ce discours, et plus particulièrement ce que j'appellerais la généalogie épistémique, pour faire référence au caractère presque historiciste des enquêtes de ce type menées par les écologistes. Nous apercevons aussi dans ces enquêtes généalogiques l'idée d'une responsabilité du rationalisme dans la crise écologique : c'est à cause de sa

---

<sup>55</sup> Contraction entre les termes *anthropo-* et *genèse* pour former un concept signifiant le caractère *construit* de ce qu'il vise à caractériser : ici, la valeur d'une chose prendrait ainsi naissance dans une culture (donc dans un fait humain et social) écologiste, sans pour autant perdre sa qualité principale qui est d'être *intrinsèque*. Le terme est pris dans: HARLOW, Elizabeth M. Op. cit. p. 42

confiance en la raison que l'être humain se retrouve, à notre époque très moderne, à l'aube (voire au beau milieu) d'une crise écologique. Il nous reste cependant à voir l'un des trois thèmes du plaidoyer contre le rationalisme que nous avons indiqués plus haut. C'est, à mon avis, le plus intéressant et le plus inusité dans ses conséquences théoriques; ce n'est pas pour autant le plus marginal dans la littérature de l'écologie profonde.

### 2.3. Le désenchantement du monde

L'invention de ce thème pour caractériser la modernité ne revient pas au courant de l'écologie profonde. On le sent déjà au centre de l'œuvre de Nietzsche comme corollaire à la mort de Dieu; on le retrouve cependant plus explicitement chez Max Weber dans sa conférence intitulée Le métier et la vocation de savant<sup>56</sup>.

Voici comment le célèbre sociologue décrivait ce thème :

*« L'intellectualisation et la rationalisation croissantes ne signifient donc nullement une connaissance générale croissante des conditions dans lesquelles nous vivons. Elles signifient bien plutôt que nous savons ou que nous croyons qu'à chaque instant nous pourrions, pourvu seulement que nous le voulions, nous prouver qu'il n'existe en principe aucune puissance mystérieuse et imprévisible qui interfère dans le cours de la vie; bref, que nous pouvons maîtriser toute chose par la prévision. Mais cela revient à désenchanter le monde. Il ne s'agit plus pour nous, comme pour le sauvage qui croit à l'existence de ces puissances, de faire appel à des moyens magiques en vue de maîtriser les esprits ou de les implorer mais de recourir à la technique et à la prévision. [...] D'où une nouvelle question : ce processus de désenchantement réalisé au cours des millénaires de la civilisation occidentale et, plus généralement, ce 'progrès' auquel participe la science comme élément et comme moteur, ont-ils une signification qui dépasse cette pure pratique et cette pure technique? »<sup>57</sup>*

Weber répond lui-même à cette dernière interrogation en faisant appel à Léon Tolstoï :

*« [L'homme civilisé] ne peut jamais saisir qu'une infime partie de tout ce que la vie de l'esprit produit sans cesse de nouveau, il ne peut saisir que du provisoire et jamais rien de définitif. C'est pourquoi la mort à ses yeux est un événement qui n'a pas de sens. Et parce que la mort n'a pas de sens, la vie du civilisé comme telle n'en a pas non plus, puisque du fait de sa*

<sup>56</sup> WEBER, Max. Le savant et le politique. Paris, Éditions 10/18, 1963. Pp. 53-98.

<sup>57</sup> Ibid., pp. 70-71.

'progressivité' dénuée de signification elle fait également de la vie un événement sans signification. »<sup>58</sup>

L'historien des religions Mircea Eliade pose lui aussi son regard sur cette caractéristique de la modernité. L'approchant dans le sens opposé à celui de Weber, c'est-à-dire par l'étude de la pensée mythique plutôt que par celle de la pensée moderne, il explique le processus de désenchantement du monde de la façon suivante : « Ce n'est que par la découverte de l'Histoire, plus exactement par l'éveil de la conscience historique dans le judéo-christianisme et son épanouissement chez Hegel et ses successeurs, ce n'est que par l'assimilation radicale de ce nouveau mode d'être dans le Monde que représente l'existence humaine, que le mythe a pu être dépassé »<sup>59</sup>. Notons au passage que chez les deux auteurs, la conscience temporelle (c'est-à-dire la conscience d'exister à un moment défini dans le cours linéaire du temps) remplace ce que nous pourrions appeler, non sans une bonne dose de réductionnisme, la conscience magique. Comme nous l'avons mentionné, Eliade se penche sur cette conscience magique dans la plupart de ses écrits plutôt que de s'attarder à la conscience moderne comme Weber a pu le faire. Selon lui, cette conscience qui précédait le désenchantement du monde considérait que « le Monde [était] transparent »<sup>60</sup>; de même, l'individu ainsi conscient « sent que lui aussi est 'regardé' et compris par le Monde »<sup>61</sup>, de sorte qu'en tout ce qui est, existe une conscience de ce Monde, tout est une manifestation *subjective*, dirions-nous dans un langage moderne, de l'Être.

On retrouve là des caractéristiques contraires à celles identifiées, chez les écologistes fondamentalistes, au paradigme rationaliste. L'esprit d'analyse effectivement appuyé sur la séparation de l'objet et du sujet est inconcevable pour la conscience magique décrite par Eliade : tout est sujet, comme nous l'avons

<sup>58</sup> Ibid., p. 71.

<sup>59</sup> ELIADE, Mircea. Aspects du mythe. Paris, Gallimard, 1963. Pp. 140-141.

<sup>60</sup> Ibid., p. 176.

<sup>61</sup> Ibid.

mentionné, ou plutôt rien n'est sujet ni objet puisque sans objet à analyser (tout étant « transparent »), il ne peut y avoir de sujet analysant. De plus, plutôt qu'un désir de maîtrise du réel via le savoir rationnel, on trouve dans la conscience magique une relation de dialogue avec le réel. Eliade écrit en parlant de l'homme des sociétés archaïques : « Le gibier le regarde et le comprend ( souvent l'animal se laisse capturer parce qu'il sait que l'homme a faim ), mais aussi le rocher, ou l'arbre, ou la rivière. Chacun a son 'histoire' à lui raconter, un conseil à lui donner »<sup>62</sup>. C'est bien là ce qui se rapproche le plus, dans la pensée mythique ou conscience magique, de la très moderne notion de valeur intrinsèque.

Certains écologistes font effectivement grand cas de ce désenchantement du monde et y voient sinon la cause première, du moins une des principales sources de la crise écologique. Nous verrons dans le troisième chapitre que les solutions qu'ils entrevoient diffèrent beaucoup selon l'approche des auteurs. Certains, comme Charlene Spretnak et Starhawk, creusent du côté du spiritualisme alors que d'autres, comme Morris Berman, s'attardent plutôt à la psychanalyse et l'anthropologie. Pour ce qui suit, bornons-nous au développement de ce thème dans l'écologisme pour en faire ressortir les éléments du plaidoyer contre la raison. Nous avons vu, dans la citation précédente, que Weber lui-même avait mis en lien direct le désenchantement du monde avec la « rationalisation » et l'« intellectualisation » : nous n'insisterons donc pas sur l'explicitation de cette causalité dans le discours écologiste... Il est rare en effet que cette histoire du désenchantement y soit textuellement présentée (certains auteurs y font référence au passage, comme John Dryzek qui écrit : « we should seek what Habermas disparages as the 'resurrection of nature'. On this account, nature was not only disenchanted by the Enlightenment – it was *killed* »<sup>63</sup>). Néanmoins, le lien est toujours étroitement fait avec la modernité occidentale et, ce qui caractérise cette

---

<sup>62</sup> Ibid.

<sup>63</sup> Op. cit., p. 198.

dernière dans plusieurs discours dont celui ici à l'étude, c'est précisément ce processus de rationalisation et d'intellectualisation<sup>64</sup>.

On comprend le poids de l'argument du désenchantement du monde dans le plaidoyer écologiste contre le rationalisme quand on lit des ouvrages « écothéologiques », ouvrages où ce désenchantement est associé à un processus de désacralisation du monde, solidaire au processus wébérien d'intellectualisation et de rationalisation. Explorons tout de suite quelques exemples de cette notion de causalité, au cœur du discours de l'écologie profonde, entre la désacralisation de l'environnement dans la modernité et la crise écologique.

### *2.3a) Le monde enchanté et l'harmonie avec le cosmos*

Commençons par l'ouvrage déjà cité de Morris Berman, The Reenchantment of the World. Nous avons dit plus haut<sup>65</sup> que, pour Berman, la généalogie de la crise écologique remontait jusqu'à la dissolution de la conscience participative (que nous avons associée à la pensée mythique) par la séparation entre le sujet et l'objet, pilier du paradigme cartésien. La démarche réflexive de Berman consiste en fait à retracer les différences épistémiques entre les pensées pré-modernes et modernes afin de montrer que la césure fondamentale se situe exactement au niveau de cette dissolution de la pensée mythique. Partant de là, Berman construit, chapitre après chapitre, un argumentaire selon lequel cette pensée constituait un mode de connaissance plus authentique ou, du moins, écologiquement plus sain.

Voici brièvement comment Berman nous présente lui-même cette démarche : « We shall then be in a position to analyze more closely the nature of the enchanted world view, the historical forces that led to its collapse, and finally

---

<sup>64</sup> Pensons ici au paradigme cartésien, au développement de l'analyse, à la dichotomie sujet/objet, etc., dont nous avons discuté plus haut et qui sont tous corollaires à ce processus de rationalisation et d'intellectualisation.

<sup>65</sup> Cf. p. 19.

the possibilities that exist for a modern and credible form of reenchantment, a cosmos once more our own »<sup>66</sup>; remarquons la nostalgie qui enveloppe ce texte; remarquons le désir de retrouver le sens donné à l'existence par la « vision enchantée du monde »; remarquons aussi, finalement, l'appel fait au lecteur pour dénoncer ce processus de rationalisation et d'intellectualisation qui occulterait le savoir lié à une vision enchantée du monde.

L'auteur apporte toutefois quelques bémols quant à la possibilité d'aller carrément à contre-courant de ce même processus. Contrairement à quelques auteurs solidaires à sa cause, Berman considère inconcevable un simple retour à la pensée mythique comme moyen d'un réenchantement du monde : « unless participating consciousness can be restored in a way that is scientifically (or at least rationally) credible and not merely a relapse into naive animism, then what it means to be a human being will be lost forever »<sup>67</sup>. À première vue, on aperçoit ici un paradoxe dans la pensée de Berman : ce dernier reconnaît dans la pensée scientifique, cartésienne, la source épistémique du problème écologique alors qu'il reconnaît également qu'on ne peut s'en défaire; il est écologiste, donc il prône un mode de vie et une culture qui soient en harmonie avec les dynamiques des écosystèmes qui les abritent, alors qu'il reconnaît comme faisant partie intégrante de ce mode de vie et de cette culture qui sont les siens ce qui est, presque par définition, un obstacle à cette harmonie. Berman propose en fait de construire une culture, un paradigme épistémique post-cartésien qui transcenderait la modernité<sup>68</sup>. Laissons toutefois pour l'immédiat ces propositions, ces solutions qui dépassent largement le cadre du présent chapitre qui vise plutôt, rappelons-le, à exposer l'horizon du plaidoyer écologiste contre le rationalisme.

---

<sup>66</sup> BERMAN, Morris. Op. cit., p. 24.

<sup>67</sup> Ibid., p. 132.

<sup>68</sup> Ibid., p. 152 et p. 195.

### 2.3b) *L'appel du New Age dans l'écologisme*

Penchons-nous plutôt tout de suite sur une autre approche de la notion de désenchantement du monde, approche à la fois singulière et représentative du discours de l'écologie profonde. Nous avons choisi d'aborder l'approche de l'écrivaine américaine Charlene Spretnak<sup>69</sup> parce que cette dernière est beaucoup plus ancrée dans le spiritualisme que dans la psychanalyse et l'Histoire. Charlene Spretnak critique en effet la modernité qui aurait désacralisé toute existence, sécularisé chaque événement, chaque phénomène au grand malheur de l'être humain et de son environnement. Dans Les dimensions spirituelles de la politique écologique<sup>70</sup>, elle écrit qu' « Une voie plus complète pour remédier au vide de la vie moderne par la religion postmoderne serait d'explorer, d'élever et de promouvoir les enseignements et les pratiques existant dans toute tradition religieuse, qui favorisent l'épanouissement intérieur conduisant à la sagesse ». Spretnak reconnaît implicitement la notion de désenchantement du monde en utilisant l'expression « vide de la vie moderne »; elle la reconnaît plus clairement quelques pages plus loin lorsqu'elle déclare qu' « une religion [...] qui refuse avec véhémence de resacraliser le monde naturel sous prétexte que ce soit un acte 'païen' n'est pas viable à long terme »<sup>71</sup>. Ce n'est pas la « véhémence » du refus ni la « paganité » de la resacralisation qui doit attirer notre attention ici, mais le désir, qui fait penser à Berman, de « resacralisation du monde naturel ». Pourquoi resacraliser? Parce qu'il y a eu, bien sûr, désacralisation. Et cette désacralisation, cette digestion des valeurs spirituelles, est due selon Spretnak à la modernité et à sa quête de connaissance *objective*, au rationalisme et aux conséquences de celui-ci :

---

<sup>69</sup> Charlene Spretnak est professeur au sein du programme de philosophie et religion au California Institute of Integral Studies. Elle a à son actif, outre l'ouvrage ici retenu et quelques autres livres et collaborations, deux ouvrages dont seuls les titres devraient suffire au lecteur pour voir le rapprochement entre le discours entretenu et celui ici à l'étude. Il s'agit de *States of Grace : Spiritual Grounding in the Postmodern Age*, paru en 1993 aux éditions Harper à San Francisco et de *Green politics* (en collaboration avec Fritjof Capra) paru en 1984 chez E. P. Dutton à Boston.

<sup>70</sup> SPRETNAK, Charlene. Les dimensions spirituelles de la politique écologique. Éditions Jouvence, Genève, 1993. P. 40.

<sup>71</sup> Ibid., p. 45.

*« la politique écologiste rejette l'orientation anthropocentrique de l'humanisme, philosophie qui suppose que les humains sont capables d'identifier et de résoudre les nombreux problèmes auxquels nous sommes confrontés, en faisant appel à la raison humaine et en réorganisant l'ordre naturel et les interactions des hommes et des femmes en vue de la prospérité de la vie humaine »<sup>72</sup>.*

L'auteure, notons-le, pose ce rejet de l'humanisme et de la confiance en la Raison pour résoudre les problèmes comme premier point dans le programme « culturel » (plutôt que politique, quoique ce soit bel et bien d'un programme politique que l'on parle) des Verts, qu'elle identifie elle-même à l'écologie profonde. La Raison, donc, ne permet pas d'éviter les problèmes écologiques, ce qu'une vie spirituelle (qui s'oppose donc à cette Raison) permettrait, quant à elle, de faire. Et comme c'est le rationalisme qui a détruit la vie spirituelle, c'est à lui que sont imputables les catastrophes naturelles dont les pires sont encore à craindre.

Nous terminons ici notre exploration du plaidoyer écologiste contre la raison. Il ne fait nul doute que l'approfondissement des notions déployées serait souhaitable; toutefois un tel approfondissement serait hâtif et, de plus, ne servirait pas l'objectif ultime du chapitre qui se termine. Hâtif, car il nous faudra plus tard revenir sur ces notions quand on en fera l'analyse et la critique afin, de les associer au rationalisme contre lequel elles sont pourtant déployées. En dehors de l'objectif, car ce dernier était de montrer une communauté théorique entre différents auteurs écologistes, communauté reposant sur la mise en cause du rationalisme. Or, comme le lecteur a déjà pu l'apercevoir par les différents auteurs cités, et comme il le verra encore dans les prochaines pages, le courant de l'écologie profonde constitue plus une espèce de foisonnement d'idées qu'une théorie synthétisée. En conséquence, un approfondissement des notions en question mènerait plus certainement à un éparpillement qu'à un éclaircissement; ce risque est perceptible dans l'évidente diversité des approches exposées dans les pages qui précèdent. Il nous faut donc nous en tenir aux attaques précises faites au

---

<sup>72</sup> Ibid., p. 25

rationalisme plutôt que d'entamer une exégèse exhaustive de chacun des textes qu'il nous faudra mettre à l'épreuve.

À la lumière de cet exposé, il nous sera plus aisé de comprendre ce dont il en retourne quand nous aurons, dans ce qui suit, à démasquer le rationalisme à l'œuvre dans le discours de l'écologie profonde. L'articulation, dans la dénonciation écologiste du rationalisme, de la dichotomie sujet/objet à la modernité est éclaircie; l'est aussi celle de la valeur intrinsèque au rapport du moderne avec la nature; enfin, la question du désenchantement et du réenchantement du monde, liée à celle du processus wébérien de rationalisation et d'intellectualisation, apparaîtra au lecteur avec plus de nuances lorsqu'on abordera le thème plus général du religieux dans l'écologisme fondamentaliste.

## Chapitre III : Le recours à la Raison dans l'écologisme

### fondamentaliste

*« À peine échappés du marxisme, revoici qu'on nous fait le coup d'une science des choix politiques. L'écologie contre l'économie, La vraie rationalité contre la fausse. La nature contre la société. »*

- Jean-Philippe Faivret, *L'illusion écologique*

Le présent chapitre sera lui-même divisé en deux sections. Chacune d'elles tentera de

mettre en évidence l'adéquation entre un postulat du rationalisme et un ou des piliers théoriques de l'écologisme. Cette mise en évidence établie, il est clair qu'une critique s'adressant au rationalisme serait dès lors une critique s'adressant par ricochet à l'écologisme : Il s'agira de montrer que l'approche théorique écologiste, même fondamentaliste, s'inclut aisément et sans en arrondir les coins dans le cadre épistémologique du rationalisme. Ainsi, la faiblesse, voire l'absence d'opposition réelle possible au rationalisme, au sein de ce courant politique, sera bien mise en vue. Comme mentionné en introduction, cependant, le but ici n'est pas de construire une critique du rationalisme. Il s'agit plutôt de proposer une critique de la mise en accusation de la Raison comme moteur du développement socio-historique par le courant de l'écologie profonde.

En premier lieu, donc, je me pencherai sur le concept de raison instrumentale; ceci parce que l'idée de faire reposer l'évolution d'un individu ou d'une société sur le calcul des intérêts revient à affirmer que la raison est aux commandes de celui-ci ou celle-ci, qu'elle est ce qui oriente et détermine cette évolution. En second lieu, j'irai du côté de l'approche scientifique de la réalité. Dans cet esprit, je tenterai alors de montrer qu'un découpage mathématique de la réalité est effectué par les écologistes. Ceci étant fait, j'explicitai comment un

projet de société écologiste se module autour d'un programme de rationalisation des relations entre l'individu et son environnement.

### **3.1. La raison instrumentale et la crise écologique**

L'écologisme, comme nous le préciserons, se veut une recherche de réponse adéquate et réfléchie<sup>73</sup> à la crise environnementale annoncée par la communauté scientifique depuis le début des années soixante-dix. Il y a un problème, à tout le moins une menace, dont l'ampleur apparaît planétaire. Il faut donc remonter jusqu'aux causes du problème pour alors les supprimer, et donc régler le problème en amont, sinon du moins en atténuer les effets. Dans certains discours écologistes, l'apocalypse semble même nous guetter si nous ne faisons rien : quelques affirmations déjà citées le confirment. Jusqu'ici, la seule chose qui paraît certaine, c'est qu'il est impératif d'agir. Prenons donc le temps d'examiner les réflexions écologistes qui appellent cet impératif.

#### ***3.1.1 : La recherche des causes premières chez les écologistes fondamentalistes***

Dans l'écologisme fondamentaliste, l'idée de trouver les causes premières au problème environnemental (par exemple la société de consommation, le culte de l'efficacité, l'anthropocentrisme, etc.) pour alors les *supprimer* triomphe aux dépens de l'idée d'*atténuer les effets* de nos modes de vie sur l'environnement. Y sont rejetées, à titre d'illustration, les idées de réduction du transport routier, d'augmentation du recyclage dans la production de biens de consommation et de matériaux industriels, etc., parce que celles-ci perpétuent la perception de la nature comme réservoir de ressources pour l'être humain.

---

<sup>73</sup> En témoigne la profusion des publications sur le sujet; la ferveur du débat écologique s'étend et s'intensifie à mesure que des catastrophes surviennent. Même le cynisme de plusieurs sceptiques constitue un signe de la vitalité de ce débat puisque plutôt que de refléter une expansion du désintérêt pour les problèmes environnementaux, le scepticisme et le débat sont comme le carburant l'un de l'autre. Les sceptiques ne calment pas les enragés par leur discours, ils les forcent à se camper sur leurs positions.

### 3.1.1a) *Les principes fondateurs de l'écologie profonde*

Il nous incombe ici d'exposer les principes fondamentaux de l'écologie profonde qu'Arne Naess, fondateur du courant, a lui-même énumérés. Cet éclaircissement arrive tardivement diront certains; cependant, nous l'avons mentionné plus haut<sup>74</sup>, ce courant lui-même s'est éparpillé dans plusieurs directions dont l'une, qui sera analysée plus loin, se veut spiritualiste. Nous nous bornerons néanmoins dans ce qui suit ici au moment fondateur du courant<sup>75</sup> parce qu'alors, les recherches philosophiques dans le domaine n'avaient pas encore attaqué la Raison en tant que telle, s'attardant plutôt à la société moderne occidentale où cette dernière est présentée comme moteur de développement; rappelons enfin que l'objet de la présente section est de cerner ce qui, dans l'écologie profonde, en appelle (paradoxalement) ouvertement à la logique et à la sanction de la Raison comme critère de validité.

Ces principes sont donc au nombre de sept et vont comme suit :

1. Rejet de l'image de l'«homme-dans-l'environnement» au profit d'une image globale et relationnelle du vivant.
2. Égalitarisme biosphérique; c'est-à-dire l'égalité de statut entre toutes les composantes de la biosphère.
3. Diversité et symbiose : valorisation de l'habileté à coexister et à coopérer dans des relations complexes plutôt qu'à tuer et exploiter.
4. Abolition des classes sociales : parce que l'exploiteur vit différemment de l'exploité, mais que les deux sont, du fait de cette relation, affectés dans leurs potentialités d'auto-réalisation.
5. Lutte contre la pollution et la réduction de la masse vivante (ce que les écologistes du courant « de surface », par opposition à « profond », appelleraient «lutte contre la diminution des ressources naturelles »)

<sup>74</sup> Cf. p. 18.

<sup>75</sup> Moment qui remonte à la parution de l'article d'Arne Naess, « The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary » in *Inquiry* vol. 16, no.1, 1973.

6. Complexité, et non-complication : il faut penser en termes d'écosystèmes, d'interrelations continues entre tous les éléments d'un milieu et entre les milieux eux-mêmes. Naess illustre lui-même l'application de ce principe à l'économie du travail : le principe de la complexité contre la complication favorise, selon lui, la division du travail plutôt que la fragmentation du travail.
7. Autonomie locale et décentralisation<sup>76</sup>.

Si on fait rapidement la somme de ces principes, on y aperçoit un principe directeur commun : la source du problème ne se situerait pas au niveau de la gestion des ressources, mais dans le système de valeurs qui sous-tend cette notion même de « gestion », c'est-à-dire par exemple dans le culte de l'efficacité auquel se dévouerait l'individu aliéné par la technologie. La solution apparaîtrait alors dans le retour, la découverte ou la construction de fins ultimes (et donc de valeurs) *harmonisées* à la biosphère ou, mieux encore, *données* par cette dernière; par l'adoption de modes de vie en accord avec un respect intégral de la Nature et de ses « lois ».

Avant d'énoncer ces sept principes de l'écologie profonde, Naess eut nécessairement à remonter, par l'analyse, jusqu'à ce qui dans l'évolution de la société moderne a entraîné la crise écologique. On voit dès le premier principe qu'il lui a fallu analyser la perception que le moderne a de son rapport à la Nature. L'image qu'il propose en échange tient à l'idée que « An intrinsic relation between two things A and B is such that the relation belongs to the definitions or basic constitutions of A and B, so that without the relation, A and B are no longer the same things »<sup>77</sup>. On aura compris ici que ce principe a pour but de réfuter en quelque sorte la conscience abstraite du cogito, qui se croit extérieure au monde, transcendante à lui, et de la replacer dans un réseau qui la définit, l'articule et en

---

<sup>76</sup> NAESS, Arne. « The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary » *in Inquiry* vol. 16, no.1, 1973. Pp. 95-98. Traduction libre.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 95.

module l'essence même. On aura compris, donc, qu'avant d'énoncer ce principe, l'auteur a dû procéder à une analyse de l'image moderne de la relation de l'Homme à la nature, puisque *son but était précisément d'y proposer une alternative*. L'une des causes premières de la crise écologique est ainsi identifiée dans le discours de l'écologie profonde (du moins celui tenu par son fondateur).

L'analyse qui a mené Naess au second principe qu'il énonce, l'égalitarisme biosphérique, nous est sommairement donnée dans le même texte. Pour justifier ce principe, l'auteur souligne que « [the] restriction [of the equal right to live and blossom] to humans is an anthropocentrism with detrimental effects upon the life quality of humans themselves »<sup>78</sup>. En lisant entre les lignes, c'est l'égalitarisme humaniste que Naess révisé et élargit à tout ce qui vit. L'humanisme, par l'anthropocentrisme qui lui est inhérent, aurait ainsi contribué directement à l'avènement d'une crise écologique... Si l'on songe aux visées de Naess, qui sont précisément de contrer ce qui, dans la modernité, a entraîné la crise écologique, on peut aisément poursuivre cette pensée de l'auteur jusqu'à en tirer cette conclusion : l'abolition *consciente et raisonnée* de l'humanisme est l'une des conditions pour enrayer la crise écologique.

Prenons pour autre exemple le dernier des sept principes énoncés, soit celui d'autonomie locale et de décentralisation. On remarque, comme c'est le cas pour le premier principe, que celui-ci est justifié par sa comparaison avec son principe opposé, la hiérarchie et la centralisation. C'est en comparant une localité autonome avec une localité dépendante d'un niveau supérieur de gestion que Naess entend démontrer le caractère écologique de ce septième principe : « Compare an approximately self-sufficient locality with one requiring the importation of foodstuff, materials for house construction, fuel and skilled labour from other continents. The former may use only five per cent of the energy used by the latter »<sup>79</sup>. Sous-jacente à cette comparaison s'agite l'idée, probablement

---

<sup>78</sup> Ibid., p. 96.

<sup>79</sup> Ibid., p. 98.

empiriquement fondée (cette vérification, malgré son utilité, n'est pas nécessaire ici), selon laquelle l'utilisation d'énergie ne peut dépasser un certain seuil sans bouleverser le milieu naturel. Le caractère énergivore de la modernité nous est présenté, en somme, comme l'une des sources de cette crise écologique.

Cette courte description des principes fondateurs de l'écologie profonde nous en présente le schéma analytique, c'est-à-dire qu'en étant attentif à la façon dont ils sont construits, on aperçoit l'analyse et les syllogismes qui en forment les fondations. En fait, parce qu'ils ont pour but de changer la relation entre le moderne et la Nature, leur élaboration doit s'appuyer sur une analyse de certains traits prétendument propres à la modernité (l'image de « l'homme-dans-l'environnement », l'égalitarisme humaniste, etc.), ceci pour parvenir à en fournir une alternative orientée vers le changement de relation visé par l'écologisme. Comme mentionné plus haut, la source du problème écologique se situe, selon le courant ici étudié, en amont des problèmes de gestion : ce n'est pas dans la privatisation ni l'étatisation des forêts que se trouve la solution au problème des coupes à blanc, c'est dans le changement du rapport du bûcheron à la forêt, dans l'adoption d'une perception plus écologique et moins économique de cette relation. La réalité serait écologique plutôt qu'économique, pour paraphraser Faivret. Il s'agit effectivement d'une représentation équationnelle du comportement de l'individu et de la société, comme celle qui soutient la théorie libérale depuis ses fondateurs, que présente Naess : (comportement x) + (milieu vivant y) = (harmonie z) avec la Nature; en changeant, par une décision informée, la variable (comportement x), on obtient mathématiquement une (harmonie z'), celle par exemple que recherche Naess. Peut-on hésiter à dire que Naess, bien qu'en remontant jusqu'à ce que nous avons appelé les causes premières, dont les représentations sociales de la Nature seraient dans ce cas-ci un exemple, fait tout de même de la raison instrumentale sa pierre de touche pour amorcer le changement souhaité?

### 3.1.1b) Le modèle écosystémique

On trouve une partie de cette « solution » au problème écologique dans ce que plusieurs ont appelé l'*écosystémisme*. Profondément ancré dans la biologie en tant que science, l'écosystémisme prône un mode de vie écologique défini par la notion biologique d'*écosystème*<sup>80</sup>. Profondément ancré dans la sociologie également, l'écosystémisme fonde son approche des relations sociales sur le systémisme, lequel considère la société comme un gigantesque système qui réagit à des stimuli (ou intrants) et dont les réactions (ou extrants) sont à leur tour des stimuli, que ce soit pour ce même système ou pour un système qui lui est relié. Considérant ces deux assises conceptuelles de l'écosystémisme, on comprend qu'il constitue en fait une approche systémique de la société humaine, mais que le système ainsi compris ne se limite pas à la société humaine, mais inclut plutôt aussi son environnement, c'est-à-dire les « plantes, animaux et autres organismes vivants, [de même que] les composants non-vivants ». Karen J. Warren et Jim Cheney, tous deux professeurs de philosophie aux Etats-Unis, ont cerné deux approches écosystémistes dans l'écologie :

*« Many ecological controversies in modern ecosystem ecology can be understood as arguments between two different approaches : the 'population-community' approach and the 'process-functional' approach. The population-community approach focuses on the growth of populations, the structure and composition of communities and organisms, and the interactions among individual organisms. It is grounded in Darwinian theory of natural selection [...]. The process-functional approach is based on quantitative, thermodynamic, biophysical model which emphasizes energy flows an nutrient cycling. It assumes that the fundamental unit of ecosystems includes organisms and physical components »<sup>81</sup>.*

Prenons pour illustration sommaire de cette approche la question de l'accroissement démographique en Égypte. Relatant un article de John Bongaarts paru dans la revue *Scientific American*, un texte publié dans *Courier International*

---

<sup>80</sup> « Communauté des plantes, des animaux et des autres organismes vivants, avec les composants non-vivants de leur environnement, qui se trouve dans un habitat particulier et qui réagit réciproquement avec l'un et l'autre; un complexe dynamique des communautés des plantes, des animaux, des fungus, et des micro-organismes et l'environnement non-vivant dans lequel ils sont associés qui réagit réciproquement comme une unité écologique ».

<http://www.fishbase.org/Glossary>. Avril 2004.

<sup>81</sup> WARREN, Karen J. et CHENEY, Jim : « Ecosystem Ecology and Metaphysical Ecology: A Case Study » in *Environmental Ethics* vol.15, no.2. 1993. p.100.

affirme que « la pression démographique amène à rechercher toujours plus de terres arables. Or les plus fertiles d'entre elles sont déjà utilisées. La densité de population de l'Égypte est de 68 habitants par km<sup>2</sup>, mais si l'on exclut les déserts non irrigués, ce chiffre atteint 2000 par km<sup>2</sup>. Il n'est donc pas surprenant que l'Égypte doive importer une part importante de sa nourriture »<sup>82</sup>. On lit dans cet extrait les conclusions d'une étude effectuée grâce à une approche écosystémique, puisque ce qui y était analysé, ce sont les conséquences des interactions de l'être humain avec son milieu, plus précisément les conséquences de l'augmentation du nombre d'Égyptiens et d'Égyptiennes en rapport avec les terres fertiles qu'ils et elles occupent. Ces données ne sont pas triviales, et encore moins inutiles. Elles permettent de souligner le fait que si la population augmente sur un territoire donné, son utilisation des ressources augmente en proportion, alors que ces dernières ne sont pas infinies. Par ailleurs, ces données ne sont le reflet que d'une infime partie de l'écosystème qu'elles doivent déchiffrer. En effet, l'étude réalisée aurait pu pousser plus loin et voir dans quelle mesure l'irrigation des terres en Égypte assèche les sources d'eau, et dans quelle mesure cet assèchement provoque l'érosion d'autres terres, et plus loin encore dans quelle mesure cette érosion bouleverse le cycle naturel de l'eau, lequel détermine le nombre de jours de pluie dans telle ou telle partie de l'Égypte, et ainsi de suite.

Lorsque utilisée à des fins d'analyse causale des problèmes environnementaux, l'approche écosystémique permet en général de mettre en évidence l'incidence, néfaste ou non selon les critères de conservation de l'environnement, que peut avoir toute forme d'activité humaine sur la nature. Or, pour ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas *cette* utilisation de l'écosystémisme qui pose problème. La dérive survient lorsque l'écosystémisme devient une doctrine : lorsqu'il est prétendu que l'activité sociale peut et doit être orientée d'après les analyses écosystémiques ou lorsque l'écosystémisme s'érige en science des décisions sociales. Cette dérive idéologique de l'écosystémisme, on en retrouve une expression dès la première phrase de l'introduction d'un ouvrage collectif

---

<sup>82</sup> Sans signataire : « Paroles d'experts » in Courier International no. 607. Juin 2002. p. 43.

dans lequel sont développées les thèses écosystémistes : « Ce livre revendique et met en question en même temps l'existence d'un paradigme écologique *pour l'étendre à des phénomènes sociaux* »<sup>83</sup>. Les conceptions de ce paradigme que nous fournissent les auteurs de cet ouvrage collectif ne s'appuient sur ni ne s'étendent aux *seules* questions de l'environnement et de la Nature, mais elles les englobent entièrement.

Par ailleurs, quand des biologistes arrivent à montrer la complexité des interrelations des êtres entre eux et avec leur habitat, le schéma qu'ils construisent pour illustrer ce système leur permet parfois de montrer ce qu'il en eût été si l'une ou l'autre des composantes avait agi autrement ou avait tout simplement été absente de ce système. Il peut bien entendu survenir que cette composante soit une création humaine : telle ou telle industrie, telle ou telle installation, etc. Il arrive même, et c'est le cas chez les écologistes fondamentalistes, qu'on relie directement cette composante d'origine humaine à la culture, la mentalité, la conscience, la classe, la religion, etc., du groupe humain ayant produit cette composante qui interagit dans et avec le système/écosystème.

En 1967, Lynn White a signé un essai dans la revue *Science*, essai dont le but était de démontrer que le bouleversement actuel de l'écosystème était directement lié au transcendantalisme inhérent au judéo-christianisme. Pour reprendre la perspective écosystémiste, on ne peut nier le fait qu'une culture ou une forme de conscience ait une incidence certaine sur le système ou l'écosystème auquel cette dernière prend part. Le problème commence lorsque, se plaçant comme observateur de l'écosystème, on décide d'agir sur l'agent de cette incidence : ici, la culture ou la forme de conscience, ou plus précisément le transcendantalisme du judéo-christianisme. Parce que, bien entendu, la culture d'un individu ou d'une société module le regard que celui-ci ou celle-ci porte sur son environnement et, dès lors, détermine ses interactions avec ce dernier; agir sur

---

<sup>83</sup> TESSIER, Roger (sous la dir.). Pour un paradigme écologique. Montréal, Éditions Hurtubise, 1989, p. 13.

cette culture dans le but d'en agencer les effets avec la normalité d'un écosystème, voilà toutefois une application qui dépasse le cadre de l'écosystémisme s'il lui faut se tenir hors de celui de la rationalité instrumentale.

### 3.1.1c) *Le monde désenchanté*

Par une approche quelque peu différente de l'écosystémisme, l'auteur écologiste Morris Berman pense avoir trouvé dans le désenchantement du monde, thèse qu'il emprunte à Max Weber<sup>84</sup>, la source originelle de la crise écologique. Après avoir « décrit » comment l'identité entre le sujet et l'objet a été dissoute par le cartésianisme et le rationalisme, Berman admet, avec Lynn White, que c'est dans le paradigme épistémologique contemporain que se trouve la cause du problème en question. Ce paradigme, c'est celui de l'analyse, du cogito, de l'action consciente et rationnelle. L'auteur nous dit : « It turns out that the subject/object distinction of modern science, the mind/body dichotomy of Descartes, and the conscious/unconscious distinction of Freud, are all aspects of the same paradigm : they all involve an attempt to know what cannot, in principle, be known »<sup>85</sup>. Parce qu'il serait la source du problème à régler, il faudrait agir sur ce paradigme; il poursuit plus loin : « societies like human beings, are organic, and the attempt to engineer either is destructive; [...] we are living on a dying planet, and [...] without some radical shift in our politics and consciousness, our children's generation is probably going to witness the planet's last days »<sup>86</sup>. Cette conclusion paradoxale tient à l'ingénierie de la société et à la production de la culture, et nous y reviendrons un peu plus tard<sup>87</sup>. N'est-elle pas elle-même le fruit d'une profonde analyse que fournit l'auteur sur les origines du paradigme épistémologique qu'il accuse? Bien qu'admettant que « certainly, no set of abstractions [...] I lay out in linear, discursive terms can grasp the larger non-cognitive reality of life », Berman se justifie et se réfute à la fois en ajoutant que

<sup>84</sup> WEBER, Max. Op. cit.

<sup>85</sup> BERMAN, Morris. Op. cit., p. 148

<sup>86</sup> Ibid., p. 269.

<sup>87</sup> Cf. p. 67.

« we live in this century, not the 14th or 22nd, and for better or worse we are saddled with verbal-rational knowledge as the primary mode of exposition »<sup>88</sup>.

Si l'on récapitule la position de cet auteur, laquelle résume tout un pan de l'écologisme, on retrouve la logique suivante : le déblocage épistémologique qui a donné l'engouement pour l'analyse, pour la Raison, et qui a séparé le sujet de l'objet, est la cause directe de la séparation entre l'être humain moderne et la nature. Cette dernière séparation entre l'homme et son environnement a causé à son tour l'insensibilité du premier envers le second, en le coupant de tout un savoir averbal et arationnel. Voilà donc où nous en serions selon Berman et, par une suite d'événements similaires, selon White. De tels raisonnements font partie de ce que j'ai appelé la « recherche des causes premières » dans l'écologisme. Et cette recherche, pour reprendre l'aveu de Berman, fait elle-même partie de ce qu'elle entend dénoncer. Plutôt que de fournir un regard sur ce qu'elle tente de mettre en lumière, elle apparaît comme un symptôme de ce qui la supporte. Il semble, en somme, que le fait d'étudier le paradigme de son intérieur porte le plus souvent à l'exacerber qu'à le rejeter. Et dans le cas précis du paradigme rationaliste, la porte de sortie qu'on cherche prend des allures un peu douteuses quand elle s'ouvre grâce à la décision informée...

### *3.1.1d) La symbolique de l'environnement*

David W. Kidner, attitré du poste de « Senior Lecturer » au département de psychologie de la Nottingham Trent University en Angleterre, procède un peu de la même façon. Il avance que la responsabilité du problème écologique incombe à la modernité occidentale. Dans un article paru dans la revue *Environmental Ethics*<sup>89</sup>, Kidner nous expose ses idées selon lesquelles la domination du paradigme rationaliste dans la conscience moderne serait une barrière contre une vie humaine écologique. Abordant les concepts de devoir, de

<sup>88</sup> Ibid., p. 234.

<sup>89</sup> KIDNER, David W. Loc. cit., pp. 61-80.

droit, de moralité et de justice, l'auteur explique que la théorie de l'éthique « has emphasized concepts [...] which can only apply to relations between free and rational individuals. Consequently, those feelings, intuitions, and insights that drive the environmental movement tend to be translated into terms which are 'rational' rather than being expressed in mythical, spiritual, or ritual form »<sup>90</sup>. En fait, plus grave encore que d'être une barrière contre l'adhésion à un mode de vie écologique par les occidentaux, le paradigme rationaliste empêcherait même la diffusion authentique des idées (ou, plus fidèlement, du « sentiment ») écologiques. Kidner, qui défend l'écologisme, formule un aveu plutôt qu'un argument : il défend ce qu'il croit être hors du paradigme rationaliste, mais en même temps il ne peut pas penser, et encore moins communiquer (à tout le moins dans une revue scientifique!) en-dehors de ce dernier. Après avoir fait ce demi-aveu, il poursuit dans son argumentation : « By default, we tend to adopt whatever available structures come closest to expressing what we feel, and the hegemony of conscious rationality is often sufficiently powerful that the original felt experience is pushed into the background by the conscious of expression which we adopt »<sup>91</sup>. Il faut admettre que cette démarche ne tombe pas jusqu'à présent dans le cadre rationaliste : l'auteur essaie de mettre au jour les implications épistémologiques de l'inconscient et de la culture dans la problématique écologique.

Jusqu'ici, même s'il reste dans l'analyse et qu'il recherche les causes premières de cette problématique, Kidner évite d'aller plus loin que d'accuser le rationalisme d'être un réductionnisme. En d'autres mots, même s'il s'avoue lui-même en quelque sorte prisonnier du paradigme qu'il dénonce, il ne tente pas d'abstraire et de réduire à un concept ce que pourrait être un autre paradigme. Malheureusement, il se lance à corps perdu dans ce programme quelques pages plus loin :

*« The diminution of our symbolic embeddedness has, as I have suggested, played a central, if covert, role in the genesis of environmental problems. The rejuvenation of this embeddedness, in the face of a hostile technological reality which emphasizes singleness of meaning, is a key task*

<sup>90</sup> Ibid., p. 64.

<sup>91</sup> Ibid., p. 68.

*for environmentalism. Recognizing this task, environmental theory can play a vital role in challenging literal definition, in legitimating symbolic frameworks, and recognizing the importance of those rituals and mythologies that give symbolism accessible form of expression. »<sup>92</sup>*

Même si la théorie, selon l'auteur lui-même, ne peut pas générer de cultures comportant ces attributs, « It can, however, facilitate their emergence and survival by providing a supportive rationale »<sup>93</sup>. On demeure dans le demi-aveu : Kidner se sait pris dans le paradigme rationaliste, mais le support intellectuel que constitue pour lui ce paradigme lui « permet », en quelque sorte, de s'analyser lui-même. Kidner « peut » se concevoir lui-même, s'abstraire pour être l'objet de sa propre pensée, abstraire jusqu'à sa propre conscience pour l'analyser et voir en quoi elle est à la source du problème écologique.

En empruntant cette démarche, ceci semble clair dans les dernières phrases, Kidner s'appuie sur une assise rationaliste pour construire sa réflexion. En s'appuyant sur des abstractions, puis en liant celles-ci de façon causale au problème écologique, l'auteur nous offre un portrait figé, une géologie de la conscience moderne. D'un autre côté, nous l'avons souligné, Kidner s'avoue prisonnier du paradigme rationaliste. Il est cependant peu probable que ce soit simplement en faisant cet aveu et en souhaitant un autre paradigme que ce dernier puisse survenir. Pour mieux illustrer la frontière que transgresse malheureusement Kidner, citons une mise en garde du sociologue québécois Fernand Dumont quant à la manière d'étudier une culture : « Nous ne percevons pas une culture au sens où nous percevons un objet. Il faudrait dire plutôt que nous en avons l'expérience »<sup>94</sup>. Kidner ne nous offre pas son expérience de la culture moderne, mais plutôt une analyse de ce qu'il prend comme objet d'étude.

---

<sup>92</sup> Ibid., p. 79.

<sup>93</sup> Idem.

<sup>94</sup> DUMONT, Fernand. Le sort de la culture. Éditions de l'Hexagone, Montréal, 1987. p. 318.

### 3.1.1e) *Causes premières et raison instrumentale*

Dans L'équivoque écologique, ouvrage paru en 1980, donc dans les années marquées par la peur du nucléaire, on peut lire la phrase suivante : « l'écologie est une critique politique de la culture »<sup>95</sup>. Loin d'être anodine, cette phrase exprime, au regard des quelques paragraphes précédents, l'inverse de ce que l'écologisme souhaite faire : une critique culturelle de la politique. En effet, l'écologisme ne s'appuie pas sur un ethos culturel pour critiquer les décisions politiques en matière environnementale. Les penseurs écologistes essaient de se placer dans le futur, ou à tout le moins au-dehors de la culture dans laquelle ils baignent pourtant. Les textes de penseurs écologistes comme Kidner, Berman et White sont toujours traversés par un dégoût du et de la politique; se penchant beaucoup plus sur l'épistémologie et la culture, ces auteurs s'abstraient toujours du lieu, du moment et de la culture dans lesquels ils écrivent, afin d'en faire la généalogie et la critique. Ils doivent imaginer, conceptualiser et décrire au moins minimalement cette autre culture, cette autre conscience, cet autre ethos à partir desquels il leur paraît possible de critiquer la relation entre le moderne et son environnement, parce que cette relation tient elle-même de la culture, de l'ethos et de la conscience du moderne. Autrement dit, pour élaborer leurs théories ces auteurs doivent s'objectiver eux-mêmes en se construisant un autre sujet, un alter-ego, lequel doit être situé à l'extérieur du contexte à critiquer. Tout cela se passe dans le monde de la transcendance, des idées et des concepts, non pas dans celui de l'intuition ou de la sensibilité...

Puis, pour admettre que cette critique de la culture est politique, gardons à l'esprit que ce à quoi répond consciemment, rationnellement, l'écologisme, c'est à l'éternel « Que faire? » que se demande à lui-même l'individu en observant avec angoisse la société. L'écologisme, donc, souhaiterait qu'une culture s'élève contre la politique; or, puisque ce n'est pas le cas (du moins, puisque cette culture n'est que marginale), l'écologisme s'élève politiquement contre la culture moderne :

---

<sup>95</sup> ALPHANDÉRY, Pierre, BITOUN, Pierre et DUPONT, Yves. L'équivoque écologique. Paris, La Découverte, 1991. P. 160.

notre conclusion converge avec cette phrase, citée plus haut, de l'essai d'Alphandéry, Bitoun et Dupont : « l'écologie est une critique politique de la culture ».

En somme, la raison instrumentale est foncièrement à l'œuvre dans ces conceptions de la problématique environnementale. Pour l'illustrer à l'aide d'un autre auteur, l'argumentation se ramène à la mise en garde de Michel Serres, mise en garde qui nous paraît tout droit sortie d'un recueil de matrices de la théorie des jeux :

*« Il nous faut donc prévoir et décider. Parier donc, puisque nos modèles peuvent servir à soutenir les deux thèses opposées. Si nous jugeons nos actions innocentes et que nous gagnions (sic), nous ne gagnons rien, l'histoire va comme avant; mais si nous perdons, nous perdons tout, sans préparation pour quelque catastrophe possible. Qu'à l'inverse nous choisissons notre responsabilité : si nous perdons, nous ne perdons rien; mais si nous gagnons, nous gagnons tout, en restant les acteurs de l'histoire, Rien ou perte d'un côté, gain ou rien d'autre part : cela ôte tout le doute »<sup>96</sup>.*

Serres nous enjoint dans cette citation à nous rendre compte de notre intérêt à « [choisir] notre responsabilité » et fait reposer la valeur de ce choix sur sa seule rationalité. Il conclut : « Rien ou perte d'un côté, gain ou rien d'autre part : cela ôte tout le doute ». La décision, s'il en est une, s'effectue et se justifie par sa rationalité. Voilà une clef de voûte de la théorie des jeux ou des choix rationnels. Regardons un extrait du livre de Kenneth Shepsle et Mark Bonchek dans lequel ils expliquent et vulgarisent cette théorie des choix rationnels :

*« Consider the following example in which there are three possible outcomes – x, y, and z – and three actions – A, B, and C. Our chooser has preferences over the outcome; suppose she ranks x first, then y, then z (xyz), but she must make a choice from among the actions. If she knew for certain that C led to y, that B led to z, and that A led to x, then her decision is one of certainty [...]. If, on the other hand, she knew that A led to a fifty-fifty chance of x or z, B led to a fifty-fifty chance of y or z, and that C led to an even chance of x, y, or z, then the choice involves a risk [...]. In effect, we have 'quantified' preferences by moving from ordered preference information to numerical preference information. »<sup>97</sup>*

<sup>96</sup> SERRES, Michel. *Le contrat nature*. Paris, Éditions François Bourin. 1990. P. 19.

<sup>97</sup> SHEPSLE, Kenneth A. et BONCHEK, Mark S. *Analyzing politics. Rationality, Behavior and Institutions*. New York, W.W. Norton and Company, Inc. 1997. pp. 32-33.

Dans un style littéraire différent, Shepsle et Bonchek nous présentent une théorie du comportement rationnel dans laquelle l'individu est celui-là même à qui s'adresse Michel Serres : l'individu qui calcule les conséquences de son comportement et oriente ce dernier selon les résultats de ses calculs. L'individu qu'il s'agit d'informer puisque, transparent à lui-même, il pourra grâce à cette information se conformer aux sept principes de Naess, trouver sa place et son rôle au sein de son écosystème, rejeter avec Lynn White sa conscience d'influences judéo-chrétiennes, « re-fusionner » avec Berman le sujet et l'objet, s'extirper de sa culture pour en faire émerger une autre avec Kidner, cela pour construire des rapports sains (d'un point de vue écologiste) entre lui et la Nature. En repérant comme ici la quête de causes premières dans les théories de ces auteurs, on constate que la raison instrumentale déploie sa dynamique de fins et de moyens pour construire et solidifier son plaidoyer contre... le rationalisme. Voyons maintenant comment elle peut faire de même dans une autre partie des théories écologistes.

### **3.2 : La logique est dans la Nature**

Le prochain chapitre a pour but de faire ressortir le fait que, selon la théorie écologiste, les lois devant régir le comportement humain sont à trouver dans la Nature, qu'elles y existent et que la connaissance qu'on peut en avoir n'est pas un pur construit. Il a aussi pour but de mettre en relief le fait que, selon ce discours écologiste, ces lois sont accessibles et communicables par la logique, par la raison.

Nous aurons pour premier abord l'impératif écologiste d'enrayer ce que nous pourrions appeler, dans la culture capitaliste, le culte de l'efficacité. Par « culte de l'efficacité », nous entendons également toutes les dérivations socio-économiques de ce terme qu'il est possible d'imaginer : la nécessité de rentabilité, la croissance économique comme finalité, la mentalité du « après moi, le déluge », etc. Les constats scientifiques sur l'état de santé de la planète ont montré le caractère déraisonnable, sans mauvais jeu d'ironie, de ce besoin d'efficacité et de

croissance économique illimitée. Pensons aux réserves de pétrole, à l'exploitation des forêts, aux gaz à effet de serre : toute une panoplie d'industries et de modes de vie sont basés sur l'idée que les ressources naturelles sont éternelles et que les conditions d'existence de la vie (humaine ou autre) sur Terre sont inaltérables. Si l'on résumait cette mise en garde de la communauté scientifique dans un langage utilitariste, on pourrait dire que l'être humain en général, si son intérêt est de survivre encore quelques millénaires, devrait ajuster son rythme de vie à ce qui lui permet de survivre, c'est-à-dire à son environnement naturel. Voilà, de façon grossière certes, le discours des écologistes... Du moins des écologistes qui n'adhèrent *pas* à l'écologie profonde. Comme nous l'avons effectivement vu plus haut, l'idée de gestion des ressources telle qu'on la dénote ici est rejetée par le premier principe énoncé par Arne Naess (« rejet de l'image de l'«homme-dans-l'environnement » au profit d'une image globale et relationnelle du vivant ») : l'environnement n'est pas une somme de ressources dont l'homme peut calculer les limites. Nous verrons donc comment se déploie sur un fond rationaliste ce rejet du culte de l'efficacité.

Nous irons par la suite du côté de l'idée de « valeur intrinsèque », primordiale dans l'écologie profonde, pour en dégager les nervures scientifiques et montrer comment de *principe moral*, cette notion peut passer au statut d'*outil*.

### ***3.2.1 : Efficacité versus harmonie***

Le remplacement du principe d'efficacité par celui d'harmonie apparaît dans l'écologisme comme une solution au problème environnemental à sa source même: vivre dans l'harmonie avec les lois de la Nature s'opposerait à chercher l'efficacité à tout prix, sinon le diagnostic écologiste serait faux. Cette accusation portée contre l'efficacité à tout prix peut à prime abord apparaître comme une tentative de faire descendre la raison de son piédestal pour la soumettre ou, à tout le moins, la placer sur un pied d'égalité avec la Nature, avec une certaine sensibilité, une affectivité. L'harmonie peut en effet être appréciable pour sa

valeur esthétique, pour un certain réconfort qu'elle procure à celui qui la contemple<sup>98</sup>, plutôt que, par exemple, pour la seule efficacité qu'elle procure à une machine qu'elle caractériserait.

Or, plutôt qu'à une impulsion affective comme celle dont nous parle Adam Smith, la quête d'harmonie en question ici ressemble en fait à un désir de rationalisation insufflé par la raison instrumentale selon les modalités soulignées plus haut : l'harmonie en question, c'est celle des lois de la Nature (qu'on l'appelle biosphère, système terrestre ou Gaïa<sup>99</sup>), des lois physiques, chimiques, biologiques. En fait, c'est comme si les écologistes disaient : « Voyez, nous avons vu les sociétés humaines comme un système fermé alors qu'elles font partie d'un système plus global avec lequel elles interagissent ». On peut être d'accord jusqu'ici, mais quand on prescrit d'échanger le culte de l'efficacité pour celui de l'harmonie avec la Nature parce que le système déraile (changements climatiques, pluies acides, diminution de la biodiversité, etc.), on arrive à un discours qui s'appuie beaucoup plus sur la raison que sur la sensibilité ou les affects. Ce qu'on nous présente, c'est un calcul et des bilans, des intérêts auxquels ce culte de l'efficacité nous aurait rendus aveugles.

Pour les écologistes, ce qui cloche dans ce système, cette *mécanique d'horloge*, à notre époque, c'est l'être humain qui par sa soif d'efficacité et de grandeur, fait dérailler quelques engrenages (par exemple les chaînes alimentaires et les cycles de l'eau), risquant du même coup de faire éclater ce dont il fait partie, ce qui lui permet de vivre.

Cette réduction mécaniste de l'harmonie recherchée par les écologistes fondamentalistes, par le recours métaphorique à l'horloge et aux engrenages, est-elle effectuée de façon délibérée? Cette image (qui n'est pas purement rhétorique)

---

<sup>98</sup> SMITH, Adams. *Théorie des sentiments moraux*. Paris, Presses universitaires de France. 1999. P. 256.

<sup>99</sup> LOVELOCK, James. *La Terre est un être vivant. L'hypothèse Gaïa*. Paris, Flammarion. 1993.

nous permettra de faire le lien entre le premier aspect rationaliste dans l'écologisme, c'est-à-dire la justification par la raison instrumentale, et le second aspect rationaliste qui est le découpage mathématique/scientifique de la réalité.

### 3.2.2 : *L'harmonie et la science*

Établir une analogie entre la biosphère et une horloge permet de mettre en évidence une dualité qu'on retrouve dans les théories écologistes : l'idée mécaniste s'y fusionne à celle presque « créationiste » à l'intérieur du principe de la *valeur intrinsèque*. Plus clairement, pour les écologistes fondamentalistes, la valeur de quelque parcelle de la Nature que ce soit réside dans l'existence même de cette parcelle particulière. Pour eux, la reconnaissance d'une valeur égale, voire supérieure de l'utilité, de l'efficacité ou de quelque autre attribut d'un élément de la nature à sa seule existence serait l'expression d'un anthropocentrisme, en soi dangereux pour la biosphère. Pour avoir une idée mieux définie de cette notion, référons-nous une fois de plus à Elisabeth Harlow, chercheur en éthique environnementale au Ryerson Polytechnic Institute de Toronto. En fait, il s'agit de quatre définitions distinctes qu'elle présente de cette façon :

*« There is more than one sense in which the value of nature might be 'humanly independent' : (1) we might want to say that the value of natural objects and processes is not reducible to human interests and preferences; (2) we might want to say that the value of natural objects and processes is not reducible to the value of the human experiences or forms of consciousness excited by them; (3) we might want to say that the value of natural objects and processes is independant of human good; or (4) we might want to claim that the value of nature and its processes is independent of human valuing consciousness altogether »<sup>100</sup>.*

Harlow rappelle que l'importance de cette notion n'est pas secondaire : « the literature of environmental ethics has been obsessed with the search for a plausible nonanthropocentric 'intrinsic value' in nature; indeed, the very possibility of an environmental ethic has been defined in these terms »<sup>101</sup>. D'où l'intérêt pour la théorie écologiste de trouver une « justification », une attache dans le réel, à cette

<sup>100</sup> HARLOW, Elisabeth M. Loc. cit., p. 28.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 27.

valeur intrinsèque; d'où, du même coup, notre intérêt ici à nous pencher sur ces justifications.

Précisons tout de suite que le principe de valeur intrinsèque est « justifié » par deux recours différents dans le large courant de l'écologisme: certains auteurs recourent à la science, d'autres à la mythologie. Nous limiterons ici notre analyse à l'aspect mécaniste de ce principe, réservant celui créationniste pour plus tard.

### 3.2.2a) *La science et la valeur intrinsèque*

La réorganisation totale du comportement social envers l'environnement se modulerait donc, dans le projet écologiste, en partie selon le principe de la valeur intrinsèque. Mais, à bien y regarder, le recours à la science pour justifier la valeur intrinsèque en tant que principe fait dévier quelque peu cette notion de sa définition écologiste<sup>102</sup>. En effet, l'écologisme fait appel aux études menées par différents corps scientifiques, en particulier des biologistes, pour conclure au primat de la préservation de tout ce qui vit (parfois même de ce qui ne vit pas, comme les pierres par exemple). Mais, en somme, cette conclusion tient sa valeur ultime dans la valeur du tout, du global : l'écosphère. C'est parce que la vie est une valeur en soi, probablement *la* valeur en soi, que chacun de ses *représentants*, de la fougère à l'hippopotame, et que chacun de ses *agents*, le vent comme les rayons UV, ont un *droit fondamental* à l'existence libre. On fait appel aux données scientifiques, donc, pour rappeler que chaque être a *son* rôle à jouer. La valeur intrinsèque est-elle toujours *intrinsèque*? L'étang derrière le boisé de tel endroit possède-t-il sa propre valeur, du fait même de son existence, ou bien du fait de son rôle dans un écosystème plus large qui l'englobe, ou encore du fait de son absorption du dioxyde de carbone rejeté par les animaux avoisinant, etc? En protégeant chacun, on est certain de protéger le tout; mais cette conception découpe la réalité en éléments, en fait des variables, ces variables sur lesquelles

---

<sup>102</sup> La valeur intrinsèque servant de fondement éthique, le recours à la science pour la justifier ne devrait pas être une nécessité...

l'être humain agit (puisque c'est là que le bât moderne blesse l'écologiste). Encore une fois<sup>103</sup>,  $x + y = z \dots$  Bien que  $x$  ou  $y$  ait prétendument une valeur intrinsèque, il ne reste avant tout qu'un terme d'une équation dans le discours écologiste.

Cette réorganisation du comportement humain envers l'environnement s'appuie, disons-nous, sur le principe de la valeur intrinsèque. Or, ce principe tient à l'idée du fragile équilibre de la biosphère, équilibre auquel l'espèce humaine participe inévitablement, positivement ou négativement. Dans la perspective anti-moderniste de l'écologisme, l'être humain moderne aurait acquis via la technologie un poids énorme dans cet équilibre de la biosphère, risquant dès lors de faire chavirer ce dernier. Pour parler dans les termes mécanicistes employés plus haut, le moderne aurait dorénavant la capacité, grâce à la technologie, d'influer à tel point sur des engrenages (par exemple les cycles naturels) que toute l'*horloge*, tout le système pourrait dérailler. L'équilibre naturel de la biosphère étant une condition *sine qua non* de la survie de l'espèce humaine (par exemple, à cause de la régulation naturelle des proportions de gaz atmosphériques ou de la réfraction d'une partie constante des rayons UV émis par le soleil), sa préservation est une nécessité vitale non seulement pour cette espèce en particulier, mais pour plusieurs espèces animales et végétales. Or, pour préserver l'équilibre, il faut se faire une idée de ce qu'il est et de ce qui le menace.

### 3.2.2b) *La science et le schéma de l'équilibre*

Il s'avère impératif pour notre survie, en conséquence, de découvrir comment on peut éviter de faire chavirer l'équilibre de la biosphère. Une première solution consiste à étudier cet équilibre de la biosphère (grâce à la *biologie*, la *chimie* et la *physique* en particulier) afin de connaître tout ce qui peut l'influencer, de sorte que si les modes de vie sont pour quelque chose dans la crise environnementale, on puisse savoir comment les modifier de façon à préserver cet

---

<sup>103</sup> Cf. p. 35.

équilibre. Cette première solution fait appel à la science. La seconde solution fait appel au mythe; nous l'aborderons un peu plus loin.

Si l'on opte pour la première solution, on demande en fait à la science de nous construire un modèle de la biosphère qui schématise l'équilibre qui y prévaut. On obtient ainsi un modèle rationnel, mathématique, des interactions entre les différents éléments qui la composent. Et si ce modèle établit un lien de cause à effet entre le mode de vie moderne et la crise écologique, alors on aura trouvé ce qui doit être modifié dans ce comportement. Or, si le comportement à adopter nous est exposé, décrit et *justifié* par un *modèle rationnel/scientifique*, ne peut-on pas affirmer qu'il s'agit alors d'une recherche de *rationalisation* du comportement, de la relation entre l'individu et son milieu? La critique du rationalisme que l'écrivain John Saul propose dans son ouvrage « Les bâtards de Voltaire »<sup>104</sup> est ici rejointe par le discours écologiste. Lorsque Saul explore l'histoire de « l'essor de la raison »<sup>105</sup>, il tire le constat suivant :

*« Les multiples modèles sociaux abstraits – mathématiques, scientifiques, mécaniques, commerciaux – sont fondés sur l'hypothèse optimiste qu'une réorganisation schématique de la société sera propice à la race humaine. La notion même de perfectibilité de l'être humain repose sur l'idée d'une manipulation de l'extérieur ou d'en haut. Les technocrates et les Héros sont les deux catégories de manipulateurs rationnels que nos sociétés préfèrent. »*<sup>106</sup>

Si le discours écologiste s'appuie effectivement sur une schématisation de l'équilibre écosystémique ou biosphérique, alors ce constat de Saul et la critique qui le suit s'y appliquent parfaitement: que le schéma social idéal soit économique, mathématique ou encore biologique, voire « biosphérique », celui-ci repose sur cette « notion de perfectibilité de l'être humain » et sur celle d'une « manipulation de l'extérieur ou d'en haut ». En somme, sur l'adhésion à cette doctrine selon laquelle c'est ultimement la Raison qui peut et doit transformer l'être humain. Pensons aussi à ce propos aux extraits des ouvrages de Peter Sloterdijk que nous

<sup>104</sup> SAUL, John Ralston. *Les bâtards de Voltaire. La dictature de la raison en Occident*. Paris, Éditions Payot et Rivages, 2000.

<sup>105</sup> Ibid., p.50.

<sup>106</sup> Ibid., p.83.

avons cités plus haut<sup>107</sup> et qui nous menaient à conclure que dans une perspective rationaliste, la société peut être organisée intégralement selon un schéma idéal. Citons également Luc Ferry qui définit l'idéalisme comme «une identification entre rationalité et réalité»<sup>108</sup>.

D'après ce qui en est présenté, l'organisation sociale proposée par l'écologie profonde appelle à cette transcendance platonicienne sur laquelle repose également la valeur de la science cartésienne : la connaissance de la nature est *médiatisée* par la conscience et les outils dont elle dispose (en particulier la science), elle n'est pas *construite* par eux; les idées qu'elle formule sont une représentation de ce qui existerait sous forme d'absolu derrière la perception (consciente ou non) des choses. La vérité dérape, dans ce discours, de la valeur à la vérification : on érige une valeur en fondement éthique, mais on la vérifie par des constats scientifiques ou par des syllogismes. Peut-être est-ce là simplement une question stratégique : comment effectivement se faire entendre sérieusement par la communauté scientifique, par les corps professoraux, par l'individu rationnel à qui l'on répète depuis les Lumières que la vérité se vérifie pour être telle, comment y arriver autrement qu'en s'appuyant principalement sur des données, des preuves, des concepts et des théories? Comment ne pas travestir ce qu'on appelle dans ces milieux la *sagesse écologique en savoir écologique* si l'on veut l'exporter vers ce public composé justement d'individus rationnels? La question semble sans issue, peut-être bien parce qu'il n'existe pas, ou qu'il n'existe plus une telle sagesse; peut-être bien parce que cette supposée sagesse s'est plutôt construite sous la forme d'un savoir, savoir critique certes, mais savoir tout de même et qui souhaite maintenant montrer qu'il constitue Le Vrai Savoir.

---

<sup>107</sup> cf. p. 13-14.

<sup>108</sup> FERRY, Luc. Philosophie politique, tome 2: Le système des philosophies de l'histoire. Paris, Presses Universitaires de France, 1985, p. 13.

## Chapitre IV : Le recours à la pensée mythique dans l'écologisme fondamentaliste

Ce troisième chapitre vise à présenter une analyse des parties du discours écologiste où la sacralisation de la Nature et le recours à la mythologie viennent renforcer la tendance anti-rationaliste du courant. Comme j'entends montrer que cette image anti-rationaliste ne tient pas la route parce que le discours en question dénote plutôt une attitude rationaliste, je devrai démontrer que l'importance du mythe, du religieux dans la vie de l'*homo religiosus* est radicalement différente de ce qu'elle est pour le moderne, qu'il soit écologiste ou d'autre allégeance, même si ce discours appelle à une réanimation, voire un retour à ces formes de pensée religieuses. Tout en montrant que l'écologie profonde s'inscrit plus adéquatement dans la perception moderne (rationaliste) de la relation homme/Nature que dans la perception religieuse de cette relation, je chercherai à souligner comment cette prétention au mysticisme fait elle-même partie intégrante du rationalisme à mettre au jour. Donnons au passage, à propos de désir écologiste concernant la pensée mythique, l'exemple du souhait d'un Morris Berman au sujet d'un éventuel « réenchantement du monde » ou encore certaines approches du concept de Gaïa émis par James Lovelock...

### 4.1. Pensée mythique versus pensée moderne

Concernant cette différence entre la pensée mythique et la pensée moderne, l'historien des religions Mircea Eliade a écrit en parlant du concept de responsabilité chez cet *homo religiosus* :

*« [...] il s'agit d'une tout autre sorte de responsabilités que celles qui nous semblent à nous [modernes] les seules authentiques et valables. Il s'agit d'une responsabilité sur le plan cosmique, à la différence des responsabilités d'ordre moral, social ou historique, seules connues des civilisations modernes. Dans la perspective de l'existence profane, l'homme ne se reconnaît de responsabilité qu'envers soi-même et envers la société. Pour lui, l'Univers ne constitue pas à proprement parler un Cosmos, une unité vivante et articulée; c'est, purement et simplement, la somme des réserves matérielles et des énergies*

*physiques de la planète, et la grande préoccupation de l'homme moderne est de ne pas épuiser maladroitement les ressources économiques du globe. »<sup>109</sup>*

Ce passage est un point de départ pour ce chapitre, car d'emblée il distingue clairement les deux approches du monde (moderne et religieuse) à partir de leurs impacts respectifs sur le comportement de l'individu, plus précisément à propos du sens que chacune de ces approches reconnaît au concept de responsabilité. Pour notre part, nous commencerons par explorer plus en profondeur cet abîme entre la pensée moderne et la pensée archaïque.

#### **4.1.1 : Les deux responsabilités**

Contrairement à la responsabilité individuelle moderne qui consiste à vivre une « existence authentique et historique »<sup>110</sup>, la responsabilité, dans la pensée mythique, se trouve donc également, selon Eliade, au niveau de la sauvegarde et de la continuation du cosmos. L'accomplissement des rites par le religieux n'a pas une valeur purement symbolique : en reconstituant (et non simplement en « représentant ») les événements mythiques qui ont fait que le cosmos « est », le rite permet de « vivre dans la *présence divine* et dans un *monde parfait* (parce qu'à peine né) »<sup>111</sup> et, par la même occasion, de réactualiser la sanctification de l'univers dans lequel vit le religieux. Inutile de préciser qu'en réactualisant cette sanctification de l'univers, le religieux en garantit l'ordre et la perdurance. La cosmologie de ce religieux, sorte de corpus de connaissances mythiques et liturgiques constituant un guide précis à l'accomplissement des rites, n'est ni une *fin* ni un *moyen* : on ne peut, à l'intérieur de ce schéma de pensée, apposer l'une ou l'autre étiquette puisque le tout est comme en fusion. Il n'y a pas, selon le religieux, « invention » du rite : il n'y a que remémoration et réactualisation de la sanctification du monde depuis la cosmogonie. Il va par ailleurs de soi, pour lui, que l'oubli d'un rite entraînerait dans le pire des cas le retour au chaos, à la pré-

<sup>109</sup> ELIADE, Mircea. Le sacré et le profane. Paris, Gallimard, 1965. p. 81.

<sup>110</sup> Ibid., p. 80.

<sup>111</sup> Ibid.

existence; il va de soi aussi, toutefois, que c'est par la perfection de chaque accomplissement rituel qu'est déterminée la continuation du cosmos, et non par la simple existence d'une culture religieuse favorisant ces rites que le cosmos peut rester sauf (idée que l'on retrouvera, nous le verrons plus loin, chez les écologistes fondamentalistes). Cette dernière position supposerait en outre la possibilité de s'abstraire de la réalité rituelle.

Un exemple nous est donné par Eliade, exemple qui nous montre comment le rite n'est pas qu'un moyen ou un ensemble de moyens, ni une fin en soi. Dans cet exemple, Eliade parle de la tribu australienne des Achilpa selon laquelle une branche de pommier que lui avait offerte « l'Être divin »<sup>112</sup> donnait continuellement la direction géographique à suivre pour rester dans le Monde, donc pour ne pas marcher vers le chaos. Selon l'un des mythes de la tribu, le bâton « s'étant une fois cassé, la tribu entière devint la proie de l'angoisse; ses membres vagabondèrent quelque temps et finalement s'assirent à terre et se laissèrent mourir »<sup>113</sup>. Eliade propose l'analyse suivante de ce mythe : le bâton sacré était l'outil qu'avait employé « l'Être divin » pour *cosmiser* le monde (c'était donc l'outil de la cosmogonie) et les Achilpa croyaient ainsi être en communion avec le divin par le biais de ce bâton. Or, pour le religieux, « on ne peut vivre sans une 'ouverture vers le transcendant'; en d'autres termes, on ne peut pas vivre dans le 'chaos'. Une fois perdu le contact avec le transcendant, l'existence dans le monde n'est plus possible, et [donc] les Achilpa se laissent mourir »<sup>114</sup>.

À la lumière de cette illustration, on voit qu'une approche instrumentaliste du rite (qu'on en choisisse un en particulier ou qu'on considère les rites en général) chez le religieux et du rapport de ce dernier au cosmos serait aussi absurde et mutilante pour son objet qu'une approche instrumentaliste, pour prendre un exemple trivial, de l'alimentation chez l'être humain en général. En affirmant que

<sup>112</sup> ELIADE, Mircea. Le sacré... Op. cit., p. 31.

<sup>113</sup> Ibid.

<sup>114</sup> Ibid., p. 32.

l'alimentation n'est qu'un moyen de survivre, on retranche toute une série de causes, réfléchies ou non, nécessaires ou non, qui font que l'on mange. La fin est trop totale, trop englobante (puisqu'il s'agit de l'*existence* même, dans son sens le plus profond et le plus large à la fois) pour réellement être une *fin*. Ne pouvant être une *fin*, les événements qui composent l'action de s'alimenter, tout comme celle d'accomplir un rite, ne peuvent en conséquence être réduits à des *moyens* servant cette *fin*. La rationalité instrumentale ne permet donc pas de comprendre la pensée mythique, ses rites, son rapport au cosmos et au chaos, sans la réduire et la dénaturer. La responsabilité qui accompagne la pensée mythique est du même ordre : elle est trop totale et englobante pour en saisir de l'extérieur les implications dans la conscience du religieux, de sorte qu'une tentative d'explication en termes de causalité (comme dans le schéma moderne juridique où la responsabilité est individualisée et codifiée dans la plus stricte rationalité) opère nécessairement une réduction et une dénaturation de cette responsabilité. C'est pourtant cette conception, réduite et dénaturée par le rationalisme, que l'on retrouve dans le discours écologiste qui se veut spiritualiste.

Pour étayer notre thèse, explorons encore la position de Charlene Spretnak, co-fondatrice du Parti Vert de Californie, quant à la spiritualisation des relations sociales et environnementales. À la lecture d'un petit ouvrage qu'elle a écrit en 1966 (mais dont la dernière édition remonte aux années 1990), on perçoit à plusieurs reprises la sensation de vide que l'auteure éprouve devant la quête de sens de son existence moderne : elle nous introduit elle-même dans sa pensée par cette phrase : « Devenir adulte dans le monde moderne, c'est entrer dans le vide »<sup>115</sup>. Puis elle nous fait part des premiers balbutiements de sa réaction face à ce « vide moderne » : « Quant à moi, j'ai fait le raisonnement suivant : j'allais fréquenter une université religieuse, parce que la religion détenait probablement la réponse pour compenser le vide de la société moderne »<sup>116</sup>. Remarquons déjà que pour Spretnak, la religion « compense », donc s'ajoute à *ce qui est déjà là*, s'y

<sup>115</sup> SPRETNAK, Charlene. Op. cit., p. 17.

<sup>116</sup> Ibid., p. 18.

plaque comme pour colmater quelque brèche... Déjà, la religion est pour Spretnak un objet mesurable et manipulable, tout comme doit l'être, pour que sa thèse tienne la route, la culture en général parce que c'est à elle qu'on *accolerait* cette religion. Mais voilà qu'elle nous confirme sa croyance en la malléabilité de la religion, en la possibilité d'une manipulation *raisonnée* de celle-ci en termes de moyens et fins : « Comment notre religion pourrait-elle refléter la sagesse écologique et contribuer à la transformation culturelle dont nous avons si grand besoin? »<sup>117</sup> Spretnak demande « comment? » : elle prétend s'abstraire de cette religion (évidemment, puisqu'elle projette de la modeler) pour la fabriquer en empruntant des morceaux ici et là dans l'objectif de la rendre parfaitement efficace par rapport au but qu'elle se propose. Après s'être elle-même dénoncée en se rendant responsable du « vide moderne », la Raison reprend sa place privilégiée dans le discours de Spretnak alors qu'à nouveau la fin justifie les moyens.

Peut-on par ailleurs soutenir qu'une telle conception de la religion repose du bon côté de la distinction que nous avons établie, à l'aide des travaux d'Eliade, entre la responsabilité sur le plan cosmique et la responsabilité moderne? Plus précisément, la responsabilité face à la Nature à laquelle se sent enjointe Spretnak lui est-elle léguée par un ordre divin des choses, par une certaine tradition, par certains mythes, bref par la présence même de sa conscience au sein du cosmos qu'elle entend préserver? Non. Si Spretnak se reconnaît une responsabilité plus large que celle envers « soi-même et envers la société »<sup>118</sup>, c'est-à-dire si elle élargit cette responsabilité profane et moderne à la Nature en empruntant à la terminologie religieuse, c'est surtout parce qu' « Une voie [...] concrète pour remédier au vide de la vie moderne par la religion post-moderne serait d'explorer, d'élever et de promouvoir les enseignements et les pratiques existant dans toute tradition religieuse, qui favorisent l'épanouissement intérieur conduisant à la

---

<sup>117</sup> Ibid., p. 46.

<sup>118</sup> ELIADE, Mircea. *Le sacré...* Op. cit., p. 81

sagesse »<sup>119</sup>. Puis elle termine cette idée en affirmant qu' « En ce qui concerne le christianisme et le judaïsme, cela pourrait nécessiter quelque approfondissement, car leurs traditions 'mystiques' ont été repoussées dans l'ombre »<sup>120</sup>. Il est possible que ce soit bien la Raison qui ait repoussé dans l'ombre ces traditions mystiques, mais alors je ne crois pas qu'elle puisse les raviver, les remettre en lumière avec tout le sens religieux qu'elles transportaient. Et dans ce qu'elle aura à retrancher si elle s'y met, il y a sans aucun doute ce sens de la responsabilité qui est à la fois port du fardeau de l'existence et soumission à la fatalité divine.

#### 4.1.2. *L'insaisissable sacré*

Ces éclaircissements sur le concept de *responsabilité sur le plan cosmique* en appellent maintenant d'autres sur son corollaire, celui de *sacré*. Encore une fois, les travaux d'Eliade sont d'une aide incomparable. On y constate surtout, grâce à sa 'démarche' phénoménologique, l'écart qui sépare notre perception moderne du quotidien, du temps, de la mort, du vide, etc., de la perception religieuse ou mythique de ces mêmes phénomènes. C'est par cet écart, par son constat, qu'on peut apercevoir de loin et sans le découper conceptuellement le sens du sacré pour le mythique. Cette approche du sacré nous est aussi rendue avec éclat par le sociologue québécois Fernand Dumont dans le chapitre intitulé *Discours culturel et stylisation* dans la pièce maîtresse de son œuvre, Le lieu de l'homme :

« L'homme archaïque se dissimule quelque chose que l'homme moderne a appris à circonscrire. C'est l'autonomie radicale de l'action, la libre détermination d'espaces restreints dont les limites n'ont d'autres justifications que la densité et la logique des moyens. Dans nos sociétés, nombreuses sont les activités axées avant tout sur l'efficacité, c'est-à-dire sur des fins limitées qui excluent leur insertion dans un ordre total. Pour l'action qui fonde la technique et le calcul, il n'est pas de cosmos ou de société immuables. L'homme archaïque n'ignore pas tout à fait ce défi [...]. Mais il en émousse la pointe, il enferme l'artisan dans des traditions mythiques, il prolonge la portée de la technique par l'efficace symbolique de la magie; il ne récupère pas les leçons de l'action dans des systèmes qui puissent faire contrepartie au cosmos ou dans des réaménagements qui puissent défier l'ordre social. »<sup>121</sup>

<sup>119</sup> SPRETNAK, Charlene. Op. cit., pp. 40-41.

<sup>120</sup> Idem.

<sup>121</sup> DUMONT, Fernand. Le lieu de l'homme. Bibliothèque québécoise, Québec, 1994. p. 92.

Dumont met ici en lumière le clivage entre l'archaïque et le moderne, clivage où se situe précisément le *sacré* : « Pour l'action qui fonde la technique et le calcul, il n'est pas de cosmos<sup>122</sup> ou de société immuable ». Dans la pensée mythique, tout action s'insère, s'inclut « dans un ordre total » qui garantit sens et signification :

*« Les peuples archaïques partaient résolument des significations [fournies par les mythes] : pour eux, elles étaient le seul monde véritable, la seule histoire qui méritait d'être racontée et d'être vécue; l'action n'avait d'autre raison ultime que de s'y rapporter. Elle ne devait pas être autonome. Elle l'est devenue. Non pas d'abord dans l'œuvre d'art, mais dans la sphère étroite où l'action pouvait avoir conscience de son défi : dans le monde des affaires, où chaque anticipation des résultats pouvait remettre en question les fins, où chaque projet était une aventure »<sup>123</sup>.*

Les « significations » dont il est question, ce sont celles qui décrivent le sacré, celles qui s'y rapportent, celles sans lesquelles tout perd son sens (le cosmos redevient chaos) parce qu'aux yeux du religieux, elles sont la représentation d'un ordre divin transcendant: pensons au bâton sacré des Achilpa qui seul pouvait leur dire dans quelle direction marcher. Le sacré est comme le tableau de fond de toute activité, un tableau de fond qui n'est pas, pour l'homme archaïque, le résultat de son activité culturelle : l'archaïque ne crée pas le sacré, il s'y réfère, sa conscience s'y meut, y voit la seule source de tout sens.

Le moderne, quant à lui, ne se réfère plus au sacré pour fonder le sens de son action : « l'autonomie radicale de l'action, la libre détermination d'espaces restreints dont les limites n'ont d'autres justifications que la densité et la logique des moyens ». Chaque action apporte la genèse de son propre sens, fait d'un chaos ponctuel et, en quelque sorte, séculier, un cosmos tout aussi ponctuel et séculier: elle est la mise en ordre de quelque parcelle de la vie individuelle ou collective. Dénéiger un balcon, lever des fonds pour un hôpital, monter un programme social pour contrer la pauvreté ou encore inventer des divinités pour *sacraliser* la Nature, tous ces phénomènes reposent sur « l'autonomie radicale de l'action » plutôt que

<sup>122</sup> Notons ici que Dumont se fait plus nuancé sur la question de l'existence ou non d'un cosmos propre à la perception moderne: « Par la technique, par la connaissance explicite qui la soutient et la prolonge, tend à se dessiner ce que nous pourrions bien appeler un cosmos particulier à l'action : un cosmos à édifier, à aménager; un cosmos qui est œuvre de l'homme devenu 'maître et possesseur de la nature' ». Ibid., p. 93.

<sup>123</sup> Ibid., p. 99.

sur des « significations » ultimes qui définissent religieusement ce qui mérite « d'être raconté et vécu ». Exposant ainsi les idées de Dumont (genèse, chaos et cosmos ponctuels), nous demeurons dans le langage mythologique, cependant le sacré ne figure plus en trame de fond : l'action autonomisée par la logique et l'efficacité, le sens se parcellise et le sacré se dissout, se résorbe en un héritage ornemental. Le monde se « désenchante » dirait Weber.

Cette résorption du sacré implique par ailleurs un autre déblocage épistémique, lui aussi suggéré par Fernand Dumont, qui se situe au niveau temporel. Il s'agit de la question de « l'événement » et de « l'avènement »<sup>124</sup>. Le concept d'événement suppose une perception moderne et historique des choses : perception séquentielle, causaliste, selon laquelle un moment du temps peut, par une méthodologie impliquant l'abstraction, être isolé du reste pour des fins, par exemple, d'analyse :

*« Ce qu'on a appelé bien vaguement le 'positivisme' révèle un parti pris fondamental : celui de l'événement, c'est-à-dire de l'action évaluée selon sa remise en question des significations acquises. Ce parti pris, c'était celui-là même du monde moderne et fermement inscrit dans les conquêtes de l'économie et du travail, dans les révolutions et les stratégies politiques. »*<sup>125</sup>

Le clivage événement/avènement est effectivement solidaire d'un glissement de la perception du temps par l'individu, glissement dont la situation initiale se situe dans un contexte social religieux, archaïque, et dont la situation finale se situe dans un contexte moderne. Contrairement à la perception *avènementielle* au sein de laquelle se manifeste toute une « soif ontologique »<sup>126</sup> (comme, par exemple, dans l'*avènement* de la dictature du prolétariat<sup>127</sup>),

---

<sup>124</sup> Ibid., pp. 102-103.

<sup>125</sup> Ibid., p. 100.

<sup>126</sup> ELIADE, Mircea. *Le sacré...* Op. cit., p. 58.

<sup>127</sup> Cette interprétation de l'utopie marxiste nous amène ici à un paradoxe : le marxisme, emblématique du rationalisme, est associé à la perception mythique du temps. Il y a effectivement, comme Eliade l'avait souligné, tout un rôle mythique accordé au prolétariat dans l'histoire sociale et économique. Le rationalisme à l'œuvre dans cette utopie dissimulerait selon lui « un des mythes eschatologiques du monde asiano-méditerranéen, à savoir : le rôle rédempteur du Juste [...], dont les souffrances sont appelées à changer le statut ontologique du monde » (cf. *Aspects du mythe* p.222). La perception avènementielle nous montre ici non pas qu'elle est un garant contre le rationalisme, mais que derrière le rationalisme peut se cacher une forme de pensée mythique. Or,

l'événement ne suppose pas un sens donné par une autre instance qui lui serait supérieure ou, mieux encore, qui le fonderait. Ce qui implique, de plus, pour la perception événementielle du temps, l'existence d'un *sujet* de l'histoire, d'une intention novatrice plutôt que d'une résignation conciliante face aux épreuves par un recours aux archétypes et aux mythes pour donner signification à celles-ci. Une fois de plus, Eliade départage pensée mythique et pensée moderne sur ce point précis et ce, d'une façon concluante pour nous en ce qui a trait à l'appartenance de l'écologie profonde à l'une ou l'autre :

*« Et, à un moment où l'histoire pourrait – ce que ni le Cosmos, ni l'homme ni le hasard n'ont réussi jusqu'ici à faire – anéantir l'espèce humaine dans sa totalité, il se pourrait que nous assistions à une tentative désespérée pour interdire 'les événements de l'histoire' par la réintégration des sociétés humaines dans l'horizon (artificiel, puisque édicté) des archétypes et de leur répétition. En d'autres termes, il n'est pas interdit de concevoir une époque, pas trop éloignée, où l'humanité, pour assurer sa survivance, se verra réduite à cesser de 'faire' davantage 'l'histoire' au sens où elle a commencé de la faire à partir de la création des premiers empires, se contentera de répéter les gestes archétypaux prescrits et s'efforcera d'oublier, comme insignifiants et dangereux, tout geste spontané qui risquerait d'avoir des conséquences 'historiques' »<sup>128</sup>.*

Où situer, dans cette hypothèse d'Eliade, l'écologie profonde étudiée ici? Premièrement, et sans hésitation, « à un moment où l'histoire pourrait anéantir l'espèce humaine dans sa totalité ». Puisque c'est bien là le point de départ de ce courant de pensée. Deuxièmement, et c'est l'objet de la présente section de ce mémoire, comme sujet de cette « tentative désespérée pour interdire les 'événements de l'histoire' par la réintégration des sociétés humaines dans l'horizon (artificiel, puisque édicté) des archétypes et de leur répétition ». Cet horizon des archétypes s'avérerait donc artificiel s'il était édicté, c'est-à-dire construit consciemment pour atteindre un objectif explicite; poursuivons notre analyse de la perception événementielle/avènementielle pour voir comment cet artifice s'articule au sein de l'écologisme en question.

---

dans le présent mémoire, le but n'est pas de montrer ce qui se cache derrière une forme particulière de rationalisme, mais ce qui se cache derrière un vernis particulier de pensée mythique. À l'inverse d'Eliade qui trouve dans le marxisme des balises de la pensée mythique, nous cherchons dans l'écologie profonde des balises rationalistes.

<sup>128</sup> DUMONT, Fernand. Le lieu de l'homme. Bibliothèque québécoise, Québec, 1994p.172.

L'importance du sens, de la signification de l'*événement* par rapport à celle de l'*avènement* est ici primordiale pour distinguer tout d'abord cette perception 'temporalisante' des choses, dirais-je, de l'homme archaïque de celle de l'homme moderne. Elle l'est tout autant pour approfondir également, à partir de cette différence de perception, le sens de la responsabilité chez l'un et chez l'autre.

La responsabilité, chez le religieux, est complètement déterminée par sa représentation du cosmos, laquelle lui est fournie par les mythes. Une telle conception de la responsabilité est bien sûr en lien avec une perception 'avènementielle' des choses : ce qui survient, à un moment quelconque de la journée ou de la vie de l'homme archaïque, n'est attribuable selon lui qu'à un certain destin, à un ordre des choses transcendant au monde dans lequel il vit. Sa responsabilité n'est pas de changer ce destin des choses qui l'entourent, mais plutôt de rester en contact, en communion avec l'ordre transcendant. Tout ce qui advient est explicable par les mythes, et tout est avènement, procède du transcendant : la responsabilité ne s'exerce pas, en conséquence, sur ce qui doit ou ne doit pas advenir, mais sur la continuation de cet *advenir*.

La responsabilité moderne de son côté ne peut plus se réclamer explicitement d'une nécessité de continuation de l'*advenir*. Dans la conscience moderne, reprenons l'analyse de Dumont, les choses sont temporellement séparées en événements. Le sens que portent ces événements est propre à chacun d'eux, ou du moins est contestable par quelque autre événement. Citons à nouveau Fernand Dumont pour nous éclairer à ce sujet :

*« La connaissance n'est ainsi que l'explicitation et le prolongement de la logique la plus essentielle de l'action. Ramenée à ses éléments constitutifs les plus simples, l'action consiste à transformer la situation à la mesure d'une intention : marcher, abattre un arbre, déplacer un objet, faire le plan d'une construction ou d'une machine... Elle se propose la détermination d'un espace où les significations acquises sont provisoirement mises en cause. Des finalités particulières peuvent ainsi s'instaurer. Et elles sont posées avec d'autant plus de fermeté qu'elles sont intégrées à des moyens plus explicites. Le poids de ceux-ci fait décrocher l'action des valeurs déjà acquises : si la fin est limitée, fragmentaire, c'est qu'elle doit être accessible aux moyens »<sup>129</sup>.*

<sup>129</sup> DUMONT, Fernand. Op. cit., p. 117. Souligné par moi.

C'est lorsque rien n'*advient*, que tout est intégré dans l'histoire sous forme d'événement, que les « significations acquises » peuvent être « provisoirement mises en cause » : c'est donc, au moins en partie, avec le clivage perceptuel avènement/événement que surgit cette possibilité de mise en cause provisoire. L'avènement mettait en relief un cosmos transcendant qui fondait l'ordre des choses et leurs significations; dans la perspective moderne, l'événement met en relief une série de causes identifiables et rationnellement manipulables... À la fois « fin limitée, fragmentaire » et moyen partiel d'un autre, l'événement dénote chez le moderne sa perception instrumentale des choses. Reste à montrer que cette perspective moderne se retrouve aussi chez les écologistes .

Cette perception événementielle et instrumentale des choses est pour le moderne une barrière à sa compréhension du sacré : d'où les précautions prises par Eliade et Dumont pour ne pas approfondir une définition de ce concept qui n'en serait nécessairement qu'une réduction et qui ne pourrait, de ce fait, que renvoyer à une distinction triviale entre le moderne et l'archaïque. Ayant fait de la théologie et de l'étude des religions sa profession, André Couture explicite les raisons de ces précautions : « L'usage moderne occidental du mot religion suppose précisément cette capacité d'objectivation du phénomène religieux longuement cultivée et perfectionnée. On parle des religions comme si elles n'existaient que dans les livres, comme si elles n'étaient que des systèmes extérieurs de croyances et de pratiques. La vérité est bien plutôt qu'il n'existe pas de religions sans qu'il y ait aussi des personnes adhérant à ces croyances ou pratiquant ces cultes. [...] Elles n'adhèrent pas à un système abstrait, elles vivent leur foi le plus simplement du monde. »<sup>130</sup> Comme quoi ce ne peut jamais être le sacré qu'on analyse, mais tout au plus un abstraction qu'on en construit. On ne peut ainsi véritablement connaître le sacré qu'en le vivant, et donc les discours à

<sup>130</sup> COUTURE, André. Sur la piste des dieux. Les Éditions Paulines, Montréal, 1990. pp.8-9.

son propos peuvent difficilement en faire apercevoir l'éclat et le poids aux profanes.

Malgré ces réserves, notons que l'approche phénoménologique permet tout de même d'apercevoir l'abîme entre la responsabilité religieuse et la responsabilité moderne. Nous avons vu que le contenu de la première se réfère à la continuation d'un ordre global transcendant, alors que celui de la seconde en appelle plutôt à des moments ponctuels et concis de l'existence. Nous avons aussi vu que pour l'homme archaïque, les gestes qui sont posés quotidiennement ne le sont pas dans l'optique moyens/fin, contrairement à ce qui en est pour le moderne, mais plutôt dans celle de l'exemplarité, de la perfection (sans attachement, comme pour le moderne, au concept d'*efficacité*) : « la fonction maîtresse du mythe est de révéler les modèles exemplaires de tous les rites et de toutes les activités humaines significatives : aussi bien l'alimentation ou le mariage, que le travail, l'éducation, l'art ou la sagesse »<sup>131</sup>. En somme, les deux types de responsabilité sont chacun le corollaire de la question fondamentale que se pose la culture où ils baignent respectivement : pour le religieux, c'est le « pourquoi? », alors que pour le moderne, c'est le « comment? ».

#### **4.2 : Rationalisation de la pensée mythique**

Gardant à l'esprit cette différenciation entre la responsabilité chez le moderne et chez le religieux, j'essaierai de montrer dans les pages suivantes que le projet de société de l'écologisme constitue paradoxalement une tentative *rationaliste* de donner à l'individu moderne une perception religieuse de son rapport à la nature ou, dans les mots d'Eliade, un sens de la « responsabilité sur le *plan cosmique* ». Je diviserai cette seconde section en trois parties. Ayant d'ores et déjà fourni une description analytique de la pensée mythique (description sommaire, quoique suffisante pour servir de grille de lecture pour notre propos), cette grille de lecture de la pensée mythique pourra maintenant être accolée au

<sup>131</sup> ELIADE, Mircea. Aspects du mythe. Op. cit., p. 18.

discours écologiste afin de mesurer la correspondance entre ce dernier et la pensée mythique proprement dite. En guise de point de départ de ma critique, examinons cet extrait d'un texte de Cornelius Castoriadis dans lequel jouent les deux modes (religieux et moderne) d'appréhension du monde qui nous importent:

*« [...] chaque société définit et élabore une image du monde naturel, de l'univers où elle vit, en essayant chaque fois d'en faire un ensemble signifiant, dans lequel doivent trouver leur place certainement les objets et êtres naturels qui importent à la vie de la collectivité, mais aussi cette collectivité elle-même, et finalement un certain 'ordre du monde'. Cette image, cette vision plus ou moins structurée de l'ensemble de l'expérience humaine disponible, utilise chaque fois les nervures rationnelles du donné, mais les dispose selon et les subordonne à des significations qui comme telles ne relèvent pas du rationnel (ni, du reste, d'un irrationnel positif), mais de l'imaginaire. Cela est évident aussi bien pour les croyances des sociétés archaïques que pour les conceptions religieuses des sociétés historiques; et même le 'rationalisme' extrême des sociétés modernes n'échappe pas totalement à cette perspective »<sup>132</sup>.*

La solide assise que donne cette analyse de Castoriadis à ma critique de l'écologisme fondamentaliste et de son recours au sacré justifie selon moi le fait d'exposer une aussi longue citation. Celui-ci explicite effectivement, en les articulant à un niveau certes plus général, les termes de ma démarche visant à montrer que le rationalisme est à la base du recours à la pensée mythique par l'écologisme fondamentaliste. Plus encore il montre une sorte d'au-delà du rationalisme auquel ce même écologisme reste aveugle : je crois fermement, en premier lieu, que l'écologisme fondamentaliste utilise, ou tente de rationaliser les « significations qui comme telles ne relèvent pas du rationnel », comme si le mythe, le rituel ou le sacré en général pouvaient être saisis intégralement, leur sens se réduisant à celui du concept, ou construit authentiquement par quelque abstraction pour ensuite être manipulés par leur « nervure rationnelle ». Et je crois également que pour en arriver à concevoir un tel recours, l'écologisme doit être guidé par un découpage moderne de la réalité sociale, découpage dont une brève analyse nous est soigneusement présentée par Fernand Dumont dans les termes suivants :

---

<sup>132</sup> CASTORIADIS, Cornelius. L'institution imaginaire de la société. Paris, Éditions du Seuil, 1977. P. 208.

« La relative distance des rôles, par rapport à la personne et par rapport à une place dans la société dont la totalité significative n'est plus reconnaissable pour les agents [comme elle a pu l'être pour l'homme archaïque], laisse la voie libre pour l'Organisation : c'est-à-dire pour la cohésion des rôles et des conduites en des ensembles de plus en plus vastes dont l'arrangement ne relève pas de schémas fournis par un héritage culturel communément accepté, mais de stratégies, de calculs et de plans. »<sup>133</sup>

*Stratégies, calculs et plans* : voilà ce qui selon moi caractérise plus exactement l'entreprise écologiste que des termes comme *dévotion, rituel et sacré*.

Ce chapitre s'ouvrira sur la question du cosmos et de son appréhension via la cosmologie. Nous l'avons vu dans le chapitre précédent, la différence entre les sens religieux et moderne de la responsabilité est solidaire d'un changement de perception (cosmique / morale-historique<sup>134</sup> ou avènementielle / événementielle<sup>135</sup>) de l'existence et du temps, selon l'approche de l'auteur choisi. Nous verrons ici que dans l'écologisme fondamentaliste, les causes de la crise environnementale étant identifiées à ce qui correspond au sens moderne et rationaliste de la responsabilité, le discours théorique vise à établir l'une ou l'autre des deux possibilités de solution suivantes : ou bien il faut redécouvrir ce cosmos qui définissait le plan de la responsabilité religieuse, ou bien il faut en découvrir (ou en inventer) un nouveau. Que les auteurs en question optent pour l'une ou l'autre de ces options théoriques, ils s'accordent néanmoins sur ce dernier point : le cosmos et la cosmologie recherchés auront comme trait caractéristique (nous aurions pu dire « auront pour fonction », mais ç'aurait été mettre les charrues devant les bœufs) de garantir la Nature contre les interventions humaines qui lui sont néfastes. Pour illustrer ce moment de l'argumentation, nous parcourons quatre façons d'aborder d'un point de vue écologiste la question du cosmos et de la cosmologie. Plusieurs approches relativement différentes seront décortiquées et confrontées à la série de balises fournies par les études de Mircea Eliade en ce qui a trait à la pensée mythique et que nous avons déjà présentées dans le chapitre

<sup>133</sup> DUMONT, Fernand. *Le lieu de l'homme*. Bibliothèque québécoise, Québec, 1994. p. 192.

<sup>134</sup> ELIADE, Mircea. *Le sacré et le profane*. Op. cit., p. 81.

<sup>135</sup> DUMONT, Fernand. *Le lieu...* Op. cit. pp. 102-103.

précédent. Nous avons déjà introduit concrètement la démarche critique que nous poursuivons lors de l'analyse des thèses de Charlene Spretnak; nous élargirons maintenant celle-ci à d'autres auteurs qui se réclament d'une spiritalisation écologique de la société. Malgré la saveur mythique, voire mystique de ce phénomène, je soutiendrai qu'il est indissociable du rationalisme moderne dans lequel il est apparu.

Enfin, je mettrai en évidence l'adéquation entre l'analyse fonctionnaliste de la société et la recherche de sacralisation de la Nature, ce qui permettra de conclure qu'un tel recours à la pensée mythique est somme toute fondé sur un rationalisme aveugle. Pour cette partie, je puiserai en grande partie dans les travaux de Cornelius Castoriadis et de Fernand Dumont, deux éminents analystes de l'imaginaire dans la culture moderne rationaliste. Leurs analyses me permettront encore une fois de mieux mettre en lumière et de préciser ce que je considère comme l'idée maîtresse du présent mémoire, et qui est, je le répète, de montrer que l'opposition au rationalisme exprimée par le discours écologiste s'effectue sur le terrain propre du rationalisme. La différence entre cette partie du chapitre et les précédentes viendra surtout de l'angle d'analyse : après avoir abordé le phénomène étudié en mettant les projecteurs directement sur lui, il sera nécessaire de terminer en reprenant les points saillants de notre argumentation et de les mettre sous un autre projecteur : celui de l'identification au rationalisme.

#### ***4.2.1. Rationaliser la cosmologie***

L'écologisme fondamentaliste est souvent perçu comme une nouvelle explosion fasciste, bien que d'un type inédit. Cela en raison à la fois de son rejet de l'humanisme<sup>136</sup>, du moins dans sa forme classique, et de son profond désir d'action immédiate et radicale en vue d'un changement total de la société. On peut lire, par exemple, des déclarations comme la suivante sur le site du journal de *Earth First!*:

---

<sup>136</sup> Cf. p. 34.

« While there is broad diversity within Earth First! (from animal rights vegans to wilderness hunting guides, from monkeywrenchers to careful followers of Gandhi, from whiskey-drinking backwoods riffraff to thoughtful philosophers, from misanthropes to humanists) there is agreement on one thing, **the need for action!** »<sup>137</sup> (souligné par moi).

En fait, cette recherche de changement radical de la société, ce « *need for action* », nous intéresse ici en tant que proposition pour un avenir meilleur, en tant qu'utopie. Car vraisemblablement, l'écologisme fondamentaliste recherche un paradis perdu : celui de la nature sauvage, vierge, toujours pure, celle qui, pour parler en termes de mythologie, est venue tout juste après la *genèse*, c'est-à-dire immédiatement après la *mise en ordre du chaos en cosmos*.

Dans la pensée mythique, ce moment dans le temps n'est pas un moment paisible de l'histoire, il s'agit plutôt habituellement d'une période de temps où des événements d'une extrême violence sont survenus (l'inverse d'un apocalypse est rarement décrit dans des termes moins violents qu'un apocalypse lui-même), mais c'est tout de même le moment où fut mise en place l'*existence*. Eliade nous dit que le mythe cosmogonique est « le récit d'une 'création' : on rapporte comment quelque chose a été produit, a commencé à être. [...] Les personnages des mythes sont des êtres Surnaturels. Ils sont connus surtout par ce qu'ils ont fait dans le temps prestigieux des 'commencements' »<sup>138</sup>. Bien entendu, l'articulation des symboles mythiques dans le discours écologiste ne présente pas l'intégralité de cette description d'Eliade, mais pourtant le paradis écologique perdu recoupe étroitement l'idée d'une création ordonnée<sup>139</sup>; c'est dans la perfection de cette création, de cette *cosmogonie*, qu'il faudrait voir le modèle original de la Nature. Et c'est à ce modèle qu'il faudrait se référer pour connaître la marche à suivre afin de vivre en harmonie avec la Nature.

<sup>137</sup> Pris sur : <http://www.earthfirstjournal.org/efj/primer/WhyEF!.html>. 9 septembre 2003.

<sup>138</sup> ELIADE, Mircea. *Aspects du mythe*. Op. cit., p. 15.

<sup>139</sup> « L'idée que la perfection a été au commencement semble assez archaïque. Elle est, en tout cas, extrêmement répandue. C'est, d'ailleurs, une idée susceptible d'être indéfiniment réinterprétée et intégrée dans d'innombrables conceptions religieuses ». Ibid., p. 68.

Cette cosmogonie fait donc référence à l'idée de dualité chaos/cosmos. Je m'appuie ici sur les travaux de Mircea Eliade à propos des notions d'« antériorité de l'essence sur l'existence »<sup>140</sup> et de « soif ontologique »<sup>141</sup>. Ces notions caractéristiques, de *l'homo religiosus* d'Eliade, se retrouvent aussi selon moi dans le courant écologiste fondamentaliste, mais, encore une fois, sous une forme rationaliste : nous nous pencherons sur ce problème dans les prochaines pages. Prenons tout de suite comme exemple des titres d'ouvrages s'inscrivant dans l'écologisme fondamentaliste pour montrer la tentative de rapprochement entre ceux-ci et les notions-clés de la pensée mythique : des titres comme « The spirit of Earth : A Theology of the Land »<sup>142</sup> ou encore « The Return to Cosmology : Postmodern science and the Theology of Nature »<sup>143</sup>. En effet, ce paradis écologique perdu, cette Nature vierge de toute intervention « anthropocentrée » doit avoir été quelque chose d'*organisé* si l'on tente de défendre l'idée que la technologie le *désorganise*. Et cette organisation « harmonieuse » ne peut être ainsi caractérisée que si l'on accepte l'idée que *son harmonie est antérieure à la conscience qu'on peut en avoir*<sup>144</sup>. Employer, en outre, la pensée mythique pour enrayer le processus de désorganisation de la Nature par la technologie, c'est en somme instrumentaliser la pensée mythique : et c'est aussi croire en la possibilité de *rationaliser* cette pensée.

Pour les écologistes, c'est en quelque sorte la « redécouverte du cosmos » qui s'imposerait. En relatant des auteurs du courant de l'écologisme fondamentaliste, le philosophe français Luc Ferry affirme que selon ces derniers, « c'est en effet 'l'hostilité humaniste' envers 'les choses non humaines' qui expliquerait le fait que 'la culture occidentale diffère de la plupart des autres

---

<sup>140</sup> Ibid., p. 116.

<sup>141</sup> Idem., *Le sacré et le profane*. Paris, Gallimard, 1965. P. 58.

<sup>142</sup> HART, John. *The spirit of Earth : A Theology of the Land*. New Jersey, Paulist Press, 1984.

<sup>143</sup> TOULMIN, Stephen. *The Return to Cosmology : Postmodern science and the Theology of Nature*. Berkeley, University of California Press. 1982.

<sup>144</sup> Il eût été intéressant que certains auteurs de ce courant déploient le concept d'anthropogenèse formulé par Elizabeth Harlow ( cf. p. 23.) pour se pencher sur ce problème de l'harmonie; or les recherches bibliographiques n'ont pas permis de trouver de tels documents.

cultures par cette généreuse permission de détruire qui, depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, n'a cessé de s'étendre »<sup>145</sup>.

Cette hostilité humaniste, certains auteurs écologistes tributaires de Lynn White l'attribuent principalement à la cosmologie chrétienne. White lui-même a écrit dans son article le plus connu :

*« Especially in its Western form, Christianity is the most anthropocentric religion the world has seen. As early as the 2nd century both Tertullian and Saint Irenaeus of Lyons were insisting that when God shaped Adam he was foreshadowing the image of the incarnate Christ, the Second Adam. Man shares, in great measure, God's transcendence of nature. Christianity, in absolute contrast to ancient paganism and Asia's religions (except, perhaps, Zoroastrianism), not only established a dualism of man and nature but also insisted that it is God's will that man exploit nature for his proper ends. »*<sup>146</sup>

Nous retrouvons ici plusieurs traits de la cosmologie chrétienne : l'identité transcendante de Dieu, le rapport de l'homme à Dieu, le rapport de ceux-ci à la Nature; en gros, la place de chacun dans le cosmos. Et nous apercevons dans cette énumération de traits de la cosmologie chrétienne une certaine mise en accusation de celle-ci au tribunal écologiste. White y voit la source ultime de la crise écologique.

Le malheur de la société occidentale proviendrait selon d'autres auteurs du fait qu'elle aurait perdu, depuis Descartes, le sens de son origine qui lui dictait sa place dans la Nature, dans le cosmos : Michel Serres accuse « l'histoire des hommes [d'avoir joui] de soi dans un acosmisme de l'inerte »<sup>147</sup>. En portant cette accusation, Serres n'affirme-t-il pas qu'en cherchant à maîtriser son environnement grâce à la technique, le moderne aurait perdu de vue sa place dans le cosmos, et donc qu'il aurait perdu le sens véritable de ses interactions avec ce cosmos (dont la Nature serait une prodigieuse manifestation)? C'est aussi toute la thèse de Morris Berman; nous avons déjà beaucoup insisté là-dessus.

<sup>145</sup> FERRY, Luc. *Le nouvel ordre écologique*. Paris, Grasset et Fasquelle. 1992. p. 132.

<sup>146</sup> WHITE, Lynn. « The Historical Roots of our Ecological Crisis » in *Science* no. 155. A.A.A.S. 1967. p. 1205.

<sup>147</sup> SERRES, Michel. *Le contrat naturel*. Paris, Éditions François Bourin. 1990. P. 69.

En parcourant ces thèses ayant trait à la cosmologie, on retrouve l'idée, présentée de façon explicite ou non, selon laquelle il faudrait aux modernes retrouver *leur* place au sein du cosmos. Puisque c'est la cosmologie qui est en cause, dans le cas où serait néfaste à la Nature celle qui soutient notre vision du monde, comme dans le discours de White, ou plutôt dans celui où la modernité l'aurait effacée ou cachée, comme dans le discours de Serres et celui de Berman, puisque c'est la cosmologie qui est en cause donc, c'est sur elle qu'il faudrait travailler, s'acharner; c'est elle qu'il faudrait *mieux produire* ou *mieux organiser*<sup>148</sup>. Nous porterons notre attention dans les prochaines pages sur quatre auteurs différents : premièrement, nous scruterons le recours à la cosmologie dans le discours de Lynn White, l'un des premiers auteurs à mettre explicitement en lien écologie profonde et théologie; ensuite, nous dirigerons notre attention sur Morris Berman, lequel a tenté une fusion entre psychanalyse, écologisme et étude de la pensée pré-moderne; puis, nous nous pencherons sur les écrits de René Dubos<sup>149</sup>. Nous terminerons cet échantillonnage de la nébuleuse fondamentaliste avec un auteur non moins curieux, Harold Wood, en examinant son « panthéisme moderne ». Après avoir présenté les points importants de chacune de ces « études cosmologiques », nous verrons qu'elles s'articulent toutes beaucoup mieux avec le paradigme rationaliste qu'avec la pensée mythique décrite par Eliade.

#### 4.2.1a) *Cosmologie chrétienne et Nature*

On parle donc de revisiter la cosmologie pour en apercevoir les défaillances, les faussetés, celles identifiées comme des causes de la crise écologique. Or on en parle dans quel but? En premier lieu, pour Lynn White le but est d'élire un « saint patron des écologistes » (en l'occurrence Saint-François

<sup>148</sup> Notons que le terme *mieux* est presque synonyme ici de *plus efficacement*...

<sup>149</sup> René Dubos, microbiologiste et philosophe, est l'un des chercheurs qui ont le plus contribué à mettre en premier plan l'environnement dans les préoccupations politiques internationales. Il a participé à la rédaction du rapport de la première conférence internationale sur l'environnement (Stockholm, 1972). Notre attention sera ici portée particulièrement sur son ouvrage Les dieux de l'écologie (Paris, Fayard, 1973).

d'Assise) afin d'orienter, ou plus précisément de polariser les valeurs portées par la cosmologie chrétienne vers le domaine environnemental :

*« The key to an understanding of Francis is his belief in the virtue of humility--not merely for the individual but for man as a species. Francis tried to depose man from his monarchy over creation and set up a democracy of all God's creatures. With him the ant is no longer simply a homily for the lazy, flames a sign of the thrust of the soul toward union with God; now they are Brother Ant and Sister Fire, praising the Creator in their own ways as Brother Man does in his. [...]Hence we shall continue to have a worsening ecologic crisis until we reject the Christian axiom that nature has no reason for existence save to serve man»<sup>150</sup>.*

Dans cette conception de la cosmologie apparaît un lien de causalité entre les éléments cosmologiques (le Créateur et ses créatures) et le comportement du croyant : White nous parle d'une relation fraternelle entre l'être humain et les autres créatures terrestres, et ce caractère plutôt écologiste de la relation tient à la cosmologie chrétienne, à l'« axiome chrétien » dont il nous parle. Y apparaît aussi clairement un désir de manipulation rationnelle de cette cosmologie pour réorienter, en quelque sorte, la chaîne de causalités : le chrétien, surtout moderne, détruit son environnement; comme la cosmologie qui donne un sens à son monde lui donne la possibilité de manipuler cet environnement à sa guise, il suffit en fait d'apporter à la cosmologie certaines modifications calculées en fonction de l'objectif qui est d'empêcher cette possibilité<sup>151</sup>. Y a-t-il plus que ce seul syllogisme pour décrire toute la pensée contenue dans la citation de White? Est-il nécessaire d'expliquer pourquoi cette idée relève d'une conception événementielle plutôt qu'avènementielle des phénomènes? L'idée de départ du raisonnement de White, dans laquelle on voit sans difficulté la possibilité, selon lui, de réduire le phénomène religieux à un concept manipulable par sa « nervure rationnelle », est la suivante: « Since the roots of our trouble are so largely religious, the remedy

<sup>150</sup> WHITE, Lynn. Op. cit., p. 1205.

<sup>151</sup> Ce projet trouve écho chez plusieurs théoriciens de l'écologie profonde, comme par exemple chez Andrew McLaughlin lorsqu'il écrit : « Viewed solely from the perspective of science, the world becomes colorless and purposeless, placing no ethical barrier against any form of manipulation. Of course, such an image of nature does not require that humans aspire to dominate nature, but it offers no resistance. In contrast, many alternative images of nature do deter the project of domination. For example, an image of nature as sacred, or as alive, creates reasons why nature should not be approached this way ». McLaughlin, Andrew. Op. cit. p. 300.

must also be essentially religous »<sup>152</sup>. La question du type de responsabilité pourrait pour sa part être embêtante pour notre argumentation puisqu'elle n'apparaît pas explicitement dans le texte de White. Se situe-t-elle sur le plan cosmique? Je crois que si l'on considère possible de rationaliser la cosmologie pour l'orienter vers de nouvelles fins, la « partie cosmique » de la responsabilité ne peut qu'être reléguée au champ du folklore si elle subsiste toujours dans les mots.

#### 4.2.1b) *L'organisation du réenchantement du monde*

Pour Morris Berman, en second lieu, la redécouverte du cosmos est du moins solidaire, sinon identique à un réenchantement du monde. Il s'abstient cependant, contrairement à White, de proposer certaines figures comme pôles de ce cosmos, bien qu'il sonne l'alarme pour que l'humanité se dote d'une nouvelle perception des phénomènes qui prenne en compte la « vérité » du mythe : « the split between analysis and affect which characterizes modern science cannot be extended any further without the virtual end of the human race, and [...] our only hope is a very different sort of integrating mythology »<sup>153</sup>. Berman travaille beaucoup plus sur le terrain de l'épistémologie que de la théologie, ce qui l'entraîne à relativiser pensée mythique et pensée cartésienne; de cette mise en perspective il tire la conclusion qu'il existait dans les mythes une connaissance qui échappe à la pensée cartésienne. En somme, sa démarche consiste à montrer que la conscience du religieux était beaucoup plus authentique que celle du moderne parce qu'elle participait au cosmos plutôt que de s'en croire simple observatrice (il distingue ainsi ces deux formes de conscience par les termes de « participative consciousness » et « non-participative consciousness ») :

*« All the errors and follies of magic, religion and mystical traditions [...] are outweighed by one great wisdom they contain – the awareness of humanity's organic embeddedness in a complex and natural system. Recapturing this wisdom is not the same thing as abolishing modernity – although it might help us to transcend it »<sup>154</sup>.*

<sup>152</sup> Idem.

<sup>153</sup> BERMAN, Morris. Op. cit., p. 193.

<sup>154</sup> Ibid., p. 195.

Sans proposer une image, une conception de ce cosmos, Berman tente donc de nous convaincre que le contexte historique moderne doit être dépassé parce qu'il nous retient dans notre cécité rationaliste, laquelle nous conduit en outre à notre perte parce qu'elle nous permet de tout détruire. Ce qu'une « conscience participative », c'est-à-dire en contact avec le cosmos, nous empêcherait de faire.

La logique de fins et moyens est encore présente. Et avec elle, son découpage réducteur, événementiel de la cosmologie et de la responsabilité sur le plan cosmique, tel que nous l'avons décrit plus haut. Toute cette thèse de Berman tient par ailleurs dans un syllogisme analogue à celui qui nous a permis de retranscrire la thèse de White; Berman est cependant pour sa part conscient de cette contradiction entre le support textuel de son discours et les idées qui y sont développées.

Pour lui, le texte, les mots sont une forme de coercition envers les pensées qu'ils visent pourtant à faire voyager entre les consciences<sup>155</sup> : « If the message itself is 'there is a species of knowledge that is not conscious or purposive', its expression in digital terms is necessarily the falsification of the message rather than the expression of it »<sup>156</sup>. Berman nous offre ainsi une réflexion paradoxale (nous l'avons déjà souligné plus haut en scrutant une autre partie de son argumentation<sup>157</sup>) derrière laquelle on sent bien le désir de s'extirper du paradigme cartésien. Malgré ses propres mises en garde, malgré l'importance de ce bémol qui nuance sa pensée, il ne peut à mon avis parvenir à s'abstraire du cartésianisme dans la mesure où il se résigne finalement lui-même à argumenter par syllogismes pour obtenir du lecteur une sanction raisonnée de ses idées sur la

---

<sup>155</sup> Cette idée est parente des thèses que Michel Foucault a mises sur papier dans *L'ordre du discours* et dans *Les mots et les choses*, thèses selon lesquelles le vocabulaire et la grammaire imposent à la pensée et à son expression une structure rigide qui en module et/ou réduit la nature. Toutefois, contrairement à Foucault, Berman considère qu'il y a bel et bien quelque chose d'antérieur au mot, que le signifiant et le signifié, s'ils se mutilent réciproquement, ne sont pas la même chose.

<sup>156</sup> BERMAN, Morris. Op. cit., p. 254.

<sup>157</sup> Cf. p. 27.

place de l'humain dans le cosmos. Dans la pensée mythique, nous l'avons dit, la place de l'individu dans le cosmos ne peut pas être l'objet d'une argumentation : elle lui est entièrement fournie par la tradition, par les mythes. En la faisant ainsi objet d'une argumentation, Berman réduit toute la portée de la perception que l'individu peut en avoir (en d'autres termes, le sens que donne le mythe à son existence en lui montrant sa place dans le cosmos n'existe tout simplement plus si on peut le remettre en question via un schéma argumentatif). Cette caractéristique de la pensée de Berman n'est par ailleurs pas sans nous rappeler le « parti pris » pour l'événement que Dumont<sup>158</sup> reconnaît dans le positivisme et qui entraîne la conscience à concevoir la réalité comme l'objet de calculs et de stratégies. Repensons également à cette idée, avancée plus haut, selon laquelle l'écologie fondamentaliste reste les pieds bien ancrés dans les axiomes rationalistes sur lesquels il repose... En somme, ce discours revient effectivement à accepter l'idée que la place d'un être dans le cosmos peut être rationalisée même si la connaissance de cette place n'est pas accessible à la Raison...

#### *4.2.1c) Redécouvrir le cosmos via l'esthétisme*

Prenons pour autre exemple les idées soutenues par René Dubos dans Les dieux de l'écologie. Rédigé beaucoup plus par le philosophe que par le microbiologiste, cet ouvrage s'inspirant d'un certain esthétisme biologiste (c'est la beauté du vivant qui culmine dans les valeurs écologistes de Dubos) procède dans une plus large mesure d'un mélange d'épicurisme et de stoïcisme plutôt que du pessimisme généralisé chez la plupart des écologistes. Dubos déclare d'entrée de jeu que « Les récits astronomiques nous ont aidé à comprendre à une échelle cosmique à quel point la Terre était colorée, chaude, accueillante et diversifiée, auprès de la tristesse et de la froideur des espaces sidéraux »<sup>159</sup>; puis il souligne, quelques lignes plus loin, « l'oblitération progressive par la civilisation technologique de cet attrait qu'exerce la beauté de la Terre »<sup>160</sup>. C'est un lien

---

<sup>158</sup> Cf. p. 56.

<sup>159</sup> DUBOS, René. Les dieux de l'écologie. Paris, Fayard, 1973. P. 12.

<sup>160</sup> Ibid.

affectif donc, tissé par le fil de l'esthétisme, qui demande le respect de l'homme envers la Nature. Cette beauté de la Terre, comme celle de tout endroit dont l'aménagement respecte les principes écologiques, procède, selon l'auteur, du « génie du lieu ». Ce dernier communique<sup>161</sup> avec nous par des voies affectives qui se déploient aussi à travers la science : « Nous sommes peut-être sur le point de retrouver une expérience de l'harmonie, un sens du divin, à partir de notre connaissance scientifique, des processus qui permirent à la Terre d'accueillir la vie humaine. [...] Une véritable conception écologique du monde a des implications religieuses »<sup>162</sup>. Eh bien, voilà que les cartes sont sur table : l'esthétisme d'abord suffisant dévoile chez Dubos des « implications religieuses » sous la forme encore vague d'une « expérience de l'harmonie », d'un « certain sens du divin ». Il importe de préciser ces éléments fondamentaux, aux dires mêmes de Dubos, dans une « véritable conception écologique du monde ».

Examinons tout d'abord ce qu'il en retourne du « génie du lieu » de cet auteur. Dubos nous donne lui-même les éclaircissements nécessaires vers le milieu de son ouvrage :

*« Le génie du lieu symbolise le rapport écologique vivant entre un site particulier et tous ceux qui ont tiré de lui et qui lui ont apporté les divers aspects de leur humanité. Aucun paysage, fut-il le plus grandiose ou le plus fertile, ne peut donner sa pleine mesure si l'amour de l'homme, ses travaux et ses arts ne lui ont pas trouvé le mythe qui est le sien »<sup>163</sup>.*

Ici, la cosmologie présentée ne dicte pas exactement à l'homme sa place dans le cosmos, mais plutôt le rapport qu'il doit entretenir avec la partie « géographique » du cosmos qu'il habite. Le corpus de connaissances qu'une telle cosmologie constitue a trait à des perceptions, des affects envers la Nature,

---

<sup>161</sup> Il faut ici avertir le lecteur que malgré les apparences, il ne s'agit pas ici d'une forme d'animisme que nous présente Dubos. La communication avec le génie du lieu ne consiste pas en une interaction serties d'offrandes et de prières, mais seulement d'un lien affectif : si le génie du lieu se sent bien, alors les gens qui se trouvent dans ce lieu se sentent également bien, et vice versa. De sorte que dans un centre-ville pollué, le stress des passants est solidaire du stress vécu par le génie du lieu, alors que la béatitude ressentie par un marcheur en montagne est analogue à celle ressentie par le génie du lieu.

<sup>162</sup> Ibid., p. 22.

<sup>163</sup> Ibid., p. 112.

bien plus qu'à des traditions et à des rituels comme chez White pour qui il suffisait de changer certains éléments de ces derniers. De cette façon, d'aucuns pourraient affirmer que Dubos est bel et bien sorti d'un certain rationalisme, ou du moins qu'il l'évite. Avant d'accepter une telle conclusion, poursuivons un peu plus loin notre analyse.

Selon Dubos toujours, c'est parce qu'il ne perçoit plus ce cosmos, ce génie du lieu, que le moderne détruit son environnement : la technologie se développe contre la Nature avec la disparition de l'esprit religieux... D'où cette proposition paradoxale visant à redonner sa légitimité à un certain esprit religieux : « Pour être parfaite, l'organisation de l'environnement et de la société devrait aussi tenir compte des éléments irrationnels et suprationnels du comportement humain »<sup>164</sup>. Une « organisation parfaite » : Dumont en a donné les traits caractéristiques : planifications, calculs, stratégies. Or, on nous parle bien de planifier la vie religieuse, d'en calculer les effets sur l'environnement, en bref d'une stratégie écologiste qui frôle le cynisme. Que l'irrationnel et le suprationnel entrent dans ces calculs, ces derniers n'en demeurent pas moins des calculs et ne comptent dans leurs additions que les « nervures rationnelles » dont nous parle Castoriadis<sup>165</sup>.

#### 4.2.1d) Moderniser le panthéisme

Le panthéisme moderne de Harold Wood, l'un des fondateurs de la très écologiste Universal Pantheist Society, nous fournira notre dernier exemple. Selon lui, la Nature *dans son intégrité* est la manifestation de Dieu, sa création, son essence. L'être humain en fait lui aussi partie, néanmoins tout comme dans les religions judéo-chrétiennes il peut potentiellement commettre des péchés, c'est-à-dire agir contre un certain ordre divin. Il peut pécher, donc, mais non pas par

---

<sup>164</sup> Ibid., p. 144.

<sup>165</sup> Soient deux irrationnels auxquels j'ajoute trois irrationnels. Je prévois donc obtenir cinq irrationnels. Ce n'est pas *ce* que je calcule qui me situe dans le rationnel ou non, mais la possibilité même du *calcul*. Dubos, comme plusieurs écologistes étudiés ici, semble partir de l'idée inverse.

adultère ni par jalousie, mais par atteinte à l'intégrité de la Nature : « while the enjoyment of a sunset from a Christian or Jewish perspective might have *some* religious overtones as an aspect of God's creation, in pantheism the reverence for the sunset is heightened to the point that to pollute the sunset is to defile God »<sup>166</sup>. Il existe ainsi nécessairement un modèle à la fois original et idéal de la Nature, un modèle dont les traits sont nécessairement donnés par une extrapolation historique de ce qu'a pu être cette Nature avant l'intervention (le péché originel!) de l'Homme. Est aussi impliquée dans cette conception de l'univers l'idée qu'il existerait une modalité de relation à la Nature qui garantirait cette dernière contre les méfaits de l'Homme à son égard. Cette modalité serait de l'ordre du religieux, et plus exactement elle procéderait de cette conception divine de la Nature : toute la Nature est la manifestation du divin, elle est le divin, « God as the universe taken as a whole is no longer abstract, but becomes a reality with which we have daily contact »<sup>167</sup>. En théorie... La Nature est personnifiée, elle devient un tout dont nous sommes partie intégrante et avec lequel nous interagissons en tant que tels. Et *en tant qu'interlocuteur ou que participant à cette manifestation du divin*, l'être humain *doit* adopter une attitude respectueuse de cet interlocuteur ou de ce tout qui l'englobe. Voilà la raison d'être d'une religion panthéiste comme Wood la souhaite ; et voici comment ceci s'exprime dans les propres mots de l'auteur :

*"If we seek a world where humankind lives in harmony with the rest of life, we need inspiration, the confirmation of new values, and time for reflection and reaffirmation of ecological principles, all of which pantheistic devotion can provide"<sup>168</sup> ; "through the way of devotion, each person can be motivated to virtuous action on behalf of the environment which sustains us"<sup>169</sup> ; "modern pantheism is a distinctly ethical religion, which if widely adopted could help resolve our environmental ills"<sup>170</sup>.*

Wood ne fait cependant pas référence à des mythes fondateurs, à aucun moment il ne raconte comment tel ou tel personnage a posé tel geste pour que le

<sup>166</sup> WOOD, Harold W. « Modern Pantheism as an Approach to Environmental Ethics » in *Environmental Ethics* vol.7, no.2. 1985. P. 154.

<sup>167</sup> Ibid., p. 155.

<sup>168</sup> Ibid., p. 157.

<sup>169</sup> Ibid., p. 160.

<sup>170</sup> Ibid., p. 162.

monde soit. Ne nous trompons pas pour autant : si le mythe sert dans certains cas à raconter la cosmogonie, donc à illustrer la fondation du monde, la notion elle-même de cosmogonie peut se passer du mythe pour fonder le mode d'appréhension du monde. Quand Eliade étudie les mythes de la fondation du monde<sup>171</sup>, ce n'est pas tant la cosmogonie comme *appréhension du monde* que comme *contenu de certains mythes* qu'il le fait. L'absence d'un mythe fondateur en bonne et due forme ne suffit donc pas pour catégoriser un discours dans le non-religieux. Le fondateur de la Universal Pantheist Society distingue lui-même le panthéisme écologiste des religions judéo-chrétiennes par cette absence de mythe fondateur :

*« while the traditional symbols of contemporary American religions focus on past events and the lives of religious personalities, a modern pantheism focuses on the events of today's world – not merely the fleeting events of human life, but the eternal [...] verities of the natural world : the passage of the seasons; the global climate; the motion of stars and planets; the lives of small creatures everywhere »*<sup>172</sup>

Puis il poursuit pour exposer directement la religiosité de son approche écologiste :

*« The astonishment with which we gaze upon the starry heavens, or the microscopic life in a drop of water; the awe in which we trace the workings of energy throughout the world; and the reverence with which we search for truths which we know we may never fully grasp, is **the essence of a religious feeling** »*<sup>173</sup>.

C'est bel et bien une cosmologie qui est présente en filigrane : ce que le panthéiste moderne que Wood imagine, c'est l'ordre divin de l'existence, un absolu qui transcende la conscience humaine (« *truths which we know we may never fully grasp* »). Le sentiment religieux dont il parle, c'est celui de l'admiration devant l'ordre de l'Univers, et son corollaire, la furie devant la destruction de cet ordre par l'intervention humaine (blasphématoire dirait-il peut-être) sur la Nature. Ordre et désordre divins : c'est bien de cosmologie que l'on parle ici.

<sup>171</sup> ELIADE, Mircea. *Aspects du mythe*. Op. cit., voir en particulier les chapitres « Prestige magique des 'origines' », « Eschatologie et cosmogonie » et « Mythologie, ontologie, histoire ».

<sup>172</sup> WOOD, Harold W. Op. cit., p.155.

<sup>173</sup> Ibid., p. 156. Souligné par moi.

Mais c'est encore une fois d'une cosmologie rationaliste qu'il est question. Nous avons pu le voir dans les citations précédentes, cette religion est un *outil* dont le but est la préservation de l'environnement. Sa mise sur pied est le résultat d'un calcul. Une fois de plus, c'est la justesse du calcul et de la stratégie, la rationalité du moyen qui sanctionnent ce projet, et non pas ce qu'ont dit ou fait les personnages surnaturels lors de la mise en ordre du chaos en cosmos... Et si c'est à une responsabilité sur le plan cosmique qu'on nous y appelle, celle-ci ne peut pas être authentique puisque *justement* on nous y appelle et qu'on tente de *justifier* cet appel. Si on cherche à établir une responsabilité sur un plan cosmique, il est absurde de se fonder *ultimement* sur une sanction extérieure à ce plan (à savoir, la rationalité du moyen), car alors on nie l'idée même de l'existence de ce plan cosmique de la responsabilité. Pour instrumentaliser la croyance, la religion, il faut se croire extérieur, dans une certaine mesure, à celle-ci; il faut de surcroît croire en la possibilité d'une manipulation rationnelle du sens que ces croyances confèrent au comportement du croyant.

#### 4.2.2. *La personnification de la nature*

Le recours à la pensée mythique dans l'écologisme fondamentaliste, j'ai tenté de le montrer, cache un rationalisme même si ce recours constitue une tentative d'échapper à ce dernier. Un autre thème primordial dans ce courant idéologique peut aussi être analysé de la même façon, c'est-à-dire comme un vernis d'anti-rationalisme sur un tissu rationaliste. Il s'agit de la personnification de la Nature.

Ce thème est à la fois une clef de voûte de l'écologie fondamentaliste et le principal cheval de bataille de ses adversaires. Pour plusieurs *deep ecologists* (pensons à René Dubos et son « génie du lieu »<sup>174</sup> par exemple), personnifier la Nature permet d'éviter l'anthropocentrisme dans la perception et l'appréhension du monde : c'est la seconde façon de « justifier » le principe de la valeur

---

<sup>174</sup> DUBOS, René. Op. cit.

intrinsèque du naturel. Pour les autres, c'est une façon romancée de présenter une vision presque réifiante de l'être humain et, dès lors, un anti-humanisme. Luc Ferry relate par exemple, dans son ouvrage Le nouvel ordre écologique, la proposition de l'écologiste Stan Stowe consistant à donner une plus grande importance aux crimes environnementaux qu'à ceux contre les populations humaines<sup>175</sup>. La valeur de l'être humain, primordiale dans l'humanisme, se voit dépréciée, relativisée, voire rejetée par l'écologisme fondamentalisme. Cette idée de Nature-sujet fonde la distinction entre les environmentalistes (pour qui l'environnement doit être protégé en tant que valeur utile ou agréable pour l'être humain) et les tenants de l'écologie profonde, puisque c'est à partir de cette idée de Nature-sujet que celle d'« environnement » peut être qualifiée par ces derniers d'*anthropocentriste*. C'est cette notion, par exemple, qui permet à Michel Serres de parler d'un « contrat naturel », et c'est cette même idée qu'on retrouve à la base de l'« hypothèse Gaïa » formulée par le biologiste et écologiste anglais James Lovelock<sup>176</sup>.

Voici la critique que je propose de cette idée de Nature-sujet, de la Nature personnifiée et divinisée : si l'on admet que l'émergence et l'expansion de ce concept sont presque exclusivement situées en Amérique du Nord et en Europe occidentale, une corrélation peut être faite entre ce phénomène et la « démocratisation toquevillienne » de l'esprit scientifique. Par ce terme référant à l'ouvrage *De la démocratie en Amérique* de l'auteur français Alexis de Tocqueville<sup>177</sup>, j'entends le processus de mobilisation presque totale des individus au sein des classes sociales. Cette mobilisation permettrait, selon l'auteur français, à chaque individu de toucher un peu à tout (les arts, la littérature, la science), sans pour autant lui laisser le loisir d'acquérir une connaissance aigüe dans le domaine touché. Ce que je soutiens, en fait, c'est que c'est l'esprit scientifique, qui prétend à la connaissance objective (et *véritable*) des causes et des effets des phénomènes qu'il étudie, et que l'on retrouve sous une forme presque *culturelle* en Occident

<sup>175</sup> FERRY, Luc. Le nouvel ordre écologique. Op. cit., p. 117.

<sup>176</sup> LOVELOCK, James. Op. cit.

<sup>177</sup> DE TOCQUEVILLE, Alexis. De la démocratie en Amérique, tome II. Paris, Gallimard. 1961

(sous la forme d'un *ethos* en quelque sorte), qui mène les écologistes fondamentalistes à personnifier la Nature.

Cette critique est analogue à celle, désormais classique, du rejet de l'anthropocentrisme par les écologistes<sup>178</sup> : prétendre *savoir* que la Nature « veut » que nous cessions d'*orienter nos modes de vie* selon les intérêts de l'espèce humaine, n'est-ce pas prêter une *validité objective au jugement humain*, et donc un anthropocentrisme dont la seule différence avec celui des environmentalistes est qu'il s'ignore lui-même? De la même manière, la personnification de la Nature (surtout si c'est là l'œuvre d'un enfant de l'esprit scientifique et de la raison calculatrice) n'est-elle pas pour celui qui la prêche un simple moyen de prétendre que son jugement est aussi implacable que ne le sont les lois de cette Nature?

Lorsque l'un de ces écologistes fondamentalistes affirme, à l'instar, par exemple, des « prédicateurs » de la *Church of Euthanasia*<sup>179</sup>, qu'il faut arrêter toutes les usines et se suicider jusqu'à ce qu'il ne reste plus qu'un nombre déterminé d'êtres humains sur la planète, ne prétend-il pas asseoir son jugement sur une pré-science qu'il prête à cette Nature? Dois-je préciser que ce « nombre déterminé » est le fruit de « savants » calculs sur les proportions d'espèces éteintes avant et depuis l'apparition de *l'homo sapiens*<sup>180</sup>?

Je crois, en somme, que l'idée de personnifier la Nature reflète encore une fois la prétention à l'anti-rationalisme chez les écologistes, mais qu'encore une fois aussi, cette prétention recèle une vision rationaliste de la réalité : il ne s'agit en fait que d'une façon détournée d'affirmer que le « désordre » écologique, provoqué entre autres par la technologie, peut être perçu par les seuls écologistes puisque eux seuls incarnent le regard objectif de la Nature et non celui, subjectif,

---

<sup>178</sup> Je me réfère ici à l'anti-humanisme relaté par Luc Ferry et que l'on a présenté brièvement plus haut (cf. p. 72).

<sup>179</sup> PARK, Michael Y. "Anti-People Group Pushes for Man's Extinction". Pris sur *FOXnews.com*, 29 juillet 2001.

<sup>180</sup> Ibid.

de l'individu moderne dénaturé par la technologie. C'est donc une prétention à l'objectivité, à l'adéquation entre leur savoir et *la rationalité* de la Nature, que les écologistes laissent transpirer de leur discours, même quand ce dernier porte sur la Nature en tant que « personne » ou « sujet ». Se faire le porte-parole objectif de la volonté de la Nature, c'est comme se faire le porte-parole objectif de la volonté divine ou de la Raison. Or, Dieu n'a pas fait l'Homme à son image; c'est l'Homme qui a fait Dieu à son image. Et à en croire ce discours écologiste, les voies de Dieu, ou celles de la Nature personnifiée, seraient maintenant pénétrables par la connaissance scientifique parce qu'Il/Elle serait devenu(e) parfaitement rationnel(le). Le « plan cosmique » de la citation de Mircea Eliade<sup>181</sup> ne serait plus *religieusement respecté* dans une société écologique; il serait plutôt *scientifiquement observé et rationnellement respecté*. Peut-on alors vraiment parler d'un « plan cosmique »?

Je crois que l'accusation d'anthropocentrisme et son corollaire, la personnification de la Nature, sont en fait des conséquences de l'affirmation que la rationalité n'est pas une *projection de la Raison sur la réalité*, mais *l'ordre que prend le chaos pour devenir cosmos*. L'Homme doit donc adapter son comportement à cette rationalité pour ne pas être exclu du cosmos et périr, voire pour ne pas le détruire en entier et le ramener à l'état de chaos. Il faut admettre, pour consentir à cette critique de l'écologisme, que l'essor de cette idéologie est à mettre en corrélation avec la publication d'une kyrielle d'études scientifiques concernant la crise écologique, en particulier sur l'effet de serre, les pluies acides et à présent les organismes génétiquement modifiés.

#### ***4.2.3. Écologisme, respect du sacré et fonctionnalisme***

Le recours à la pensée mythique dans les discours écologistes a été analysé dans les deux sous-sections précédentes principalement sous l'angle de sa correspondance avec la pensée mythique étudiée par l'historien des religions

---

<sup>181</sup> Cf. p. 50.

Mircea Eliade. Dans ce chapitre, je tenterai de montrer que la sacralisation de la Nature constitue une entreprise fermement ancrée dans le fonctionnalisme, lequel s'inscrit en tous points dans le registre conceptuel du rationalisme. Nous privilégierons donc ici le regard de la critique du rationalisme ( plus précisément celui de Cornelius Castoriadis) plutôt que ceux de l'histoire des religions comme Eliade ou de la phénoménologie de la modernité comme Dumont.

#### 4.2.3a) *La fonction de protection de la Nature*

La « sacralisation de la Nature », si l'on peut s'exprimer ainsi malgré qu'il soit paradoxal d'employer le terme *sacralisation* dans la perspective *réfléchie* d'une telle opération, remplirait une fonction de protection de cette Nature. Le sacré étant par excellence ce dont le respect est indiscutable, une telle sacralisation serait par conséquent un excellent rempart contre les abus de l'être humain à l'endroit de son milieu... Tout comme l'institution de la dictature du prolétariat, chez les marxistes, prétendait être un excellent rempart contre l'exploitation de la classe ouvrière par la classe bourgeoise. Le schéma est simple : il y a un besoin que doit satisfaire la société, alors il faut construire une institution pour y parvenir. L'institution remplira cette fonction de satisfaction du besoin identifié. C'est en ces termes que l'on peut affirmer que la sacralisation de la Nature, tout autant que le recours à une mythologie construite de cette dernière, sont tous deux des illustrations d'une approche fonctionnaliste de la société. Que le but de ces projets soit de donner à la Nature une beauté que lui aurait enlevée le rationalisme ou bien qu'il soit de la garantir contre l'intervention du moderne, on n'en sort pas du schéma fonctionnaliste. Il faudrait à présent, pour atteindre encore une fois le but que nous nous sommes proposé dans ce mémoire, montrer comment ce fonctionnalisme dénote intégralement un rationalisme.

#### 4.2.3b) Fonctionnalisme et rationalisme

Nous avons vu dans les deux chapitres précédents que les moyens et les fins de l'écologisme comme projet politique sont sanctionnés par la raison. Nous voyons ici qu'un projet politique de ce type s'inscrit aussi dans le fonctionnalisme, lequel repose en partie sur l'idée d'un réel essentiellement rationalisable. Or, que le « besoin » de changement soit devenu nécessaire par la menace d'une crise écologique peut être bel et bien réel; mais qu'il soit possible d'établir une institution, ou même d'« instituer la société », si l'on veut, en fonction de ce besoin, cela semble mettre en évidence une approche rationaliste dans le discours écologiste étudié alors que ce discours tente de s'ériger lui-même contre ce rationalisme. Les travaux de Cornelius Castoriadis sur le rationalisme suggèrent en effet que l'institution n'est pas la réponse *réfléchie* à des besoins préalablement identifiés de la société. On peut lire, par exemple :

*« Que l'on dise [...] que Dieu, la raison, la logique de l'histoire ont organisé et continuent d'organiser les sociétés et les institutions qui leur correspondent – on met l'accent sur une et la même chose, la fonctionnalité, l'enchaînement sans faille des moyens et des fins ou des causes et des effets sur le plan général, la correspondance stricte entre les traits de l'institution et les besoins 'réels' de la société, bref, sur la circulation intégrale et ininterrompue entre un 'réel' et un 'rationnel-fonctionnel' ».*<sup>182</sup>

Ce que cet extrait sous-entend, c'est que l'institution émerge de l'imaginaire collectif, lequel n'est pas calqué sur la rationalité du réel mais est plutôt comme un bouillon formé des autres institutions, passées, présentes ou étrangères, et de mille autres ingrédients qui n'ont rien à voir avec la sanction de la raison. Or, si la sacralisation de la Nature est la réponse raisonnée des écologistes à la crise écologique, il leur faut pour ce faire croire que « la raison a organisé et continue d'organiser les sociétés et les institutions qui leur correspondent » et ainsi s'inscrire intégralement dans le fonctionnalisme.

Le prochain extrait choisi nous montre plus en détail la critique du fonctionnalisme que nous fournit Castoriadis, tout en nous permettant

<sup>182</sup> CASTORIADIS, Cornelius. L'institution imaginaire de la société. Paris, Éditions du Seuil, 1977. P. 161.

d'apercevoir comment le rationalisme qui sous-tend ce fonctionnalisme propose en fait une lecture inversée de la réalité d'une institution, qu'elle soit de nature religieuse ou autre. Ici encore, la longueur de l'extrait est en proportion de l'intérêt qu'il représente :

*« Il est écrit dans les Nombres (15, 32-36) que les Juifs ayant découvert un homme qui travaillait le Sabbat, ce qui était interdit par la Loi, l'amenèrent devant Moïse. La Loi ne fixait aucune peine pour la transgression, mais le Seigneur se manifesta à Moïse, exigeant que l'homme fût lapidé - et il le fut [...]. Si la raison est, comme le disait Hegel, l'opération conforme à un but, le Seigneur s'est-il montré, dans cet exemple, raisonnable? Rappelons-nous que le Seigneur lui-même est imaginaire. Derrière la Loi, qui est 'réelle', une institution sociale effective, se tient le Seigneur imaginaire qui s'en présente comme la source et la sanction ultime. L'existence imaginaire du Seigneur est-elle raisonnable? [...] On tâchera de montrer, dans une perspective marxiste ou freudienne (qui en l'occurrence non seulement ne s'excluent pas, mais se complètent) que cette société produit nécessairement cet imaginaire, cette 'illusion' comme disait Freud en parlant de la religion, dont elle a besoin pour son fonctionnement. Ces interprétations sont précieuses et vraies. Mais elles rencontrent leurs limites dans ces questions : Pourquoi est-ce dans l'imaginaire qu'une société doit chercher le complément nécessaire à son ordre? Pourquoi rencontre-t-on chaque fois, au noyau de cet imaginaire et à travers toutes ses expressions, quelque chose d'irréductible au fonctionnel, qui est comme un investissement initial du monde et de soi-même par la société avec un sens qui n'est pas 'dicté' par les facteurs réels puisque c'est plutôt lui qui confère à ces facteurs réels telle importance et telle place dans cet univers que se constitue la société [...]? Pourquoi et comment cet imaginaire, une fois posé, entraîne des conséquences propres, qui vont au-delà de ses 'motifs' fonctionnels et parfois même les contrarient, qui survivent longtemps après les circonstances qui l'ont fait naître – qui finalement montrent dans l'imaginaire un facteur autonomisé de la vie sociale? »<sup>183</sup>*

La pensée pseudo-religieuse du courant de l'écologie profonde masque un rationalisme plus qu'elle ne le contrarie, c'est l'hypothèse de départ de cette section du présent mémoire, et les deux dernières questions que pose Castoriadis dans cet extrait nous ramènent à cette hypothèse. Premièrement, en nous rappelant que le sens que prend le monde (y compris la Nature) à nos yeux n'est pas « 'dicté' par les facteurs réels », et que c'est plutôt l'imaginaire qui donne un sens à ce monde. Les « facteurs réels », qui peuvent bien être de l'ordre d'une crise écologique, peuvent sans aucun doute avoir un impact sur l'imaginaire collectif de la Nature; mais il est impossible de décider de transformer cet imaginaire en fonction de ces « facteurs réels » (et l'on peut affirmer sans hésiter que c'est une

<sup>183</sup> Ibid., pp. 178-180. Souligné par moi.

lubie du rationalisme que de croire en cette possibilité). En quelque sorte, c'est la décision qui procède de l'imaginaire, qui s'en nourrit inconsciemment et se trouve déterminée par lui; dans le discours écologiste en question, c'est l'imaginaire qui procéderait de la décision, qui s'en nourrirait consciemment et se trouverait déterminé par elle. Deuxièmement, l'extrait nous ramène à notre hypothèse de départ en soulignant que l'imaginaire (qu'il soit de l'ordre du religieux ou non) produit des conséquences imprévisibles, ce à quoi le discours écologiste étudié est aussi aveugle. Nous avons pu parler, avec Fernand Dumont, de « plans », de « calculs » et de « stratégies » en montrant la correspondance entre cette conception moderne de la vie sociale et de ses institutions, nous voyons ici avec Castoriadis que le calcul à l'avance des effets d'un imaginaire en quelque sorte proposé constitue une entreprise à tout le moins fallacieuse, voire absurde. Les écologistes qui nous *suggèrent* un imaginaire, une mythologie de la Nature, ont pourtant bel et bien la prétention d'être en mesure non seulement de manipuler cet imaginaire, cette mythologie, mais également d'en calculer les répercussions sur les institutions et sur le rapport de l'homme à la Nature.

Ces prétentions de l'écologisme fondamentaliste, nous les avons examinées sous plusieurs angles et nous voyons, encore une fois, qu'elles ne peuvent aller au-delà de ce statut de prétention. À l'aide de Castoriadis, nous voyons ainsi une fois de plus que le projet « religieux » de l'écologie profonde méconnaît la nature du religieux et de l'imaginaire et qu'il n'échappe malheureusement pas au schéma de pensée rationaliste contre lequel il se veut pourtant une farouche réaction. Nous pouvons l'affirmer puisque ce projet est construit sans égard au fait suivant : bien qu'une institution (qu'elle soit religieuse ou non) puisse être rationnelle et fonctionnelle, son émergence et sa survie ne tiennent pas ultimement à ces deux caractéristiques.

## Conclusion

Les prétentions de l'écologie profonde, quand elle se met à proposer des « cosmologies » et d'autres formes de mythes pour préserver la Nature contre les méfaits du rationalisme moderne, sont de deux ordres :

- en premier lieu, elles consistent à affirmer la possibilité d'ériger une architecture imaginaire *rationnelle*, en quelque sorte (quoique cela soit inavouable pour ces auteurs) puisque précisément *érigée comme réponse réfléchie à un problème défini*;

- en second lieu, cette fois sans en être consciente (et c'est probablement là un signe de leur insertion totale dans le paradigme moderne rationaliste), ces prétentions consistent à affirmer que le rationalisme est purement rationnel (alors qu'il comporte lui aussi son assise dans l'imaginaire comme nous l'indiquent les travaux de Castoriadis), et que par conséquent la solution contre le rationalisme serait d'inculquer un certain irrationnel.

Or, l'imaginaire est justement tel qu'il n'est pas rationalisable, parce qu'il est antérieur à la décision rationnelle; de plus le rationalisme est lui aussi une mystification, une illusion, une cosmologie, il n'est peut-être pas plus *rationnel*, dans son contexte, que ne peut l'être dans le sien propre le mythe de l'Achilpa qui s'assied et attend la mort parce que le bâton sacré a été rompu. Ce qui construit le sens des événements et des phénomènes dans l'esprit du moderne, être supposément rationnel par excellence, ce qui en sanctionne ultimement le caractère *vrai*, c'est aussi l'imaginaire. C'est le sens de l'affirmation de Castoriadis quand il dit que « **La pseudo-rationalité moderne est une des formes historiques de l'imaginaire**; elle est arbitraire dans ses fins ultimes pour autant que celles-ci ne relèvent d'aucune raison, et elle est arbitraire lorsqu'elle se pose elle-même comme fin, en ne visant rien d'autre qu'une 'rationalisation'

formelle et vide »<sup>184</sup>. L'écologie profonde est attentive aux assertions de cet extrait, c'est-à-dire à l'idée que la « 'rationalisation' formelle et vide » est arbitraire; elle demeure pourtant aveugle à l'idée que « la pseudo-rationalité moderne est une des formes historiques de l'imaginaire ». Cela précisément parce que cette pensée écologiste est elle-même *rationaliste* ou, pour reprendre les termes exacts de la citations, parce qu'elle s'inscrit elle-même inconsciemment (puisque cette inscription procède de l'imaginaire et non d'une décision) dans la « pseudo-rationalité moderne ».

S'il m'était permis de dépasser la démarche de ce mémoire qui consistait à vérifier l'authenticité de l'anti-rationalisme de l'écologie profonde, et d'adresser une critique du rationalisme qui y a été identifié, celle-ci se résumerait dans la phrase suivante : il ne s'agit pas de divinités et d'ordre cosmique dont on nous parle dans le discours de l'écologie profonde, mais de marionnettes de divinités manipulées comme des pantins par des gens qui sont dans certains cas des pseudo-sages, dans d'autres cas des experts de la biologie, et pour certains sinon tous, des individus angoissés devant le vide moderne que leur offre leur propre rationalisme.

Nous aurions certes pu doubler l'étendue de ce mémoire en opérant directement une critique du rationalisme que l'on s'est ici borné à démasquer. Alors nous aurions eu à travailler à une présentation détaillée de l'imaginaire qui jalonne l'écologisme fondamentaliste dans ses désirs de dépassement de la Raison, de validation raisonnée de ses thèses et de rationalisation des cosmologies. Telle n'était toutefois pas l'ambition au départ. Nous aurions eu, en gros, à reprendre les idées des paragraphes précédents et à les développer sur quelques nouveaux chapitres.

---

<sup>184</sup> CASTORIADIS, Cornelius. L'institution imaginaire de la société. Paris, Éditions du Seuil, 1977. p. 219.

Nous aurions pu aussi inclure cette mise en évidence du rationalisme de l'écologie profonde dans cette problématique politique plus large qu'elle appelle tout au long de ce mémoire et qui a déjà été soulevée de façon particulièrement intéressante par Fernand Dumont :

*« Cela ne nous éloigne guère des tactiques de la grande entreprise capitaliste. Celle-ci, après avoir imposé une division technique du travail qui détruisait les métiers et les solidarités concrètes des travailleurs, y a ajouté des techniques de participation [...] : entretenir les sentiments d'adhésion, produire des communautés [...]. La propagande se fait alors médiation entre la rationalité et les sentiments. Les régimes totalitaires l'ont encore mieux compris que la grande entreprise capitaliste : la propagande s'y appuie, au surplus, sur le prolétariat ou la nation, transformés en mythes dont l'interprète est le Parti. »<sup>185</sup>*

En élargissant le faisceau de notre analyse de la sorte, il nous aurait fallu nous garder cependant de donner l'impression au lecteur que le jeu entre la rationalité et les sentiments est aussi dangereux dans l'écologie profonde que dans les régimes totalitaires. Car si les sentiments (religieux ou communautaires) peuvent être exacerbés et exploités par la Raison capitaliste, étatique ou écologiste, il faut admettre que le choix entre le fait de vivre dans une communauté hippie totalitaire et dans l'Allemagne des années 1930 serait plutôt facile à faire! Le rapprochement n'est sans doute pas dépourvu d'utilité, surtout lorsqu'il sert de mise en garde contre d'éventuelles dérives : c'est ce que visait Luc Ferry dans son ouvrage Le nouvel ordre écologique<sup>186</sup>. Rappelons-en simplement ce passage où il aborde la propension de certains auteurs écologistes à renoncer à la démocratie à cause de son incapacité supposée à « maîtriser à nouveau la maîtrise de la nature »<sup>187</sup>.

Mais le cadre de cette mise en garde nous ramène de suite à notre problématique précise : Ferry entre en *débat* avec ces auteurs, il entre avec eux dans cette arène où ils sont déjà et qui constitue le lieu du dialogue. Il entre avec

<sup>185</sup> DUMONT, Fernand. Le sort de la culture. Op. cit., p. 29.

<sup>186</sup> Op. cit.

<sup>187</sup> Ibid., p. 130.

eux dans cette arène où la vérité est communément acceptée comme ce qui reçoit la « validation intersubjective »<sup>188</sup>. Il entre avec eux dans cet espace où l'échange d'arguments, et seulement d'arguments, est considéré comme le seul principe valable du mouvement des idées et des perceptions. Ferry va donc rejoindre les auteurs de l'écologie profonde sur le terrain propre de la Raison (non pas qu'il soit surprenant que Luc Ferry comme tel s'y retrouve, mais bien que ce soit *ces* auteurs qu'il y retrouve!). Et le fait de se trouver sur ce terrain, dans le cas de l'écologie profonde, dénote à tout le moins une adhésion aux principes rationnels pour ce qui est de la forme et du contexte du discours. Pour ce qui est du contenu de ce discours, j'espère que le lecteur l'aura senti tout au long de ce mémoire, y reste toujours l'idée que le critère de rationalité est le garant le plus solide de la légitimité d'un projet.

---

<sup>188</sup> GRANGER, Gilles-Gaston. Op. cit., p. 28. La citation complète est d'autant plus intéressante qu'elle oppose connaissance rationnelle et connaissance mystique sur ce point précis : « La 'connaissance' mystique est inexorablement individuelle, subjective. Elle ne convainc jamais que ceux qui en sont les sujets. Or, le propre de la connaissance rationnelle est de se prêter essentiellement à la validation intersubjective ».

## Bibliographie

- ALPHANDÉRY, Pierre, BITOUN, Pierre et DUPONT, Yves. L'équivoque écologique. Paris, La Découverte. 1991.
- BERMAN, Morris. The Reenchantment of the World. New York, Ithaca. 1981.
- DRYZEK, John S. « Green Reason : Communicative Ethics for the Biosphere » *in* Environmental Ethics vol.12, no. 3. 1990.
- CASTORIADIS, Cornelius. L'institution imaginaire de la société. Paris, Éditions du Seuil. 1977.
- COUTURE, André. Sur la piste des dieux. Montréal, Les Éditions Paulines. 1990.
- DE TOCQUEVILLE, Alexis. De la démocratie en Amérique, tome II. Paris, Gallimard. 1961.
- DUBOS, René. Les dieux de l'écologie. Paris, Fayard. 1973.
- DUMONT, Fernand. Le lieu de l'homme. Québec, Bibliothèque québécoise. 1994.
- DUMONT, Fernand. Le sort de la culture. Montréal, Éditions de l'Hexagone. 1987.
- ELIADE, Mircea. Aspects du mythe. Paris, Gallimard, 1963.
- ELIADE, Mircea. Le sacré et le profane. Paris, Gallimard, 1965.
- ELIADE, Mircea. Les trois grâces. Paris, Gallimard, 1984.
- FERRY, Luc. Le nouvel ordre écologique. Paris, Grasset et Fasquelle. 1992.
- GIRARD, René. La violence et le sacré. Paris, Éditions Bernard Grasset. 1972.
- GRANGER, Gilles-Gaston. La Raison. Paris, Presses Universitaires de France (coll. *Que sais-je*. no. 680). 1962.
- HARLOW, Elizabeth M. «The Human Face of Nature : Environmental Values and the Limits of Nonanthropocentrism » *in* Environmental Ethics vol.14, no. 1. 1992.
- HART, John. The spirit of Earth : A Theology of the Land. New Jersey, Paulist Press, 1984.

- HART, John. The spirit of Earth : A Theology of the Land. New Jersey, Paulist Press, 1984.
- KIDNER, David W. « Culture and the Unconscious in Environmental Theory » *in Environmental Ethics*, vol. 20, no. 1. 1998.
- LIPOVETSKY, Gilles. Le crépuscule des idoles. Paris, Gallimard. 1992.
- LIPOVETSKY, Gilles. L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain. Paris, Gallimard. 1993.
- LEOPOLD, Aldo. A Sand County Almanac And Sketches Here And There. New York, Oxford University Press. 1949.
- LOVELOCK, James. La Terre est un être vivant. L'hypothèse Gaïa. Paris, Flammarion. 1993.
- MCLAUGHLIN, Andrew. « Images and Ethics of Nature » *in Environmental Ethics* vol.7 no. 4. 1985.
- NAESS, Arne. « The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A Summary » *in Inquiry* vol. 16, no.1, 1973.
- PARK, Michael Y. « Anti-People Group Pushes for Man's Extinction ». *FOXnew.com*, 29 juillet 2001.
- SAUL, John Ralston. Les bâtards de Voltaire. La dictature de la raison en Occident. Paris, Éditions Payot et Rivages. 2000.
- SERRES, Michel. Le contrat naturel. Paris, Éditions François Bourin. 1990.
- SHEPSLE, Kenneth A. et BONCHEK, Mark S. Analyzing politics. Rationality, Behavior an Institutions. New York, W.W. Norton and Company, Inc. 1997.
- SLOTERDIJK, Peter. Critique de la raison cynique. Paris, Christian Bourgois éditeur. 1987.
- SLOTERDIJK, Peter. Règles pour le parc humain. Paris, Éditions mille et une nuits. 2000.
- SMITH, Adams. Théorie des sentiments moraux. Paris, Presses universitaires de France. 1999.
- SPRETNAK, Charlene. Les dimensions spirituelles de la politique écologique. Genève, Éditions Jouvence. 1993.

TESSIER, Roger (sous la dir.). Pour un paradigme écologique. Montréal, Éditions Hurtubise, 1989.

TOULMIN, Stephen. The Return to Cosmology : Postmodern science and the Theology of Nature. Berkeley, University of California Press. 1982.

WARREN, Karen J. et CHENEY, Jim : « Ecosystem Ecology and Metaphysical Ecology: A Case Study » *in* Environmental Ethics vol.15, no.2. 1993.

WEBER, Max. Le savant et le politique. Paris, Éditions 10/18, 1963.

WHITE, Lynn. « The Historical Roots of our Ecological Crisis » *in* Science no. 155. A.A.A.S. 1967.

WOOD, Harold W. « Modern Pantheism as an Approach to Environmental Ethics » *in* Environmental Ethics vol.7, no.2. 1985.