



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

**FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES**



**FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES**

Emilie Dionne

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

M.A. (Science Politique)

GRADE / DEGREE

École d'études politiques

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

**Le Fantôme de Nature(s):
En quête du politique dans le discours des écologistes scientifiques contemporains**

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

Professeur Luc Juillet

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

EXAMINATEURS (EXAMINATRICES) DE LA THÈSE / THESIS EXAMINERS

Professeure Dalie Giroux

Professeur Matthew Paterson

Gary W. Slater

Le Doyen de la Faculté des études supérieures et postdoctorales / Dean of the Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies

LE FANTASME DE NATURE(S):
EN QUÊTE DU POLITIQUE DANS LE DISCOURS DES ÉCOLOGISTES
SCIENTIFIQUES CONTEMPORAINS

Emilie Dionne

Thèse soumise à la
Faculté des Études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du programme de maîtrise en Sciences politiques

École d'Études Politiques
Université d'Ottawa

© Emilie Dionne, Ottawa, Canada, 2007



Library and
Archives Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Published Heritage
Branch

Direction du
Patrimoine de l'édition

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file Votre référence

ISBN: 978-0-494-49188-1

Our file Notre référence

ISBN: 978-0-494-49188-1

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.

RÉSUMÉ

Cette thèse se veut une réflexion sur le rapport entre sciences et politique dans le discours des scientifiques devenus des écophilosophes contemporains; les auteurs approchés sont respectivement Hubert Reeves, David Suzuki et Vandana Shiva. Au coeur de notre réflexion germe le désir de repolitiser, de démoraliser, la question environnementale à mesure que les évaluations de risque ainsi qu'une identification imperméable des identités du scientifique et du profane réduit, voire menace, les possibilités autant du débat que du dialogue entre les diverses communautés, humaines et non-humaines, touchées par ce sujet. Nous tenterons donc de cerner les termes de la définition de la crise écologique par ces auteurs en abordant les concepts de « nature », « environnement », « culture », « humain » et « non-humain » afin d'explorer de quelle nature sera la portée, et les conséquences, de leur discours pour le contenu politique de la pensée environnementale.

REMERCIEMENTS

Je voudrais tout d'abord remercier Luc Juillet, mon directeur de thèse, pour son entrain envers mes intérêts de recherche, son support et ses conseils qui m'ont donné l'occasion de découvrir nombre d'auteurs et de théories autrement ignorées. Je demeure également incroyablement reconnaissante à ma famille, mes parents, Marc et Jeannette, mes soeurs, Mélanie et Josée, pour leur amour inconditionnel. J'exprime aussi tout ma gratitude à mes collègues de l'Université d'Ottawa, tout particulièrement Suzanne Gallant et Isabelle Gilbert, qui m'ont épaulée dans les moments difficiles de la lecture et de la rédaction, me permettant autant des moments de discussion, d'inspiration que des fuites de distraction. Un grand merci au Café Nostalgica pour m'avoir offert un espace de réflexion.

Enfin, je suis, et serai, éternellement redevable envers Martin Parrot, pour nos interminables discussions et, plus que tout, pour son amour. Merci.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	1
CHAPITRE I. Recension de la Littérature	9
1. De l'Environnementalisme « soft » à Radical: l'évacuation du politique.....	9
2. Débusquer les Concepts Ambigus: le Dés/enchantement les Natures	12
3. Environnementalité, Disciplinarité & Sexualité	14
4. (Re)Démocratisation des sciences et de l'Environnementalisme.....	18
5. Retour aux Concepts: Nature, Environnement et Culture.....	20
6. Subjugation de/s l'Autre/s.....	23
7. Une Inspiration de la Théorie Critique de l'École de Francfort.....	24
 CHAPITRE II. Hubert Reeves	 28
1. Hubris, Limites & Équilibre naturel.....	29
2. Humain, Nature & Culture.....	32
3. Ordre ou Désordre dans l'Univers ?.....	35
4. Holisme et Individualisme: Préservation des espèces.....	39
5. Catégories du Langage: Sens & non-sens dans l'Univers.....	44
6. Sensibilisation, Vision & Écotourisme.....	47
7. Démocratie & Action politique.....	52
 CHAPITRE III. David Suzuki	 58
1. Visions dans la Nature.....	59
2. Science & Technologie.....	65
3. Médecine & Reproduction.....	71
4. Langage & Fétichisation des images.....	76
5. Urbanisation & Consommation.....	86
6. Responsabilité humaine & Action politique.....	90
 CHAPITRE IV. Vandana Shiva	 95
1. L'Ère du Réductionnisme.....	96
2. Globalisation économique: la Personnification du Marché.....	99
3. Conception de la Nature.....	103
4. Écoféminisme & le Rejet du Principe Féminin.....	106
5. La conquête de la Reproduction par la Biotechnologie.....	112
6. Expérience sensible & Corporalité.....	120
7. Prescriptions Politiques & Écologistes.....	125
 CHAPITRE V. La Fin de l'Écoverbiage: Nouvelles Orientations Politiques et Scientifiques par l'Enchantement	 129
1. Retour sur les Écologistes scientifiques.....	129
2. Au-delà des Contraintes du Discours: de Nouveaux Horizons.....	134
3. Dernier Requiem.....	147
 BIBLIOGRAPHIE	 150

INTRODUCTION

Nature understands no jesting. She is always true, always serious, always severe. She is always right, and the errors are always those of man.

- J. W. Von Goethe (1794-1832)

Everybody needs beauty as well as bread, places to play in and pray in, where nature may heal and give strength to body and soul alike.

- John Muir (1838-1914)

Achille, roi de la guerre, lutte contre un fleuve en crue.[...] [A]u fur et à mesure qu'il jette au fil de l'eau des cadavres innombrables d'adversaires vaincus et tués, le niveau monte de sorte que le ruisseau, débordé, vient le menacer jusqu'aux épaules. Alors, décontenancé d'une terreur nouvelle, il se débarrasse de l'arc et du sabre, et, les mains libres levées vers le ciel, prie. Gagne-t-il si complètement que, répugnante, sa victoire se renverse en échec ? À la place des rivaux font irruption le monde et les dieux. De son éclatante vérité, l'histoire dévoile la gloire d'Achille [...] valeureux de gagner [ses] lauriers dans la guerre sans limite, indéfiniment recommencée; la violence, de son éclat morbide, glorifie les vainqueurs de faire marcher le moteur de l'histoire.

- Michel Serres, 1990

De cette littérature s'exulte un désir de contempler dans *la Nature* ce que nous ne sommes pas et, curieusement, ce que nous ne *pouvons* pas être dès lors que nous incarnons des êtres humains, civilisés, vivants de la société, de la culture, de la parole. Si une conscience environnementale existe depuis plusieurs siècles, ce n'est que depuis très récemment que l'on parle concrètement d'*environnementalisme*, soit d'une action impliquant la valorisation, la préservation ou la conservation de l'environnement; ce mouvement semble s'inscrire par le fait même en réaction directe avec le projet de la Modernité, soit les sciences modernes, la société de consommation et sa technocratisation. Toutefois, alors que le projet se voulait essentiellement teinté de radicalisme et était marginalisé au cours des années 60-70, l'introduction du concept de développement durable ainsi que le thème du changement climatique ont fait déferler sur les pays occidentaux une vague d'environnementalisme autant dans les secteurs privés que publics. Peu à peu, le projet radical et utopique qui suscitait de nombreux débats houleux s'est déplacé dans la sphère éthique, personnelle; l'environnementalisme, tels les droits de la personne, symbolise désormais une « valeur » à laquelle il semble impossible de ne pas adhérer. Les experts scientifiques, aptes à comprendre les problèmes autant qu'à cerner leurs solutions, monopolisant les espaces publics et politiques de la question

environnementale, les possibilités individuelles et collectives se confinent progressivement dans les sphères privées, à des choix de consommation, à la modification des modes de vie personnels, à de petits gestes qui nous font épargner tout en participant à la protection environnementale.

Alors que plusieurs environnementalistes traduisent les actuelles catastrophes écologiques (tremblements de terre, tsunamis, ouragans) en une révolte de la nature opprimée, l'affirmation d'un « sujet » négligé par la démocratie actuelle, d'autres, sous l'égide de la science, tendent à « objectiviser » leurs propos en exhibant les impératifs de la protection environnementale sous les allures du « développement durable », telle qu'une obligation humaine envers les générations présentes/futures tout en embrassant la place de l'être humain particularisé au sein de l'ensemble cosmique, de la *Nature*. Devant la multiplication des discours, la marginalisation des projets considérés trop radicaux, voire misanthropes, qui contestent l'approche écomanagériale, un questionnement sur la relation entre le politique et les sciences naît dans la mesure où la sphère publique est absorbée par les évaluations de risques et les discours scientifiques surpassant les citoyens. Cette récupération institutionnelle de la protection environnementale menace-t-elle les options politiques dès lors que le discours se compose majoritairement d'élites politiques, corporatistes et d'experts scientifiques? Quelles en sont les implications pour l'exercice de la démocratie lorsque l'on présente la protection de l'environnement tel un impératif non seulement social mais humain?

Cette brève problématisation nous invite à nous questionner sur la manière dont s'articule le discours scientifique par rapport à la crise écologique et comment il parvient à énoncer l'action politique et sociale devant y répondre. Plus précisément, notre thèse désire démontrer que les discours environnementalistes actuels critiquent l'utilisation problématique de la science et des technologies perpétrant une logique d'exploitation de la nature; toutefois, ils demeurent eux-mêmes circonscrits autant dans leur développement que dans leur langage par les sciences. Nous nous donnons pour tâche d'étudier comment ce discours est articulé spécifiquement par des écologistes scientifiques vulgarisateurs quant au traitement de la crise écologique ainsi qu'à la possibilité pour une action politique. En définitive, dans l'optique de répondre aux incertitudes environnementales, que peut-on comprendre du discours des écologistes scientifiques quant à leur vision de la crise écologique et de l'action politique devant en découler, et en quoi leurs conceptions et les changements sociaux et politiques qu'ils proposent sont-ils marqués par la science et le progrès technologique, incarnant les valeurs moralistes et rationnelles de l'Occident?

JUSTIFICATION

Le rapport entre science et politique n'est certes pas une question nouvelle; ayant soulevé de nombreuses inquiétudes chez des auteurs contemporains tels que Arendt, Adorno et Horkheimer, Weber, la dissolution des frontières entre les deux sphères engendre des questionnements sur les rôles respectifs de ces dernières et la possibilité même du dialogue entre elles. Ici, il ne s'agit pas tant de s'attribuer la tâche prescriptive de resituer chacune des disciplines mais plutôt d'examiner de quelle manière ce dialogue prend forme chez des auteurs contemporains, scientifiques eux-mêmes, se posant comme critiques d'un monde qui n'est absolument pas extérieur à leur réalité propre, professionnelle et personnelle. Poser la question du rapport entre science et politique aujourd'hui, et à la philosophie environnementale, c'est précisément revoir les termes de leur séparation et reposer la question du politique et du scientifique.

Dans l'optique d'être le plus exhaustives possible, nous optons pour trois auteurs, auxquels nous offrons le titre « d'écologistes scientifiques contemporains »; cette appellation réfère à leur formation académique et aux valeurs individuelles qu'ils tentent de défendre. Ainsi, en tant que scientifiques, ils ont été formés dans un contexte académique occidental, en Amérique du Nord, dans des disciplines connexes (physique, chimie, biologie, génétique). En tant qu'écologistes, ils utilisent leurs connaissances professionnelles et personnelles pour développer des écophilosophies populaires stimulant la sensibilisation du public à la question et à la crise environnementale. Contemporains, ils écrivent leurs ouvrages à une époque récente – la nôtre – et se situent donc intimement au coeur des problématiques et des débats de la pensée environnementale et politique actuelle. Ces vulgarisateurs, que nous présenterons brièvement dans la section qui suit, sont respectivement Hubert Reeves, David Suzuki et Vandana Shiva. Évidemment, Shiva se situe sur un spectre plus large que celui au sein duquel évoluent les pensées de Reeves et Suzuki; néanmoins, son apport en tant qu'activiste écoféministe sur les populations appauvries permet de contraster le visage écologiste contemporain que Reeves et Suzuki nous proposent, davantage tournés vers la figure du citoyen-consommateur. Nous croyons que cette sélection d'auteurs se complètent à divers niveaux et consentira à un dialogue fructueux.

D'abord, les écrits de Reeves sont formés autant de chroniques éducatives, scientifiques qu'environnementalistes sur l'univers et la Terre. Il y côtoie les thèmes de la biodiversité, de la

protection des animaux, le respect des équilibres et des écosystèmes; il déplorera l'usage d'un langage péjoratif à l'endroit de la nature, lequel tend à perpétuer une logique de domination. Pour Reeves, l'être humain est un animal dans la nature, évolué certes, mais avec cette intelligence incombe une responsabilité proportionnelle. Bien que son propos ne semble pas anthropocentrique, ces écrits sont teintés par un *humanisme*, ou plutôt un amour de la vie; son cri d'alarme souhaite parvenir à capter l'attention dans le but de faire dévier la progression dangereuse et suicidaire des projets sociaux. Aussi, le sujet controversé de la recherche scientifique et des limites autant physiques que morales de celle-ci se situe au coeur de son propos. Critiquant les modalités de la démocratie actuelle, et des obligations électorales ralentissant les processus favorisant des changements sociaux et politiques, Reeves s'insère dans le langage des droits et de la justice environnementale.

Se référant aux découvertes scientifiques pour constituer sa vision écologique du monde, Suzuki traite la question de la place de l'être humain dans la nature, percevant la quête effrénée du progrès technologique telle une forme d'aliénation humaine et sociale. L'objectif politique de ses ouvrages est explicite en ce sens qu'il déplore la difficulté de trouver un point d'équilibre entre les intérêts divergents des groupes sociaux; pourtant, Suzuki souhaite « transcender » la sphère du politique dans l'optique que les valeurs écologiques deviennent les valeurs *intrinsèques* de l'humanité. Tout en critiquant le scientisme, son propos rappelle que la science et la technique doivent demeurer des moyens entre les mains d'une humanité ayant renoué avec la nature, tout en apprenant des découvertes réalisées par les sciences naturelles. Enfin, il se démarque de ses écrits l'urgence d'informer le public sur les moyens concrets d'adopter une attitude « durable » par rapport à la nature; ainsi, adhérant à une certaine vision du développement durable, Suzuki tentera de concilier sa vision de la protection de l'environnement, ses valeurs ainsi que le système social et économique actuel.

Enfin, Shiva, ayant obtenu un doctorat en physique à l'Université de Western Ontario, incarne l'auteure écologiste la plus activiste de notre étude. Ses ouvrages portent essentiellement sur une critique des modes de développement et de l'économie patriarcale qui se prétend faussement universelle et humaniste; elle s'emploie ainsi à dévoiler la situation des femmes et des travailleurs locaux dans les pays pauvres, sur leur exploitation par le système occidental masculin blanc. Shiva conteste le projet de la Modernité, ou plutôt voit son échec, et se questionne sur le développement actuel qui menace la survie des communautés. Ses ouvrages cherchent à mettre en place une nouvelle démocratie, basée sur la diversité. Son apport tend à critiquer la science et la technique, ou plutôt le fait que ces moyens

se retrouvent entre des mains puissantes et aliénantes; elle conteste le désir de *l'homme blanc occidental* de vouloir régner sur la nature, recréer son « ordre » intrinsèque, ainsi que rompre toute relation entre les femmes, et progressivement avec celles des communautés traditionnelles locales et la nature. Enfin, Shiva effectue des liens directs entre le système d'agriculture actuel, globalisateur, l'état de famine des peuples pauvres, l'exploitation des communautés et de la nature ainsi que de l'impossibilité de conjuguer domination (impérialisme), voire violence, avec la diversité et la culture.

OBJECTIFS

Le rapport de la science à la nature, ou à l'environnement, son rôle dans la crise écologique actuelle, imprègne le discours autant des penseurs écologistes, des mouvements environnementaux que du débat politique. L'objectif de la présente thèse sera d'analyser le discours de ces trois auteurs, en tant qu'écologistes scientifiques vulgarisateurs. Nous tenterons de voir comment ces derniers conçoivent la crise écologique actuelle, de quelle manière ils parviennent à définir les limites du changement politique et social à partir de la science en vue de répondre à cette crise, tout en dégagant l'influence de cette dernière sur leurs propos. Il s'agit donc essentiellement d'effectuer une lecture critique de leurs ouvrages et de leur implication quant à la conception de la crise écologique et de l'action politique envisagée.

Sans s'attaquer à une critique de l'ensemble du projet de la Modernité, la présente thèse souhaite faire ressortir que la vision des écologistes scientifiques tente de critiquer les valeurs modernes de la Science mais demeure intimement marquée par ces dernières. Notre questionnement de recherche s'emploie à considérer les impacts du discours des scientifiques devenus philosophes populaires et dont les revendications engendrent des implications significatives sur l'action politique. Elle entend nous permettre de solutionner un problème nouveau, dans la mesure où, avec l'apparition du concept de développement durable, les discours écologistes se sont multipliés et transformés; désormais, toute sphère se revendique d'une certaine conscience environnementale, ce qui tend à déradicaliser la pensée écologiste et à la confiner à des projets réformateurs s'insérant dans le mode sociétal actuel, menaçant la portée politique du mouvement.

APPROCHE MÉTHODOLOGIQUE

La présente lecture critique des ouvrages s'effectuera en deux étapes regroupant les différents thèmes abordés ainsi que l'ensemble des concepts survolés dans le cadre d'un premier chapitre revisitant la pensée environnementale contemporaine. Dans un premier temps, la lecture des écologistes scientifiques contemporains se concentrera sur l'analyse des causes et des racines de la crise écologique, comment celle-ci est conçue et expliquée; cette analyse se rattachera à la critique de la Modernité, en fonction des aspects plus particuliers du progrès, de la science ainsi que la technologie, intrinsèquement liés à la question de la rationalité et de la moralité, de même qu'à partir de la relation entre la domination de la nature et de l'être humain. Ainsi, nous serons en mesure d'étudier les conceptions de la nature et de la culture, ainsi que la place des sociétés humaines au sein de celles-ci. Enfin, ces constatations sur la situation environnementale et conceptions des causes de la crise permettront aux écologistes scientifiques de proposer un certain nombre de possibilités de dépassement, autant sociales, éducatives que politiques; en définitive, leurs conclusions influenceront sur les modalités pour une action politique, soit l'objet de la présente thèse.

La démarche proposée s'inspirera de la théorie critique de l'École de Francfort. Se positionnant contre la pensée positiviste qui situe le chercheur au-dessus de son objet d'étude et établit des dichotomies entre objet/sujet, fait/valeur, les théoriciens critiques ont dévoilé les interrelations qui animent ces concepts, et le besoin de concevoir le rôle du penseur-intellectuel comme immanent et autoréflexif, ce qui implique de demeurer critique face au travail de recherche ainsi que de penser le contexte social, politique et historique au sein duquel la réflexion émerge. Les théoriciens critiques ont contesté la possibilité d'atteindre un savoir absolu et de dévoiler l'ensemble des Lois physiques et naturelles. Pour ces auteurs, la vérité et la connaissance sont en évolution constante; elles ne sont jamais achevées. Ainsi, l'intellectuel se situe dans un moment historique qu'il ne peut dépasser et duquel il ne peut s'extraire. Brièvement, ce que les théoriciens critiques reprochent à la théorie traditionnelle, c'est qu'elle se conçoit comme transcendante, au-dessus de son objet, et tend vers la formation de modèles universels et atemporels. Pour les théoriciens critiques, cette vision aliène le savoir et renforce le système de domination sur la nature et sur l'être humain, en se prétendant neutre et universelle.

Dans le contexte de la crise écologiste, la présente thèse souhaite peindre un tableau représentatif du discours écologiste scientifique et être en mesure de révéler les possibilités pour un mouvement

politisé, apte à incorporer les valeurs et la pluralité des sociétés humaines, des diverses cultures, et ne pas se confiner à un projet moralisateur, aux prétentions universelles et humanistes, ainsi qu'à dresser autant les limites que les potentialités de l'emploi des sciences dans le discours écologiste.

À partir d'une revue de la littérature, laquelle se veut inclusive des différentes perspectives, autant écoféministes, écosocialistes, modernes et postmodernes dans l'optique d'effectuer une lecture critique pertinente, la question de recherche nous autorise à constituer une hypothèse de recherche exploratoire, laquelle orientera plus particulièrement notre lecture: le discours des écologistes scientifiques propose une éthique environnementale, une attitude humaine à adopter face à la nature, qu'ils cherchent à transformer en projet politique; cependant, cette possibilité pose de nombreux problèmes, en ce sens que cette éthique demeure peu ou uniquement personnellement applicable, et qu'elle propose des valeurs totalisantes, se revendiquant d'une universalité, tels les droits humains et le développement durable. De plus, les revendications et les changements sociaux et politiques mis de l'avant par ces auteurs puisent à même les découvertes scientifiques pour saisir le rôle de l'humain dans la nature, dans l'optique de critiquer autant le progrès que la Rationalité mais semblent, parallèlement, s'inscrire à l'intérieur de ce projet moralisateur par les conceptions qu'ils imposent.

En terminant, le recours à des experts tend à figer les questions environnementales ayant des impacts sociétaux en se fondant uniquement sur des risques calculables; les principes qu'ils énoncent se présentent comme neutres et objectifs, relevant d'observations scientifiques. L'hypothèse évoquée aspire à dévoiler une possible vision moderne dans ce discours, laquelle chérit un désir d'expansion universelle. Évidemment, la contestation des penseurs et des scientifiques varie en fonction des thématiques étudiées; alors que certains scrutent davantage les questions de développement, la pauvreté ainsi que la situation des femmes et des minorités, d'autres s'emploient à défendre les espèces en voie de disparition, ou à dénoncer l'impact de la recherche, notamment nucléaire, tout en explicitant les phénomènes scientifiques favorisant à une prise de conscience de la crise écologique.

Tel que nous l'avons évoqué précédemment, la question de recherche que nous proposons est exploratoire; pour rendre compte adéquatement de la pensée environnementale de nos trois auteurs, nous croyons pertinent de ne pas nous doter d'un cadre de lecture trop ferme qui ne saurait voir, au cours de l'analyse, les nuances de leur propos. Aussi, chaque chapitre se veut une synthèse et une critique de l'auteur; s'ils tentent d'établir des ponts en vue du dialogue, la lecture que nous offrons ne peut se concevoir comme étant linéaire mais plutôt cyclique, dynamique, voire évolutive. Ainsi, nous

souleverons nombre de questionnements et adapterons notre grille de lecture aux auteurs dans l'optique d'offrir une analyse plus complète, laquelle sera synthétisée et réévaluée dans un chapitre conclusif. Donc, notre style argumentatif s'entend se mouler d'abord à chacun des ouvrages et des thèmes de Reeves, Suzuki et Shiva, englobant leur pensée, pour finalement constituer une analyse de sens de ces thèmes en relation avec notre questionnement de recherche dans le dernier chapitre.

L'utilité théorique de ce projet implique de cerner les défis autant que les difficultés que recèlent les philosophies écologistes vulgarisées. En analysant de manière critique les oeuvres d'écologistes scientifiques, nous serons en mesure de percevoir les implications de leur vision écologiste sur l'action politique, les sociétés humaines, le rôle du citoyen de même que la position qu'adoptent ces auteurs quant au rapport entre la crise écologique et les sciences. Inspirée par Latour, lequel conteste la rupture moderne entre sciences sociales (le politique) et sciences naturelles (les sciences), la contribution de la présente thèse s'engage à tracer les liens entre sciences et politique, dans l'optique de cerner le rattachement des scientifiques écologistes à ces mythes rationnels.

PRÉSENTATION DES CHAPITRES

La présente thèse sera divisée en cinq chapitres: dans un premier temps, nous revisiterons la littérature en pensée environnementale, par laquelle nous définirons les divers concepts qui meubleront notre lecture et notre réflexion des écophilosophies proposées par Reeves, Suzuki et Shiva. Les trois chapitres subséquents seront respectivement consacrés à chaque auteur; effectuant une lecture rapprochée de trois ou quatre de leurs ouvrages, publiés entre 1985 et aujourd'hui, nous structurons nos chapitres en respectant notre approche méthodologique, les propos de nos auteurs, la lecture qui en ressort, de même que le dialogue entre ceux-ci. Variant entre six ou sept thèmes pour chacun des chapitres, donc des auteurs, cette structure cherche à initier un dialogue fructueux entre les auteurs en fonction de thématiques similaires tout en respectant l'essence de leurs pensées. Ainsi, cette structure logique, abordant leurs idées du général au plus particulier (voire radical), culminera sur leur apport à la possibilité pour une action politique ainsi que sur les considérations de la réciprocité entre sciences et politiques/société. Enfin, dans un ultime chapitre, nous reviendrons sur les éléments clefs de la pensée des écologistes scientifiques et nous y adresserons une critique tout en proposant quelques pistes de dépassement en nous inspirant tout particulièrement des auteurs Sandilands, Grosz, Chaloupka, Latour et Bennett.

CHAPITRE I. RECENSION DE LA LITTÉRATURE

Tel qu'énoncé lors de la précédente introduction, nous souhaitons tout d'abord examiner l'éventail des thèses concernant la crise écologique, la pensée environnementale dans son ensemble, en cernant de près autant les termes du discours, soit le réenchantement, le recours à la sensibilité, la revalorisation d'un lien entre la nature et la culture, par une recherche de *remèdes* à l'aliénation humaine, ainsi qu'en termes de critiques, l'environnementalité, la quête écomoraliste, l'éjection du politique, la construction sociale des identités, ainsi de suite. Le présent chapitre sera donc scindé en sept sections où seront respectivement développés: (1) les tendances environnementales se situant sur un continuum réformiste à radical dans l'optique d'identifier une problématique de *dépolitisation* des enjeux environnementaux; (2) les thèses du désenchantement du monde et le désir de réenchanter le lien humain/non-humain en explorant les concepts ambigus meublant les discours; (3) la *nature* devenue *environnement* par une utilisation de l'environnementalité et de la disciplinarité, tout particulièrement en ce qui concerne les thèmes de la sensibilité, de la sexualité et de la (sur)population; (4) la (re)démocratisation des sciences; (5) les identités, et oppositions, entre nature, environnement, et culture sous l'angle de la perception tout particulièrement et des autorités qui parlent en leur nom; (6) la subjugation de/s autre/s; enfin (7) notre inspiration de la théorie critique de l'École de Francfort en examinant spécifiquement la thèse de la domination de/s nature/s intérieure et extérieure. Au terme de ce chapitre, nous parviendrons à offrir une lecture plus élaborée de nos auteurs en nous dotant des outils déployés ci-bas.

1. DE L'ENVIRONNEMENTALISME « SOFT » À RADICAL: L'ÉVACUATION DU POLITIQUE

Indissociable des sciences naturelles ayant enclenché la reconnaissance d'une crise écologique, l'environnementalisme, tout en critiquant les affres de la science positiviste et de la technologie, considérées responsables de la présente dégradation écologique, demeure néanmoins redevable aux disciplines scientifiques de par l'identification des problèmes quant aux changements climatiques, la biodiversité et autres. Devant l'institutionnalisation progressive du mouvement en Occident, plusieurs auteurs constatent leur difficulté à se constituer en force et à échafauder un discours politique. Une catégorisation des différents discours sur les questions environnementales effectuée par Adkin consent justement à distinguer les projets hégémoniques et contre-hégémoniques, les premiers favorisant un recours au marché, reproduisant la logique du système capitaliste

d'exploitation et du marché, dans l'optique de solutionner les problèmes de conservation des ressources, et les seconds favorisant une contestation radicale de la société actuelle; ainsi, une distinction entre environnementalisme modéré (soft) et environnementalisme radical peut être établie. Les projets radicaux, exigeant une transformation profonde de l'ordre social et des conceptions politiques, sont exclus du débat public alors que les stratégies déployant un discours sur les actions individuelles, les habitudes *personnelles*, seront préférablement employées comme actes de résistance et en tant qu'incitatifs auprès des citoyens¹.

Dans ce contexte, deux options s'offrent aux groupes « verts »; soit ils s'institutionnalisent, soit ils se radicalisent, ce qui a pour conséquence de les exclure dans les marges de la sphère politique dans les deux cas. Par ailleurs, la seconde option risque fort de mener certains groupes ou individus radicaux à effectuer un renversement du discours de la domination moderne; critiqué pour ces tendances *antihumanistes*, lesquelles se traduiraient par une soumission des sociétés humaines aux impératifs de la *Nature* – puisqu'ils proposent des mesures de contrôle des populations et suggèrent parfois de *laisser les épidémies enrailler le surplus démographique* – ici, tout individu, peu importe sa condition sociale, culturelle, économique, sexuelle, est considéré également responsable de la présente crise écologique, et déshumanisé puisque indifférencié².

La socialécologie de même que l'écoféminisme s'opposent à cette vision, générant ainsi certaines frictions avec les tenants de la *Deep Ecology*; ces conceptions misanthropes, affirment les écoféministes, tendent à nier l'existence du racisme et du sexisme, ne reconnaissant pas les dynamiques d'oppression et d'injustice sociale indissociables de la question environnementale. Saisissant l'existence humaine sous forme d'interrelations et de partenariats, profondément antimilitariste, anticolonialiste ainsi qu'antiraciste, l'écoféminisme dénoncera la hiérarchisation imposée

¹ Murray BOOKCHIN. *Une société à refaire: Vers une écologie de la liberté*. Montréal: Les Éditions Écosociété. 1993, p.18. Laurie E. ADKIN. « Counter-Hegemony and Environmental Politics in Canada » in CARROLL, William K. (Dir.), *Organizing Dissent: Contemporary Social Movements in Theory and Practices*. Toronto: Garamond Press, first edition, 1992, pp.137-139. Timothy W. LUKE. « Green Consumerism: Ecology and the Ruse of Recycling » in Jane BENNETT & William CHALOUPEK. (Ed.) *The Nature of Things: language, politics, and the environment*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1993, pp.155-159. Catriona SANDILANDS. « Is the personal always political ? Environmentalism in Arendt's age of « the social » » in William K. CARROLL (Ed.), *Organizing Dissent: Contemporary Social Movements in Theory and Practices*. Toronto: Garamond Press, Second edition, 1997, pp.77-78;88.

² Murray BOOKCHIN. *Une société à refaire: Vers une écologie de la liberté*. Montréal: Les Éditions Écosociété. 1993, p.10; 12. Herbert MARCUSE. *L'homme unidimensionnel*. Paris: Minuit. 1968.

par la civilisation industrielle capitaliste occidentale sur les groupes minoritaires, les femmes et la nature, tout en prônant la diversité et le rejet des dualismes entre culture/nature (homme/femme; etc.)³.

Parallèlement, l'option d'institutionnalisation incite à une évacuation du contenu politique des revendications environnementales par une sur/més-utilisation de l'adage « le personnel est politique », à mesure que se produit une corrélation entre la bureaucratisation et l'individualisation des pratiques environnementales ainsi qu'une dépolitisation des enjeux. Cette disposition est intrinsèquement rattachée à la confusion qui existe entre les natures du citoyen et du consommateur; dorénavant, les groupes et individus sensibilisés à la cause verte, mais exclus des sphères de concertation constituées par les experts et les scientifiques, ne peuvent que se confiner dans le particularisme⁴. En termes féministes et écoféministes, certaines auteures ont remarqué une tendance reliant les groupes de femmes, les questions environnementales et les préoccupations sur la santé; en maintenant une séparation entre les sphères publiques et privées, en ne politisant pas leurs propos, le contenu de ces luttes menace fortement d'être récupéré par des discours néo-conservateurs, lesquels accroissent la marginalisation des revendications démocratiques des femmes et leur confinement dans la sphère privée, à des responsabilités de consommation verte pour leur famille et à de sacrifices pour leurs enfants (et ceux de l'humanité)⁵. Alors qu'une partie du propos écoféministe aspire à la dénonciation de la domination exercée par le patriarcat, cette compréhension du rôle des femmes, en associant leur lutte à la maternité, à la compassion et à la sphère privée, menace de reproduire les schèmes de cette hiérarchie sociale. Si les propos de Suzuki et de Reeves demeurent limités en ce qui concerne la place sociale et politique des femmes, l'apport de Shiva consent à jeter un regard nouveau, divergeant, sur la relation entre femmes, maternité et famille, que nous aborderons au cours du chapitre IV.

Enfin, une monopolisation des tables de concertations « publiques » par des experts scientifiques technocrates, alors que les citoyens se voient relégués à la consommation et à la sphère particulière, privée, est dénoncée en sciences sociales, notamment, en d'autres termes, chez Arendt, Habermas, Adorno et Horkheimer; en positionnant la Science comme Autorité, soit en prônant une idée scientiste du monde en tant qu'unique accès à la connaissance de la nature, l'environnementalisme se limite

³ Ynestra KING. « Feminism and the Revolt of Nature », *Heresies*, vol.13, Automne 1981, pp.12-14. Carolyn MERCHANT. *The death of nature: women, ecology, and the scientific revolution*. San Francisco: Harper & Row. 1980, introduction. Carolyn MERCHANT. *Reinventing Eden: the fate of nature in Western culture*. New York: Routledge. 2004, pp.22-23.

⁴ Timothy W. LUKE. « Green Consumerism: Ecology and the Ruse of Recycling ». *Op.cit.*, pp.158-160-161. Catriona SANDILANDS. « Is the personal always political ? Environmentalism in Arendt's age of « the social », *op.cit.*, pp.86-88.

⁵ Catriona SANDILANDS. *The good-natured feminist: Ecofeminism and the Quest for Democracy*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1999, pp.xii-xiii.

hasardeusement en n'explorant guère les manières alternatives de connaître, de faire l'expérience de(s) la nature(s). Effectivement, cette gestion de la question environnementale par les scientifiques se traduit par une production et une évaluation des risques, lesquels réduisent les problèmes à leur aspect technique⁶. Inspirés par le constructivisme social, les penseurs écologistes invoquent l'impératif d'étudier les problèmes environnementaux de par leur interdépendance. Reconnaisant que la science naturelle exerce un rôle essentiel dans l'identification des problèmes environnementaux, les processus décisionnels en matière de mesures politiques et de comportements sociaux dépendent d'une participation publique accrue ainsi que d'analyses sociales et politiques.

Bien que les scientifiques critiquent fortement le constructivisme social, sous prétexte que les problèmes environnementaux constituent des réalités objectives indéniables, les chercheurs en sciences sociales insistent sur le fait que ceux-ci incarnent des *constructions sociales* puisqu'ils émergent dans un contexte humain et sont conséquents des actions humaines. De plus, les scientifiques sont des acteurs situés dans un contexte social donné, en interaction avec d'autres acteurs; le choix de leurs recherches a historiquement été influencé par les pressions, celles des gouvernements, des corporations, du marché, des communautés et des mouvements sociaux⁷.

En définitive, lorsque des écologistes scientifiques se posent en écophilosophes populaires et ce, *bien qu'ils critiquent pareillement les sciences et la technologie*, il est impératif de souligner que leur discours se compose de découvertes et de conceptions scientifiques lesquelles ne sont pas « neutres » ou dénudées de moralisme, ni détachées du contexte social et politique⁸.

2. DÉBUSQUER LES CONCEPTS AMBIGUS: LE DÉS/ENCHANTEMENT DES NATURES

S'il paraît difficile d'introduire les sphères politiques du débat environnemental, l'emploi de concepts ambigus ne favorise guère la formulation de ce projet politique pluriel pour la pensée environnementale; les termes, voire l'opposition entre nature/culture, ainsi que ceux d'environnement et développement durable, suggèrent autant de difficultés quant à la signification, l'application et la

⁶ Robyn ECKERSLEY. *Environmentalism and political theory: toward an ecocentric approach*. Albany: State University of New York Press. 1992, pp.50-51. Paul RUTHERFORD. « Ecological Modernization and Environmental Risk » in Éric Darier (Ed.). *Discourses of the Environment*. Oxford: Blackwell Publishers. 1998, pp.104-105. Catriona SANDILANDS. « From Natural Identity to Radical Democracy », *Environmental Ethics*, Vol.17, printemps 1995, p.76.

⁷ Klaus EDER. *The social construction of nature: a sociology of ecological enlightenment*. Californie: Sage Publications. 1996, p.27-30. Carolyn MERCHANT. *Radical Ecology: the search for a livable world*. New York: Routledge. 2005, p.151.

⁸ Bruno LATOUR. *Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences en démocratie ?* Paris: La découverte/Poche. Coll. Sciences humaines et sociales. 2004, p.51.

définition de revendications politiques. Plusieurs auteurs, incluant Shiva, ont voulu débusquer la polémique entourant l'émergence de la notion imprécise du « développement durable » dans le rapport Brundtland; ils illustrent que celui-ci se situe en continuité avec l'idéologie libérale du développement en réaffirmant une certaine universalité du projet capitaliste. On y reproche une exclusion de toute perspective critique de l'analyse de la situation environnementale et sociale mondiale; similairement au développement traditionnel, ce modèle s'impose par son unicité et sa soit-disant capacité à traiter les inégalités sociales, ce qui contrecarre toute exploration de modèles alternatifs.

Parallèlement, certains auteurs seront fascinés par la facilité avec laquelle ce concept parvient à perdre tout référent environnemental; au lieu d'un développement durable dira Timothy Luke, on devrait employer le concept de « dégradation durable » puisque le processus qu'il enclenche se rapproche plutôt d'une *rationalisation* de l'exploitation des ressources, sans que la logique sous-entendant l'exploitation elle-même n'en soit modifiée ou interrogée⁹. Nous reviendrons sur la question de l'environnementalisme en tant que discours idéologique en abordant les idées de Shiva sur le néocolonialisme dans le chapitre IV.

Ainsi, le développement durable évacue toute analyse critique politique pour se concentrer exclusivement sur la liaison entre l'économie et l'environnement, au moyen d'arguments essentiellement éthiques et scientifiques. De même, ces référents éthiques, voire religieux, sont incorporés aux concepts environnementaux, prescrivant divers *sacrifices* auxquels les « citoyens-consommateurs » doivent se plier pour répondre aux besoins de la durabilité. Les auteurs constatent un désenchantement du monde en ce sens que les humains sont confrontés à une situation d'irréversibilité, déterminant un éventail d'actions envisageables dans l'optique d'accéder au « salut »¹⁰; néanmoins, le mouvement environnementaliste suggère un réenchantement du monde, lequel s'emploierait à renverser le projet de la Modernité et à se réappropriier les notions de sensibilité

⁹ Corinne GENDRON. « Le développement durable: un nouvel enjeu de l'historicité » in GUAY, Louis, Laval DOUCET, Luc BOUTHILLIER & Guy DEBAILLEUL (Dir.). *Les enjeux et les défis du développement durable: connaître, décider, agir*. Québec: Les Presses de l'Université Laval. 2004. Timothy W. LUKE. « The System of Sustainable Degradation », *Capitalism, Nature, Socialism*. Vol.17, no.1, (March 2006), pp.99-100. Marie-Hélène PARIZEAU. « Du développement au développement durable: l'environnement en plus. Analyse éthique et politique » in GUAY, Louis, Laval DOUCET, Luc BOUTHILLIER & Guy DEBAILLEUL (Dir.). *Idem*. Raymond Albert ROGERS. *Nature and The Crisis of Modernity: a critique of contemporary discourse on managing the earth*. Montréal: Black Rose Books. 1994.

¹⁰ Robert TESSIER. « L'éthique du développement durable: quels fondements? Une comparaison avec l'ascétisme séculier chez Weber » in PRADES, José A., Jean-Guy VAILLANCOURT & Robert TESSIER. *Environnement et développement: questions éthiques et problèmes socio-politiques*. Montréal: Éditions Fides. 1991. Marcel GAUCHET. *Le désenchantement du monde*. Paris: Gallimard. 1985.

et de simplicité¹¹. Les projets de nos auteurs sont intimement liés à ce réenchantement, bien qu'ils ne le conceptualisent pas de la même manière.

Ce réenchantement du monde demeure toutefois problématique dans la mesure où il se raccroche à un discours romantique de *la nature*. Certains mouvements environnementaux spirituels valorisent, en effet, le retour à des formes organicistes, prémodernes; la réintroduction du sacré, du magique, et des divinités tirées du folklore occidental ou non-occidental hiérarchisent les cultures humaines, voire *humanisent* la nature par la subjectivisation, tout en ignorant l'apport des théoriciens critiques qui voyaient déjà dans le mythe la présence d'une raison instrumentale moderne¹².

Ici, les oeuvres de Suzuki et Shiva idéaliseront à leur tour un moment prémoderne et nous tenterons de voir comment celui-ci est approché; si leurs arguments admettent la possibilité d'attitudes nouvelles envers la nature, leurs propos demandent à être nuancés, notamment par les dilemmes qu'ils soulèvent concernant la place des femmes, la question de la famille, de la technologie, ainsi que le traitement réducteur dans l'identification d'un ennemi à combattre, soit l'aliénation nature/culture chez Suzuki et le patriarcat capitaliste moderne chez Shiva.

3. ENVIRONNEMENTALITÉ, DISCIPLINARITÉ & SEXUALITÉ

Alors que l'environnementalisme réclame une attitude différente de l'humanité, le besoin de ressaisir son rôle au sein de la *nature* (*extérieure*), et *intérieure*, les oppositions traditionnelles entre culture/nature se voient chamboulées. Les écologistes contemporains contesteront une vision élitiste, ou anthropocentrique, qui proclame la supériorité de l'humanité. Ce doute ontologique admet donc le rejet de l'opposition nature/artificiel; l'humain ne détruit pas *essentiellement* la nature, mais il la transforme et la fait évoluer. Il est à la fois créateur et sujet de la nature. De fait, la création d'une Autorité nommée Nature surplombant les sociétés humaines risque d'entraîner leur hétéronomie¹³.

Évidemment, la façon d'aborder la nature chez les penseurs écologistes n'est pas exempte de difficultés, notamment lorsqu'elle paraît être idéalisée *au-delà* de la société. Alors que des auteurs

¹¹ Serge MOSCOVICI. *De la nature*. Paris: Métailié. 2002, p.89.

¹² Theodor ADORNO & Max HORKHEIMER. Op.cit.. Timothy W. LUKE. *Ecocritique: contesting the politics of nature*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1997, p.12-15. Carolyn MERCHANT. *The death of nature: women, ecology, and the scientific revolution*. Op.cit..

¹³ Murray BOOKCHIN. *Une société à refaire: Vers une écologie de la liberté*. Op.cit., p.47. Serge MOSCOVICI. *La Société contre nature*. Paris: Seuil. Coll. Point Essais. 1994, pp.205;340;351. Steven VOGEL. « Environmental philosophy after the end of nature », in *Environmental ethics*, vol.24, printemps 2002, pp.37-38.

constatent sa disparition, sa destruction, ou encore le besoin de constituer une éthique environnementale sans nature¹⁴, celle-ci peut, par ailleurs, être envisagée tel un guide de Bonne Vie, voire un ordre moral, que la société aurait raison d'imiter. La nature comme ordre, équilibre harmonieux, qu'a tendance à défendre une pensée environnementaliste, se nourrit à même une vision organiciste engageant les notions de limites « naturelles » et d'hubris¹⁵. Implicitement, le discours visant à « retrouver sa place dans la nature » suggère l'existence de limites au-delà desquelles le social ne peut s'aventurer, et par lesquelles il est forcément contenu; de fait, cette conception tend à occulter que les limites sont une construction sociale, tout en imposant une vision particulière de la nature¹⁶. À ce sujet, l'oeuvre de Suzuki semble apte à autoriser ce dialogue autant par l'idéal utopique qu'il déploie que par le discours invisiblement autoritaire et conservateur se terrant sous cette question. Parallèlement, la référence à des *limites naturelles* est au coeur du propos de Shiva et influe sur le rapport qu'elle développe entre nature et société.

Alors que l'environnementalisme se veut une critique de la Modernité, il s'imprègne toutefois de reproches similaires en ce qui concerne le désir moderne de « contrôler » le monde. En effet, l'environnementalisme dévoile les obligations humaines, les responsabilités, les modes de vie adéquats, respectueux de l'environnement, ainsi que ce que l'on considère acceptable/raisonnable. Or, la pratique de l'environnementalité, telle que la conceptualise Luke, lorsque exercée par des groupes tels le WorldWatch Institute, *produit* l'environnement, ordonnant la réponse, de manière disciplinaire et à un niveau non pas uniquement national mais transnational, des pratiques sociales et individuelles¹⁷. De ces discours disciplinaires, les écoféministes distingueront un rapport entre la maîtrise de la nature et la régulation de la sexualité, alors que l'hétérosexualité est représentée sous la forme d'un modèle « naturel » en vue exclusivement de la reproduction. Cette naturalisation de l'hétérosexualité (pour rejeter les autres sexualités) ainsi que l'hétérosexualisation de la nature (en

¹⁴ Timothy W. LUKE. « On Environmentality: Geo-Power and Eco-Knowledge in the Discourses of Contemporary Environmentalism », *Cultural Critique*, No.31: The Politics of Systems and Environments, Part II, (Autumn, 1995), pp.58-59. Timothy W. LUKE. « The (un)wise (ab)use of nature: environmentalism as globalized consumerism », *Alternatives: A Journal of World Policy*, no.23, 1998, pp.203-205. Carolyn MERCHANT. *The death of nature: women, ecology, and the scientific revolution*. Op.cit., pp. 76-79. Steven VOGEL. Op.cit., p.24;29.

¹⁵ Carolyn MERCHANT. *Radical Ecology: the search for a livable world*. Op.cit., p.43.

¹⁶ Klaus EDER. *The social construction of nature: a sociology of ecological enlightenment*. Californie: Sage Publications. 1996, p.163. Serge MOSCOVICI. *La Société contre nature*. Op.cit., p.9. Catriona SANDILANDS. *The good-natured feminist: Ecofeminism and the Quest for Democracy*. Op.cit., p.90. Catriona SANDILANDS. « From Natural Identity to Radical Democracy », *Environmental Ethics*, Op.cit., p.87.

¹⁷ Bruno LATOUR. *Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences en démocratie ?* Op.cit., p.34-35. Timothy W. LUKE. « On Environmentality: Geo-Power and Eco-Knowledge in the Discourses of Contemporary Environmentalism », Op.cit., pp.58-59;73;75.

prescrivant l'image de ce que doit représenter la nature, comment elle peut être protégée) engendreront une érotophobie ainsi qu'une désérotisation des individus, coupés de leur expérience de la nature. Implicitement donc, lorsque les auteurs écologistes métaphorisent la nature en employant les images « mère » ou « vierge », leur discours renforcent une perception sexiste de même que sélective, donc réductrice, de(s) nature(s) à protéger, ainsi que des femmes¹⁸.

Intrinsèquement, ces idées ravivent l'apport des théoriciens critiques, revisitant les travaux de Freud, en ce sens que la domination de la nature et de l'humain au service de la Rationalité et du progrès s'est effectuée par une *désérotisation* (désensibilisation) du corps humain, à l'exception des organes reproductifs, dans le but de rompre toute expérience sensible au contact d'autrui (nature) et ce, pour assurer un potentiel productif menant à la création de la civilisation, par le progrès. Les besoins/désirs humains, par conséquent, sont forgés socialement, malléables, et orientés par les systèmes d'exploitation de la nature mis de l'avant par la science moderne et la Rationalité; de fait, ces faux besoins sont alimentés au détriment d'une destruction écologique et perpétuent l'hétéronomie humaine. Pour Reeves, Suzuki et Shiva, dans l'esprit de la pensée écologiste actuelle, il importe de valoriser un côté sensible, sensuel, généreux dans notre expérience de la nature, notamment par l'émerveillement du quotidien et le retour à des formes de vie simplifiées; une expérience préconceptionnelle, phénoménologique en somme de la nature, à partir du corps, ouvre la possibilité à des relations novatrices entre humains et non-humains¹⁹.

Ces questions de régulation de la sexualité et des natures se dépeignent au coeur des préoccupations populationnelles puisque la question de la surpopulation atteint grièvement les femmes, dans les pays du Sud et du Nord, par l'introduction de technologies régulant leur sexualité reproductive ainsi que par l'éducation à la planification familiale. Indissociable de la naturalisation de l'hétérosexualité

¹⁸ Éric DARIER. « Foucault and the Environment: An Introduction » in Eric DARIER (Ed.). *Discourses of the Environment*. Oxford: Blackwell Publishers. 1998, pp.18-19. Mary Jo DEEGAN & Christopher W. PODESCHI. « The Ecofeminist Pragmatism of Charlotte Perkins Gilman », *Environmental Ethics*, Vol.22, spring 2001, p.32-33. Chaia HELLER. « For the Love of Nature: Ecology and the Cult of the Romantic », in GAARD, Greta (Ed.). *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*. Philadelphia: Temple University Press. 1993, pp.224-227. Catriona SANDILANDS. « Desiring Nature, Queering Ethics: Adventures in Erotogenic Environments », *Environmental Ethics*, Vol. 23, été 2001, pp.177-181. Linda VANCE. « Ecofeminism and the Politics of Reality », in GAARD, Greta (Ed.). *Idem.*, p.131.

¹⁹ Chaia HELLER. « For the Love of Nature: Ecology and the Cult of the Romantic », op.cit., pp.238-239. William LEISS. *The domination of nature*. New York: George Braziller. 1972, pp.10-12. Timothy W. LUKE. *Ecocritique: contesting the politics of nature*. Op.cit., p.140-142. Herbert MARCUSE. *Contre-Révolution et Révolution*. Paris: Seuil. 1973, pp.75-77. Herbert MARCUSE. *L'homme unidimensionnel*. Paris: Minuit. 1968, pp.107-108. Serge MOSCOVICI. *De la nature*. Op.cit., p.160. Ariel SALLEH. « Class, Race, and Gender Discourse in the Ecofeminism/Deep Ecology Debate » in Max OELSCHLAEGGER (Ed.). *Postmodern Environmental Ethics*. New York: State University of New York Press. 1995, p.82. Kerry H. WHITESIDE. « Hannah Arendt and Ecological Politics ». *Environmental Ethics*. Vol.16. Hiver 2004, p.345.

reproductive et du discours limitatif des activités humaines, le contrôle des populations soulève des interrogations quant au but réel intenté par ces discours; plutôt que d'encourager d'autres pratiques sexuelles non-reproductives et/ou non-hétérosexuelles, s'en suit une dévaluation de la sexualité au profit de pratiques uniquement procréatrices convoitant une gestion écologique limitative par/de la sexualité. Les débats entourant l'utilisation des biotechnologies en matière de contrôle des naissances et du corps des femmes est intimement liée aux écrits de Shiva, laquelle renverse le discours patriarcal et dévoile un potentiel de libérateur des groupes marginalisés²⁰.

Évidemment, la question de la surpopulation ne fait pas l'unanimité chez les auteurs; certains proclament plutôt que c'est la consommation excessive des ressources par un groupe d'individus privilégiés qui est la cause directe de la dégradation actuelle. Parallèlement, les préoccupations en santé publique consentent à équilibrer ces deux tendances; en effet, la médecine, ou le développement d'un discours médical portant davantage sur la santé que sur la maladie, a favorisé la production d'une sensibilisation populaire à l'environnement²¹. Si l'association aux questions de santé accroît la sensibilité des citoyens, Suzuki remarquera néanmoins que le développement excessif de discours sur l'hygiène nourrit l'aliénation des individus à la nature.

Visiblement, les sciences jouent un rôle dans la formulation des préoccupations environnementales, ainsi que face à la régulation ou à la résolution de ces problèmes; pourtant, le rapport qu'elles entretiennent avec la formulation de réponses à cette crise confronte les options politiques et citoyennes des groupes sociaux et risquent de miner les valeurs démocratiques de ceux-ci.

²⁰ Deane CURTIS. « Women's Knowledge as Expert Knowledge: Indian Women and Ecodevelopment » in Karen J. WARREN. *Ecofeminism: women, culture, nature*, p86-7;89. Carolyn MERCHANT. *The death of nature: women, ecology, and the scientific revolution*. Op.cit., p.155;163. Ariel K. SALLEH. Op.cit., p.135-136. Catriona SANDILANDS. « Sex at the Limits », in Eric DARIER (Ed.). Op.cit., pp.87-89; 90-92. Catriona SANDILANDS. « Desiring Nature, Queering Ethics: Adventures in Erotogenic Environments », op.cit., p.178.

²¹ Jane BENNETT. « Introduction: TV Dinners and the Organic Brunch » in BENNETT, Jane & William CHALOUPKA. (Ed.) *The Nature of Things: language, politics, and the environment*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1993, pp.ix-xi. William CHALOUPKA. « The Irrepressible Lightness and Joy of Being Green: Empire and Environmentalism ». *Strategies*. Vol.16, no.2. 2003, p.153. Gena COREA. « The Mother Machine », in Greta GAARD (Ed.). *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*. Philadelphia: Temple University Press. 1993, p.69. Isabelle LANTHIER & Lawrence OLIVIER. « The Construction of Environmental « Awareness » », in Éric DARIER (Ed.). Op.cit., pp.75-76. Carolyn MERCHANT. *Radical Ecology: the search for a livable world..* Op.cit., p.199. Richard T. TWINE. « Ma(r)king essence-ecofeminism and embodiment », *Ethics & The Environment*, Vol.6, no.2, 2001, p.43.

4. (RE)DÉMOCRATISATION DES SCIENCES ET DE L'ENVIRONNEMENTALISME

Tout en prônant une reformulation des concepts en écologie politique, on suggère plutôt, valorisant la construction d'un projet écologique démocratique, que les membres de la nature soient considérés tels des « sujets » et non plus tels des « objets », conception figeant une certaine maîtrise, voire une hiérarchie implicite, de la nature par les humains; ceci implique une inclusion des non-humains dans les sphères démocratiques. Cette inclusion peut se faire notamment par une politisation des sciences naturelles en présentant les recherches scientifiques par la pluralité des voix et la confrontation des idées et non pas telles des solutions objectives figées et inaltérables. La nature, notion tout aussi problématique que celle d'écosystème selon Latour, n'incarne pas un acteur homogène; au contraire, l'ordre naturel n'est qu'illusion et a reproduit historiquement une vision d'un monde commun comme fait incontestable, et donc annihilé toute possibilité démocratique, toute contestation²². La *construction* de la valeur des faits ainsi que la possibilité à une vérité muable et à la fin de la vision homogène constitue un apport non-négligeable de Reeves à ce débat; le développement de discussions, une *démocratisation* des sciences, devient vital à la compréhension des phénomènes environnementaux.

Replongeant dans les mythes occidentaux qui ont « apolitisé » la science, il importe de noter que les faits objectifs sont trop fréquemment présentés comme neutres mais « parlants », proposant des réalités atemporelles et universelles. Cette perception qui prête une *valeur* supérieure aux faits est contestée; la démocratie doit incorporer les voix non-humaines, questionner les termes de la représentation politique et scientifique, de même que favoriser de nouvelles formes de partenariats entre humains, impliquant davantage les groupes minoritaires, les femmes, et les sociétés traditionnelles détenant des savoirs alternatifs, ainsi qu'entre sujets humains/non-humains. Une telle conception de la démocratie inclusive nécessiterait même, selon certains, de sortir des logiques de « représentation » au profit d'une subjectivisation d'une nature, historiquement considérée comme objet²³. Si nos auteurs revendiquent un plus grand esprit démocratique, inclusif, seule Shiva progresse ostensiblement dans cette voie en revendiquant un processus de dialogue *mutuel* et *réciroque*, alors

²² Bruno LATOUR. Op.cit., p.183. Catriona SANDILANDS. *The good-natured feminist: Ecofeminism and the Quest for Democracy*. Op.cit., p.175. Catriona SANDILANDS. « From Natural Identity to Radical Democracy », op.cit., p.87-90.

²³ Bruno LATOUR. Op.cit., p.107-108. Freya MATHEWS. « Community and the Ecological Self », in MATHEWS, Freya (Ed.). *Ecology and Democracy*. Portland: Frank Cass. 1996, p.78.

que Suzuki et Reeves imposent plutôt une relation inégale entre scientifiques et profanes, basée sur une éducation unidirectionnelle.

Ainsi, puisqu'en démocratie, l'action politique invoque la nécessité de soulever un débat entre les diverses parties, une délibération plus inclusive doit avoir lieu dans l'optique de reconnaître les liens communs qui unissent les individus; à partir de préoccupations individuelles, mais transposées dans un langage politique, il est possible d'atteindre le niveau du « sens commun ». Consubstantiel à sa survie mais aussi dans l'optique de favoriser une écoute attentive, l'action politique du mouvement environnementaliste implique la capacité de s'introduire dans la sphère publique, de transformer des intérêts personnels, de les exprimer en revendications politiques, et non pas en discours individualistes, bureaucratiques, corporatistes ou thérapeutiques; en définitive, le slogan « *le personnel est politique* » contient la potentialité politique mais son langage/discours ne l'est pas nécessairement, voire préconceptionnellement²⁴.

Intrinsèquement, la question de l'authenticité des voix dans la sphère politique semble entrer de fait en contradiction avec l'idée même d'introduire les non-humains; loin de constituer un irrécyclable dialogue, il importe plutôt de revoir les formes de l'identité (natures, femmes, autres). Alors que le discours normatif sur l'identité conçoit que celle-ci *doit* être prépolitique, plusieurs auteurs pressent la rupture avec des conceptions d'authenticité et d'homogénéité liées à l'identité, lesquelles engendrent une illusoire universalisation d'une identité réduite à des caractéristiques qui font violence aux particularités culturelles, contextuelles, etc. Donc, bien qu'il ne s'agit pas de conserver un dualisme oppressant entre Soi/Autre, il est essentiel de voir dans l'identité une forme de fluidité, une incapacité à la *fixitude*, puisqu'elle est perpétuellement en mode de création dialectique; conséquemment, l'autre, les non-humains, la « nature » demeurent en partie inaltérables et insaisissables, permettant ainsi une réévaluation constante de leur contenu²⁵.

²⁴ Catriona SANDILANDS. *The good-natured feminist: Ecofeminism and the Quest for Democracy*. Op.cit., p.159. Catriona SANDILANDS. « Is the personal always political ? Environmentalism in Arendt's age of « the social », op.cit., p.79. Kerry H. WHITESIDE. Op.cit., pp.340;345.

²⁵ Thomas BIRCH. « The Incarceration of Wilderness: Wilderness Areas as Prisons ». *Environmental Ethics*. Vol.12, spring 1990, pp.10-12. Murray BOOKCHIN. *Une société à refaire: Vers une écologie de la liberté*. Op.cit., pp.7-8. Bruno LATOUR. *Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences en démocratie ?* Op.cit., pp.107-108. Catriona SANDILANDS. *The good-natured feminist: Ecofeminism and the Quest for Democracy*. Op.cit., pp.45-46;80 Catriona SANDILANDS. « Ecofeminism, politics, and the desire beyond », *Frontiers: a journal of women studies*, Vol.28, no.2, 1997, pp.137-139. Catriona SANDILANDS. « From Natural Identity to Radical Democracy », op.cit. pp.78-79;82-83.

5. RETOUR AUX CONCEPTS: NATURE, ENVIRONNEMENT ET CULTURE

De ce fait, du concept ambiguë de nature se dégage évidemment un lien indissociable existant entre culture et nature (extérieure/intérieure), les penseurs écologistes remettant en cause la scission entre les deux notions. De fait, la crise écologique comprend une crise culturelle, de la diversité, une domination autant des communautés que de la nature, et une crise de l'objectivité²⁶. La distanciation de l'humain d'envers la nature constitue une menace à l'émancipation humaine et mène plutôt à son aliénation; domination de la nature et de l'humain sont inséparables, nous diront les théoriciens critiques de Francfort. Cette domination de la nature, tout particulièrement accentuée par la science mécanique et la pensée moderne occidentale, se base sur deux conceptions modernes; ainsi, alors que plusieurs mouvements environnementalistes ont désiré protéger la nature de ceux qui ne la considéraient qu'en tant que havre de ressources à exploiter, plusieurs auteurs reconnaissent désormais que la conception esthétique de la nature, perçue comme pure et originale, tel que la conçoit notamment McKibben, tend à aliéner *la nature*. En effet, cette conception renforce le dualisme nature/culture et implique une exploitation des ressources ou lieux. Une éthique environnementale qui favorise une vision de la nature tel un être duquel on doit prendre soin et préserver, assurer, valoriser sa beauté, laquelle se conçoit fréquemment sous les formes de l'ordre et du contrôle, perpétue une domination/maîtrise en accolant une préséance des désirs humains²⁷.

Il importe de considérer la nature non pas en opposition avec la culture, mais en tant que sujet politique, et de rompre avec les distinctions objet/sujet de la science positiviste. Ainsi, la possibilité pour l'être humain de reprendre sa place *dans la nature*, et aux sociétés humaines de sortir d'une logique de domination sous le joug du système capitaliste, l'émancipation de la nature est requise²⁸. Dans cette perspective, l'environnementalisme radical rejette les conceptions d'une rationalité instrumentale considérant humains et non-humains tels des objets potentiellement exploitables.

L'interchangeabilité croissante des notions d'environnement et de nature soulève d'autres débats lorsque la « nature » se transforme en environnement, soit tout juste un habitat pour les sociétés

²⁶ Bruno LATOUR. Op.cit., p.38. Serge MOSCOVICI. *De la nature*. Op.cit., p.17.

²⁷ Mary Jo DEEGAN & Christopher W. PODESCHI. Op.cit., pp.24-25;31-32. Klaus EDER. Op.cit., pp.145;175. Mark HALSEY. « Environmental Visions: Deleuze and the Modalities of Nature », *Ethics and the Environment*, Vol.9, no.2, 2004, pp.34-35. Raymond Albert ROGERS. Op.cit., pp.151;153. Richard T. TWINE. Op.cit., pp.43-45.

²⁸ Hannah ARENDT. *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press. Second Edition. 1998. William LEISS. Op.cit., pp.15-16. Herbert MARCUSE. *Counterrevolution and revolution*. Op.cit., p.64. Serge MOSCOVICI. *De la nature*. Op.cit., pp.64;94. Raymond Albert ROGERS. Op.cit., p.20. Kerry H. WHITESIDE. Op.cit., p.340.

humaines. Les écologistes scientifiques, soit des vulgarisateurs impliqués dans la sensibilisation populaire et dont les connaissances proviennent des sciences naturelles, chercheront à déconstruire cette perspective pour mettre en lumière les interactions et interdépendances entre sociétés humaines et non-humaines. Néanmoins, alors que plusieurs penseurs proclament la mort de la nature, comme nature vierge de tout contact humain²⁹; d'autres y voient là, justement, la naissance de l'environnement, conçu en tant que ressources à consommer, à utiliser, un modèle qui s'allie aux systèmes d'exploitation actuels³⁰. Pour Latour et Vogel cependant subsiste une incapacité *humaine* à parler de *la nature*, à la défendre, en tant que réalité homogénéisante, englobante; cette nature *n'est* qu'une conception écologique organique et moraliste – comme ordre et équilibre universelle – et ne dépeint que les visions ethnocentriques que plusieurs tentent d'imposer. La connaissance de la « nature » est constamment médiatisée par la vision, le langage, le contexte historique; n'étant messagère d'aucun discours de révolte, d'autorité, ou d'harmonie, c'est en son nom, et à travers elle, que des groupes humains « parlent »³¹. Est-il donc encore envisageable de « sauver » la Nature? Nos auteurs adresseront chacun à leur tour leur propre conception de la nature, et du rapport au social; à ce niveau, il est pertinent d'étudier de quelle manière s'articule ce rapport, ce qu'il implique éthiquement et politiquement, tout en détaillant les nuances qui animent leurs propos. S'ils s'entendent sur l'importance de reconstituer le lien entre nature et société, la forme de même que la *nature* de ce lien divergent à plusieurs niveaux.

Intrinsèquement, la nature à protéger se présente fréquemment sous la forme de lieux particuliers, d'espaces, d'écosystèmes délimités que l'on constitue en réserve ou parc naturel (*wilderness*) et desquels on limite/interdit l'activité humaine. Non exemptes de questionnements, les réserves ravivent la séparation entre humain et nature en érigeant des espaces où les non-humains parviennent à vivre sans contrainte humaine³². De même, le choix des lieux que l'on protège de ceux que l'on abandonne à l'exploitation crée une hiérarchisation des espaces naturels; en effet, certains, considérés plus

²⁹ Carolyn MERCHANT. *The death of nature: women, ecology, and the scientific revolution*. Op.cit., pp.69-71;76. Bill McKIBBEN. *The end of Nature*. New York: Anchor Books. 1989, p. 58-59. Steven VOGEL. Op.cit., pp.23-24.

³⁰ Timothy W. LUKE. « On Environmentality: Geo-Power and Eco-Knowledge in the Discourses of Contemporary Environmentalism », op.cit., pp.64-65. Timothy W. LUKE. « The (un)wise (ab)use of nature: environmentalism as globalized consumerism », op.cit., pp.184-5;198.

³¹ Mark HALSEY. Op.cit., pp.33; 37-38. Bruno LATOUR. Op.cit., pp.42;50;71. Steven VOGEL. Op.cit., pp.30-39.

³² William CHALOUPKA & R. MCGREGGOR CAWLEY. « The Great Wild Hope: Nature, Environmentalism, and the Open Secret » in Jane BENNETT & William CHALOUPKA. (Ed.) Op.cit., pp.7-10. William CRONON. « The Trouble with Wilderness; or, Getting Back to the Wrong Nature » in William CRONON (Ed.). *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*. New York: W.W. Norton & Company. 1996, p.80. Robyn ECKERSLEY. Op.cit., p.40

précieux, rares, esthétiques (développement des aspects touristiques) seront préservés et valorisés au détriment des autres, dévalués selon les désirs/besoins humains³³.

Toutefois, ces lieux sont-ils réellement constitués hors des limites sociales, hors de la domination? Pour plusieurs, il ne s'agit que d'une illusion – cette fuite du social – de même que la (im)possibilité de sombrer dans le chaos; ces lieux, créés, régis et destructibles par le droit, demeurent soumis au contrôle; loin d'incarner le principe de liberté, les réserves sont aménagées en tant que prisons, confinement de l'Autre. De fait, le simple acte de nommer ces lieux, ou même pour les phénomènes naturels (pollution, orages, ouragans, feux de forêt), enclenche la réduction de l'Autre à des catégories homogènes (ressources, écosystèmes, parcs, réserves), lesquelles laissent sous-entendre l'emprisonnement et l'exercice d'un contrôle, créant l'Autre en fonction de son contact avec les sociétés humaines³⁴. Si la question des réserves et des parcs nationaux s'éloigne du propos plus spécifique de Shiva, Suzuki et Reeves aborderont plus particulièrement comment la création de ces espaces parvient à protéger concrètement l'environnement, ou l'idée que l'on s'en fait.

Le concept même de préservation suggère une action qui s'oppose à un cheminement actuel, soit la destruction environnementale. Donc, le fait de « préserver » des lieux, et qu'il soit possible de contempler en ceux-ci « la nature », non seulement suggère une vision particulière de la nature (primitive & originaire), mais perpétue la transformation des réserves/parcs en musées enclins à protéger les reliques usées d'une Nature déjà disparue. Comparant ces espaces à des cimetières³⁵, où le temps/mouvement paraît figé, les réserves/parcs se situent illusoirement hors de l'histoire, du social, cherchant à incarner des *hétérotopies* (utopies terrestres)³⁶; pourtant, tout ne peut y être contrôlé. En effet, ce que nous concevons selon des catégories exclusives, des écosystèmes, échappe à notre discipline discursive; les systèmes, en interconnexion, se chevauchent, s'entrecoupent, proscrivant

³³ Robyn ECKERSLEY. Op.cit., p.40. Mark HALSEY. Op.cit., p.44. Jennifer PRICE. « Looking for Nature at the Mall: A Field Guide to the Nature Company », in William CRONON (Ed.). Op.cit., p.196. Catriona SANDILANDS. « A Flâneur in the Forest? Strolling Point Pelee with Walter Benjamin », *Topia*, Vol.3, 2001, pp.50-51.

³⁴ Thomas BIRCH. Op.cit., pp.7-10. William CHALOUKPA & R. MCGREGGOR CAWLEY. Op.cit., pp.4-5; 10-12. Mark HALSEY. Op.cit., p.43. James D. PROCTOR. « Whose Nature? The Contested Moral Terrain of Ancient Forests » in William CRONON (Ed.). Op.cit., p.287. John SANDLOS. « Purple Loosestrife and the « Bounding » of Nature in North American Wetlands » in Thomas HEYD (Ed.). *Recognizing the Autonomy of Nature*. New York: Columbia University Press. 2005, p.145.

³⁵ Timothy W. LUKE. *Ecocritique: contesting the politics of nature*. Op.cit., pp.69-71. Herbert MARCUSE. *L'homme unidimensionnel*. Op.cit., pp.278-279.

³⁶ Carolyn MERCHANT. *Reinventing Eden: the fate of nature in Western culture*. Op.cit., p.154. Douglas TORGERSON. « Images of Place in Green Politics: the Cultural Mirror of Indigenous Traditions » in Frank FISCHER & Maarten N. HAJER. *Living with Nature: Environmental Politics as Cultural Discourse*. Oxford: Oxford University Press. 1999, p.190. William CHALOUKPA & R. MCGREGGOR CAWLEY. Op.cit., pp.7-8.

toute prise en compte scientifique et managériale de ces aspects. Alors que l'extérieur n'est pas exclu puisque la pollution de l'eau/l'air atteint ces espaces préservés, de l'intérieur se forme une résistance à la disciplinarité humaine du fait que la simplification scientifique et la catégorisation homogénéisante sont incapables de concevoir l'effet *rhizomatique nature*³⁷.

6. SUBJUGATION DE/S L'AUTRE/S

Ainsi, la formation de la nature, sous la forme de réserves/parcs, en commodité visuelle, la beauté des espaces et des non-humains fétichisée doit être préservée en tant que nouveau mode de consommation. Alors que la Nature comme Autre demeure invisible en tant que totalité puisqu'elle est hétérogène, mais également puisque le choix des catégories implique nécessairement un rejet de certains aspects, d'autres pratiques de la visibilité sont néanmoins valorisées, en tant qu'actions *écologiques*. Le développement de la technologie, de commodités diverses pour apprécier la nature (guides d'observation des oiseaux-animaux-plantes, outils, vêtements, ainsi que la vitesse/machines technologiques permettant de voir les limites terrestres, etc.), tout particulièrement sous la forme de la photographie, a permis à de nombreux mouvements environnementaux de représenter la nature sous des aspects esthétiques; en valorisant la « beauté » des espaces naturels, ces pratiques perpétuent une vision idyllique de la nature et elles aliènent la conception même de cette dernière. Loin de constituer une relation respectueuse entre sujets, la valorisation esthétique conduit à la réduction, de même qu'à la subjugation de l'Autre (ici, femme ou nature), tels que le suggèrent notamment les critiques des courants romantiques. De plus, la technologie, ainsi que le corps, ravive une impossibilité à dissocier la simulation de la nature; l'expérience de ces espaces, en définitive, demeure continuellement médiatisée par les catégories, par des outils technologies, par un contexte social historique, par le corps³⁸. Scientifiques de formation, il est pertinent de constater quelle est la place de la technologie ainsi que de la valorisation esthétique dans les discours écophilosophiques de nos

³⁷ Thomas BIRCH. Op.cit., .23-25. Robyn ECKERSLEY. Op.cit., p.40. Mark HALSEY. Op.cit., p.44. Timothy W. LUKE. «The (un)wise (ab)use of nature: environmentalism as globalized consumerism », op.cit., pp.199-200.

³⁸ Mark HALSEY. Op.cit., pp.41;49-50;59. N. Katherine HAYLES. « Simulated Nature and Natural Simulations: Rethinking the Relation between the Beholder and the World » in William CRONON (Ed.). Op.cit., p.411. Timothy W. LUKE. « The (un)wise (ab)use of nature: environmentalism as globalized consumerism », op.cit., pp.203-205. Peter QUIGLEY. « Rethinking Resistance: Environmentalism, Literature, and Poststructural Theory » in Max OELSCHLAEGER (Ed.). *Postmodern Environmental Ethics*. New York: State University of New York Press. 1995, p.179. Catriona SANDILANDS. « Sex at the Limits », in Eric DARIER (Ed.). Op.cit., pp.90-92. Catriona SANDILANDS. « A Flâneur in the Forest? Strolling Point Pelee with Walter Benjamin », op.cit., pp.39-43. Richard T. TWINE. Op.cit., pp.43-44. Linda VANCE. « Ecofeminism and the Politics of Reality » in GAARD, Greta (Ed.). *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*. Philadelphia: Temple University Press. 1993, p.124.

auteurs; si la simulation, l'artificiel, est fortement critiquée par Suzuki et Shiva alors qu'une *beauté intrinsèque* est associée à ce qui est considéré *naturel*, Suzuki et Reeves négligent parfois le corps comme instrument de l'expérience au monde. Ici, l'apport de Reeves, par sa mise en doute des conceptions d'« ordre » et de « beauté », permet de contraster cette première perspective.

Ainsi, au relais de concepts tels que la « nature en équilibre, en harmonie » et « l'environnement », et tout autre métaphore universalisante (nature comme mère), les environmentalistes supportent un projet qui parvient à s'inscrire dans la lignée moderne, percevant leurs actions comme étant applicables universellement³⁹. Pour les penseurs écologistes postmodernes, ainsi que certaines auteures féministes, il importe de « démoraliser » l'environnement, d'incorporer davantage les perceptions des autres cultures, de prôner une attitude plurielle sur la crise écologiste et surtout, de politiser le mouvement. En effet, la tendance actuelle, telle qu'évoquée ci-haut, de la pensée écologiste à se constituer uniquement dans la sphère éthique, en conceptualisant des utopies, ou plutôt des *hétérotopies*, monolithiques, mène à l'exclusion du politique, de la contestation⁴⁰.

7. UNE INSPIRATION DE LA THÉORIE CRITIQUE DE L'ÉCOLE DE FRANCFORT

Parallèlement à cette vision postmoderne qui oppose politique et moralisme, les théoriciens critiques de Francfort, témoins de la soumission des êtres humains à des impératifs individualistes et égoïstes, notent une disparition de la Morale par la tolérance absolue, déshumanisante, ou encore un « pluralisme » moral pervers. En somme, la vraie moralité « objective » - se référant à une raison objective, spéculative, progressivement évincée par la raison subjective, contrôlée par la science et le profit - est dès lors exclue de la société et ce, bien qu'elle incarne le souhait de voir se réaliser l'émancipation et la libération des individus. Malheureusement, ce projet libérateur est menacé par le progrès « mensonger ». En effet, la raison subjective, alliée à la science technique de même qu'à la technologie, tend à se présenter à l'humanité sous la forme d'un projet neutre, alors qu'elle dissimule

³⁹ Catriona SANDILANDS. « Ecofeminism, politics, and the desire beyond », op.cit., pp.142-146.

⁴⁰ William CHALOUKKA. « The Tragedy of the ethical commons: demoralizing environmentalism » in Jane BENNETT and Michael J. SHAPIRO (Ed.). *The politics of moralizing*. New York: Routledge, 2002, pp.116;119-127. William CHALOUKKA. « The Irrepressible Lightness and Joy of Being Green: Empire and Environmentalism ». *Strategies*. Vol.16, no.2. 2003, p.148. William CHALOUKKA. *Jagged Terrain: Cronon, Soulé, and the Struggle over Nature and Deconstruction in Environmental Theory*. *Strategies*. Vol.13, no.1, Hiver 2000, pp.121-135. Timothy W. LUKE. *Ecocritique: contesting the politics of nature*. Op.cit., pp.24-25. Richard T. TWINE. Op.cit., pp.34-35.

un moralisme sous les traits de l'égalité, de l'objectivité (égalisation, voire l'indifférence) et de l'universalité des individus (interchangeabilité des individus-objet, départicularisés)⁴¹.

Plusieurs auteurs postmodernes prônent plutôt la pluralité des différences entre individus, groupes et cultures; en fait, ils dénoncent le concept de Moralité en tant que mythe moderne. La moralité occidentale camouflée sous les airs de tolérance et d'égalité doit être démasquée; néanmoins, les écophilosophes, à défaut de se positionner politiquement, ont eu tendance à plonger dans le moralisme, percevant dans *la nature* un être fragile, quémandant la protection, une attention particulière, et à développer un écospiritualisme questionnable. De fait, la pluralisation et le « relativisme » que déploreront les auteurs critiquent du postmodernisme ne signifient pas nécessairement l'établissement d'une tolérance absolue mais plutôt une radicalisation des idéaux démocratiques d'une Modernité qui a échoué (Théoriciens critiques) ou n'a jamais eu lieu (Latour)⁴².

Cette idée de la domination de la nature et des êtres humains, de leur exploitation, qui menace, pour les théoriciens critiques, la libération humaine, se fait essentiellement au moyen de la science et de la technique. En effet, d'abord considéré tel un moyen de libération de l'humanité visant l'amélioration des conditions de vie de chacun, le progrès technologique s'est transformé lui-même en fin et a accru le contrôle social: le progrès pour le progrès, le développement pour le développement, enclenchant une maîtrise totale de la nature⁴³. Certaines écoféministes, et les théoriciens critiques, concevront le progrès technologique comme figure du patriarcat convoitant l'exercice de cette maîtrise; les hommes « masculinisés » représentant la rationalité, la science, la logique, ils se sont exclus de la nature et ont effectué le rapprochement des femmes « féminisées »⁴⁴ à la nature dans leur tentative à recréer artificiellement un Éden déchu, perdu⁴⁵. Cette domination, disent les théoriciens critiques, s'est perpétrée au prix de l'aliénation des natures et de l'asservissement des humains par les humains; ils dévoilent comment la Rationalité s'est employée à démystifier la nature pour la maîtriser/posséder.

⁴¹ Theodor ADORNO & Max HORKHEIMER. Op.cit.

⁴² Murray BOOKCHIN. *The philosophy of social ecology: essays on dialectical naturalism*. Montréal: Black Rose books. 1995, pp.2-5. William CHALOUPEK. « The Tragedy of the ethical commons: demoralizing environmentalism », op.cit., pp.113-114. Timothy W. LUKE. *Ecocritique: contesting the politics of nature*. Op.cit., pp.21-24. Daniel R. WHITE. *Postmodern Ecology: communication, evolution, and play*. New York: SUNY Press. 1998, pp.8-9.

⁴³ Theodor ADORNO & Max HORKHEIMER. Op.cit.. Jürgen HABERMAS. *La science et la technique comme idéologie*. Paris: Gallimard. 1973, pp.43;55. Herbert MARCUSE. *Eros et Civilisation*. Paris: Minuit.1963, p.49-51.

⁴⁴ Ici, les termes « masculin » et « féminin » sont mis en emphase puisqu'ils sont considérés comme des processus de fabrication sociale, tel qu'énoncé par Adorno et Marcuse.

⁴⁵ Ynestra KING. Op.cit.. Carolyn MERCHANT. *The death of nature: women, ecology, and the scientific revolution*. Op.cit.. Val PLUMWOOD. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*. New York: Routledge. Coll. Environmental philosophies series. 2002.

La technique et la science se transformant en idéologie, elles se métamorphosent en obstacle pour la libération humaine puisqu'elles *instrumentalisent* les groupes humains; la Science philosophique s'est dissipée aux profits de sciences techniques qui ne cherchent qu'à utiliser, voire faire profiter concrètement les « secrets » dévoilés de la nature⁴⁶. À défaut de concrétiser la libération des humains, les sciences/techniques ont créé de nouveaux dilemmes, des ambiguïtés; alors que les « découvertes » scientifiques, sous la forme de l'évaluation du risque, orientent, voire déterminent, le contenu des revendications politiques, on note un prolongement des pratiques scientifiques qui s'ingèrent progressivement dans les sphères politiques, éthiques et sociales et évaluent, en définitive, les conséquences de leurs recherches. Toutefois, d'autres auteurs conçoivent plutôt que la fin d'une référence à une Science totalisante et idéologique n'est que nécessaire aux processus de connaissance pour l'émergence de conceptions multiples des natures⁴⁷. Nous tenterons de voir où se situent respectivement nos auteurs à l'étude au sein de ces conceptions.

Dans le cadre de ce chapitre, nous avons dévoilé le rapport étroit existant entre sciences, environnementalisme, et politique. Oscillant entre une posture réformiste et révolutionnaire, le désir de cerner ce qu'est (ou ce que n'est pas) *la Nature* contraint plusieurs écologistes à scinder les non-humains en fonction de critères, de catégories qui font violence autant à ce que nous considérons humain que non-humain. En s'inspirant d'un réenchancement de monde (naturel), d'un retour à la spiritualité et à la sensibilité, on observe également une tendance à la disciplinarité des individus, tout particulièrement par une révision de la gouvernementalité de Foucault en l'environnementalité de Luke; si la réappropriation de notre corporalité et de nos expériences constitue le point culminant d'une pensée écologiste, au coeur des questions du bien-être, des bonnes habitudes de vie, de la surpopulation et de la domination se démarque néanmoins un désir fort problématique de dépolitiser l'environnement dans l'optique de le *moraliser*. Enfin, le besoin de théoriser les identités, de même que *l'autre*, se dépeint au coeur des propos en pensée écologiste et se heurtent à diverses interrogations, notamment celle de savoir qui parle/s'adresse au nom de *la nature* dans ces discours.

⁴⁶ Jean-René LADMIRAL. « Préface » in Jürgen HABERMAS. Op.cit., p.IX-XI. William LEISS. Op.cit., pp11;136;193. Herbert MARCUSE. *L'homme unidimensionnel*. Op.cit., pp.188; 238. Serge MOSCOVICI. *De la nature*. Op.cit., p.44. Serge MOSCOVICI. *La Société contre nature*. Op.cit., p.371.

⁴⁷ Jürgen HABERMAS. Op.cit., pp.100;129-130. Bruno LATOUR. Op.cit., pp.51;59.

En définitive, la science entretient un rapport foncièrement problématique avec la critique écologiste. Toutefois, les scientifiques occupent visiblement une place essentielle dans le mouvement environnemental contemporain autant dans le dévoilement que dans la définition des problèmes environnementaux; critique des sciences semble indissociable d'une dépendance équivalente à celles-ci⁴⁸. Ainsi, comment parviennent-ils à concilier les sciences et l'environnementalisme dans l'optique de constituer un projet politique répondant à cette crise?

⁴⁸ Klaus EDER. Op.cit., p.174. Paul RUTHERFORD. Op.cit., pp.101-102.

CHAPITRE II. HUBERT REEVES

Astrophysicien de formation et devenu vulgarisateur scientifique de par son observation du monde et ses valeurs personnelles, Hubert Reeves se constitue en tant qu'écophilosophe tentant d'établir des liens entre les découvertes de la science moderne, de même que la protection de l'environnement et l'action politique et sociale la soutenant.

Le présent chapitre s'entend effectuer une lecture approfondie portant sur les thèmes forts de sa pensée, en abordant plus particulièrement sa conception de la nature et la place de l'humain au sein de celle-ci. Dans un premier temps, nous nous attarderons à sa vision élargie de la nature, laquelle se ressource au contact des notions d'équilibre et de limites physiques. Nous étudierons par la suite la manière dont il traite la (non)distinction entre nature/culture. Puis, bien que l'auteur reconnaisse l'existence d'un équilibre dans le monde, nous tenterons de voir comment se constitue la *Nature* dans son discours; s'agit-il d'une *Autorité* faisant sens ou le monde n'est-il que chaos?

Ce que Reeves nous offre est une pensée écologiste fortement inspirée, voire émerveillée par les découvertes scientifiques; il désire transmettre à ses lecteurs cet *amour* par la science de l'univers et de la nature, dans l'espoir que celui-ci se transmute en une nouvelle attitude quotidienne envers l'environnement. Sans se laisser entraîner par l'écospiritualisme, en ne voyant pas un *guide transcendant* dans la *Nature*, Reeves incorpore l'idée du chaos pour illustrer que le *sens* du monde ne peut que se constituer dans/par la conscience humaine. Toutefois, il parviendra difficilement à se détacher d'un anthropocentrisme en s'inspirant des notions de conscience et de responsabilité humaine face à une nature holiste dynamique et instable qui résiste à l'idée de l'équilibre.

Ce constat nous conduira à développer, en premier lieu, le rôle des sociétés humaines face à la détérioration environnementale, en matière de préservation des espaces et des espèces; ici, si Reeves reconnaît que la science a *décentré* l'humain en le dépossédant de son essence divine, elle lui offre désormais un rôle quasi prophétique en le dotant de la conscience, et de la responsabilité gardienne conséquente jugeant les interactions nature/culture pour la survie des humains et des non-humains. En second lieu, nous étudierons en quoi le langage et la catégorisation soulèvent de nombreuses questions quant à la reconnaissance des problèmes environnementaux mais aussi que l'auteur demeure lui-même prisonnier de ce langage, en ce qui concerne la position spécifiquement marquée des femmes; ici, le langage, joint à la raison (cartésienne) humaine, crée des catégories, des

dichotomies, en enfermant l'autre (non-humains, réserves, espèces, autres...) selon les termes de nos perceptions. Évidemment, la catégorisation ne se reproduit pas uniquement par l'utilisation du langage, mais également par la vision; nous nous intéresserons alors vivement à son évaluation de l'écotourisme, lié à un discours sur la technologie. Curieusement, la situation des femmes, spécifiquement issues des pays du Sud, l'écotourisme des réfugiés et la pauvreté deviennent aisément des *moyens* pour Reeves de *réguler* la présente crise environnementale. Enfin, nous concluons sur sa position prescriptive quant à la possibilité pour une action politique; si la nouvelle *vision* scientifique du monde qu'il propose ne sombre pas nécessairement dans l'écromantisme, les termes de cette identification sont fortement, voire exclusivement, définis par les avancées scientifiques. Dès lors, le rapport entre sciences et politique devient unidirectionnel; de même, si la science doit être éducative sans aliéner les individus, elle incarne dès lors l'unique moyen de sensibilisation et de réponse à la crise environnementale selon Reeves, laissant à l'abandon l'option politique et citoyenne⁴⁹.

1. HUBRIS, LIMITES & ÉQUILIBRE NATUREL

La philosophie écologiste de Hubert Reeves introduit dans le langage la notion implicite « d'Hubris », laquelle implique que des limites naturelles dicteront aux êtres humains les marges de leurs activités, de même que leurs responsabilités. La notion d'Hubris sous-entend la présence d'équilibres fragiles, abritant une myriade d'éléments coexistant en interdépendance, soit des écosystèmes. Ainsi, la modification ou la pression exercée sur un élément compris dans ce système organique, aussi minime soit-il, aura des impacts, potentiellement dommageables et irréversibles, sur l'ensemble. Dès lors, l'incapacité humaine à respecter l'Hubris, les limites « naturelles », lesquelles sont ici « découvertes » - soit circonscrites - par les sciences, risque de chambouler, voire d'anéantir ces équilibres fragiles, ainsi que les êtres vivant en son sein, incluant l'être humain.

Intrinsèquement, l'incorporation de la notion de limites et d'équilibre remet en question une vision purement individualiste, atomiste, notamment valorisée par les démocraties libérales, ainsi que la science moderne des 17-18^e siècles; par conséquent, la philosophie de Reeves, empruntant de cette manière le chemin tracé par le rapport de la commission Brundtland en 1987, renonce à la division de

⁴⁹ Dans le cadre de ce chapitre, nous avons sélectionné trois oeuvres de Hubert Reeves que nous synthétisons, analysons et critiquons dans leur ensemble; à moins de distinctions particulières et pertinentes, nous ne référerons pas à une oeuvre spécifique pour chaque élément abordé. Les trois ouvrages sont: *L'heure de s'enivrer: l'univers a-t-il une sens ?* Paris: Seuil. 1992; *Chroniques du ciel et de la vie*. Paris: Seuil. 2005; *Mal de terre*. Paris: Seuil. 2003.

l'humanité et de la nature, refuse la distanciation, autant prise par la science moderne que par les sociétés humaines, et le désir de se situer au-dessus (hors) d'une *Nature*. Ainsi, pour Reeves, l'humanité est partie prenante de ce Tout et se constitue en tant qu'espèce plus complexe, certes, mais demeurant néanmoins une espèce *au même titre* que les autres.

En ce sens, la complexité des phénomènes naturels, l'interconnexion des habitants des écosystèmes, questionne la possibilité humaine de « jouer » avec la Nature en évitant perpétuellement les conséquences de ce jeu; s'étant complexifiée sur des milliards d'années, celle-ci demeure inconnue pour les humains, si ce n'est des connaissances scientifiques qui parviennent à en capter quelques zestes. Par conséquent, l'intervention humaine sur son environnement ne parvient guère à s'effectuer sans la mise en oeuvre d'études scientifiques approfondies s'efforçant d'établir et de reconnaître ces interconnexions, et de cerner les impacts directs/indirects d'une action sur tout écosystème.

Au cours des dernières décennies, indique Reeves, la Science autorise pour les sociétés humaines cette prise de conscience de leur finitude, ainsi que de celle de leur habitat; une croissance à l'infini contredit désormais la limitation des ressources, la finitude de la planète, voire du système solaire. L'exploitation continuellement accrue des ressources limitées, de même que la rapidité d'utilisation des ressources renouvelables au-delà des mécanismes de reproduction, mine dès lors les possibilités d'assister autant au maintien de ces équilibres terrestres fragiles mais également – fort troublant, selon Reeves – à la possibilité même de la survie de l'humanité.

La philosophie écologiste de Reeves vise la mise en lumière des actions humaines qui se retournent désormais contre nous-mêmes; en ne respectant pas les cycles, écosystèmes naturels, l'humanité menace sa propre continuité. L'auteur cherche toutefois à illustrer que le combat pour la justice sociale *inter et intra* générations ne s'oppose pas nécessairement à la protection environnementale. Alors que plusieurs groupes vilipendent les écologistes, en prétextant que leur lutte pour la protection des animaux se fait au détriment, et en dénigrant, les vies humaines, la pauvreté, ainsi que l'inégalité sociale, en les accusant d'être antihumanistes, Reeves indique au contraire que la protection de la vie, humaine ou non-humaine, ne se veut que deux aspects d'une réalité analogue. La cruauté envers les animaux n'est, bien souvent, qu'une reproduction d'une violence déjà exercée auprès des humains; parallèlement, la distinction entre les humains *que nous sommes*, et les natures que nous choisissons

de protéger, ou la manière dont nous les conceptualisons, comportent très peu de dissemblances et ne sont qu'une réflexion identique transposée dans un langage différent⁵⁰.

D'un côté, son discours dépeint un certain anthropocentrisme puisque la reconnaissance des problèmes écologiques, causés au départ par l'Humanité, ont des impacts dramatiques (santé, pauvreté, survie) sur les sociétés humaines; de l'autre néanmoins, Reeves désire soulever le questionnement de ces discours anthropocentristes. L'humain représente-t-il l'élément capital de la protection environnementale? Les êtres humains et non-humains ne possèdent-ils pas de valeur intrinsèque, ce qui contredit des tendances actuelles voulant que les non-humains (animaux, plantes, machines, gènes, et autres) soient au service de l'Humanité? En opposition à cette Déification de l'humain (que Reeves nommera plutôt « chauvinisme humain »), la Science, scrutant la réalité naturelle, a conduit à cette interrogation, laquelle force l'humain à descendre d'un piédestal où il s'est lui-même hissé; de ce dernier émerge une nouvelle humilité envers la vie non-humaine qui pullule tout autour et détient un droit inaliénable à la vie, aux ressources produites par la terre.

Toutefois, si la Science a autorisé le décentrement humain en lui *retirant* son essence divine, elle lui confère un pouvoir énorme en l'érigant en son propre Dieu, en l'instituant *exclusivement* d'une conscience, et en *gardien* de la terre, ce qui ne se différencie guère des livres sacrés, entre autre la Genèse, et de la vocation que confia Dieu à Adam et Ève antérieurement à la chute. Ce retour de l'humilité, de notre disposition dans les cycles *naturels*, de notre *responsabilité*, puisque l'humanité ne peut plus être *pardonnée* par la transcendance, ressemble fort à l'ascétisme séculier que Weber avait observé dans le capitalisme, thèse défendue par Tessier, transposé désormais à la protection environnementale, tel que conçu notamment dans le rapport Brundtland. Sans se constituer tel un rejet de la Modernité chez Reeves, par opposition à des penseurs écologistes tels que Suzuki et Shiva qui (sur)valorisent le moment prémoderne, organique, cosmique, ces propos récupèrent néanmoins cette idée du péché, de la rupture, et ultimement, de l'urgence de *raviver le contact* avec nos racines.

L'ouvrage de Tessier, portant spécifiquement sur le déplacement du sacré dans les sociétés modernes est fort pertinent pour aborder l'introduction de la notion de *sacrifice* dans le débat en pensée et éthique environnementale. Analysant le rapport Brundtland sur le développement durable, il remarque comment la perte de la transcendance divine se voit transposée dans ce concept (bien que notre

⁵⁰ Raymond A. Rogers. Op.cit., pp.2-3.

propos tende parallèlement à élargir son apport à la question de la protection environnementale telle qu'explorée par Reeves (et Suzuki)) en tant que quête morale d'absolution; de fait, seule l'humanité peut dès lors *pardoner* ses propres crimes et elle devient entièrement imputable. Reprenant la thèse de Weber, Tessier effectue une analyse directe du discours sur le développement durable pour en démontrer l'étonnant parallèle. De fait, sans exposer ici son entière analyse (ni celle de Weber d'ailleurs)⁵¹, il soulève néanmoins nombre de points appropriés à la présente étude de nos écophilosophes scientifiques; s'extirpant d'une logique individuelle de la religion protestante, c'est le salut de la collectivité humaine qui devient le lot de chacun, selon notre lecture de Reeves. Ainsi, de notre devoir humain, de notre responsabilité à agir de manière respectueuse, dans les *limites et les capacités* de l'environnement, dépend notre propre salut/survie, et celle de l'humanité⁵². Enfin, la transcendance divine se dissipant, l'humanité se tient seule face aux jugements de ses actes: «*Quand les enfants se querellent trop durement, nous rappelle Reeves, le père de famille intervient avant que la lutte ne dégénère. Nous savons maintenant qu'aucun dieu issu de nos projections ne viendra intercepter les ogives nucléaires. Rien n'interrompra l'holocauste que nous aurons amorcé.*»⁵³

2. HUMAIN, NATURE & CULTURE

Étonnamment, selon Reeves, la Science n'a pas uniquement conduit à cette humilité nouvelle, elle interroge aussi les séparations entre humains et non-humains, et, curieusement, entre vivants et non-vivants. L'étude de la nature par les disciplines de la biologie moderne ainsi que la chimie en sont venues à concevoir ce dernier tel un langage; sous un ensemble de lettres (quartz, atomes), des « mots » s'agencent dans l'optique de composer du sens, ou encore des êtres. À ce niveau donc, il ne s'agit pas d'une différence quant à la constitution de ces êtres mais plutôt en degré de complexité; vivants et non-vivants, humains et non-humains ne sont que les mots, plus ou moins élaborés, d'un grand langage de la Nature que la Science consent à nous « divulguer »⁵⁴. Ici, Reeves se rapproche des thèses d'Épicure et de Lucretius tels qu'énoncées par Bennett; ainsi parviennent-ils à contester

⁵¹ Pour une compréhension plus complète de cette thèse, voir Robert Tessier. *Déplacements du sacré dans la société moderne: culture, politique, économie, écologie*, le chapitre 4.

⁵² Ibid., pp. 148-155.

⁵³ Hubert REEVES. *L'heure de s'enivrer...* Op.cit., p.211.

⁵⁴ Ibid., pp.54-61.

l'idée d'une altérité radicale puisque toute chose/être s'agence à partir de natures hybrides; il n'y a donc pas présence de catégories imperméables mais de continuums métissés et rhizomatiques⁵⁵.

Évidemment une telle vision n'est pas exempte de questionnements: alors que la destruction de la nature s'est perpétuée dans l'idée de saisir la différence humaine, l'aboutissement scientifique ne confirmerait que l'illusion d'une telle quête? L'art, la culture, l'intelligence, ne seraient-ils dès lors que des agencements aléatoires entre les infimes particules de l'Univers? Quoique Reeves ne s'aventure guère sur le terrain qu'il soulève, il insiste que la complexité spécifique à l'humanité dissimule le devoir de la responsabilité; cette particularité humaine qui englobe l'éventualité de connaître, de réfléchir au « sens » du monde suscite un recours à une responsabilité morale dont l'humain est détenteur et qui doit guider ses activités ayant des impacts sur les équilibres naturels. Capable d'engendrer sa propre destruction, nourrit, semble-t-il, par une pulsion de mort qui fait lutter entre elles les sociétés humaines et active l'exploitation autant des êtres humains que non-humains, Reeves, contemplant justement l'art, la culture et le génie des humains, perçoit la possibilité de canaliser cette énergie (créatrice/destructrice) en une force bénéfique pour toutes les natures⁵⁶.

La référence à ces énergies ravive les théories de Freud, tout particulièrement revues par Marcuse dans *Éros & Civilisation*. Alors que Freud déplorait les impulsions/instincts sexuels et *bestiaux*, intrinsèques au principe de vie/plaisir (l'Éros), comme étant incompatibles avec la formation civilisationnelle et le progrès, c'est uniquement, dira-t-il, par une *sublimation répressive* que se crée la civilisation: c'est-à-dire, par l'affaiblissement du principe du plaisir, par son confinement sublimé dans l'art ou libéré mais exclusivement dans les marges de la reproduction sexuelle/procréatrice. Ici, deux sphères séparées et imperméables sont créées (le travail et le plaisir), la première étant réservée à la production, au progrès, d'où l'impossibilité à *laisser* le sensible, le plaisir troubler l'efficience. Toutefois, Marcuse - et c'est ici que son apport s'intègre au propos de Reeves - considère la présence d'un second principe, le Thanatos, principe de mort et de destruction. En état d'équilibre, les deux principes autorisent l'existence et la progression de la civilisation humaine; toutefois, Marcuse, en contradiction avec la thèse freudienne, s'insurge d'un Éros affaibli et soumis à la domination d'un Thanatos, lequel, en conquérant, conduit inévitablement à la destruction de l'humanité, à l'annihilation de la vie. Cette désérotisation du travail et de la civilisation par la répression du principe du plaisir entraîne la

⁵⁵ Jane Bennett. *The Enchantment of Modern Life: Attachments, crossings, and ethics*. Princeton: Princeton University Press. 2001, pp.88-89.

⁵⁶ Hubert REEVES. *L'heure de s'enivrer...* Op.cit., pp.19-21.

désensibilisation des individus, leur aliénation de la société et de la nature, lesquels n'éprouvent plus aucun *plaisir* dans le contact d'autrui; l'instinct de mort, en déséquilibre, engendre violence, domination des humains/non-humains, et destruction de la diversité biologique ou humaine⁵⁷.

Reeves s'insérera intimement au coeur de cette vision; constatant le développement et conséquences de la bombe nucléaire ainsi que les guerres du 20^e siècle, il ne peut que confirmer l'expansion d'un instinct de mort non jaugé par son équivalent, l'instinct de vie. En effet, *«[t]out se passe comme si notre espèce était animée d'une pulsion de mort qui la pousse à faire, le plus rapidement et le plus intelligemment possible, les gestes de sa propre destruction.[...]Loin d'être étrangère l'une à l'autre, ces deux pulsions contradictoires nous paraîtront indissolublement mêlées.⁵⁸»* En définitive, s'engageant indirectement au cœur du débat sur la dichotomie entre nature/culture, l'humain est en partie l'un et l'autre, selon les termes de Reeves; contestant une certaine vision qui considère que les êtres naturels ne peuvent pas nuire à la Nature, en tant qu'Équilibre global, puisqu'ils en font partie, il indique plutôt que certains animaux (troupeaux, groupes) parviennent tout autant à menacer les *équilibres*⁵⁹. Toutefois, l'action humaine, par son nombre, par son exploitation accrue en vitesse et en espace, compromet à long terme cet équilibre, lequel est dès lors incapable d'incorporer ces changements, de s'y adapter. Nous reviendrons sur cette notion d'équilibre.

De fait, cette position confronte le regard nostalgique de McKibben et de Merchant face à la mort, à la destruction de la nature, mais également la revendication d'une éthique post-environnementale, laquelle exige, selon Vogel, l'abandon du concept de « nature » pour se concentrer uniquement sur celui « d'environnement ». Critique de la position nostalgique, moderne, trop orientée vers un passé mythique, la proposition de Vogel, inspirée par le déconstructivisme derridien, soulève les contradictions indépassables contenues dans le concept de nature ainsi que la multitude de définitions à laquelle il se rattache; de fait, cette notion rappelle non sans suspicion l'idée d'origine et celle d'une autorité transcendante qui *parle* continuellement à *partir* des voix et des catégories humaines. Ce que Vogel reprochera donc à Reeves, de même qu'à Suzuki et Shiva en somme, c'est l'incapacité à constituer un discours qui parvienne à réhabiliter complètement la notion de « nature »; en employant sans distinction les concepts de « nature » et « d'environnement », ils ignorent trop facilement la

⁵⁷ Herbert MARCUSE. *Éros & Civilisation*. Op.cit., chapitre 7.

⁵⁸ Hubert REEVES. *L'heure de s'enivrer...* Op.cit., p.21.

⁵⁹ Hubert REEVES. *Chroniques du Ciel et de la Terre*. Op.cit., p.101.

difficulté de dépasser une conception de la nature excluant les humains⁶⁰. Néanmoins, l'apport particulier de Reeves, en contradistinction avec Vogel mais également avec Suzuki, sera de concevoir que tout ce qui est *naturel* n'implique pas *de fait* que toute action soit *naturellement favorable* à l'ensemble. Premièrement, une telle conception implique que cet ensemble est cohérent, fonctionnel, intelligible et exclusif; deuxièmement, la possibilité à des éléments contradictoires, dynamiques au sein des écosystèmes et des natures, lesquels se superposent et se chevauchent, est forcément ignorée:

Chaque espèce vivante modifie son environnement. Son activité affecte l'écosystème dans lequel elle est intégrée. [L]es écosystèmes s'influencent mutuellement et la biosphère entière s'en trouve modifiée. Ces interactions peuvent être localement destructrices: des arbustes sont piétinés et arrachés par les troupeaux d'éléphants, des terrains sont noyés par les castors[. À] plus long terme, elles favorisent l'apparition de nouveaux habitats et...aboutissent à des enrichissements biologiques.[...]Deux caractéristiques de cette interaction [des humains sur les non-humains] semblent particulièrement impliquées: son ampleur [et] sa rapidité.⁶¹

Ainsi, loin d'affirmer que les actions humaines sont nécessairement nuisibles en tout temps à la « nature » ou à l'environnement, et de manière irréversible, Reeves signale que c'est par la connaissance des phénomènes, par la tenue d'études scientifiques habilitant à comprendre l'interconnexion et la complexité des écosystèmes que l'action humaine peut intervenir, et ce, bénéfiquement pour maintenir les équilibres naturels, et assurer leur survie. En somme, ce n'est donc pas la culture humaine, englobant tous les modes de vie sociaux depuis l'existence des humains, qui s'oppose à la nature mais la culture occidentale d'exploitation.

3. ORDRE OU DÉSORDRE DANS L'UNIVERS?

Posant les cycles naturels comme s'étant constitués, modifiés et adaptés au cours des derniers milliards d'années vers l'atteinte de la perfection et de la complexité, non pas en tant que projet téléologique mais par essais et erreurs, la Nature, hasardeuse, n'ayant de « sens » que sous le regard humain – lequel peut la réfléchir – semblerait néanmoins incarner, pour Reeves, un modèle au sein duquel l'humain doit s'insérer. Nous y reviendrons plus spécifiquement au terme de cette section.

Se référant aux auteurs du 19^e siècle, lesquels admiraient l'Ordre naturel, Reeves remarque que la notion « d'ordre » incarne une représentation humaine, identiquement à la notion de beauté. Les deux termes, ici synonymes, ne sont que pure illusion anthropomorphique, pour l'auteur, une transposition

⁶⁰ Steven VOGEL. Op.cit., pp. 34-36.

⁶¹ Hubert REEVES. *Chroniques du Ciel et de la Terre*. Op.cit., p.103.

utopique sur la nature⁶². Plongeant dans les recherches scientifiques du 20^e siècle, particulièrement en physique quantique, le relativisme et la théorie du chaos, Reeves suggérera au contraire que le désordre règne dans la nature – le désordre comme mouvement, synonyme de vie – alors que l'ordre, l'état d'équilibre, mène à un certain immobilisme qui, ici, se réfère et s'inspire de la théorie du relativisme d'Einstein⁶³.

Si la beauté est généralement associée à l'ordre, tel que l'évoque Reeves, la référence à l'un ou l'autre de ces concepts implique un rapprochement avec les notions de contrôle, de discipline et d'harmonie. En effet, le discours autoritaire que l'on prête à la nature, comme entité savante « *who knows best*⁶⁴ » non seulement menace l'autonomie des sociétés humaines et des individus⁶⁵ mais développe parallèlement un discours sur la (l'in)discipline; par opposition au *beau* se trouve le *grotesque*, l'obésité, la vieillesse, la maladie, de même que tout comportement suggérant un manque d'attention et de soin porté à sa corporalité. La beauté ici se réfère à un contrôle strict, à l'imposition de limites, à l'assimilation d'attitudes conformes; ainsi, un discours environnemental associant à travers beauté, ordre, harmonie engendre la surveillance et la discipline, tel que le développe Luke, dévoilant une inspiration intimement foucaldienne⁶⁶.

Le propos de Luke, en introduisant le concept « environnementalité », se rapproche de l'ascétisme séculier chez Tessier; devant renoncé à ses pratiques non-durables, les individus/communautés sont surveillées, contrôlées alors que la séparation entre les sphères privée/publique s'évapore. Les instances qui *connaissent* le langage de l'environnement, ses besoins ainsi que ses limites, orienteront les actions individuelles et collectives en *fonction* de ces nouveaux objectifs de durabilité. Le monde sous surveillance ne concède pas d'écart, de liberté, d'autonomie⁶⁷. Nous aborderons ce point dans une section ultérieure par la création de réserves et de parcs nationaux.

Donc, reconnaissant les corrélations entre beauté et ordre comme discours issu des catégories humaines essentiellement, Reeves nous indique que, pour admettre l'émergence de la vie, et la survie sur Terre, « l'équilibre » doit enclencher un mouvement perpétuel; c'est-à-dire, en réadaptation

⁶² Hubert REEVES. *L'heure de s'enivrer...* Op.cit., p.78.

⁶³ Ibid., pp.74; 84-5.

⁶⁴ En référence à Barry COMMONER.

⁶⁵ Steven VOGEL. Op.cit., p.38.

⁶⁶ Timothy W. LUKE. « On Environmentality: Geo-Power and Eco-Knowledge in the Discourses of Contemporary Environmentalism », op.cit., p.73. Richard TWINE. Op.cit., pp.35-36.

⁶⁷ Timothy W. LUKE. Ibid., pp.74-75.

constante. C'est parce que les éléments de la nature innovent continuellement, potentiellement dans la recherche d'équilibre, mais qu'ils s'entrechoquent, que le mouvement se poursuit, que la vie se manifeste; l'inertie correspond à une mort certaine. Si les déséquilibres sont *essentiels* à la vie, lesquels engendrent le mouvement, la nature elle-même détient une *histoire*, une fin⁶⁸. Ces cycles ne sont pas entièrement déterminés puisqu'une grande marge de hasard subsiste; toutefois, la quête de l'organisation informationnelle progresse vers la *mort* de l'énergie. L'univers, poursuit Reeves, peu dissemblable de l'humanité dont la quête du progrès ignore l'aboutissement inévitable, avance inexorablement vers cette stabilité immobile, synonyme de fin⁶⁹.

Toutefois, Reeves ne paraît pas complètement adhérer à la thèse du dynamisme de l'univers dans la mesure où il recommande l'étude scientifique approfondie des phénomènes naturels. Ainsi, si l'univers est un mouvement perpétuel, en réadaptation, réintroduisant constamment de nouvelles informations, la tâche humaine contredit une telle posture désordonnée dès lors qu'il lui incombe de se *régler* selon les termes d'une *Nature* imprévisible. Ultimement, Reeves parvient difficilement à coordonner un propos d'astrophysicien à celui de l'environnementalisme alors que ce dernier se circonscrit essentiellement par les termes de la préservation/conservation; nous y reviendrons ci-bas.

Dès lors qu'une telle conception scientifique du monde admet la contestation de la vision moderne et positiviste d'une vérité fixe, inaltérable à travers l'histoire humaine – puisque la recherche scientifique, dans l'optique d'être bénéfique aux équilibres naturels, doit les comprendre, donc les réétudier constamment – il n'en demeure pas moins que les sociétés humaines semblent soumises à un règne de la Science. C'est *par elle*, suggère Reeves, que la connaissance des cycles naturels peut s'effectuer; c'est par elle que les actions politiques, sociales doivent se constituer, que la *sensibilisation*, la *conscientisation* prend corps:

[L]es connaissances scientifiques nous permettent ... de nous *situer* dans le cosmos par rapport aux étoiles, aux plantes, aux animaux. La science retrace notre passé, retrouve nos racines cosmiques et décrit l'aventure de la matière qui s'organise, où notre existence s'insère. Pour vivre, pour se comporter parmi ses semblables, pour prendre les décisions qui s'imposent, chacun de nous développe sa propre philosophie de la vie, sa propre *vision du monde*. C'est dans l'élaboration de cette vision...que les connaissances scientifiques jouent un rôle primordial.⁷⁰

⁶⁸ Hubert REEVES. *L'heure de s'enivrer...* Op.cit., pp.74-77.

⁶⁹ À ce sujet, voir les ouvrages de Ilya PRIGOGINE et Isabelle STENGERS. *Order out of Chaos: man's new dialogue with nature*. Introduction. Carolyn MERCHANT. *Reinventing Eden*. Op.cit., chapitre 10.

⁷⁰ Hubert REEVES. *L'heure de s'enivrer...* Op.cit., p.232.

Mais qui/quelle instance détermine de quelles manières les recherches scientifiques seront orientées? Des façons, des visions alternatives sont-elles envisageables? La Science, objective, devient-elle l'unique moyen de capter une « vérité » mouvante? Reeves n'aborde malheureusement pas ce débat.

Plutôt, le propos de Reeves ravive les idées de Marcuse quant à la canalisation de l'énergie humaine créatrice en une force bénéfique pour les natures, évoquées ci-haut; en s'inspirant davantage de certaines féministes, notamment Gaard, Grosz ainsi que Heller, il est possible d'introduire les notions tactiles au propos de Reeves. En demeurant enfermé dans un discours scientifique, lequel exclut toute expérience sensible et personnelle dans la découverte et l'exploration des entités non-humaines, Reeves limite la capacité de sortir des catégories solides et immuables offertes par la science instrumentale. Par leur revisitation de la psychanalyse, ces auteures féministes abordent la possibilité de canaliser l'énergie de vie, sensuelle, érotique, l'*Éros*, dans l'art certes mais aussi dans notre contact avec les natures. En revalorisant l'apport créatif de l'*Éros*, ou de l'imagination, de l'intuition, naît l'éventualité d'étendre une énergie sexuelle, actuellement limitée à la reproduction, à un désir érotique et sensuel, à l'expérience sensible ainsi qu'à l'enchantement des natures⁷¹.

Ces équilibres en mouvement scientifiquement « découverts », ces écosystèmes que l'humanité, par sa complexité et son intelligence, doit protéger, d'où sa responsabilité de « gardienne », pour assurer la survie de la vie, font preuve d'une vision holiste de la nature dans le discours de Reeves; ce ne sont pas les individus non-humains qui sont considérés mais l'ensemble. Curieusement, ballotté entre une vision holiste de l'environnement et une vision individualiste des humains - Reeves se réfère fréquemment à la déclaration des droits de la personne en tant que preuve de la croissante sensibilisation de l'humanité⁷² - il humanise néanmoins les natures de par une conception anthropomorphique; la souffrance ainsi que la cruauté exercée par les sociétés humaines envers les animaux doit disparaître, et c'est par ce cheminement que la libération des humains pourra émerger.

En définitive, pour exprimer cette sensibilité, Reeves se réfère à une anecdote personnelle, de sa rencontre imprévue avec un ours. Il relate de quelle manière il est demeuré calme, tout comme

⁷¹ Herbert MARCUSE. *Éros & Civilisation*. Op.cit., chapitre 11. Catriona SANDILANDS. « Desiring Nature, Queering Ethics: Adventures in Erotogenics Environments », op.cit., pp.180-181.

⁷² Hubert REEVES. *Chroniques du ciel et de la terre*. Op.cit., pp.150-154.

l'ours, et a rebroussé chemin en surprenant cet *Autre*; puis, quelques secondes s'étant écoulées, il s'est retourné pour constater que l'ours rebroussait chemin et se retournait, *pareillement* à Reeves⁷³:

Je regarde l'ours: il fait exactement comme moi.[...] Je décide alors de ne pas m'approcher davantage.[...] Après quelques pas, je tourne la tête pour constater qu'il a lui-même fait demi-tour! Je vois son dos qui s'éloigne lentement, de sa même démarche chaloupée, et descend le sentier que je remonte. Et il tourne la tête dans ma direction... comme moi je le fais dans la sienne... Nous nous éloignons, nous fixant mutuellement, ne nous perdant pas des yeux jusqu'au premier tournant du sentier. Je m'amuse à l'idée que nous avons eu les mêmes réflexes, la même réaction. Et j'adorerais savoir ce qui se passe en ce moment dans sa tête⁷⁴.

Par cette curieuse et chaleureuse anecdote, Reeves évoque une naissante *proximité* entre lui et l'ours; en le quittant, il s'interroge sur la *similarité* de leurs pensées respectives. Par cette attitude anthropomorphique, Reeves, plutôt que de considérer l'ours pour ce qu'il est, projette sa personne sur ce dernier; en s'appropriant ses pensées, il le nie en tant qu'*Autre*, dans les limites de la marge humaine. Similairement à l'enfermement des natures que nous examinerons sous peu, cette anecdote illustre comment la perception humaine *identifie*, *emprisonne* dans une fonction, un langage.

Ce qui manque à cette histoire banale, c'est le parallèle avec *d'autres* histoires, différentes et irréconciliables, celle entre autre de Timothy Treadwell dans le documentaire de Werner Herzog intitulé *Grizzly man*, dépeignant la recherche de *la nature*, l'amour que ce jeune explorateur porte aux ours, son désir incommensurable de *devenir* un ours, quête qui se terminera par sa mort brutale suite à l'attaque d'un grizzly. Parallèlement, le roman *Bear* de Marian Engel met en perspective la relation affective entre une humaine et un ours, une relation qui prend corps dans le mouvement continu, en réapprentissage, et jamais achevé, jamais pleinement saisissable. Cette relation dévoile, nous dira Sandilands, les limites du social et l'incapacité d'empoigner complètement *l'être* (humain), lequel est en perpétuel devenir, versatile, demeurant soi et autre⁷⁵. Nous aborderons plus spécifiquement cette distance intime avec l'autre dans le chapitre VI.

4. HOLISME ET INDIVIDUALISME: PRÉSERVATION DES ESPÈCES

Contredisant la perspective holiste lorsque les humains posent des actes envers les animaux qui ne coïncident pas avec les équilibres naturels, ne s'insérant pas dans les marges de ces

⁷³ Ibid., p.95.

⁷⁴ Idem.

⁷⁵ Werner HERZOG. *Documentary: Grizzly Man*. 2005. Marian ENGEL. *Bear*. Toronto: McClelland and Steward-Bantam. 1978. Catriona SANDILANDS. « Ecofeminism, politics, and the desire beyond », op.cit.

conclusions scientifiques consentant à la justification ou non des impacts bénéfiques/nuisibles de ces actions sur les cycles naturels, Reeves défendra alors la thèse des droits des animaux. Curieusement, la tâche humaine se composera de deux éléments: en premier lieu, elle doit assurer scientifiquement l'état d'équilibre et, dans un deuxième temps, préserver les espèces et les lieux dont elle provoque l'extinction. Contestant paradoxalement donc la vie comme mouvement perpétuel, la condition humaine de gardienne se rapproche davantage, en ces termes, à la tâche d'un embaumeur qui préserve les relents d'une entité mourante, en érigeant des zoos-cimetières, en définissant légalement les espaces protégés, où les dernières espèces s'éteignent sous le regard des humains.

Évidemment, Reeves s'oppose aux affirmations voulant que l'extinction des espèces ne soit qu'une loi de la nature, de la sélection naturelle; chaque espèce, clame-t-il, détient un rôle spécifique dans les cycles mouvant de la nature, en assurant, d'une part, la dynamique en équilibre, et de l'autre, en enrichissant la diversité qui maintient et crée les conditions nouvelles de la vie. Ainsi, la destruction d'une espèce génère des modifications dans la balance de la nature, laquelle doit se réajuster continuellement; les variations excessives de la diversité menacent la viabilité de ces cycles⁷⁶. L'idée défendue par Reeves en définitive, pareillement à la majorité des penseurs écologistes, relève d'une acceptation morale d'un principe difficilement justifiable par la logique, soit que l'être humain, par la complexité de son intelligence, parce qu'il pose les questions du *sens* de la vie, se dote de la responsabilité de gardien. Ainsi, chaque espèce se voit *hypothétiquement* attribuée cette valeur intrinsèque, laquelle rejette la considération réductrice, d'interchangeabilité; toutefois, parce que l'humain peut réfléchir et attribuer la valeur *exclusivement*, l'humain *doit*, selon Reeves, la reconnaître chez tous les êtres vivants et non-vivants au même titre qu'il se l'octroie.

Alors que les espèces non-humaines, soulignera notre auteur à plusieurs reprises, ne doivent pas être considérées comme étant au service des humains, et appréciables selon nos besoins, mais plutôt détentrices d'un droit inaliénable à la vie, le fait de « préserver » des lieux sous forme de réserves, ou des espèces, dont la destruction ou l'annihilation est due à l'exploitation humaine, soulève indirectement une kyrielle d'interrogations: pour qui préserve-t-on ces lieux/espèces? Est-ce pour les espèces, la vie en soi? Encore une fois, la survie/rémission de l'humanité dépend de la maintenance des écosystèmes et de la diversité; les espèces sont « préservées » *pour* les générations futures, paraît-il. Toutefois, il s'agit évidemment ici d'une critique contestable; la question réelle que l'on doit

⁷⁶ Hubert REEVES. *Mal de Terre*. Op.cit., p.70.

adresser à Reeves, ainsi qu'à diverses écophilosophies, s'énonce ainsi: dans quelle mesure parviennent-elles concrètement à répondre à la question anthropogénique qui déborde de leurs propos, soit que l'écologie politique, ainsi que tout discours portant sur la nature/environnement, ne peut qu'être un discours humain ? Il faut se méfier, clameront les auteurs d'inspiration foucauldienne⁷⁷, de ceux qui parlent *au nom* de la nature puisqu'ils réintroduisent l'idée d'une autorité transcendante, inatteignable et inaltérable, en excluant la question politique, l'ouverture à la contestation. La crise que traverse le mouvement environnementaliste, en reprenant les termes de Latour, « *ce n'est pas une crise de la nature, mais une crise de l'objectivité*⁷⁸ » alors que l'écologie politique ne parvient guère à s'appropriier l'objet de son discours, soit la relation humains/non-humains, et nullement la/les nature/non-humains *en et pour soi*⁷⁹.

Alors que certains environnementalistes se revendiquent aujourd'hui d'une dichotomie entre anthropocentrisme et biocentrisme, dualisme qui atteste la contestation de tout autre dualisme, nos auteurs suspicieux du projet de la modernité, tels que Chaloupka et Darier, vont plutôt s'inquiéter d'une position qui masque mal ses origines modernes de même que son incapacité à dépasser les dualismes qu'elle critique ardemment; Reeves lui-même, par son ambivalence entre un anthropocentrisme latent et une déclaration ouverte biocentrique, est incapable d'en jauger les effets⁸⁰. D'autres, confiants d'une nécessité de freiner le chauvinisme humain, vont néanmoins introduire une distinction entre *anthropocentrique* et *anthropogénique*, le second terme confirmant que tout discours demeure humain, mais concédant qu'une position humaine qui ne cherchera qu'à assurer sa centralité, sa supériorité sur toute espèce se caractérisera d'*anthropocentrique*⁸¹. Toutefois, si la distinction est pertinente pour resituer le débat, il n'en subsiste pas moins une tendance à forger un discours *hors* des sphères humaines, lequel contient une incertitude dangereuse en ce qui concerne la *voix*, l'autorité, qui discourt *au nom* d'une (des) nature(s).

En ce sens, la création d'enclaves protectrices, tels que les parcs nationaux ou les réserves fauniques, regorge de dilemmes autant en ce qui touche la relation entre culture/nature, que la conception donnée à la *nature*. Si Reeves souligne que la nature et l'univers se soumettent pareillement à une

⁷⁷ Nous nous référons ici aux auteurs: Sandilands, Darier, Luke, et Vogel.

⁷⁸ Bruno LATOUR. Op.cit., p.38.

⁷⁹ Ibid., p.35.

⁸⁰ William CHALOUPKA. « The Irrespressible Lightness and Joy of Being Green: *Empire* and Environmentalism », *Strategies*, Vol.16, no.2, 2003, p.153. Eric DARIER. Op.cit., p.24.

⁸¹ Keekok LEE. « Is Nature Autonomous? », in Thomas HEYD. Op.cit.,p.68.

logique historique - que la mort thermique est inévitable – il n'aborde toutefois pas comment ces lieux perpétuent une vision idyllique, atemporelle, utopique des natures. Initialement, en limitant/interdisant la présence humaine, on contredit les interrelations entre les écosystèmes de même que l'incapacité de soumettre ces derniers aux frontières artificiellement créées par les sociétés humaines. En second lieu, loin de *régler* un problème, l'enfermement génère une rupture avec les sociétés humaines, lesquelles se désensibilisent d'une réalité désormais contrôlée, et reproduit parallèlement une association entre l'infini, l'immortalité et la nature, pouvant dès lors continuer d'être exploitée par des méthodes alternatives. La préservation de ces *reliques sacrées*, dans un musée naturel, consent au souvenir d'une nature originaire en voie d'extinction. Ce qui est menacé par la destruction environnementale due à l'activité humaine, ce qui entre dans la sphère de la rareté, se voit confiné dans les limites physiques d'une réserve/parc, recreation d'un Éden *hétéropique*⁸² auquel les humains peuvent soit accéder et profiter de la beauté esthétique (parcs), soit garder, surveiller, contrôler l'accès à ces espaces, à distance, dans l'abstinence (réserves)⁸³. Cette suspicion envers l'enfermement, Marcuse la dépeint prématurément au terme de *L'homme unidimensionnel*:

Je me promène à la campagne. Tout est pour le mieux: la nature est au summum de sa beauté. Les oiseaux, le soleil, le gazon, la vue des montagnes à travers les arbres, la solitude, pas de radio, aucune odeur d'essence. Bientôt le sentier tourne et se termine sur l'autoroute.[...] J'étais dans un Parc national et je sais maintenant que ce que j'ai vu n'était pas la réalité. C'était une « réserve naturelle », quelque chose que l'on préserve comme une *espèce mourante*. Sans l'intervention du gouvernement, les enseignes publicitaires...auraient depuis longtemps envahi *cet espace nature*⁸⁴.

Ce que l'on reproche à ces lieux d'enfermement c'est, d'une part, l'illusion d'une fuite du social qu'ils prétendent offrir et, par ailleurs, l'intemporalité dans laquelle ils sont forgés. La perpétuation de cette opposition contestable entre nature/société, soit par l'édification d'une frontière entre les entités, réserves/parcs, non seulement ignore la dimension temporelle en figeant la perception sur *une* nature *factice*, mais elle plonge dans l'invisibilité les processus de création de ces réserves *naturelles*, reproduisant une vision ethnocentrique hasardeuse de la perception valorisée de la *nature* de même qu'un racisme envers autant les populations indigènes détenant un savoir et gratifiant les partenariats avec le monde non-humain que celles qui ont été expulsées de ces lieux idylliques⁸⁵.

⁸² Ce concept est repris des travaux de William CHALOUKKA. Voir chapitre I.

⁸³ Timothy W. LUKE. *Ecocritique: contesting the politics of nature*. Op.cit., pp.72-74.

⁸⁴ Herbert MARCUSE, *L'homme unidimensionnel*. Op.cit., p.279. [Notre emphase]

⁸⁵ Robyn ECKERSLEY. Op.cit., pp.40-41.

Toutefois, dans quelle mesure cette fuite du social est-elle une éventualité réalisable? Nés par le droit, nous signaleront Birch et Chaloupka, les réserves et parcs nationaux ne s'érigent pas en lieux de perte de contrôle, de l'irrationnel/absurde. Plutôt, en confinant l'Autre (soit l'expérience de la sauvagerie⁸⁶) dans ces espaces clos, celui-ci demeure soumis à la contrainte de la catégorisation humaine puisque c'est continuellement en fonction de cette relation que se produit une homogénéisation de ces espaces; non seulement se voit-il enfermé dans le langage social et évalué selon les désirs/besoins humains (protection esthétique ou exploitation des ressources⁸⁷) mais la question même de la « fuite » est organisée, planifiée, ceinte dans les *limites* de l'imprévisibilité. Ces hétérotopies promettent illusoirement un échappatoire à la lourdeur de la vie quotidienne urbaine⁸⁸; ceux-ci sont *créés* (par l'éjection des peuples autochtones/indigènes) sur des espaces vierges, nettoyés de leur histoire, de leur passé, et se posent hors du temps ⁸⁹:

The national parks were thus reconfigured as living Edens, in which the concept of Eden retained its original Persian meaning as a park or enclosure. Like Eden, the national parks were enclosed areas containing beautiful scenery, rivers, animals, flowering trees, and carpets of wildflowers. Like Eden, they were 'virgin' places of rebirth in which people could be spiritually renewed. Most importantly, however, they were reinvented spaces. Redefined as positive, the new wilderness areas were managed places in which the wilderness encounter was predictable within given parameters. There were 'wild beasts', but no 'wild men'. Unpredictable so that they became part of the total 'wilderness experience'.⁹⁰

Toutefois, si ces espaces perpétuent la détention de l'Autre, l'assimilation entière, son modelage à l'image du Soi, le *sauvage*, ou plutôt l'incomplétude humaine et les limites du social, parvient à fuir entre les strates du droit, de la disciplinarité imposée; les espèces non-humaines habitant ces lieux résistent, se transforment, s'imposent à cette colonisation et la contestent⁹¹. Cette ouverture sera explorée ultérieurement⁹².

Manifestement, la « préservation » exhortée par l'humanité ne s'attarde pas exclusivement aux espèces en voie d'extinction, conséquence de la fièvre humaine mégalomane, mais aussi à l'espèce

⁸⁶ Pour Chaloupka, la « wilderness », c'est la sauvagerie *organisée*, l'enfermement de la « wildness » selon les strates, les termes des réserves. Ici, s'il y a liberté, sauvagerie, dangerosité, elle est restreinte, comprimée, organisée, dans une moindre mesure que celle des villes et des parcs, certes, mais Chaloupka constate cette impossibilité à ne pas planifier la réponse de ces lieux et de ce qu'ils contiennent. Voir William CHALOUKPA & R. McGreggor CAWLEY. Op.cit..

⁸⁷ Mark HALSEY. Op.cit., p.43. James D. PROCTOR. « Whose Nature? The Contested Moral Terrain of Ancient Forests » in William CRONON (Ed.). Op.cit., p.287.

⁸⁸ William CHALOUKPA & R. McGreggor CAWLEY. Op.cit., pp.7-10

⁸⁹ William CRONON. Op.cit., pp.78-80.

⁹⁰ Carolyn MERCHANT. *Reinventing Eden*. Op.cit., p.154.

⁹¹ Thomas H. BIRCH. Op.cit., pp.5-6.

⁹² Voir chapitre III.

humaine. Précisant que son propos n'est pas anthropocentriste, Reeves souligne à plusieurs reprises que l'intérêt vital de protéger l'environnement (ici, habitat) est d'assurer la survie de l'humanité, de la famille, des générations futures, et ce, à long terme (milliers d'années)⁹³.

5. CATÉGORIES DU LANGAGE: SENS & NON-SENS DANS L'UNIVERS

L'idée de préservation, de protection des enfants a un impact non négligeable sur la conception de la famille, mais aussi sur le rôle des parents et, inévitablement, de la femme. Intéressant à souligner, le terme « femme », chez Reeves, n'est soulevé que lorsque la notion de reproduction est évoquée, alors que le terme « homme » continue d'être présenté en tant que catégorie non-marquée. Indispensable à son propos se retrouve le thème de l'éducation, lequel occupe une place capitale dans la sensibilisation à la protection environnementale, au besoin de prendre conscience de la complexité des phénomènes ainsi que des impacts dramatiques engendrés par les actions humaines. Par rapport à la femme, l'éducation permet de modifier les taux de natalité; de fait, en observant la situation des femmes de pays riches, Reeves note qu'une femme éduquée procrée ostensiblement moins⁹⁴.

Moscovici fera néanmoins une critique véhémente aux discours de la surpopulation, lesquels, premièrement, négligent le fait que le *contrôle* social a historiquement été exercé pour contenir les populations humaines, par les femmes elles-mêmes (méthodes de contraception/avortement pré-scientifico-modernes) et, deuxièmement, confondent cause et conséquence; ce n'est pas une diminution des naissances qui engendrent l'aisance mais plutôt l'aisance qui entraîne une réduction du taux de natalité, « instrumentalisant » de manière problématique autant l'éducation des femmes que la question du contrôle des populations⁹⁵. Le corps de la femme est une question que Shiva développera davantage; nous reviendrons sur cette question bio-politique au chapitre IV.

Il semble extrêmement problématique qu'en matière de protection environnementale, la situation de la femme soit de nouveau confinée à une sphère biologique, dans l'obligation de contrôler sa corporalité par l'intermédiaire de l'éducation et des avancées scientifiques et technologiques. De même, bien que Reeves nuance son propos quant aux dangers réels dérivant d'une forte population humaine - la

⁹³ Hubert REEVES. *Mal de Terre*. Op.cit., p.209.

⁹⁴ Ibid., p.194.

⁹⁵ Serge MOSCOVICI. *La Société contre Nature*. Op.cit., pp.337-339.

croissance humaine diminuant actuellement et devant atteindre un plafond en 2050, de 8-10 milliards⁹⁶ – et qu'il invoque la disparité des richesses, la consommation excessive par les pays occidentaux et la croissance de la pauvreté, l'association femme-éducation-natalité menace leur autonomie.

Inspiré par le féminisme en ce qui concerne le langage marqué, lequel perpétue des logiques de domination et d'exploitation, quoiqu'il demeure lui-même emprisonné dans ces catégories réductrices, Reeves s'en prendra toutefois à un langage anthropocentrique, qui évalue les espèces animales ou florales selon leur *nuisibilité* ou leur utilité à l'humanité. Entretenant une hiérarchie des espèces, en situant l'être humain au-dessus de la sphère, la reconnaissance d'une valeur inhérente aux non-humains conduira à une sensibilisation accrue et à une « humanisation » des sociétés humaines⁹⁷.

Ici, le terme « humanisation » fait subsister le doute; Reeves atteste que la cruauté envers les animaux, qui se répercute envers les humains, est une bestialité. Dans une certaine mesure, c'est la complexité biologique des espèces qui a conduit à l'introduction du concept d'agression dans la nature, de meurtre pour la survie. Alors qu'il conteste une vision chauvine de l'humain, l'utilisation de termes marqués tels qu'homme/femme (production et reproduction) et humain/nature (sensibilité et bestialité) maintient une logique de domination et de hiérarchisation entre ces catégories. Ici, Reeves rejoint la position de Bookchin, lequel ne traite plus d'une distinction entre nature/culture, mais concocte plutôt celle entre première/seconde nature, d'inspiration marxiste, pour illustrer en quoi l'action humaine n'est pas *fondamentalement* néfaste à la *nature*; il s'agit plutôt d'une transformation dialectique. Contrairement à la dialectique téléologique hégélienne/marxiste, l'issue n'est pas *obligatoirement* celle de l'aliénation des humains. La première nature, pouvant être conçue comme *originnaire*, a disparu au profit d'une seconde nature, (re)produite par l'action du vivant. Bookchin voit ce processus sans nostalgie; toutefois, c'est par l'introduction des notions d'agression, d'exploitation et de hiérarchie *humaine* que l'exploitation des individus a enclenché la domination de la nature, laquelle est à combattre⁹⁸.

La portée de ce projet humain, de sensibilisation, de l'établissement, en fait, des droits de la personne et de la fin de la cruauté, ne constitue pas un cheminement aveugle pour Reeves et son éventualité de réalisation elle-même est mise en doute. Malgré la complexité inhérente à l'humanité, est-il possible de

⁹⁶ Hubert REEVES. *Mal de Terre*. Op.cit., p.116.

⁹⁷ Hubert REEVES. *Chroniques du Ciel et de la Terre*. Op.cit., pp.85-86; 149.

⁹⁸ Murray BOOKCHIN. *The Philosophy of Social Ecology*. Op.cit., pp.30-31.

qualifier celle-ci d'aboutissement, tel le perfectionnement de la nature? Non, dira Reeves; observant l'état du monde; il n'y a aucun *telos naturel* inscrit dans la biologie pour répondre aux questionnements fondamentaux, ou, du moins, ce n'est pas aux sciences d'y répondre, tout juste de fournir certains moyens/instruments pour y parvenir⁹⁹. Déplorant tout particulièrement le développement du nucléaire, l'auteur reconnaît que le « sens » de l'histoire humaine incarne plutôt un « non-sens », se métamorphosant en une dialectique négative, telle que théorisée par Horkheimer et Adorno, progressant vers l'annihilation du vivant¹⁰⁰. Dès lors, le « sens » transcendant est un leurre; seul l'humain possède les moyens de le créer à partir de sa représentation du monde et de décider d'en faire sens ou non-sens: «*Pour accéder au sens, et éviter le non-sens, il faut un élément nouveau, arbitraire: une décision, consciente et active, dans cette direction.[...] Si nous avons un rôle à jouer dans l'univers, c'est bien celui d'aider la nature à accoucher d'elle-même. L'être le plus menaçant est aussi le seul qui puisse faire réussir l'accouchement*¹⁰¹.» En définitive, se référant aux écrits de C.G.Jung, tout en nuancant son propos fataliste, Reeves allègue que le monde est l'un et l'autre, malléable entre les mains (et les concepts) des sociétés humaines¹⁰². En s'inspirant de la raison dialectique de Bookchin, plus près de la vision d'Héraclite, Reeves, sans insérer une logique *historiquement déterminée* dans l'univers, invoque plutôt un effet de balancier dynamique; le monde se consacre à résoudre continuellement ses propres contradictions dans un effet dialectique, évolutif, dont l'issue reste inconnue ou irrésolue. Ainsi, le monde contient (devient) ce qu'il est et ce qu'il n'est pas (A = A et non-A); en ce sens, ce qu'il reproche, pareillement aux théoriciens de Francfort, ce n'est pas la *Raison* en soi, mais une raison instrumentale qui étudie l'immobilisme des catégories et non pas le (les étapes du) devenir¹⁰³. Cette idée dialectique, nous y reviendrons au chapitre IV en développant la notion de « l'identité ».

Indissociable des contextes au sein desquels émerge la connaissance, ce « sens » n'incarne pas une vérité inaltérable, survivant à l'histoire humaine; il est fonction des conceptions contextuelles, culturelles et spécifiques aux sociétés. Il marque ce qu'est la nature, elle-même ne faisant sens, n'ayant d'attributs, d'objectifs et de raison que sous le regard humain. Pour Reeves - et c'est sans aucun doute sur ce point qu'il se distancie de plusieurs philosophies écologistes et qu'il assume

⁹⁹ Hubert REEVES. *L'heure de s'enivrer...* Op.cit., pp.19-21.

¹⁰⁰ Theodor ADORNO & Max HORKHEIMER. Op.cit., introduction.

¹⁰¹ Hubert REEVES. *L'heure de s'enivrer...* Op.cit., p.212-213.

¹⁰² Ibid., pp.194-196

¹⁰³ Murray BOOKCHIN. *The Philosophy of Social Ecology*. Op.cit., pp.6-8.

pleinement cette relation avec l'(astro)physique - la nature ne porte en elle aucune notion téléologique ou sacrée qui soit transcendante et immuable:

Aucune espèce n'est sacrée. Chacune surgit du jeu de la nature; de l'aléa des mutations biologiques. Pour durer, il faut se faire une niche. Établir un comportement d'échange. Recevoir et donner. S'insérer dans un écosystème. Faute de quoi, l'élimination est inexorable.[...] Selon toute vraisemblance, cependant, ces animaux [dinosauriens] ne sont pas responsables de leur disparition. La nature ne leur a pas demandé leur avis. Mais l'être humain, s'il voit venir sa propre extinction, n'aura qu'à s'en prendre à lui-même. Rien ne nous menace, hormis ce que nous provoquons.¹⁰⁴

Toutefois, si l'on reproche à la science moderne de conceptualiser la nature tel un amas d'éléments fragmentaires et inertes, la conception de Reeves concernant la *construction* sociale et scientifique de la nature ne parvient pas à s'en extraire dans la mesure où elle *reproduit* l'idée de la passivité, de la malléabilité de la nature, tout juste recouverte des discours dont on la revêt. En l'abordant sous un aspect scientifique uniquement, prisonnière d'un langage vernaculaire, entendons ici les *sciences traditionnelles modernes*, et en ne valorisant pas des manières alternatives de *connaître*, de *découvrir*, de *faire l'expérience* de celle-ci (par l'art, le contact sensuel, personnel, la curiosité, etc.), c'est inlassablement en fonction de catégories solides, imperméables et immuables que la recherche scientifique, non-aliénante certes et respectueuse de la valeur intrinsèque aux non-humains, s'effectue. En définitive, la fluidité, le mouvement, bien qu'elle soit *considérée*, échappe aux instruments d'observation et d'évaluation; l'identité hétérogène, évoquée ci-haut, dans la(les) nature(s) subit continuellement la violence du langage et de la catégorisation puisque subsiste cette incapacité à *saisir* entièrement l'Autre¹⁰⁵.

6. SENSIBILISATION, VISION ET ÉCOTOURISME

Cette vision, telle que soulignée ci-haut et influencée par la Science, autorise le développement d'une humilité inédite; l'humanité n'est plus le fruit d'un projet divin mais une espèce au même titre que les autres, produit d'un hasard. Cette perception nouvelle a accru la sensibilisation de l'humanité; désormais, bien que la cruauté se perçoive en tout lieu, la déclaration des droits humains ainsi que la condamnation sur la scène internationale des crimes contre l'humanité dévoilent cette « humanisation ». Cette prise de conscience s'épanouit avec la possibilité des voyages extra-

¹⁰⁴ Hubert REEVES. *L'heure de s'enivrer...* Op.cit., p.45.

¹⁰⁵ Catriona SANDILANDS. « Desiring Nature, Queering Ethics: Adventures in Erotogenic Environments ». Op.cit., pp.174-176. Elizabeth GROSZ. *Time Travels: Feminism, Nature, Power*. Durham: DUKE University Press. 2005, p.143.

planétaires et de la photographie. Scrutant la Terre de la Lune, sa *fragilité*, l'humanité prend conscience de la finitude de son habitat et de sa propre mort¹⁰⁶.

Cette fragilité est déployée dans une myriade de philosophies écologistes, notamment dans le rapport Brundtland, étudié par Tessier; l'invitation à un devoir de protection humaine envers cette « *petite boule de fragilité*¹⁰⁷ » invoque une notion de sacrifice, de nécessaire abstinence des désirs humains, lesquels se caractérisent par leur incontrôlable *nature*, pour « *sauver cette demoiselle en détresse*¹⁰⁸ ». Heller s'est intimement passionnée pour la corrélation existant entre le discours environnemental romantique et la littérature sur l'amour courtois médiéval; ce qu'elle remarque, c'est la continuelle recherche d'un *démon* à exorciser/pourfendre pour nettoyer la société/planète/monde de ce fléau. D'un côté, la *féminité* d'une nature est confirmée, de même que sa dépendance, sa fragilité, sa simplicité; les *hommes* incarnent dès lors de nouveaux chevaliers modernes devant se contenir – les désirs humains étant vus comme insatiables. Cette personnification engendre non seulement un sentiment de culpabilité/honte face à l'incapacité de contrôler ce *corps*, essentiellement tirée d'une tradition judéo-chrétienne, mais reproduit un discours autoritaire sur la vision de la nature, étant femme *mais surtout* mère, ainsi qu'une façon spécifique de la protéger¹⁰⁹. Le risque d'un tel discours, notamment pour l'autonomie des femmes, sera développé plus vivement par une lecture de Shiva.

Parallèlement, la photographie favorisera certes une prise de conscience de cette fragilité terrestre mais, pareillement, *créera* un certain fétichisme de l'image; cette sensibilisation émanera surtout des pays occidentaux, se nourrissant de voyages écotouristiques lesquels consentent à la découverte de la nature, dans l'optique de figer cette dernière dans un moment de pureté grâce à l'appareil-photo. La nature, préservée, devient une commodité pour les besoins de l'humanité; plus rentable que la chasse, la photographie d'animaux exotiques notamment (par l'écotourisme) assure une rentabilisation économique de certains pays (riches ou pauvres) en exploitant la Nature-Vierge (figée, pure) et en délaissant la Nature-Mère (fructueuses de ses fruits). C'est ainsi que Reeves valorise les termes de l'écotourisme dans la mesure où ils réconcilient l'exploitation de la nature, sous une forme autre, avec sa *préservation*: « *Un des effets positifs du tourisme est la protection que les pays visités sont prêts à*

¹⁰⁶ Hubert REEVES. *Chroniques du Ciel et de la Terre*. Op.cit., p.23. & *Mal de Terre*. Op.cit., p.211.

¹⁰⁷ Robert TESSIER. Op.cit., pp.149-150.

¹⁰⁸ Chaia HELLER. *Ecology of Everyday Life: Rethinking the Desire for Nature*. Montréal: Black Rose Books. 1999, p.33.

¹⁰⁹ Ibid, pp.30-39.

mettre en oeuvre pour que les sites conservent leur intérêt. Beaucoup de nations ont découvert que l'utilisation de l'appareil photographique est plus rentable que celui du fusil¹¹⁰ ».

Nous avons traité ci-haut des réserves/parcs nationaux, de la distinction entre l'idéal à partir duquel ces lieux sont érigés et la réalité; Luke et Sandilands, loin de considérer ces espaces comme étant des lieux de *protection* contre l'expansion humaine, évoquent la soumission du monde non-humain à une autre logique de développement, soit celle du consumérisme esthétique, visuel, et peut-être spirituel, plutôt que de la production/transformation des ressources. Ces lieux sont mis en valeur, *restaurés* selon les termes d'une nature originaire et esthétique, avec pour objectif d'attirer des visiteurs, des payeurs; appareils-photo en main, ils viennent à la recherche d'un zeste de la beauté édénique fétichisée¹¹¹. De même, pour attirer les consommateurs, les *biophiles* (Sierra Club), invoque Luke, revisitent, transforment, recréent continuellement la *Nature* par l'utilisation de la technologie photographique; ces impressions de perfection qu'elles dépeignent ne sont qu'une vision idyllique *inexistante* de la nature, manipulées par des effets de lumière, de couleurs éclatantes, de superposition¹¹². La *Nature* demeure abstraction; elle ne prend forme qu'à travers le langage, les catégories, la technique/technologie, médiatisée par ces intermédiaires portant un jugement sur elle(s).

La sensibilisation offerte par les découvertes scientifiques ne se confine assurément pas à la vision et aux voyages extra-planétaires; les développements médicaux et la reconnaissance de liens, de cause à effet entre la production chimique et artificielle, la détérioration environnementale, et la santé humaine ont aiguisé la sensibilisation de la population à la question écologique. Les épandages d'engrais chimiques ainsi que les catastrophes nucléaires déplorées par Reeves ne sont que quelques exemples dévoilant ces liens. Cependant, le passage d'un discours médical axé sur la guérison et la maladie, essentiellement individuel en somme, à un discours sur le bien-être, la santé et, de fait, les bonnes conditions de vie, s'étendent à une perspective sociale, voire holiste; les activités du groupe, de la communauté ont un impact tout aussi considérable sur la santé individuelle que les actions et gestes personnels¹¹³. Les conséquences de ce nouveau discours biopolitique joueront autant sur la conception de la nature, sur la distanciation des sociétés humaines, que sur l'identité et les

¹¹⁰ Hubert REEVES. *Mal de Terre*. Op.cit., pp.210-211.

¹¹¹ Catriona SANDILANDS. « A Flâneur in the Forest? Strolling Point Pelee with Walter Benjamin », op.cit., pp.44-46.

¹¹² Timothy W. LUKE. « The (un)wise (ab)use of Nature: Environmentalism as globalized Consumerism », op.cit., pp.203-205.

¹¹³ Isabelle LANTHIER & Lawrence OLIVIER. «The Construction of Environmental « Awareness » », in Éric DARIER. Op.cit., pp.75-76.

comportements attendus des individus, tout particulièrement des femmes et groupes marginalisés. Ce point sera examiné plus particulièrement au chapitre III.

Conformément au rapport Brundtland, la philosophie écologiste de Reeves baigne dans un certain anthropocentrisme; ce sont les conséquences de préjudices à la nature, provoqués par les sociétés humaines, surtout occidentales, une mauvaise utilisation de la Science ainsi qu'une fièvre de progrès scientifique et économique, juxtaposée à une vision à court terme, qui provoquent des troubles de la santé humaine. S'agit-il de délivrer la nature du joug de l'exploitation humaine? Ou plutôt de libérer l'humanité de sa propre exploitation, laquelle se voit renversée par une exploitation de la nature?

Si le discours sur les objectifs profonds d'une écophilosophie n'est pas nécessairement dissociable de l'anthropocentrisme, on remarque pourtant avec quelle facilité des réalités sociales complexes, ainsi que l'opposition cause/conséquence, peuvent se renverser et se simplifier dans un rapport de protection environnementale. Pour Reeves, il n'y a pas que le tourisme de plaisance qui crée des pressions instables sur les écosystèmes, *mais aussi* le déplacement des écoréfugiés. Dépossédés de leurs terres, lesquelles sont ruinées par une exploitation excessive due aux demandes d'un marché globalisé, par l'utilisation de pesticides et la Révolution Verte, et fuyant les catastrophes *naturelles* exacerbées par des activités humaines, les écoréfugiés sont formés de familles de paysans appauvris par la logique d'exploitation des ressources. Or, leur évasion vers de nouveaux espaces engendre des pressions subites sur les écosystèmes auxquelles ceux-ci ne parviennent pas *entièrement* à s'adapter; cette forme perverse de *tourisme* enclenche un processus en spirale de destruction des terres¹¹⁴:

En Afrique, par exemple, des populations entières fuyant la famine ou les massacres n'ont eu comme ultime refuge que la forêt profonde. Ces arrivées massives d'êtres humains en détresse dans les territoires des réserves animalières mettent en grave danger des espèces animales[...][...]Un paysan arrache et brûle des arbres de la forêt brésilienne, parce qu'il n'a pas d'autres solutions pour se chauffer et se nourrir.[...] De plus, il détruit les habitats de milliers d'espèces qui disparaîtront et ne seront plus disponibles pour la pharmacopée.[...][C]e qui est certain c'est que tous, riches ou pauvres, nous paierons les conséquences de l'effet de serre¹¹⁵.

Ici, l'appauvrissement des classes aggrave conséquemment la détérioration de la nature tout en scellant une indissociabilité, une indifférenciation, de la responsabilité humaine en ce qui concerne la détérioration environnementale. Dans le cadre du chapitre IV, nous serons en mesure d'introduire un

¹¹⁴ Hubert REEVES. *Mal de Terre*. Op.cit., pp.190-191.

¹¹⁵ Ibid., p.191.

dialogue novateur en examinant l'apport de Shiva, laquelle tente de réévaluer les termes de cette responsabilité universelle et égalisante.

Ce qui soulève une ambiguïté dans le propos de Reeves, c'est la manière dont la pauvreté se voit reléguée au rang de moyen, tout juste une *donnée* qu'il importe de *réajuster* pour protéger l'environnement. Pareillement au recours à l'éducation des femmes pour *réduire* la surpopulation, la pauvreté, générée par des processus globaux qui dévalorisent l'économie de subsistance au profit de la (sur)production, et alors qu'elle se veut une *conséquence* de la séparation/conquête de la société et de la nature, est projetée dans la sphère des causes, devant être contrôlée, gérée, surveillée.

Parallèlement, Reeves nous racontera sa propre adaptation de l'allégorie du bateau de sauvetage¹¹⁶, en deux temps¹¹⁷. La première version décrit la position de quelques rescapés sur un radeau, lesquels, en apercevant des nageurs, leur porteront secours en les prenant à leur bord; après un laps de temps indéterminé, la masse de nageurs s'accroît et on constate que le radeau ne pourra tous les supporter.

Cette scène...est une allégorie de la situation des émigrés [...] Elle veut illustrer la difficulté qu'il y a...à penser la réalité par rapport à laquelle...nous sommes souvent bien démunis. Chacun d'entre nous est prêt à partager sa nourriture avec ceux qui meurent de faim, à accueillir dans nos États de droit ceux qui sont à la merci de dictateurs [...] Nous ouvririons toutes grandes les portes de nos maisons surtout si nous pouvions voir de nos yeux la différence entre le sort de ces malheureux et le nôtre, nous, les nantis de tant de privilèges. Mais nous savons que les nombres jouent contre nous et contre notre «bon cœur». Plus d'un milliard de personnes vivent en dessous du seuil de pauvreté, un nombre qui croît continuellement.[...]L'arrivée parmi nous de centaines de millions d'Indiens, de Pakistanais et d'Africains déstabiliserait complètement notre mode de vie et, selon toute probabilité, nous entraînerait tous dans la même misère¹¹⁸.

Ici, Reeves tente d'illustrer que les politiques d'immigration *peuvent* sembler inhumaines, toutefois, elles n'ont parfois d'autres options que de refouler ces *naufragés*, en termes utilitaristes. Ce que cette première allégorie met en lumière est exactement ce que Shiva critiquera du « Lifeboat Ethic », laquelle éthique *ignore consciemment* que les ressources qui alimentent les pays fortunés proviennent des pays du Sud qu'on laisse se noyer. En incorporant l'empreinte écologique, l'allégorie se renverserait plutôt à la *défaveur* du Nord.

Dans la seconde version, Reeves imagine un radeau partagé entre quatre humains (deux femmes et deux hommes, en vue de la reproduction de l'espèce) et un couple de loups, lesquels représentent ici le monde non-humain dans son ensemble. Alors que la faim se fait sentir, Reeves soulève la question

¹¹⁶ En référence à « The lifeboat ethic » proposée par Garrett HARDIN.

¹¹⁷ Hubert REEVES. *Chroniques du Ciel et de la Terre*. Op.cit., pp.93, 121

¹¹⁸ Ibid., p.122.

à savoir qui sera sacrifié pour nourrir les autres passagers: peut-on encore prétendre à la supériorité humaine alors que la survie de celle-ci dépend de la biodiversité? Évidemment, la mise en scène de ce dilemme est douteuse puisque la mort paraît inévitable, si ce n'est qu'un peu retardée, pour l'ensemble des *passagers*; ce que Reeves omet c'est que ces dilemmes réduisent une réalité à aspect particulier, soit l'opposition entre la vie d'un animal et celle d'un humain, en niant ses interrelations avec des aspects psychologiques, sociales, historiques, politiques. Lorsque l'on joint la mort *nécessaire* d'un babouin dont le coeur peut sauver la vie d'une fillette - développé par Kheel pour dénoncer la formulation de ces questions hasardeuses, assombrissant ainsi des réalités alambiquées et non-réductibles - on occulte *volontairement* qu'un parent (mais dans l'exemple de Kheel, spécifiquement une *mère*), *dans une situation de détresse et affrontant un tel choix dont elle seule détient l'issue finale*, opterait probablement pour la vie de sa fillette plutôt que pour celle d'un enfant affamé vivant dans un quelconque (et obscur) pays d'Afrique¹¹⁹.

Toutefois, ce que Reeves veut démontrer ici, d'une manière plutôt maladroite certes puisqu'il ne parvient pas à s'extraire de l'ambiguïté qu'il soulève et qui l'effraie, soit l'éventualité d'une association à la misanthropie, c'est la *possibilité* de préserver la diversité en sacrifiant un humain plutôt qu'un non-humain, bien qu'il signale sa propre incapacité à adhérer à cette solution:

[L]a fable suppos[e] que ces loups sont, en fait, les représentants de toutes les espèces vivantes sur la Terre. Et que, suite à leur disparition, les êtres humains seraient les seuls habitants de la planète. Nous retrouvons ici le problème de la crise de la biodiversité [. T]ous les vivants sont incorporés dans le gigantesque écosystème planétaire dont la destruction entraînerait inéluctablement notre propre élimination.[...] Sauver les hommes, sauver les animaux: même combat.¹²⁰

La diversité étant au cœur de la survie, ces luttes sont illusoirement contradictoires puisque formant les deux aspects d'une même réalité; ici, Reeves intègre les questions de justice sociale, lesquelles sont indissociables de la philosophie écologiste pour la protection de la biodiversité et des animaux.

7. DÉMOCRATIE ET ACTION POLITIQUE

Les propos de Reeves soulèvent un second questionnement quant à la position de la Science lorsque confrontée à la question de la crise écologique; selon lui, il s'agit de l'unique moyen autorisant la connaissance *objective* de la nature et sa *sauvegarde*. Ainsi, l'auteur ne valorise guère des méthodes alternatives de prendre contact avec la nature, mais soulève plutôt l'importance d'éduquer

¹¹⁹ Marti KHEEL. « From Heroic to Holistic Ethics: The Ecofeminist Challenge », in Greta GAARD. Op.cit., pp.259-260.

¹²⁰ Hubert REEVES. *Chroniques du Ciel et de la Terre*. Op.cit., pp.93-94.

adéquatement les citoyens et les communautés aux principes et observations de la Science, et ce, dans un esprit inclusif. La vulgarisation scientifique, pour Reeves, se pose telle une tâche éducative et ne doit absolument pas servir à infantiliser les populations, ce qui entraînerait un sentiment d'ignorance et une dévalorisation de leurs capacités, ainsi que leur exclusion volontaire des débats publics, reléguant tout pouvoir aux technocrates et transformant un débat public en débat clos. La science, clame-t-il, a favorisé le développement d'un regard inusité sur le monde; ce regard doit pouvoir être ceint par tous. C'est à partir de cette vision scientifique du monde, objective, réaliste, que des décisions pourront être prises, en harmonie avec le fonctionnement des écosystèmes naturels¹²¹.

Bien que sa conception de la vérité ne soit pas fixe, concevant la nécessité du mouvement pour l'existence de la vie, il n'en demeure pas moins que c'est la Science qui engendre la découverte de ces cycles, à partir desquels l'action humaine et sociale se moule. Évidemment, au sein du milieu scientifique, le débat et la discussion demeurent incontournables pour un exercice adéquat, fiable et rationnel de la connaissance; la contestation scientifique admet la réévaluation, la critique, les découvertes en fonction des nouvelles réponses, et de nouvelles questions. En ce sens, il se rapproche quelque peu d'une démocratisation des sciences, telle que développée notamment par Latour et Callon, impliquant l'introduction du débat à l'intérieur (et l'extérieur) du milieu scientifique et érigeant une réciprocité dialogique entre politique et sciences. Dès que la nature en tant qu'entité intelligible et organisée s'effondre, une quelconque référence à des certitudes (entendons des vérités immuables) scientifiques disparaît également, ouvrant la voie à la revue de la représentation autant scientifique que politique (non-humains et humains)¹²². Ainsi:

La démocratie ne peut se penser qu'à la condition de pouvoir traverser librement la frontière maintenant démantelée entre science et politique, afin d'ajouter à la discussion une série de voix nouvelles, inaudibles jusque-là, bien que leur clameur prétendait couvrir tout débat: la voix des non-humains¹²³.

Néanmoins, Reeves ne pousse son propos aussi loin dans la *réciprocité* entre les deux sphères; nous verrons dans le chapitre IV que Shiva valorise davantage l'apport des « non-scientifiques »; là encore toutefois, la catégorie marque à tort un groupe spécialiste, certes, tout juste hors des considérations scientifiques modernes. En effet, relatant les circonstances de l'émergence du nucléaire aux États-Unis, Reeves déplore la distance entre politique et science, ainsi que l'exclusion des scientifiques

¹²¹ Hubert REEVES. *L'heure de s'enivrer...* Op.cit., pp.230-234.

¹²² Bruno LATOUR. Op.cit., pp.106-108.

¹²³ Ibid., p.107.

ayant exprimé des réserves quant à l'utilisation appropriée de ces avancées technologiques¹²⁴. Loin d'être complètement désillusionné par le champ politique, Reeves signale que les décisions politiques ne peuvent se permettre d'ignorer les recherches scientifiques en matière environnementale; cependant, le rôle du politique paraît dangereusement relégué à une sphère essentiellement exécutoire, exclue de la réflexion, de la définition autant des problèmes que des solutions. De fait, Reeves néglige le potentiel d'une relation mutuelle et démocratique *entre* les deux instances et, s'il conçoit l'importance du débat scientifique entre scientifiques, ce dernier demeure inaccessible au politique et au social. En se référant de nouveau à Latour, « *chaque crise écologique...ouvre une controverse entre experts qui interdit le plus souvent l'établissement d'un front commun de faits indubitables sur lesquels les politiques pourraient venir adosser, par la suite, leurs décisions*¹²⁵ », ce que Reeves peut difficilement nier, notamment en regard de la multitude de travaux concernant les changements climatiques, bien qu'il n'approche pas la question de l'actualité scientifico-politique des dernières décennies.

Ainsi se forge dans son discours une dichotomie implicite entre spécialiste et non-spécialiste; chacun possédant un rôle ne pouvant être questionné ou modifié, voire joué par une autre instance. En définitive, pour Reeves, le politique est incapable de comprendre et d'évaluer les conséquences des recherches scientifiques; ces tenants des sciences doivent être présents dans les sphères de décision, les renseigner, les éduquer, et disposer de la parole en tant qu'évaluateurs-conseillers. Suite à ce processus seulement, une concertation et une décision politique seront établies. Cette conception de la décision en matière environnementale habilite-t-elle davantage les citoyens? Reeves soutient pertinemment que les communautés locales, nourrissant des relations traditionnelles, et durables, avec la nature, siègeront aux tables de concertation; toutefois, leur avis ne paraît-il pas être dévalué en relation aux discours scientifiques et à l'évaluation de risque biologique, physique, écologique?

De fait, il concrétise, en tant que scientifique, les craintes que les auteurs modernes tels que Weber, Habermas et Arendt nourrissaient envers l'expansion de la sphère scientifique, à son insertion dans les discours politiques et sociaux, éthiques même¹²⁶. Le danger n'est pas tant de laisser ces discours pénétrer des sphères inexplorées auxquelles on leur interdisait jadis l'accès (éthique, politique,

¹²⁴ Hubert REEVES. *L'heure de s'enivrer...* Op.cit., pp.34-35.

¹²⁵ Bruno LATOUR. Op.cit..

¹²⁶ Hannah ARENDT. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press. Second Edition. 1998, pp.3-4. Jürgen HABERMAS. *La science et la technique comme idéologie*. Paris: Gallimard. 1973, pp.129-130.

société) mais plutôt d'en jauger l'apport, d'en traduire le discours en termes politiques, de travailler de concert; la séparation entre sciences naturelles et sciences sociales dévoile progressivement les limites qu'elle impose à la recherche dans l'une ou l'autre des sphères. Si Suzuki (nous reviendrons en profondeur sur ce point dans le prochain chapitre) déplore l'exclusion de tout enseignement social, politique, historique, esthétique, aux étudiants universitaires en sciences « pures », il rejoint Reeves dans la valorisation d'un rapport de force réciproque, certes, mais inégal entre les sphères dites scientifiques et non-scientifiques (entendons non-initiés). Une suspicion demeure face à la politique, telle qu'exercée actuellement sous les démocraties libérales représentatives; on regarde peu de quelque manière les modes d'exercice, d'existence de celles-ci pourraient être revus et répondre davantage aux besoins/désirs des collectivités humaines et non-humaines.

Conséquemment, la question politique (sous cette forme) ne doit pas monopoliser, orienter, l'action pour répondre au désastre environnemental; les actions collectives convoitant le déploiement de groupes de protection des milieux et des espèces en voie d'extinction de même que des actions individuelles liées à une modification des choix de consommation, mais aussi à une prise de conscience de modes de vie pour la santé/bien-être de la famille, demeurent les seuls moyens que l'auteur valorise particulièrement pour atteindre les objectifs de protection environnementale: *« [...] est vain, clamera Reeves, de vouloir « changer la société » par des actions d'éclat de nature politique. Notre sphère d'influence est restreinte, mais elle n'est pas nulle. Seuls les gestes à l'échelle personnelle ont, à mon avis, quelque chance de contribuer efficacement à ce projet ¹²⁷ ».*

Alors qu'il favorise le végétarisme puisque cette attitude alimentaire consent à alléger considérablement les pressions énergétiques, il signale que, loin de régler un problème, cette action individuelle ne fait que le déplacer (exploitation de la nature)¹²⁸; en fait, la valorisation excessive du végétarisme au nom de la désensibilisation qu'entraîne une alimentation carnivore (le fait de se nourrir d'animaux morts et de se distancier de notre propre condition d'animalité et de mortalité) occulte généralement la réalité des travailleurs derrière la production maraîchère et fruitière, soit les mauvaises conditions de travail, l'exploitation de classes, l'utilisation de pesticides dommageables

¹²⁷ Hubert REEVES. *L'heure de s'enivrer...* Op.cit., p.214.

¹²⁸ Ibid., p.223.

pour la santé des consommateurs *mais surtout* pour celles des travailleurs, une justice pour les non-humains qui laisse perplexe devant l'oubli de l'injustice sociale qu'elle reproduit¹²⁹.

La politique dès lors, ou plutôt la démocratie libérale, n'admet pas, voire se pose en contradiction avec la situation actuelle et l'urgence écologique; les processus électoraux, les mandats des élus, ne parviennent guère à adopter une vision à moyen ou long terme, se confinant tout juste dans les limites d'une décennie. De même, l'hégémonie exercée par les économistes empêche la société d'adopter une vision à long terme, songeant à des générations futures, à la survie de l'humanité, en tant qu'objectif pouvant s'étendre sur des milliers d'années, et non pas uniquement du présent siècle¹³⁰. En définitive, *l'action politique*, telle qu'il la conçoit, n'est pas une option valorisée par Reeves et il suggère plutôt de trouver des moyens alternatifs, sociaux et individuels – en s'associant à des mouvements et des groupes de lutte – pour résoudre les défis, et non pas par un recours à des politiciens et des élus représentant davantage les intérêts économiques de la Nation, ainsi que les intérêts individualistes des citoyens – en référence au mouvement « *Not In My BackYard* » et « *Not in the term of my office* » et cela, au détriment des intérêts organiques des écosystèmes¹³¹.

En terminant, si Reeves parvient difficilement à coordonner les aspects dynamiques, voire chaotiques, dans l'univers avec la responsabilité de gardienne incombant à la conscience humaine, il ouvre néanmoins la voie à une critique des notions d'équilibre et de stabilité que nous approfondirons dans les prochains chapitres. D'une part, il cherche à réintroduire une certaine humilité, en ce sens que les différences entre humains/non-humains, ainsi qu'entre vivants/non-vivants, sont de l'ordre de l'agencement et non pas de la *nature* des composantes. D'autre part toutefois, Reeves ne se détache pas complètement d'un anthropomorphisme dans ses rencontres avec les non-humains; non seulement cette tendance enferme l'autre dans des définitions, des identités restreintes, mais elle limite également la revendication à la fluidité autant des individus que des natures. Enfin, s'il reconnaît l'importance d'une science ouverte, le dialogue entre politique et science, pareillement à Suzuki tel que nous le remarquerons dans le prochain chapitre, paraît unidirectionnel lorsque les décisions politiques ne sont plus qu'exécutoires; de fait, Reeves dévoile une certaine suspicion envers les termes actuels

¹²⁹ Chaia HELLER. *Ecology of Everyday Life: Rethinking the Desire for Nature*. Op.cit., p.27.

¹³⁰ Hubert REEVES. *Mal de Terre*. Op.cit., p.54.

¹³¹ Ibid., p.103.

de la démocratie représentative et soulignera que l'urgence des problèmes environnementaux ne saurait patienter devant les débats politiques participatifs.

Dans le prochain chapitre, Suzuki nous permettra d'exalter des voies de dialogue conjointes aux idées de Reeves; en tant que scientifiques, mâles, occidentaux, les regards qu'ils revêtent du monde se rejoignent sur un certain nombre d'aspects, notamment la situation des femmes, l'écotourisme et la préservation des espaces naturels et des espèces, lesquels seront contrastés par l'apport écoféministe de Shiva. Nous avons brièvement abordé la question du sacrifice et de la fragilité terrestre avec Reeves; Suzuki consentira à étudier davantage ces aspects de la crise environnementale en relation avec ses valeurs spirituelles et traditionnelles.

CHAPITRE III. DAVID SUZUKI

Biologiste et généticien, David Suzuki s'est initialement intéressé aux problématiques liées directement à l'utilisation des technologies et de la recherche scientifique; depuis quelques années, son propos cible plus spécifiquement la crise environnementale et souhaite *guérir* la société actuelle de son aliénation envers la/sa nature.

Intrinsèquement, Suzuki s'inquiète d'une Science dès lors hors de contrôle et ayant perdu tout attribut critique; prisonnière des mains du marché économique et des intérêts privés des gouvernements, les sciences décontextualisées perdent leur valeur spécifique à mesure qu'elles se désintéressent des enjeux éthiques et favorisent davantage la satisfaction de désirs superficiels à la connaissance des problèmes profonds de la société et de son rapport avec l'environnement. Au coeur de son propos, Suzuki voit l'aliénation, la scission entre humains et nature, la perte des valeurs familiales, traditionnelles, *humaines*, comme origine et fondement des sociétés; l'écospiritualisme qui anime ses écrits invite à s'harmonier au gré de la mouvance *dans la Nature*. À l'urgence qu'il constate de la condition planétaire actuelle se joint un désir de plonger dans les *leçons* de la Nature en tant que Guide de la bonne vie; nous examinerons en quoi ce discours tend à sombrer dans un moralisme inquiétant autant pour l'autonomie des sociétés humaines que des groupes marginalisés.

Dans le cadre de ce chapitre, nous examinerons d'abord dans les grandes lignes sa vision de la nature, laquelle relie le besoin d'origine, les valeurs familiales et les limites naturelles; les humains ont tenté de nier leur biologie et leur dépendance envers leur environnement en s'érigeant en dieu et maître de l'univers, provoquant ainsi la crise écologique actuelle. Nous nous attarderons par la suite sur la manière dont la science et la technologie engendrent cette rupture entre nature et culture à mesure que les disciplines scientifiques perdent leur autonomie et ne deviennent que des instruments du marché; la quête insatiable de (bio)technologies nous faisant illusoirement croire à la possibilité de rompre complètement avec notre biologie et de se libérer du travail a désensibilisé les individus. Si Suzuki soulève l'importance de réintroduire les notions du sensible et de la corporalité à l'expérience humaine, son propos introduit un grand nombre d'interrogations dans la mesure où il oriente la manière d'adresser la technologie tout en perpétuant une dichotomie hiérarchique entre nature/culture, ou nature/virtualité. Par la suite, plus près de sa formation académique, nous examinerons spécifiquement en quoi la science médicale, ainsi que la sphère de la reproduction, par un discours sur

l'hygiène, a favorisé l'éclosion d'une sensibilisation environnementale; toutefois, exacerbé, nous dira Suzuki, le recours à la science et à l'hygiène tend à servir une logique marchande d'exploitation perpétuelle plutôt que celle de la simplicité et de l'interconnexion qu'il valorise. Cette aliénation est également intrinsèque au développement urbain ainsi qu'aux modes de vie consuméristes occidentaux. Aussi, le langage de Suzuki aspire à la réappropriation d'un moment prémoderne, quasi utopique; nous explorerons en quoi ce discours pose problème pour l'émancipation des femmes en confinant les individus dans des rôles sociaux spécifiques, en ordonnant les comportements normatifs en société et en famille. Enfin, nous observerons comment s'articule la possibilité pour une action politique dans le mesure où, pareillement à Reeves, Suzuki demeure suspicieux de l'exercice politique et démocratique actuel, de même que de la contestation et de la multiplicité des voix¹³².

1. VISION DE LA NATURE

Dans un premier temps, Suzuki constate que la relation qu'entretiennent les humains avec la nature est profondément ébranlée, rupture que renforce le système économique et politique actuel, orienté vers le progrès et la croissance économique. Tel que l'évoquent ses ouvrages, il importe désormais, pour la survie de la planète et de l'humanité, de « reprendre notre place dans la nature », soit d'incorporer les réalités biologiques et physiques desquelles les sociétés humaines se sont distancées par le développement technologique. Pour Suzuki, l'humain est un être naturel; toutefois, en niant ce rapport, les sociétés humaines s'aliènent de leur origine. Sa conception de la nature ne prétend pas que toute action humaine est *naturelle*, bonne à l'ensemble; au contraire, c'est la distanciation qui engendre l'aliénation, laquelle rend aveugles les humains, dès lors insensibles à la détérioration environnementale. Il importe de reconnaître les interconnexions et interdépendances, ainsi que l'impossibilité de surévaluer certains éléments (espèces) par rapport à d'autres.

Abordant les thèmes de l'eau, l'air, la terre, le sol comme fondement est mis en emphase, origine pour les humains qui s'enracinent directement dans ces lieux sécurisants, à leur histoire, famille et ancêtres; de même, la description de certaines particules inchangées présentes dans l'air, lesquelles sont constamment inhalées et expirées par tout être vivant, relie chacun et illustrent l'interconnexion ainsi

¹³² Dans le cadre de ce chapitre, nous avons sélectionné quatre oeuvres de David Suzuki que nous synthétisons, analysons et critiquons dans leur ensemble; à moins de distinctions particulières et pertinentes, nous ne référerons pas à une oeuvre spécifique pour chaque élément abordé. Les quatre ouvrages sont: *Earth time: essays*. Toronto: Stoddart. 1998; *L'Équilibre sacré: redécouvrir sa place dans la nature*. Montréal: Fides. 2003; *Inventing the Future*. Toronto: Stoddart. 1989; *L'Arbre, une Vie*. Montréal: Boréal. 2005.

que le lien « biologique » nous unissant. L'air, souffle « sacré », et la terre suggèrent la réintroduction, ou la création, de récits fondateurs inédits, lesquels raviveront autant nos origines que notre dépendance terrestre. À l'aide des découvertes biologiques du 20^e siècle, Suzuki invoque que les distances entre humains/non-humains, et entre vivants/non-vivants s'effritent progressivement; contestant la vision individualiste libérale, la valorisation d'un être indépendant, opposée à une perspective holiste, est biologiquement dangereuse puisque réductrice.

L'interconnexion de toute chose¹³³ soulève par conséquent cette complexité indissociable des ensembles, des écosystèmes. Ici, l'influence humaine peut se comparer au doigt d'un enfant qui s'insère dans les engrenages d'un organisme dont on ne comprend qu'une infime partie du fonctionnement; fondamentalement, cette incapacité à expliquer pleinement, à prévoir les répercussions d'une action humaine sur les écosystèmes, subsiste. Pour Suzuki, la vie/énergie, est un mouvement perpétuel fluctuant sans relâche et dont le(s) projet(s) n'est ni déterminé, ni achevé; la *nature* incarne un chaos rhizomatique dynamique. Inséparable de la vie se déploie la mort, à laquelle les sociétés occidentales semblent vouloir découvrir une cure, la conceptualisant telle une maladie à enrayer; le déni de la mort, conséquence de l'aliénation des humains de la/leur nature, conduit inévitablement à un déni de la vie, selon Suzuki, puisque à une incompréhension de cette dernière¹³⁴.

Se joint à l'interconnexion la question de la diversité en tant qu'élément essentiel à la survie, comme l'évolution, des espèces et des écosystèmes consentant à l'adaptation et au refoulement de tout changement/perturbation dans l'environnement; désavouant une pensée moderne qui présuppose une lutte compétitive des espèces, la sélection naturelle convoitant l'homogénéisation de la population/espèce s'étant avérée la plus intelligente ou apte à l'adaptation, Suzuki évoque que la vie est nécessaire à la création de vie, que toute espèce est dépendante des autres et que sans être indispensable (la disparition et l'apparition d'espèces étant un processus normal, exacerbé par la présence humaine), il constate un monde d'interdépendance dont le maintien de la diversité des espèces assure la présence/création de la vie:

Si le changement est inévitable et imprévisible, la meilleure tactique de survie consiste à agir de manière à maintenir la plus grande diversité; quand les circonstances changeront, il restera une

¹³³ Ici, Suzuki s'inspire fortement de l'ouvrage « Silent Spring » de Rachel CARSON, dont l'influence est, incontestablement, présente chez la majorité des environnementalistes contemporains.

¹³⁴ David SUZUKI. *L'Équilibre sacré*. Op.cit., p.14.

chance qu'une batterie de gènes, une espèce ou une société se montre apte à subsister dans les nouvelles conditions. La diversité confère résistance, adaptabilité et capacité de régénération¹³⁵.

Intrinsèquement, Suzuki suggère le rhizome, l'interconnexion, pour conceptualiser la nature. La rupture agressive d'un lien ne menace pas l'ensemble alors que celle de plusieurs connexions rend caduque la *régénération*; ici, elle est synonyme de l'activité humaine.

C'est tout particulièrement la complexité du cerveau qui a assuré la perpétuation de l'espèce; l'adaptation constante à des climats/environnements différents, le développement de technologies autorisant le dépassement des limites physiques spécifiquement humaines, voilà comment les sociétés parviennent à survivre. Néanmoins, Suzuki, ainsi que les écologistes en général, reconnaît désormais que ces processus, loin d'assurer la survie, cheminent aveuglément vers la destruction à mesure que le cerveau est surévalué et paraît illusoirement estimer qu'il lui est possible de se séparer entièrement des réalités physiques, de la dépendance biologique à la terre, l'eau, l'air, le sol. Cette croyance, qui se perpétue en Occident par les impératifs économiques de croissance, reproduit une dévaluation de toute connaissance/relation alternative avec la nature, et engendre une perte de la diversité culturelle en exhibant le modèle occidental tel un idéal universel à atteindre.

En ceci, Suzuki rejoint la position de Moscovici qui voit dans la destruction de la nature une destruction parallèle de la diversité culturelle, des autres modes d'apprentissage, communautaire, lesquels vivent avec plutôt que contre la/les nature/s¹³⁶. L'écocide en fait, et en ce sens Suzuki s'insère dans la lignée de la dialectique négative d'Adorno¹³⁷, est inhérente à l'exploitation, à l'annihilation de la diversité biologique et culturelle. Pour l'humain, poursuit Suzuki, la question de la diversité culturelle est évidemment liée à la diversité biologique de la planète, au fait d'encourager ces savoirs multiples, traditionnels, par des moyens alternatifs de connaître les natures, d'en faire l'expérience. Intrinsèquement, puisque les écosystèmes sont divers, l'apprentissage des cultures humaines s'effectue par l'expérience particulière, laquelle peut diverger pour un même milieu en fonction de l'approche, de la perception, du bagage personnel et/ou scientifique de chacun. Ainsi, le particularisme est ici indispensable au développement d'un contact et d'un lien respectueux; bien que chaque écosystème soit une partie de ce tout, Suzuki examine la dimension de la localité, le besoin de s'enraciner dans des espaces concrets, immédiats. À cette question se noue la référence à l'empreinte

¹³⁵ David SUZUKI. *L'Équilibre sacré*. Op.cit., p.172.

¹³⁶ Serge MOSCOVICI. *De la Nature*. Op.cit., p.17.

¹³⁷ Theodor ADORNO & Max HORKHEIMER. Op.cit., p.18. William LEISS. Op.cit., pp.14-16.

écologique, laquelle implique de saisir les rythmes de nos écosystèmes mais aussi de discerner quels impacts l'activité humaine aura sur ces derniers; est-elle limitée aux endroits géographiques qui l'entourent ou s'étend-elle plutôt à des milliers de kilomètres?

La constatation de Suzuki engage une activité humaine devant être contenue puisque les écosystèmes ne parviennent ni à incorporer ni à répondre à ces transformations démesurées; c'est la nature, ainsi, qui « bramera » son veto ultime à l'expansion humaine¹³⁸. Les espaces finis, les limites naturelles aux ressources et à la reproduction, voilà la nature dont Suzuki traite. Se posant tel son porte-parole indirect, il réfère à cette figure d'autorité pour sensibiliser les humains à une progression effrayante vers la destruction; alors que le seuil d'irréversibilité tarde à être atteint, la capacité « d'écouter » les besoins de la nature tend plutôt à encourager les sociétés à se restreindre.

Dans l'optique de vulgariser cette imagerie quant aux limites naturelles, Suzuki emploie le folklore et la mythologie occidentale pour réintroduire dans le langage la notion d'hubris et de nemesis, soit l'idée antique que les êtres dans le cosmos se situent dans des sphères particulières, limitées, et que la recherche de fuite, le dépassement de ses frontières, menace l'ordre total. L'hubris signifie limites, contrôle, alors que nemesis incarne la figure vengeresse qui rétablira l'ordre, en annihilant potentiellement la présence de l'être/espèce qui a troublé ce dernier. Ainsi, le mythe d'Icare illustre parfaitement cette idée, lequel périt, n'ayant pas écouté les conseils avisés de son père, l'inventeur, en s'étant trop approché du soleil; pareillement, Pandore ouvrira la boîte scellée renfermant les maux de l'humanité. Les exemples sont multiples; de la mythologie gréco-romaine fusent une myriade d'imageries exposant cet *équilibre sacré*¹³⁹. Curieusement, l'emploi de ces mythes nous transporte dans un monde cosmique, figé; alors que Suzuki convient, à de fréquentes reprises, de la fluidité dans la nature, de l'importance du mouvement, par l'introduction de ces métaphores, il introduit néanmoins l'idée d'un équilibre, lequel loin d'être immuable tel que conçu à l'Antiquité, est mouvant, mais n'en constitue pas moins une Autorité se situant au-dessus des espèces particulières et contenant leurs désirs d'émancipation, offrant un *sens* à l'inexplicable:

Nous comportant différemment du reste de la création, nous dissociant de la volonté divine, nous avons rompu l'harmonie. Parce que le récit de notre chute est commun à la plupart des cultures, le problème est sûrement humain plutôt que culturel. Nous vivons dans un monde qui ne tourne pas

¹³⁸ David SUZUKI. *Inventing the Future*. Op.cit., p.108.

¹³⁹ David SUZUKI. *Earth Times: Essays*. Op.cit., pp.3-4. & *Équilibre Sacré*. Op.cit., pp.139;149-150.

rond, où conflit et tragédie sont courants, où nous sommes souvent seuls et déboussolés; nos mythes apportent des explications à ce désordre¹⁴⁰.

Pourtant, qui parle pour la nature, et suggère une transformation de l'humain vers l'être naturel? Suzuki écartera ces deux entités/agents, en concédant toutefois une « dénaturalisation » des actions humaines; de même, il propose que, pour réapprendre à être un être biologique, l'on restreigne notre impact sur les écosystèmes, retrouvant la simplicité, réintroduisant le rythme cyclique, lent, attentif à son mode de vie. Donc, qu'est-ce que la *nature*? Alors qu'il suggère de « sortir *dehors* » en invoquant les cas de personnes mourantes, lesquelles dévoilent ce besoin de simplicité au contact de leurs origines¹⁴¹, la nature est représentée idéalement dans les réserves/parcs, sous une forme originaire, primitive. Ici, la nature en/sous réserve/parc, similairement aux animaux d'un zoo, se confine à l'extérieur de monde, emprisonnée pour le recueillement, intacte du contact humain; elle évoluera à son rythme, et devient un lieu sacré, un *remède* à l'aliénation sociale.

Toutefois, alors que Suzuki remarque que la nature parviendrait à se réajuster si la pression exercée par l'activité humaine sur des écosystèmes particuliers était réduite, il signale une possibilité humaine pouvant stimuler ces processus. Ce qui semble problématique avec cette idée est que Suzuki évoque à de nombreuses reprises l'incapacité de saisir entièrement les dynamiques de la nature, de discerner son fonctionnement; ici, toute suggestion visant à contrôler la nature paraît illusoire, voire temporaire. Comment donc, quels conseils, quelles méthodes peuvent stimuler la nature? Par ce langage, Suzuki suggère que fondamentalement, en reprenant conscience de leur biologie, les humains pourront instinctivement s'insérer dans la nature, et s'y trouver en équilibre, en atteignant un certain *sens commun*, ou *bon sens*, où se concrétiseront des manières alternatives d'agir, saines pour l'environnement. Pour expliciter son argument, Suzuki invoque les affiches dans les lieux publics au cours des années 50 et 60 qui indiquaient aux passants « *de ne pas cracher par terre* » alors qu'aujourd'hui, il n'est nullement nécessairement de recourir à cette formule puisque, *la discipline s'étant enchâssée dans les chairs/esprits des individus*, ceux-ci conçoivent désormais que cet acte de propreté constitue un aspect de leur identité et de leurs valeurs. Il ne s'agirait, au fond, que d'une prise de conscience menant *mécaniquement* les partisans à poser des actions favorables, non menaçantes¹⁴².

¹⁴⁰ David SUZUKI. *Équilibre sacré*. Op.cit., p.227.

¹⁴¹ Ibid., p.264.

¹⁴² Ibid., p.257.

Si la recherche du sens commun en soi n'est pas problématique, elle le devient, tout particulièrement chez Suzuki, lorsque l'essentiel du propos environnementaliste prend la forme de guides littéraires *romantiques* pour « changer le monde » par des gestes « simples, faciles, plaisants »; cette tendance à la vente du *bon sens* a été tout particulièrement critiquée par Luke dans ses analyses du consumérisme vert et de la ruse du recyclage. Il remarque le passage d'un environnementalisme contesté et radical dans les années 1970 à un mouvement environnemental socialement accepté qui se recoupe sous les allures de la *bonne consommation* et des *habitudes saines de vie*. Non seulement de tels guides se constituent-ils sous une forme individuelle, réactive, thérapeutique et non-critique des formes sociales, économiques, politiques pouvant davantage expliquer et contester la présente dégradation environnementale, mais ils tendent également à n'offrir au *consommateur* que des formules logiques, des évidences, à des individus considérés comme irrationnels et ignares qui, par l'éducation de ces « self help books », pourront sauver l'environnement, améliorer leurs habitudes de vie, épargner des sommes considérables et ce, sans avoir à produire le moindre effort¹⁴³. De fait, les références à un *bon sens*, à une médiation personnelle sur les conditions environnementales actuelles ne sont pas *suffisantes* ni satisfaisantes pour aborder et répondre aux problèmes de la pollution, des changements climatiques, de l'extinction des espèces, de la perte de la biodiversité.

La distinction que nous pouvons insérer entre le *bon sens* que critique Luke et le *sens commun* dans les termes d'Arendt, et récupérés par Sandilands, se rapproche de l'idée du débat et de la contestation, distinction qui manque précisément au propos de Suzuki dans l'optique de le *politiser* davantage. Pour Arendt, les humains entrent dans la sphère publique de par leur individualité; le monde commun, en définitive, est l'entité qui les relie en tant qu'ils sont *des semblables* mais les sépare puisqu'il existe *entre nous*¹⁴⁴. C'est le lieu politique de la discussion, de la confrontation alors que le *bon sens* s'extrait de tout débat, acceptant trivialement traditions et moeurs sans les interroger en profondeur. Ainsi, aussi longtemps que la question environnementale reste affaire personnelle, dictée par le bon sens qu'énoncent des ouvrages populaires ou par des scientifiques qui établissent les critères, les limites et les normes de l'action, il subsiste une impossibilité à introduire l'espace

¹⁴³ Pour une lecture plus complète de l'argument de Timothy W. LUKE, voir son article intitulé « Green Consumerism: Ecology and the ruse of recycling » dans Jane BENNETT (Ed.). Op.cit..

¹⁴⁴ Hannah ARENDT. Op.cit., pp.41; 52.

politique outillé de ces débats environnementaux et de soulever le questionnement collectif¹⁴⁵. Nous reviendrons sur l'aspect de l'action politique dans la dernière section du présent chapitre.

2. SCIENCE & TECHNOLOGIE

Alors que Suzuki convient d'une kyrielle de manières pour prendre contact avec la nature, certaines restent condamnables; si ses premiers écrits proscrirent toute considération de la nature en tant que havre de ressources, de même que les tentatives anthropocentriques qui orientent l'action de conservation en fonction des désirs/besoins humains, il adoucit toutefois son propos et considère progressivement l'extinction des espèces animales/florales selon une perspective humaine. Bien que la disparition du tigre du Bengale ne constitue pas en soi (soulignons par ailleurs que son annihilation est conséquence des actions humaines) une menace à la vie terrestre, cet événement devrait soulever la nostalgie spirituelle chez les humains, dû à la perte d'un « compagnon terrestre »¹⁴⁶.

Dans un certain sens, Suzuki exprime l'idée selon laquelle les humains, conscients du tout, ne parviennent qu'à percevoir des zestes de la réalité, de la nature, du monde; cette attitude phénoménologique, laquelle conçoit l'incapacité de saisir la totalité, qui est mouvante, changeante (il n'existe pas, en somme, de Vérité immuable, extraite de la réalité), se pose telle une leçon d'humilité pour l'humain. Notre perception ne cessera nullement d'être celle d'un humain; nous ne pouvons conceptualiser le monde en tant qu'oiseau, poisson ou arbre, ce qui, intrinsèquement, limite notre compréhension du monde¹⁴⁷. Ainsi, le monde se présente à nous en tant que visibilité et invisibilité, par le fait que nos situations particulières, notre contexte social, historique, notre formation scientifique, ainsi que notre nature humaine orientent nos perceptions. Ces dernières, nos expériences du monde, sont constamment médiatisées; il subsiste une distance inaltérable entre la réalité « objective » et la réalité vécue, ainsi qu'entre la réalité observable en laboratoire, contrôlée, et celle de l'extérieure, libre.

Traditionnellement, toujours selon Suzuki qui s'inscrit ici en continuité avec le projet critique de l'École de Francfort, la science positiviste, moderne, dans l'optique de « dévoiler » les secrets de la nature, a procédé à la fragmentation et à la catégorisation réductrice du monde dans l'optique d'étudier isolément divers phénomènes pour comprendre le tout, croyant que ses découvertes étaient

¹⁴⁵ Catriona SANDILANDS. « Is the Personal always Political? Environmentalism in Arendt's age of the « social ». Op.cit., pp.87-88.

¹⁴⁶ David SUZUKI. *Earth Times*. Op.cit., p.185.

¹⁴⁷ David SUZUKI. *L'Équilibre Sacré*. Op.cit., p.160.

généralisables. Il remarque désormais, avec le développement de la physique quantique, que la compréhension des éléments isolés ne permet guère de saisir les agissements du tout, le comportement d'un animal dans un zoo, en laboratoire ou à l'état sauvage reste foncièrement dissemblable, et l'étude de l'une des situations n'acquiesce en rien à une généralisation pour la seconde. Conséquemment, le simple fait d'observer quelque chose - ce qui engage habituellement le contrôle - modifie la réalité et trouble la recherche. L'ouvrage *Agir dans un monde incertain* ainsi que les travaux de Haraway dans *Primate Visions*¹⁴⁸ offrent de nombreux exemples du besoin de traduire, de vérifier toute donnée collectée en laboratoire; Callon et al. relateront notamment les expériences menées sur des drosophiles (mouches du vinaigre) en laboratoire au Japon. S'étalant sur plusieurs mois, la recherche confinée demande le retrait/nettoyage de certaines impuretés, pour favoriser l'observation; néanmoins, les résultats obtenus de cette purification entraînent une *impureté* par rapport à la situation *sauvage* originaire de la drosophile. Ainsi, pour s'assurer de la véracité des données, le chercheur est dans l'obligation de confirmer ses résultats en observant le comportement de la drosophile dans son environnement *naturel*. L'étude en laboratoire, en définitive, *produit* des comportements spécifiques à l'état d'enfermement, dans des conditions aseptisées; de ce fait, la recherche confinée, nous diront Callon et al., nécessite une coopération avec la recherche *en plein air* dans l'optique d'atteindre un *monde commun*, d'où le besoin de diversifier les contacts entre scientifiques, et d'inclure les « profanes »¹⁴⁹. Nous reviendrons sur le rapport scientifiques/non-scientifiques dans le cadre du chapitre IV.

Par conséquent, Suzuki veut revaloriser une idée authentique des sciences, lesquelles nous offrent un savoir ne s'achevant jamais, se modifiant perpétuellement, ce qui rend caduque la possibilité de tracer des règles, des principes objectifs, reproductibles des réalités observées. Évidemment, la précédente vision scientifique fragmentaire est encore fortement palpable en Occident et s'étend à de multiples sphères sociales; en niant la vue d'ensemble, en la réduisant aux éléments particuliers généralisables, la science, telle que pratiquée actuellement dans les milieux industriels, militaires, médicaux et enseignés dans les écoles et universités, reproduit l'illusion d'une possibilité d'embrasser la totalité:

Science is an activity that transcends national boundaries because it is practised by an international community sharing knowledge through freely available publications. As governments around the

¹⁴⁸ Michel CALLON, Pierre LASCOUSMES et Yannick BARTHES. *Agir dans un Monde Incertain: Essai sur la Démocratie technique*. Paris: Seuil. Coll. La Couleur des Idées. 2001. Donna HARAWAY. *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge. 1989.

¹⁴⁹ Ibid., pp.90-92.

world tie scientific innovation to their economic well-being, scientists are under tremendous pressure to do work that is socially « relevant » or « practical »¹⁵⁰.

Cette science, jadis curieuse mais devenue un instrument pour les gouvernements et les économistes, se laisse guider et dicter son intérêt par les pressions du marché; désormais, l'université est conçue tel un lieu de production du savoir utile et ne parvient guère à se distancier des intérêts sociaux, économiques, politiques orientant et pressant sa recherche.

Alors que Suzuki reconnaît que la science, alliée à la technologie, n'offre que cette fausse éventualité à l'humanité de contrôler la nature, tout en édifiant cette dernière au rang de dieu-maître que les découvertes en astronomie ont fait chuter de sa supériorité divine¹⁵¹, il remarque que les recherches scientifiques qui parviennent à demeurer critiques, à constamment interroger leurs découvertes ainsi que les fondements les soutenant, peuvent rétablir une certaine humilité dans les activités humaines, et aider à cerner l'orientation des sociétés écologiquement soutenables. Cette critique que Suzuki opère de la recherche académique, du milieu universitaire récupéré par les intérêts économiques et politiques de l'industrie capitaliste ravive l'apport des théoriciens critiques, tout particulièrement Adorno, Horkheimer et Benjamin; déplorant la fin d'une pensée critique, autonome, le savoir perd sa raison d'être alors qu'il se voit entièrement instrumentalisé par la raison subjective dominante, celle de l'industrie et du marché¹⁵². Leurs constatations s'emploient à dépeindre les exigences intellectuelles actuelles primant dans les milieux universitaires, soumises à la tendance conformiste de production, d'égalisation des idées, d'une mécanisation de la pensée, dépouillée de son potentiel intuitif et critique. Dès lors, elle devient un instrument, apte à résoudre des tâches programmées; incapable de penser pour et par elle-même, elle se laisse mouler par la raison subjective, en fonction des impératifs du marché et des considérations organisationnelles, qui exacerbe la division du monde en deux catégories antinomiques, les choses pertinentes *ou* accessoires¹⁵³.

Pour Suzuki, la plus grande innovation de la Science fut de dévoiler notre propre ignorance; la découverte ne conduit incessamment qu'à l'inconnu et défie le savoir pris pour acquis. Respectueux de la nature, l'unique manière d'aborder le sens du monde est subséquent de garder à l'esprit la

¹⁵⁰ David SUZUKI. *Inventing the Future*. Op.cit., p.29.

¹⁵¹ Voir section 2 et 3 du chapitre II.

¹⁵² Theodor W. ADORNO & Max HORKHEIMER. Op.cit., p.75. Theodor W. ADORNO. *Minima Moralia:Réflexions sur une vie mutilée*. Paris: Petite Bibliothèque Payot. 2005. Aphorismes 3 et 33. Max HORKHEIMER. *Eclipse of Reason*. Op.cit., pp.45-50.

¹⁵³ Theodor W. ADORNO. Ibid., Aphorismes 79-80.

partialité de toute recherche et son incapacité à saisir entièrement la complexité et les interconnexions du monde réel. Oscillant entre une critique de la science instrumentale, fragmentée, et décontextualisée telle que pratiquée aujourd'hui, Suzuki reste ambigu quant à l'éventualité d'une rupture concrète avec la tradition positiviste. Ainsi, cette science instrumentalisée, en fait, s'allie communément au développement d'une technologie tentant progressivement de répondre à des désirs humains, que Suzuki considère comme futiles, au détriment des besoins humains vitaux.

The most pervasive factor shaping twentieth-century life is technology, a legacy of the human curiosity and inventiveness that have been the major survival attributes of our species. But where our perception and creativity once meant the difference between life and death, today they often end up being used (as in the case of the fifty-nine-year-old mother [who gave birth with hormone treatment]) to serve human desires¹⁵⁴.

Certaines écoféministes¹⁵⁵ s'inquiètent d'une propension à favoriser les besoins et à dévaluer toute référence aux désirs, lesquels sont associés dans les sociétés occidentales à la culture débridée, à l'insatiabilité, à l'égoïsme. En ignorant la potentialité du *désir* (individuel et/ou social) à la pensée environnementaliste, non seulement Suzuki projette dans l'invisibilité la sensibilité humaine inhérente à la découverte des non-humains, mais il semble exclure pareillement la possibilité radicale de déployer une *qualité de vie écologique*. Pour Heller, cette perspective réductrice du désir évacue les manières alternatives de faire l'expérience de la nature, et elle se concentre uniquement sur une vision utilitariste des besoins humains, nourrissant l'association nature/ressources. Parallèlement, en reproduisant une association problématique entre désir et avidité incontrôlable dans le discours environnemental, on tend à concevoir le rapport entre natures/humains sous la forme de ces *désirs gloutons* qui doivent se restreindre pour acquiescer à la survie de Mère Nature, Gaia, alimentant un éco-discours romantique¹⁵⁶, lequel a été abordé précédemment.

Ce que constate Suzuki, c'est que le processus de fragmentation de la recherche, l'isolement des phénomènes et l'accroissement de la décontextualisation, favorisent le développement d'innovations technologiques sans en évaluer toutes les implications, sociales et écologiques, en ne considérant, de fait, que les *désirs* superficiels de conquête, de dépassement humain. Par conséquent, fournissant encore ici une illusion de contrôle, l'expansion du règne de la technologie revêt sans aucun doute d'énormes avantages. Cependant, il suggère plutôt que le manque de vision globale, d'évaluations des

¹⁵⁴ David SUZUKI. *Earth Time*. Op.cit., pp.170-171.

¹⁵⁵ Nous référons ici aux écrits de Chaia HELLER et de Catriona SANDILANDS.

¹⁵⁶ Chaia HELLER. *Ecology of Everyday Life: Rethinking the Desire for Nature*. Op.cit., pp.3-5.

risques soutenues, de même que l'incapacité à saisir exhaustivement ceux-ci, renversent le potentiel émancipateur de la technologie; jamais neutre, cette dernière devient dangereuse en prétendant extraire la société humaine de la réalité planétaire¹⁵⁷.

Par ailleurs, alors que l'on exhibait par le développement de la technologie une solution à tous les maux de l'humanité (pauvreté, faim, pollution) mais aussi dans l'optique d'accroître la perception humaine, de combler les limites biologiques de nos corps, le projet de libération, lequel suggérait l'utopie de la fin du travail, pour profiter de la vie/liberté, se renverse contre ses principes; désormais, s'aliénant de la nature, les sociétés humaines s'enorgueillissent de technologies et d'inventions dont ils deviennent les esclaves et auxquelles ils se soumettent mécaniquement. Non seulement, constate Suzuki, le développement de ces technologies atteint une vitesse de croissance effarante monopolisant dangereusement les ressources terrestres, mais elles amplifient pareillement le rythme, et non la qualité, de la vie humaine; dans les milieux urbains, les exigences du travail, du marché urgent à la vitesse et empêchent la réflexion, la méditation, l'échange entre les individus¹⁵⁸.

L'extension de la perception humaine grâce aux développements technologiques a nécessairement orienté celle-ci; conditionnés à répondre aux impératifs que ces technologies imposent, les citoyens se désensibilisent de la nature, mais pas exclusivement. Ce que Suzuki suggère ici concerne le processus biologique de (dé)sensibilisation, ou d'habituation, en tant que mécanisme de survie et d'adaptation des espèces¹⁵⁹; il nous indique que lorsque le corps entend un bruit ou sent une odeur, les stimuli s'adapteront progressivement et cesseront d'envoyer des signaux d'information au cerveau. Par conséquent, l'odeur, le bruit se dissiperont graduellement pour la perception, laquelle n'y portera plus attention, sans *qu'objectivement* ils ne disparaissent. Pour Suzuki, ceci explique les procédés de l'évolution où la capacité d'adaptation autorise les humains à vivre selon diverses conditions.

Néanmoins, alors que la destruction environnementale se perpétue subtilement et que les alertes, scandées par de nombreux scientifiques, sont fréquemment réitérées, Suzuki s'inquiète désormais de ce potentiel de désensibilisation; dans le quotidien, les gens sont témoins du smog, des pluies acides, et paraissent s'abandonner à un certain fatalisme. Plongeant dans l'invisibilité puisqu'on s'y

¹⁵⁷ David SUZUKI. *Earth Times: Essays*. Op.cit., pp.134-135.

¹⁵⁸ Ibid., pp.219-220.

¹⁵⁹ David SUZUKI. *Inventing the Future*. Op.cit., p.131.

«habitué », Suzuki constate un désintéressement aux maux environnementaux¹⁶⁰. Se joignant au conditionnement, les citoyens ne seront pas sensibilisés aux mêmes stimuli que des sociétés traditionnelles, situées en marge urbaine; la technologie, ainsi que les modes de vie, modèlent leurs perceptions et sensations. Par conséquent, les gens voient et entendent (ou ignorent) ce à quoi ils ont été conditionnés.

Sans s'y intéresser en profondeur, Suzuki signale certes la contingence soulevée par le conditionnement biologique, toutefois, il ouvre parallèlement la voie au conditionnement contextuel, historique et/ou social. Les auteurs suspicieux d'un discours sur l'Autorité dans la Nature, une voix moraliste transcendant les sociétés humaines, s'interrogent sur l'éventualité de prendre part à une expérience directe avec la *Nature*. Alors que l'identité de celle-ci est remise en question autant dans son homogénéité que dans sa permanence, les travaux de Halsey sur le rapport humain à la nature, inspirés par les thèmes deleuziens, s'emploient à adresser la manière dont les catégories humaines forgent le concept de nature; en définitive, l'expérience ne parvient pas à s'extirper de la médiation imposée par le contexte social - ici, la Modernité - et du développement technologique. Il démontre ainsi, en employant l'exemple de la création des parcs/réserves, que le contexte forge des zones d'invisibilité et de visibilité; la *Nature*, de ce fait, n'apparaît pas de la même manière en fonction des modalités du regard, du langage, des machines qui établissent notre rapport. Le regard humain portant les lentilles de la modernité scientifique délimite ce qui est *indélimitable*; dans ce processus d'homogénéisation nécessaire à la compréhension, il fait plonger dans l'invisibilité ce qu'il ne parvient pas à encadrer¹⁶¹. En ce sens, la catégorisation/conceptualisation, essentielle au développement d'une pensée humaine, rationnelle et critique, ne peut jamais se terminer; dynamique, mouvante, elle évolue sans cesse vers ce qui ne constitue pas tant une vision plus authentique de la réalité, de la *nature*, mais plus juste *contextuellement*, devant demeurer constamment consciente de ses limites, de son incapacité à tout englober¹⁶². Ce discours en définitive soulève la pertinence de joindre à l'apport de Suzuki(et de Shiva) les travaux de divers phénoménologues¹⁶³.

¹⁶⁰ Idem.

¹⁶¹ Mark HALSEY. Op.cit., pp.37-41. Steven VOGEL. Op.cit., pp.30-32.

¹⁶² À ce sujet, les travaux de Elizabeth GROSZ, laquelle effectue une relecture de la phénoménologie de Maurice MERLEAU-Ponty, et de son précurseur BERGSON, laisse entendre la possibilité d'accroître le potentiel des recherches scientifiques trop enfermées dans la catégorisation et délaissant l'expérience sensible, physique, des corps. Voir Elizabeth GROSZ. Op.cit., p.143.

¹⁶³ Maurice MERLEAU-PONTY. *Signes: Le Langage indirect et les voix du silence*. Paris: Gallimard. 1969. Alfred SCHÜTZ. *Éléments de sociologie phénoménologique*. Paris: L'Harmattan. 1998.

Ce que suggère Suzuki par ce conditionnement de la biologie concerne autant le problème du désintéressement populaire et politique aux questions environnementales que la reconnaissance que les besoins et les désirs sont manipulés socialement, particulièrement par la technologie. À ce sujet, la définition de la pauvreté n'est guère identique en Occident et dans les villages qui ne côtoient pas les affres du développement économique international; ce que l'on qualifie de besoins essentiels et d'accessibilité à une bonne qualité de vie, ainsi qu'à la réalisation de soi ne peut être universalisable. En fait, qu'est-ce que cela signifie que de se réaliser pleinement « en tant qu'être humain¹⁶⁴ »?

Inévitablement, Suzuki n'aborde pas directement ce sujet; il s'en remet à une idée d'un *bon sens* que la conscientisation valorise. Lorsqu'il distingue en trois catégories les besoins humains, soit les nécessités biologiques, de nature sociale et ceux de spiritualité, il n'explicite pas ce qu'impliquent ces catégories, c'est-à-dire que foncièrement ces besoins persistent à se différencier d'une culture à l'autre. Ailleurs, il traite de la question de la « nature humaine » et de cette dernière déborde une certaine ambiguïté face à savoir s'il y adhère ou ne se fait que le porte-parole des propos de divers scientifiques; alors que d'un côté, il clame presque autoritairement l'urgence de retrouver notre place dans la nature, il fait, de l'autre, des références implicites à une idée authentique de la nature humaine telle une quête insatiable de richesse et d'exploitation, et ce, tout en concédant que la crise écologique est indissociable du développement d'une science instrumentale, des technologies, et d'une distanciation tout occidentale et urbaine de la nature. Ici s'exalte un dialogue intéressant entre nos trois auteurs, notamment sur les contradictions potentielles, dans leurs pensées, entre la possibilité à une nature originaire et l'incapacité à la *capter* par le regard ou les catégories humaines; nous y reviendrons au cours du dernier chapitre.

3. MÉDECINE & REPRODUCTION

Alors que la technologie répond principalement à des désirs humains, superficiels, tel qu'évoqué plus tôt, ces derniers ne se confinent guère à une sphère « extérieure », soit à l'environnement social et humain; ainsi, loin de se satisfaire singulièrement de l'exploitation des ressources limitées de la planète pour accroître une « liberté » risible sous la forme d'une multiplication de sortes de céréales, de modèles de voitures, la médecine a aussi participé à cette aliénation en développant des spécialités esthétiques autorisant de subvenir à des « défauts », des

¹⁶⁴ David SUZUKI. *L'Équilibre sacré*. Op.cit., p.19.

« anormalités » de la *nature*. Ce qui était auparavant considéré comme diversité, selon Suzuki, fait place à la distinction entre normalité/anormalité; la stérilité, la mort, ainsi qu'une taille inférieure à la moyenne, les yeux bridés, incitent le recours à des technologies compensatrices, lesquelles suggèrent une amélioration du potentiel de la nature. Là où elle se « trompait », la médecine instrumentale technologique peut dorénavant devancer les limites biologiques. Le corps, ironise-t-il, comparable à n'importe quelle machine/mécanisme, parvient dès lors à « rompre ses chaînes » en allouant aux interventions de la médecine instrumentale technologique la possibilité de fracturer le lien avec la biologie (la mortalité) et l'humanité, ou plutôt sa déification.

Évidemment, Suzuki est extrêmement critique de la progression des sociétés contemporaines à favoriser les désirs (ici, superficialité, esthétisme, facticité) au détriment des besoins; ainsi, son propos aspire à la réintroduction des limites *naturelles* et *biologiques* dans l'évaluation et la distinction entre les besoins et les désirs humains. Constatant la capacité de vaincre la mort en repoussant sa sentence, voire son éventualité, tout particulièrement par l'utilisation des enfants comme des cobayes¹⁶⁵ pour comprendre/dépasser les limites scientifiques, Suzuki s'insurge du succès d'une femme ménopausée (et des médecins) ayant mené à terme sa grossesse, tel qu'énoncé ci-haut¹⁶⁶.

Alors qu'il reproche à la modification génétique et technologique des corps une altération de la *nature* humaine, Suzuki ne s'aperçoit cependant pas que ce qu'il qualifie de *désirs superficiels*, lesquels refusent de se plier aux *lois édictées par la nature*, fait étrangement retentir d'autres discours sur la condition des individus, surtout des femmes, et le potentiel offert par les développements médicaux et technologiques; si les actions des femmes et des médecins soutenant cet essor parviennent à concevoir un enfant *malgré* les limites de la corporalité, ce que Suzuki considère comme anti-naturel, contre nature, il reproduit néanmoins un discours similaire à celui tenu par les défenseurs *Pro-Vie*, s'opposant à l'avortement¹⁶⁷. La question que soulève intrinsèquement la biotechnologie, laquelle n'est pas adressée par Suzuki et le sera plutôt par Shiva, traite de la manière dont ces développements scientifiques sont récupérés par des médecins, des scientifiques, mâles, et que les femmes, parallèlement, sont dépossédées d'un savoir lié à leur propre corporalité. Alors qu'historiquement s'est produit une dévaluation de la nature au nom de la culture, certains environnementalistes et (éco)féministes provoquent un renversement tout aussi questionnable, soit la préséance de la Nature

¹⁶⁵ David SUZUKI. *Inventing the Future*. Op.cit., p.8.

¹⁶⁶ David SUZUKI. *Earth Times*. Op.cit., p.172.

¹⁶⁷ Stacy ALAIMO. Op.cit., pp.110-111.

sur la Culture; à ce titre, Alaimo, par une analyse littéraire du rapport femmes/natures, ouvre une critique au roman de Atwood, *Surfacing*, lequel dépeint une image essentialiste de la femme, qui ne se réalise pleinement qu'en embrassant sa nature, en accueillant l'hétérosexualité reproductive et la maternité; pour être femme, celle-ci ne peut être que *par rapport* à l'homme, dans la dépendance¹⁶⁸. Nous y reviendrons¹⁶⁹.

Dès lors que l'on scinde la mort de la vie, et qu'elle est dévisagée telle une maladie contre laquelle il importe de dénicher une cure, Suzuki se questionne sur la possibilité de faire l'expérience d'un respect envers la nature sans être entièrement aliénée par la société, laquelle confond, voire préfère, les désirs futiles aux besoins essentiels des individus, humains/non-humains. Ce que Suzuki dégage en se captivant intimement pour la question médicale concerne spécifiquement les limites de la science et du progrès; jusqu'où la « découverte » ira-t-elle, au détriment du bien-être des communautés et de la planète? Loin de résoudre des crises telles la pauvreté et la faim, la science et la technologie ont plutôt introduit de nouveaux dilemmes et une rareté auparavant inexistante:

By intervening in the process of death, we create novel situations where there are often no biological models to guide us – essentially, doctors create a new kind of human being.[...] There are many who do not want to face up to the decisions that now [due to technological development] have to be made. Aiming for life at all costs, regardless of its quality, simply does not take into account the reality of today's technologically sophisticated world where issues are far more profound and difficult than they once were¹⁷⁰.

Les machines autorisant l'extension des « vies », la mort devient simultanément ambiguë; les individus se transmutent en cobayes, pour l'avancement de la recherche technologique¹⁷¹.

Au centre de cette question médicale, la domination de la nature progresse; la mort à enrayer, et les épidémies, justifie la recherche pharmaceutique surspécialisée qui exploite la biodiversité florale et la faune. Alors que certaines espèces sont fortement menacées d'extinction, par le fait que, génétiquement, ces animaux nous ressemblent en plusieurs points (chimpanzés), la recherche pharmaceutique vient menacer leur survie, en tant qu'espèce, et perpétue la cruauté que l'on exerce sur eux:

¹⁶⁸ Ibid., p.142. Pour plus de précisions, voir l'article de Catriona SANDILANDS. « Desiring Nature, Queering Ethics: Adventures in Erotogenic Environments ». Op.cit..

¹⁶⁹ À ce sujet, le film de science-fiction *Immortel (Ad Vitam)* de Enki BILAL se veut une critique véhémement de l'insertion de la biotechnologie dans les corps humains, questionnant la *nature* de ceux-ci; la pureté ici, l'essence même de ce qu'est *l'être humain* est perverti par la culture, la technologie, laquelle, par son déni de la mort, dénie la vie. Même dans les contes sur la science-fiction en somme, cette vision d'une essence de la nature humaine à préserver à tout prix demeure.

¹⁷⁰ David SUZUKI. *Inventing the Future*. Op.cit., pp.11-12.

¹⁷¹ Op.cit., pp.9-10.

Chimpanzees [...] are our closest relatives, sharing ninety-nine per cent of our genes. And it's that biological proximity that makes them so useful for research – we can try out experiments, study infections and test vaccines on them as models for people.[...] We are newcomers who have encroached on *their* territory, yet by defining them as *pests* we render them expendable.[...] And so the impending epidemic of AIDS confronts us not only with our inhumanity to each other but to other species¹⁷².

Si la violence gratuite de la chasse comme sport et le fait de battre des animaux *sans raison apparente* est reconnue pour sa cruauté, sa « sauvagerie », il semble que ce débat ne pénètre pas dans les sphères de la recherche médicale et pharmaceutique, laquelle se tient en laboratoire, étant, de fait, « justifiée » par les « blouses blanches » et la mission dont elles sont investies, ce à quoi Suzuki cherche à nous sensibiliser. La progressive institutionnalisation de la violence exercée envers les animaux exclusivement détenue par ces scientifiques appose une valeur éthique, voire religieuse, aux agressions commises, et légitimées par la quête du progrès, et la sauvegarde de l'humanité:

The institutionalization of violence in modern society serves a legitimating function similar to that of ritual violence. For example, it is illegal for someone to beat a dog wantonly on the street, but if the experimenter beats the same dog in the protective confines of a laboratory, while counting the number of times the dog "vocalizes", it is considered an honorable activity and called "science". The rules of experiment operate, like the rules of ritual, to lend legitimacy to the violent act. Animal experimentation is accorded additional legitimation by borrowing the language of ritual. Animals are said to be "sacrificed" in laboratories, not killed. Behind this obfuscation of language lies the tragic belief that somehow, if animals are killed at the altars of science, human beings will be allowed to live¹⁷³.

Ainsi, selon Suzuki, la recherche scientifique convoitant de contrer les épidémies, nous confronte à notre *inhumanité*, tout particulièrement lorsque l'on opte pour certaines espèces (rats, souris, lapins) que l'on hiérarchise selon des critères humains (espèces nuisibles). Évidemment, le discours du progrès évacue aisément toute affirmation de l'inhumanité de ces pratiques autant par la création de faux dilemmes¹⁷⁴ que par l'allégation qu'elles s'emploient au mieux-être des sociétés humaines, à enrayer les épidémies. Toutefois, la validité de ce discours est elle-même problématisée par la persistance des inégalités entre le Sud et le Nord, riches et pauvres; la notion de la propriété intellectuelle, la logique du marché global et le pouvoir des compagnies pharmaceutiques rendent fallacieuse la croyance en une recherche scientifique humaniste et objective. De fait, incitera-t-il, la

¹⁷² Ibid., pp.17-18.

¹⁷³ Marti KHEEL. Op.cit., p.254.

¹⁷⁴ En référence aux travaux de Marti KHEEL, voir Chapitre II.

justification de la violence utilitariste contre les animaux est irrecevable alors que se perpétuent les inégalités et l'inaccessibilité des vaccins et médicaments à tous les groupes, sans distinction¹⁷⁵.

Par ailleurs, ne concédant pas uniquement la perpétuation de la domination et l'exploitation des individus non-humains, cette dernière peut aussi potentiellement être recouverte du voile de l'environnementalisme, dira Suzuki, par l'emploi des visées anthropocentriques pour justifier la protection de l'environnement. En effet, la protection de la biodiversité est fréquemment justifiée par les recherches pharmaceutiques en termes utilitaristes, cette « perte » pour l'humanité, inexploitée; les espèces disparaissent *avant* que la science n'ait pu extraire les vertus médicinales ou scientifiques¹⁷⁶. Indissociable de la question environnementale émergent les questions de la diminution des ressources ainsi que celles de la (sur)population. Les développements scientifiques, technologiques et médicaux se sont concentrés sur la problématique de la reproduction, humains et non-humains; ainsi, le besoin de « dévoiler » les secrets de la nature nous alloue la possibilité de modifier génétiquement plantes et gènes, jouant un rôle substantiel dans les cycles de reproduction.

Sans se confiner à la sphère non-humaine, par la modification génétique des semences et aux affres de la Révolution verte qui, par une homogénéisation des plantes, et une perte de la diversité génétique, a rendu ces dernières dramatiquement vulnérables à de nouvelles épidémies, la technologie convoite aussi le contrôle/connaissance (pouvoir/savoir) de la reproduction humaine. Conséquemment, non seulement, soulignera Suzuki par une référence à la biotechnologie, la conception de contraceptifs a-t-elle servi à la manipulation des femmes en les employant comme groupe cobaye, mais, parallèlement, les évaluations et impacts de ces technologies ont été orientés essentiellement sur des aspects très spécifiques et limités du produit. De fait, elles ont été incapables de prévoir les répercussions dramatiques que ces technologies ont pu avoir sur les femmes et sur les individus indirectement touchés; conséquemment, on note que les composantes hormonales de la pilule contraceptive, laquelle fut développée pour résister aux enzymes de l'estomac et de l'urine, ont été éjectées dans les lacs de municipalités, et ont augmenté les problèmes de fertilité chez les individus, engendrant aussi un accroissement des naissances hermaphrodites chez les enfants et les animaux¹⁷⁷. Ici, Suzuki invoque la problématique de la domination des humains/non-humains à partir de la technologie en séparant les premiers de la nature et en soumettant les seconds à des

¹⁷⁵ Gena COREA. « The Mother Machine », in Greta GAARD. Op.cit., p.69.

¹⁷⁶ David SUZUKI. *L'Équilibre sacré*. Op.cit., pp.183-184.

¹⁷⁷ David SUZUKI. *Inventing the Future*. Op.cit., pp.57-58.

désirs/caprices humains; en se concentrant exclusivement sur des fragments de la nature, elles ne parviennent que temporairement à en assurer un contrôle.

Progressivement, les individus¹⁷⁸ sont déconnectés de leur propre corps, de leur biologie, alors que les hommes de science, les médecins, maîtrisent les sphères de la reproduction et du développement humain. Bien que cette situation soit courante, quoique dissimulée, en Occident, c'est surtout en Inde et en Chine, puisque les taux de procréation sont limités, grâce à l'accessibilité à des technologies autorisant l'identification du sexe avant la naissance, que l'on note un phénomène de gynocide; pour éviter de *produire* des filles, plusieurs ont recours à l'avortement, ou abandonnent leurs bébés¹⁷⁹.

Évidemment, pour Suzuki, l'une des raisons majeures pour porter attention à la question environnementale est liée à une réflexion sur les conséquences de nos actes auprès de nos enfants et les générations futures; de fait, il s'interroge sur le monde que nous leur léguons. Constatant la distanciation des humains de la nature, par le développement technologique et l'urbanisation, Suzuki emploie une métaphore troublante, en ce sens qu'il compare l'humain à un enfant, lequel rompt les liens l'unissant à sa mère, la Terre¹⁸⁰. Non seulement cette métaphore confine-t-elle les femmes à la maternité, mais, intrinsèquement, elle invoque le besoin de réembrasser les valeurs familiales; le besoin de sécurité, des origines est fondamentalement lié à l'incontournable lien familial guidant vers la bonne vie et la bonne « santé ». Si les sociétés contemporaines ne parviennent guère à différencier leurs désirs de leurs besoins, et qu'ils saccagent irrespectueusement la planète, c'est en grande partie dû à la perte des valeurs traditionnelles familiales, selon l'auteur. Nostalgique d'un passé communautaire, Suzuki dégage donc de la crise écologique une crise de la famille¹⁸¹.

4. LANGAGE & FÉTICHISATION DES IMAGES

L'emploi par Suzuki de ces métaphores totalisantes et universalisantes, lorsqu'elle prête une valeur qui, socialement, est liée à la féminité (virginité, maternité, beauté), pose de nombreux dilemmes de l'usage de ces imageries par environnementalistes et écoféministes; s'il questionne l'association de valeurs esthétiques aux choses tangibles/intangibles au sens où ces considérations

¹⁷⁸ Tout particulièrement les femmes en ce qui concerne la reproduction puisque la majorité des technologies et des médicaments liés à la contraception les ciblent *exclusivement*.

¹⁷⁹ Ibid., p.23.

¹⁸⁰ David SUZUKI. *L'Équilibre sacré*. Op.cit., p.102.

¹⁸¹ Ibid., pp.225-226.

perpétuent une évaluation anthropocentrique de la nature, il se laisse toutefois fréquemment engloutir par de telles références. Le « viol » des forêts « vierges », les bienfaits de la relation mère-enfant en tant que procédé de perpétuation de l'espèce, ainsi qu'une vision organiciste de la terre/mère, inspirée par une récupération de traditions non-occidentales, sont autant de figures engendrant et renforçant l'association de l'écodestruction à celle des valeurs familiales. D'un côté, si ces métaphores établissent la visibilité des *malheurs* qui s'abattent sur la nature (viol), elles n'en identifient jamais concrètement les instigateurs, se référant à une nature humaine dangereuse et *bestiale*, soit à l'humanité dans son ensemble, en niant les particularités des relations avec les non-humains, ce que tend précisément à perpétrer Suzuki¹⁸². De l'autre, ces visions enferment les femmes et les non-humaines dans des comportements typiques que l'on érige en universaux; ici, on célèbre peu une *nature* imprévisible et inattentionnée au sort de ses créations, et des contradictions qu'elle porte¹⁸³.

Parallèlement, lorsque la notion de « l'amour » est examinée d'un point de vue biologique et scientifique - comme quoi l'attirance pour l'autre n'est qu'un mécanisme subtil visant exclusivement la reproduction et la survie de l'espèce - on peut se questionner sur le potentiel déterministe d'une telle conception des processus biologiques, la nature vue comme Autorité, prescrivant la bonne action sociale; l'amour, pour l'auteur, ne semble représenter qu'une ruse subtile, quasiment inconsciente, de la biologie sur l'esprit dans l'optique de perpétuer l'espèce¹⁸⁴. Évidemment, sans entrer dans les dédales d'un débat que, visiblement, Suzuki initie *inconsciemment*, on se demande ce que cette affirmation signifie autant pour la liberté humaine que pour *l'homosexualité et l'hétérosexualité non-reproductive*.

Dans cette perspective, Sandilands¹⁸⁵ aborde de quelle manière les espaces naturels, non marqués par la culture, sont constitués *moralement* comme étant hétérosexuels (reproductifs) et situés hors des notions de plaisirs, exclusifs à la reproduction, ce qui a pour conséquence immédiate d'introduire une notion d'Autorité morale dans la Nature, discréditant paradoxalement les comportements qui se n'y

¹⁸² Chaia HELLER. « For the Love of Nature: Ecology and the Cult of the Romantic ». Op.cit., pp.238-239.

¹⁸³ Linda VANCE. Op.cit., pp.132-133. Catriona SANDILANDS. « Ecofeminism, politics, and the desire beyond ». Op.cit., pp.143-144; 146. À ce sujet, l'environnementalisme aurait avantage à revoir l'utilisation de ces métaphores. Ici, il ne s'agit pas de rejeter toute imagerie mais plutôt de voir les limites de ces dernières, ainsi que le potentiel de multiplier des images qui peuvent être contradictoires et dynamiques. En ce sens, les notions de « coyote » et de « cyborg » introduites par Donna HARAWAY sont fructueuses à des nouvelles visions autant des natures que des femmes, consentant à la pluralité, la diversité, l'incertitude. Voir Donna HARAWAY. *Simians, Cyborgs, and Women: the Reinvention of Nature*. New York: Routledge. 1991.

¹⁸⁴ David SUZUKI. *L'Équilibre sacré*. Op.cit., p.198.

¹⁸⁵ Catriona SANDILANDS. « Desiring Nature, Queering Ethics... ». Op.cit..

conforment pas (anti-naturel) *de même* que ceux qui en sont trop près(bestialité)¹⁸⁶: la sexualité non-humaine, chez Suzuki, se veut une ruse de la biologie¹⁸⁷. Si la science moderne¹⁸⁸ ne parvient pas à expliquer les passages de la division des cellules (immoralité) à la sexualité entre deux cellules (mortalité)¹⁸⁹, la vision de Suzuki¹⁹⁰ demeure problématique dans la mesure où la sexualité et l'amour semblent déterminés, figés, indépassables et non-évolutifs.

Par ces rapprochements biologiques, Suzuki déplore la distance entre humains/non-humains; il critique l'anthropomorphisme, soit la tendance à « humaniser » la nature, à prêter des émotions ou à supposer que l'on soit apte à comprendre *l'autre* à travers une perception essentiellement humaine. Détachés de leur biologie, les humains, suggère-t-il, oublient qu'ils sont des animaux, des êtres biologiques, et sont dans l'incapacité de se détacher de leur situation particulière, anthropocentrique, pour *explorer* « l'autre »; ainsi, la chasse, la pêche en tant que jeu/plaisir/sport, devient extrêmement problématique *éthiquement* en ignorant la survie/mort menaçant le chassé¹⁹¹.

De même, Suzuki constate que cette marge accentuée qui existe entre la nourriture et son origine accroît l'aliénation et « l'oubli » de notre condition mortelle; alors que la nourriture parcourt des milliers de kilomètres et soulève justement l'importance de l'empreinte écologique, il dénonce que celle-ci, emballée et achetée, ainsi que toute ressource employée pour la production de biens, perd sa référence biologique et camoufle la relation de sustentation et de dépendance qui unissent les sociétés humaines à la nature. Ce comportement moderniste, atomiste, scelle la séparation entre la culture et la nature, déniait l'animalité dans l'humanité, en distanciant la provenance de la nourriture que nous ingérons, tout en contestant l'association de la *prédation* à l'alimentation humaine¹⁹²; désavouant sa corporalité (mortalité), la distanciation renforce une dislocation entre le corps et l'esprit, l'humanité cherchant alors par divers moyens à cimenter entièrement cette rupture par la recherche médicale contre la mort¹⁹³. Si Suzuki regrette de ne pas être végétarien, il concède néanmoins qu'une attitude positive à adopter face à la consommation prend forme dans un refus de l'aliénation; inspiré par les philosophies non-occidentales, il se référera ici aux enseignements d'une japonaise, laquelle accroît la

¹⁸⁶ Ibid., pp.178-180. Jane BENNETT. *The Nature of Things*. Op.cit., p.x.

¹⁸⁷ David SUZUKI. *L'Équilibre sacré*. Op.cit., pp.198-200.

¹⁸⁸ En référence à Darwin tel que revisité par Elizabeth GROSZ, op.cit..

¹⁸⁹ Voir chapitre IV.

¹⁹⁰ Ainsi que la vision de ATWOOD dans le roman *Surfacing*, tel qu'analysé et critiqué par Stacy ALAIMO. Op.cit..

¹⁹¹ David SUZUKI. *Inventing the Future*. Op.cit., pp.13-14.

¹⁹² Jane BENNETT. *The Nature of Things*. Op.cit., p.viii.

¹⁹³ Greta GAARD. Op.cit., conclusion, p.301.

conscientisation de ses élèves en visitant des fermes et des abattoirs dans l'optique de relier la vie humaine/non-humaine, la souffrance animale à notre dépendance biologique:

[Toriyama] took a ... class on a trip to the country [...] As they all gathered around asking to be fed, she produced a live chicken.[...] Then she announced, « This is your meal ». The children were horrified. Some cried and others begged her not to hurt the chicken. So they had a talk about food, and for the first time they realized that the cooked meat they ate had once been a living animal.[...] Toriyama's radical approach is much more than a way to educate children about the facts of life. It is an attempt to reconnect these children to their biological roots. To her, nourishment, [reproductive] sexuality and death are natural, to be accepted and appreciated¹⁹⁴.

Malheureusement, *l'origine* est actuellement dissimulée par les pratiques, dans une tentative de dénier l'animalité (humaine) et sa mortalité; en ce sens, elle demeure obscurcie alors que des groupes et des industries¹⁹⁵ s'occupent de tout « nettoyer »; déconnectés des conséquences de nos actes, Suzuki réclame la fin des processus de fragmentation et l'adoption d'une vision holiste dans le quotidien.

Critiquant l'anthropocentrisme exclusif, Suzuki, tout en étant lui-même un « participant » à l'écotourisme, dénonce le fait que la protection environnementale, la préservation de milieux naturels, s'inscrit dans les sphères du marché économique. Alors que l'écotourisme empêche la destruction des forêts, des réserves naturelles, les touristes eux-mêmes, signale-t-il, peuvent exercer des pressions inquiétantes sur les milieux et les espèces, et mettre en danger des écosystèmes fragiles, en voie de récupération; le développement de routes et d'installations diverses et l'accroissement du transport pour gérer ces « nouveaux venus » s'insèrent dans une logique de consommation, et peuvent être tout aussi destructifs en envahissant ces espaces. Alors que la plupart des touristes souhaitent se « retrouver » dans la nature, Suzuki constate plutôt que c'est de nouveau au milieu des humains qu'ils participent à la *nature*; et par cette charge qu'ils exercent, l'écotourisme suggère que les écosystèmes (et ses habitants) se produisent, performant pour les yeux des spectateurs¹⁹⁶. C'est en cela que la restauration des parcs nationaux, leur transformation en commodité, leur organisation et leur planification en fonction de l'exploration et de la fétichisation des individus orientent la manière dont les non-humains sont constitués; ces zoos-musées-cimetières¹⁹⁷ sont structurés pour faciliter la visibilité

¹⁹⁴ David SUZUKI. *Inventing the Future*. Op.cit., pp.219-220.

¹⁹⁵ Suzuki effectuera ici un parallèle avec les institutions qui prennent en charge la question de la mort humaine, laquelle est réduite à des questions d'hygiène. Alors que les corps étaient nettoyés, habillés, préparés par les familles; désormais, dès que la mort frôle les vivants, on isole les mourants, plongeant dans l'invisibilité le processus du décès.

¹⁹⁶ David SUZUKI. *Earth Times*. Op.cit., pp.190-191.

¹⁹⁷ Voir chapitre II.

de certains aspects de la nature, lesquels sont préservés à tout prix¹⁹⁸ alors que les autres formes de vie sont plongées dans l'invisibilité, dans le *non-nature*¹⁹⁹.

Ce qui paraît contradictoire dans le propos de Suzuki concerne la commodification de la nature; s'il critique l'écotourisme comme perpétuation d'une vision anthropomorphique, uniquement orientée et intéressée aux désirs/besoins humains, il ne semble pas voir que la même critique s'adresse aux collectionneurs. Lui-même, étant enfant, curieux de la nature, « collectionnait » des insectes qu'il tuait pour pouvoir conserver ses découvertes; il note désormais que le développement de la photographie réduit la cruauté envers les insectes sans restreindre les plaisirs de la collection²⁰⁰. Cette fétichisation de la nature, ou plutôt de sa « beauté », en perpétue une vision particulière, que Suzuki, malheureusement, considère authentique et non-médiatisée, alors qu'il critique ouvertement d'autres types de collections: « *When the natural world is seen as a source of « resources » or « wealth », it becomes an aggregate of commodities – a collection of objects and materials that can be removed, bought and sold, possessed. The process breaks apart the complex relationships of nature; it simplifies them into a conduit for feeding human appetites.*²⁰¹ »

Visiblement, la collection photographique récrée une vision artificielle et médiatisée du monde non-humain, en transformant ces sujets en objets. La collection *photographique*, figeant ces entités dans un moment imperceptible (ce n'est que grâce à l'image figée qu'il est possible de voir le vol/élan d'un animal qui court) perd la fluidité et la liberté propre au sauvage et *invente* une Nature entière, saisissable dans l'instant de la *capture* photographique. Ainsi, chacune des « collections » favorise un aspect de *la Nature*, valorisant une perception subjective certes mais *médiatisée*; soit une nature-mère ou vierge. Selon la phénoménologie de Merleau-Ponty, cette réalité (de la photographie) encouragée

¹⁹⁸ Ici, Suzuki se réfère à ces cas d'animaux sauvages et exotiques qui *performent* alors que ce qui ne correspond pas aux objectifs du voyage écotouristique des spectateurs est plongé dans l'invisibilité. De même, l'article de Catriona SANDILANDS développe sur l'expertise en ornithologie de certains individus qui réduisent des espaces naturels uniquement à ces oiseaux particuliers, rares, qu'ils sont venus observés et ignorent, par le fait même, ce qui ne correspond pas aux descriptions de leurs guides et recherches. Voir Catriona SANDILANDS. « A Flâneur in a Forest? Strolling Point Pelee with Walter Benjamin ». Op.cit..

¹⁹⁹ Ibid., pp.46; 52.

²⁰⁰ David SUZUKI. *Earth Times*. Op.cit., pp.189-190.

²⁰¹ Ibid., p.31.

par Suzuki est faussée, biaisée, puisqu'elle ne s'incarne jamais dans l'expérience corporelle; elle perpétue l'idée qu'il n'y a qu'une expérience possible, universelle du réel²⁰².

Dans cette lignée de la fétichisation de la nature, Suzuki, fasciné par les innovations de certains individus qui ont développé des attitudes favorables à l'environnement, relate la création d'un jardin de papillons par une personne ayant étudié longuement le sujet pour réaliser son projet. Ce qui est remarquable dans cette anecdote, c'est que cette « nature » que les individus choisissent de protéger est continuellement soumise à leurs désirs, à leur propre perception de la nature, mais qu'eux-mêmes nient, ou ignorent, ce fait, considérant leur expérience comme une représentation totale, authentique et fidèle du monde naturel²⁰³. Curieusement, lorsque Suzuki invoque la possibilité de participer à la protection environnementale, par de petits gestes, de percevoir la « beauté » de la nature, ce sont les couleurs époustouflantes des papillons qui nous concernent et guère les carapaces rugueuses des termites.

Parallèlement, de nombreuses écoféministes s'entendent généralement pour admettre que la posture des femmes, historique ou biologique, est plus proche de la nature et que par des comportements de compassion, de douceur, de coopération, elles détiennent un savoir plus écologique et sain des relations humain/nature²⁰⁴. Les auteures²⁰⁵ qui se sont intéressées à la conceptualisation du rapport entre femmes/natures demeurent néanmoins fort suspicieuses de l'utopisme dont font preuve ces récits. Dans le roman *Herland* de Charlotte Perkins Gilman, les femmes incarnent les gardiennes d'une nature esthétique; loin d'être laissé libre et sauvage, le monde naturel est dompté, sculpté selon les standards de beauté de cette gyno-société. De fait, les insectes, les prédateurs, ce qui est associé au

²⁰² A ce sujet, voir Maurice MERLEAU-PONTY. *L'Oeil et l'Esprit*. Paris: Gallimard. 1986, c1964. Donna HARAWAY, invoquant Foucault et Sade, parlera même du sadisme de la vision par la technologie, cette capacité à tout encercler, à ne laisser aucune liberté à l'autre: « It is important to stress that the sadism does not lie, at least not originally, in the fact of causing repeated pain to animals in the course of experiments. Rather, the sadism is the organizer of the narrative plot and part of the material apparatus for the cultural production of meanings; sadism is about meanings produced by particular structures of vision, not about pain. In fact, sadism is about pleasure in vision; it is an erotic visual discipline for self-objectification.[...]The visual technology typically works by reducing the other to a flawless, perfectly controlled mirror of the self[...].Sadism produces the self as fetish, an endlessly repetitive project. Sadism is a shadow twin to modern humanism, a fact well understood by de Sade and Foucault.[...]Sadism is about the structure of scientific vision, in which the body becomes a rhetoric, a persuasive language linked to social practice. The final cause, or telos, of that practice is the production of the unmarked abstract universal, man. » Donna HARAWAY. *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. Op.cit., p.233.

²⁰³ David SUZUKI. *Inventing the Future*. Op.cit., p.222.

²⁰⁴ Nous étudierons davantage la question de l'essentialisme dans le chapitre IV.

²⁰⁵ Stacy ALAIMO. Op.cit..Mary Jo DEEGAN & Christopher PODESCHI. Op.cit..

grotesque, laid, difforme, horripilant et effrayant sont chassés et éliminés de ces lieux utopiques²⁰⁶. Pareillement à l'exemple de Suzuki, le rôle de *gardien* ne porte pas l'innocence dont le discours le revêt; au contraire, il forme les natures à son image, il les ordonne selon ses valeurs, ses aspirations, ses désirs/besoins et ne les *respecte* que selon ses propres standards. La croyance que la vénération des aspects esthétiques des natures parviendra non seulement à sensibiliser les sociétés humaines à la protection verte mais surtout à protéger la *Nature*, à lui accorder une valeur intrinsèque, est un leurre; la reconnaissance esthétique, par la fétichisation que ces exemples dépeignent, loin de libérer, emprisonne *l'autre* en le délimitant selon les termes de cette admiration, tel que le confirme l'oppression historique des femmes et la valorisation de leur beauté²⁰⁷.

Toutefois, le propos de Suzuki demeure vague concernant le bienfait des réserves/parcs/jardins; s'il reconnaît que leur protection représente un avancement pour la cause, sa réponse aux critiques qui considèrent que ces lieux se constituent en commodité de luxe pour une élite et créent/renforcent des divisions sociales selon ceux qui peuvent (ou non) en profiter est absente, ce qui soulève une autre problématique. De fait, ceux qui « jouissent » de ces espaces, qui les valorisent *postmatériellement*, appartiennent généralement aux classes moyennes/aisées, détenant les moyens d'apprécier la *Nature*, en termes de temps de loisir et des moyens financiers de se procurer divers appareils d'apprentissage et d'observation (ouvrages sur les plantes, oiseaux, longues vues, appareils-photos, cours d'ornithologie, d'arboristerie, herbalisme); par la création d'un luxe, cette préservation perpétue une élite, et un ethnocentrisme, voire un racisme (lorsque la *création* des réserves requiert l'expulsion), en transformant ces lieux en commodité²⁰⁸. Alternativement, Sandilands, par une revisitation des travaux de Benjamin sur le *flâneur*, décrit en quoi l'appréciation de la nature se soumet à la logique du consumérisme, par le développement d'une *culture* de la nature; en effet, l'expérience ornithologique, que *vendent* les parcs nationaux, implique une étude et des recherches intensives concernant les oiseaux, soit une vision et une écoute particulière. L'entreprise de Sandilands implique de se mêler aux « birders » pour observer la commodification de l'oiseau et les processus de visibilité/d'invisibilité qu'engendre la création de ces espaces favorisant l'observation de la vie (et niant d'autres formes de vie) dévoile le caractère élitiste de ces expériences; l'auteure, débutante, profane,

²⁰⁶ Mary Jo DEEGAN & Christopher PODESCHI. Op.cit., pp. 27-29.

²⁰⁷ Peter QUIGLEY. « Rethinking Resistance: Environmentalism, Literature, and Poststructural Theory », in Max OELSCHLAEGER (Ed.), *Postmodern Environmental Ethics*. New York: State University of New York Press. 1995, p. 179.

²⁰⁸ Timothy W. LUKE. « The (un)wise (ab)use of nature... ». Op.cit., pp.203-205.

est démasquée, et conséquemment exclue²⁰⁹. Ceci rappelle fortement les désirs de collection convoités par Suzuki grâce à la photographie ou à la création de jardins esthétiques, lesquels, plutôt que d'évacuer les cycles d'exploitation, en réagencent les modalités.

Par ailleurs, Suzuki n'aborde guère la question de la perpétuation des classes; plutôt, il souhaite que la nature détienne une valeur *hors* de toute considération humaine. Donc, que certains puissent profiter de ces endroits protégés grâce à leur accès privilégié au temps de loisir et aux objets de consommation, cela n'a pas d'importance *en soi*:

Tourist rafting on the Babine has increased the human traffic considerably. This summer (1994), two or three hundred people will probably make the trip. Since there are very few sites along the rugged banks that can comfortably accomodate tents and rafts, there is increasing pressure on them.[...] Our rafting guides went to impressive lengths to minimize our impact. There wasn't a sign of human detritus like packaging, bottle tops, or cans on the entire trip.[...] It was a privilege to enter territory where the wild creatures... so clearly belonged²¹⁰.

Ici, le terme « privilège » est fort explicite mais sans doute inconsciemment employé par Suzuki; privilège parce que ces zones sont constitués *hors* des sphères de la culture, *nettoyés* de toute présence humaine, tout particulièrement autochtone, *privilège* pour ceux qui ont le temps/ressources d'y participer. Par conséquent, alors que ses ouvrages dégagent les interrelations entre la destruction environnementale et la justice sociale, qu'il se soucie généralement plus de la santé des populations, des enfants et des générations futures que de la flore ou la faune, il semble que le « biocentrisme » qu'il valorise ici lui offre surtout une échappatoire facile à ces dilemmes sociaux.

Néanmoins, Suzuki reconnaît que l'esprit humain *crée* l'identification; si la nature fut uniquement valorisée en termes de richesse d'exploitation, c'est que cet esprit cartésien humain parvient à prêter une valeur aux choses, à les hiérarchiser en fonction de ses intérêts/besoins/désirs, en engendrant un processus de réduction des phénomènes de la nature. Ici, « *la définition identifie, spécifie, et circonscrit une chose, précise ce qu'elle est et ce qu'elle n'est pas: elle est l'instrument de notre superbe cerveau classificateur*²¹¹ »; la catégorisation scinde en multiples parties des processus, des réalités qui sont, de fait, indissociables. Ce que l'on nomme air, eau, terre sont liés, interconnectés et nécessaires à la vie. De même, poursuit Suzuki, lorsque des industries considèrent des écosystèmes, des forêts, des lacs, des poissons, ils tendent à les réduire à des définitions homogénéisantes, à des

²⁰⁹ Catriona SANDILANDS. « A Flâneur in a Forest? Strolling Point Pelee with Walter Benjamin ». Op.cit., pp.44; 51-52.

²¹⁰ David SUZUKI. *Earth Times: essays*. Op.cit., p.203.

²¹¹ David SUZUKI. *L'Équilibre sacré*. Op.cit., p.244.

ressources tout juste exploitables et rentables; dès lors, une forêt est restreinte à la plantation d'une seule espèce alors que pour exister, de complexes réseaux entre plantes, animaux, insectes se mettent en jeu pour assurer la survie de tous, autant de réalités qu'ignore la science instrumentalisée²¹². Ici, les catégories dissimulent une hiérarchisation et produisent un dualisme problématique des réalités; le langage qui engendre une division des pays entre avancés et sous-développés perpétue une valorisation induite de l'un des deux termes de l'antinomie, ici pour le progrès comme synonyme de croissance économique, pour la culture plutôt que la nature. La vision dualiste reproduit un processus d'homogénéisation questionnable qui menace la diversité humaine, et biologique, indirectement, ce qui accroît la vulnérabilité des sociétés humaine et non-humaine²¹³.

Ainsi, la définition circonscrit les choses, les (dé)limite; toutefois, elle omet l'essentiel en catégorisant selon ces diverses fonctions. Ce que Suzuki invoque correspond au besoin de se détacher potentiellement de la capacité des sciences à identifier des réalités et à s'inspirer de l'art, des écrivains, des poètes puisque leur contact des natures est foncièrement différent de la vision cartésienne et réductrice des sciences instrumentales et du marché économique. Néanmoins, l'apport de l'art demeure restreint chez Suzuki; il s'en inspire sans doute mais son propos n'en reste pas moins circonscrit et conceptualisé scientifiquement. En termes de destruction écologique, ce sont les voix (autoritaires) des scientifiques qu'il faut écouter et il n'entend guère celles des poètes, artistes, et des communautés locales *même* s'il les valorise en termes de sensibilisation population²¹⁴.

Curieusement, lorsque Suzuki traite spécifiquement de la distinction entre la réalité et la virtualité, sous les traits de la photographie ou de la télévision, il critique la présentation d'une vision essentiellement fautive de la réalité. Les programmes de télévision, prisonniers du temps, jouent avec les procédés du montage et de la photographie pour sélectionner des éléments spécifiques du monde, ce qui a pour conséquence de créer une médiatisation problématique des expériences de la nature des spectateurs. Alors que les mystères et merveilles de cette nature justement se révèlent à ceux qui sont patients, attentifs à ces rythmes lents et subtils, les créations humaines virtuelles créent une rupture avec la réalité, tout en problématisant les notions de vitesse, de temps, et d'appréciation de la nature. Puisque les jeunes sont conditionnés à voir apparaître sur un écran de télévision, dans un programme de trente minutes, toutes les images époustouflantes produites par le monde extérieur, lesquelles ont été

²¹² Idem.

²¹³ Ibid., pp.74-75.

²¹⁴ Ibid., pp.244-245.

minutieusement sélectionnées à partir de centaines d'heures de bandes vidéo, l'expérience virtuelle devient *plus* intéressante, *plus* stimulante que la réalité²¹⁵. Bien que nous ne contestions pas qu'une expérience plus « directe » doit être valorisée pour développer des manières alternatives de connaître la(les) nature(s), laquelle expérience se fait essentiellement à partir du corps, du sensible, la distance que Suzuki forge et critique entre virtualité et réalité perpétue la division culture/nature.

Nous avons soulevé dans les sections précédentes l'impossibilité à une expérience directe et non-médiatisée, que ce soit par la technologie, entendue telle une distance aliénante par Suzuki, ou par les catégories du langage et le contexte socio-historique, lesquels ne nous autorisent jamais à prendre contact avec *une nature pour soi*, autant par l'inexistence d'une nature homogène qu'à l'incapacité à en faire une expérience *pure*. Si Suzuki invoque des doutes envers la technologie, rejoignant ici plusieurs penseurs²¹⁶ suspicieux de la distance générée entre les sociétés humaines et les natures, il nie les interrelations qui existent entre virtualité et naturalité, lesquelles peuvent difficilement se réduire à des catégories fixes et imperméables. L'article de Hayles reprend justement les termes du débat en rappelant l'indépassable médiation de l'expérience de la nature, sous la forme de la consommation visuelle; la simulation, plutôt que caractérisée comme entièrement artificielle, détient une *naturalité*, alors que nous abordons constamment les natures selon les contours d'une certaine *simulation*, puisqu'une nature libérée de toute intervention humaine n'existe pas(plus)²¹⁷: « *Simulations work because they are natural as well as artificial, just as nature appears natural to us because we experience it through the simulacra provided by our bioapparatus. In a fundamental sense, nature and simulation meet in the dynamic and interactive cusp we ride when we experience the world*²¹⁸. »

Sans questionner que les développements technologiques ont profondément bouleversé notre expérience des natures²¹⁹, force est de constater que la virtualité/artificialité ne porte pas *fondamentalement* en elle la destruction du monde; la vitesse offerte par les technologies en matière de déplacement/transport a sensiblement accru la prise de conscience de la finitude terrestre,

²¹⁵ Ibid., pp.36-37;128-129.

²¹⁶ Jacques ELLUL. Theodor W. ADORNO. Jürgen HABERMAS.

²¹⁷ N. Katherine HAYLES. « Simulating Nature and Natural Simulations: Rethinking the Relation between the Beholder and the World », in William CRONON. Op.cit., pp. 410-411; 418.

²¹⁸ Ibid., p.418.

²¹⁹ Voir la section sur la photographie dans le chapitre II.

modifiant la perception, alors que l'inaccessibilité à ces technologies, la marche et/ou la simplicité donnent plutôt une impression d'éternité, d'infini à la nature²²⁰.

5. URBANISATION & CONSOMMATION

Ce sont en fait les villes, l'urbanisation, que Suzuki accable de la responsabilité de l'aliénation humaine ainsi que de la division culture/nature; les développements technologiques et techniques, l'architecture ainsi que l'organisation géographique des villes distancient les sociétés de leurs origines et contribuent à la détérioration du lien de respect nécessaire à la survie de ces dernières. Ce milieu clos offre la protection contre le climat et les dangers « naturelles »; cependant, il l'érige en barrière en hissant l'humanité au-dessus des conditions terrestres et il génère la rupture entre l'origine et le monde technologique, virtuel. L'urbanisation, selon Suzuki, loin de « libérer » les sociétés humaines de l'Autorité exercée par la Nature, renforce plutôt la dépendance envers les technologies, lesquelles absorbent désormais le choc de l'adaptation; toutefois, l'enfermement des sociétés dans les villes contribue à la propagation d'une trompeuse impression de contrôle sur l'environnement. L'eau, l'air, de même que la pollution et les changements climatiques ne se confinent pas aux frontières politiquement et économiquement constituées par les États.

Comprimés dans les circuits urbains, le contact avec les origines est rompu de même que les rapports sociaux; la vitesse, l'urgence des besoins mondains et l'organisation urbaine elle-même, laquelle se caractérise par sa linéarité, sa productivité, sa standardisation des modes de vie ainsi que son utilitarisme, soulignera Suzuki, remplacent les relations familiales et la curiosité pour la nature, laquelle est graduellement source de répulsion et chassée de la ville. L'animalité, la sauvagerie, caractéristique de la nature pour Suzuki, est agressivement combattue. Si les possibilités de participer à des expériences directes semblent impossibles dans un tel contexte, Suzuki rappelle que la Vie se faufile tout de même dans les espaces bétonnés; il suffit, précisément, de s'arrêter, de respirer, d'observer²²¹.

Malheureusement, Suzuki ne se laisse pas emporter par l'enchantement dans la ville bétonnée, en référence à la question de la *sauvagerie* inaltérable, laquelle résiste continuellement à la catégorisation

²²⁰ Mark HALSEY. Op.cit., pp.50-51.

²²¹ David SUZUKI. *Équilibre sacré*. Op.cit., p.39.

et l'enfermement²²²; en effet, il dénigre les milieux urbains par une idéalisation du milieu rural, certes simplifiés sous divers aspects mais soumis aux valeurs traditionnelles familiales et conservatrices qui soulèvent nombre d'interrogations, tout particulièrement pour ses implications sur la condition des femmes²²³. Pour Suzuki, « [l]es villes reflètent un mode de pensée qui reproduit des modèles mécaniques et technologiques fondés sur la standardisation, la simplicité, la linéarité, la prévisibilité, l'efficacité et la production. ²²⁴ » La dévaluation des villes contient un élément problématique puisque Suzuki paraît volontairement ignorer que ces espaces ont participé à la conscientisation environnementale, dans les milieux intellectuels et artistiques²²⁵; la production d'une rivalité entre les deux nourrit plutôt qu'atténue l'aliénation des sociétés d'envers leur *environnement*, en fortifiant une distinction entre milieux artificiels et naturels.

Icône d'une société qui oriente désormais l'essentiel de son action en vue de répondre aux impératifs d'une économie forte, laquelle ignore les limites naturelles terrestres et dévalue ces ressources « premières », la ville s'allie, selon Suzuki, à une exploitation féroce de l'environnement, sans considération pour les cycles de reproduction, et transforme potentiellement les citoyens en consommateurs qui assurent la pérennité du système économique capitaliste actuel, lequel conçoit croissance économique, développement et progrès comme synonymes de la bonne vie. Reconnaisant que les besoins/désirs sont manipulables socialement, créés par le système économique²²⁶, Suzuki signale que la société actuelle est littéralement atteinte d'une obsession de la consommation qui, exacerbée, signifie l'épuisement des ressources, transformées en commodités.

De fait, l'environnementalisme (sort) lui-même se caractérise désormais davantage tel un consumérisme vert, une consommation citoyenne rationnelle et responsable, plutôt qu'une contestation radicale du capitalisme; la ruse du recyclage, pour Luke, s'insère intimement dans une logique de consommation/gaspillage, en maximisant et en extirpant l'entièreté du potentiel des

²²² Voir chapitre II sur l'expérience du non-humain, de l'autre. Bien que la résistance des non-humains soit niée par l'organisation des sociétés modernes, elle n'en est pas moins présente. Dans l'introduction de *Uncommon Ground*, des hordes d'escargots envahissent les propriétés bétonnées, contrôlées d'une municipalité recréée tel l'Éden. Parallèlement, dans le roman de Martel, *Pi*, un gardien de zoo indique que les villes débordent d'animaux sauvages et, qu'en renversant Tokyo, on serait surpris de constater leur capacité d'adaptation et d'infiltration des strates urbanisées. William CRONON. Op.cit.. Yann MARTEL. *Life of Pi: a novel*. Toronto: Vintage Canada, c2001.

²²³ Chaia HELLER. *Ecology of Everyday Life: Rethinking the desire for nature..* Op.cit., p.20.

²²⁴ David SUZUKI. *L'Équilibre sacré*. Op.cit., p.221.

²²⁵ Robyn ECKERSLEY. Op.cit., pp.174-175.

²²⁶ En ceci, Suzuki rejoint la pensée de Herbert MARCUSE et de William LEISS, tel qu'abordé dans le chapitre I.

ressources sans questionner la nécessité des produits créés²²⁷. Parallèlement, alors que des compagnies vendent désormais la *nature* que recherchent les individus (donc, une nature construite *par et pour* les humains), il semble impossible, dans les termes de Price et Davis, de sortir des pratiques consommatrices/destructives:

As Susan Davis writes, the kind of person who « appreciates » nature is likely to be the kind of person who consumes a lot of it.[...]The Nature Company markets...that, on the one hand, sustain American middle-class ideas of nature that mitigate the materialism and artifice of modern capitalist society and, on the other hand, sustain, through the creation of artifice, the capitalist overconsumption of resources that underpins American middle-class life²²⁸.

Ainsi, l'essence du marché dépend de la consommation illimitée des individus et parvient à récupérer les idées environnementales à son profit. De même, le développement des questions d'hygiène, de produits jetables, et recyclables, peut se qualifier de révolution économique puisque le marché produit illusoirement sans fin: « *The ultimate innovation to ensure an endless market has been disposability. Citing convenience or hygiene to justify products that are used once and thrown away, industry creates an endless market for that product.* »²²⁹ L'hygiène, portant sur la propreté et l'ordre, accompagnée de slogans indiquant que « ce que l'on ne peut pas voir – acariens, bactéries – peut nous faire du mal », a ainsi accentué la séparation avec la nature (forêt, terre, boue) perçue comme sale, voire dangereuse.

Parce que la dégradation environnementale, la pollution, la famine, la pauvreté, tout particulièrement dans les zones urbaines très peuplées, minent la santé des individus et le développement de modes de vie sains, l'intérêt croissant pour une bonne hygiène de vie et une santé en général a favorisé une plus grande sensibilisation des individus à la dégradation environnementale; néanmoins, exacerbé – et c'est ce que Suzuki déplore – le discours médical s'est muté en une quête contrôlante, alors que l'hygiène se pose en déni de la corporalité et accroît la distanciation des humains de la/leur nature²³⁰. Parallèlement, les questions sur la *bonne hygiène*, inséparables d'un langage concernant l'ordre, le contrôle des individus, de leur corporalité/propreté, évoque la réflexion de Reeves sur la liaison entre beauté et ordre dans le discours sur la *nature*; en se référant aux écrits de Twine, on remarque que certains comportements sont marqués *en fonction* des comportements non-marqués. Ainsi, la

²²⁷ Timothy W. LUKE. « Green Consumerism... ». Op.cit., pp.166; 170. Timothy W. LUKE. « The (un)wise (ab)use of nature... ». Op.cit., pp.175-176.

²²⁸ Jennifer PRICE. « Looking for Nature in the Mall: A Field Guide to the Nature Company », in William CRONON. Op.cit., p.201.

²²⁹ David SUZUKI. *Earth Times*. Op.cit., p.33.

²³⁰ Isabelle LANTHIER & Lawrence OLIVIER. Op.cit., pp.75-76.

racialisation et la féminisation de la nature ordonnent les représentations *sadiques*²³¹ de la nature, des femmes et des peuples non-occidentaux, concevant, par le fait même, que ce qui entre dans la catégorie du grotesque/vieux/laid, ainsi que tout élément soulevant l'ambiguïté (hermaphrodite, métissages) ne se pliant pas à cette catégorisation y est néanmoins forcé, ce qui reproduit une hiérarchisation *naturelle* entre les individus²³². Enfin, ce discours ravive le recours aux femmes en environnementalisme en associant leurs préoccupations aux questions de consommation, familiales et d'hygiène; les femmes doivent être *belles* (recourant à divers produits pour masquer odeurs et laideur), se soumettre à l'ordre esthétique, mais elles sont pareillement responsables de *nettoyer* la planète²³³ (nous reviendrons sur la condition des femmes au chapitre IV). Au centre de l'établissement de la consommation et de l'économie comme fin ultime d'une société, Suzuki note qu'à l'essence de la crise écologique se tient une crise du sens, une incapacité à considérer les choses/relations sans y coller une valeur monétaire; de nouveau, les valeurs traditionnelles, la famille, la récupération, la *durabilité*, sombrent dans l'invisibilité alors que les sociétés se scindent d'avec elles-mêmes, de leur passé frugal. Avec la Modernité, s'exclame Suzuki, se produit une rupture du passé, dépréciant intrinsèquement ce qui n'est ni « nouveau », « moderne », ou « technologique »; en définitive, chaque invention accroît la distance et menace la stabilité des écosystèmes et des sociétés humaines²³⁴.

Toutefois, cette nostalgie qui anime Suzuki dépeint l'empressement des sociétés au lendemain de la 2^{ème} Guerre mondiale à s'enrôler dans un pacte faustien d'exploitation, jusqu'à annihilation complète de la vie. Paradoxalement, il ne soulève pas les contradictions liées à ce retour aux origines; si les sociétés d'aujourd'hui doivent s'inspirer du passé pour construire des projets de vie plus humains, cette vision romantique paraît problématique puisqu'elle soulève des questionnements sur la situation des femmes²³⁵ et sur la responsabilité des problèmes environnementaux. Si l'auteur regrette la disparition de la simplicité, en *valorisant* la redécouverte des activités quotidiennes ménagères détachées des nouvelles technologies nous offrant une illusion de liberté, il n'aborde nullement l'impact indirect de ce discours sur la condition des femmes; inconsciemment ou non, en abhorrant la

²³¹ Voir la note en bas de page #202, sur la vision et le sadisme, en référence aux écrits de Donna HARAWAY.

²³² Richard T. TWINE. Op.cit., pp.47-49.

²³³ Lori GRUEN. «Dismantling Oppression: An Analysis of the Connection between Women and Animals », in Greta GAARD. Op.cit., p.69. Catriona SANDILANDS. *The good-natured feminist: Ecofeminism and the Quest for Democracy*. Op.cit., p.xiii.

²³⁴ David SUZUKI. *L'Équilibre sacré*. Op.cit., p.210.

²³⁵ Ici, Suzuki s'interroge en effet sur le peu de femmes impliquées dans les organismes environnementaux, notamment dû au fait que les femmes devraient, justement, s'intéresser à ces questions qui sont indissociables de la santé et du développement de *leurs enfants*.

dislocation de la famille, l'aliénation urbaine, la libération des mœurs, le développement technologique (appareils ménagers, ordinateurs, biotechnologies, contraception, avortement), il reproche quelque chose d'indissociable de la lutte féministe. Shiva effectuera aussi une idéalisation excessive d'un moment prémoderne, préconisant indirectement un retour à des formes organicistes; en refusant entièrement la Modernité, par la quête d'une ignorance *volontaire* de ce moment charnière, en ne se posant pas en chercheur critique, ces deux auteurs prônent le renversement historique.

Ils s'empresseront de détacher toute forme réactionnaire à leurs propos en dénonçant ceux qui perpétuent une conception historique linéaire et progressiste; là n'est cependant pas le noeud de l'argument. Ici, Adorno et Horkheimer déploreraient le manque de vision de Suzuki, laquelle ignore la dialectique de la raison, soit la présence chez les sociétés prémodernes d'une forme mythique de la raison subjective, conduisant à l'aliénation sociale actuelle²³⁶. Suzuki demeure dans l'incapacité de formuler un projet environnemental novateur, lequel réadresserait *et* accueillerait potentiellement certaines avancées de la Modernité en se les réappropriant, les redéfinissant, les remodelant, et non pas en effectuant un rejet massif identique à celui de la Modernité envers les traditions.

Alors que Suzuki critique l'économie et le marché lorsque ces deux instances deviennent des fins en soi au détriment desquelles les individus doivent se sacrifier – et sacrifier des valeurs fondamentales personnifiant sa vision de l'humanité - il ne se soucie guère des « sacrifices » inhérents aux discours environnementaux qu'il impose. En effet, la création de réserves naturelles et de parcs a douloureusement coûté aux populations autochtones; dans les pays du Sud, ce sont les classes appauvries qui doivent absorber les coûts de la protection environnementale, tout particulièrement lorsque cette protection n'interroge pas l'essence du système mais s'y incorpore sans broncher²³⁷.

6. RESPONSABILITÉ HUMAINE & ACTION POLITIQUE

Les écrits de Suzuki désirent enivrer un esprit de sensibilité et de responsabilité chez l'humanité pour Gaïa. Puisque l'humain possède la conscience et la réflexion, en tant unique animal de la « création » apte à donner sens au chaos qui l'entoure, à les conceptualiser logiquement, un sentiment de responsabilité et de respect s'en extirpe: « *En explorant le besoin de reconnaître le sacré*

²³⁶ Timothy W. LUKE. *Ecocritique: contesting the politics of nature*. Op.cit., p.12.

²³⁷ Cette question du « sacrifice » fut brièvement abordée dans le chapitre II; nous en examinerons toutefois davantage les contours dans le chapitre IV puisque Shiva n'échappe pas aux dilemmes de cette notion.

dans l'ici-et-maintenant plutôt que dans l'au-delà, théologiens et écologues se découvrent des terrains d'entente et s'efforcent d'aider les humains à réintégrer leur patrie, leur place dans la création.²³⁸ Ici, si l'association possible entre théologiens et écologistes fait sourire Suzuki, elle comporte un élément inquiétant de par son affirmation moraliste. Ainsi, l'humanité, n'étant plus que le fruit du hasard de l'évolution biologique, peut, par sa conscience, se doter du rôle de gardien de « l'ordre » de la Terre; toutefois, Suzuki constate que loin de s'être responsabilisé auprès du monde vivant, les humains se sont laissés entraîner dans la voie de la domination de la nature, se considérant tels les « maîtres » de cette machine devant être réglée, ajustée, selon leurs besoins/désirs.

Puisque le propos de Suzuki s'intéresse tout particulièrement à la santé des enfants mais aussi à ce qu'ils peuvent nous apprendre, soit notre curiosité « naturelle » pour la *nature* dont nous sommes graduellement dépossédés en évoluant dans nos sociétés aliénantes, il s'indigne de la tendance actuelle détruisant cette fascination innée pour le monde du vivant. En effet, les enfants emploient l'imitation pour apprendre, reproduisant littéralement les gestes et les attitudes des adultes²³⁹; conceptualisée dans le *Meilleur des Mondes* de Huxley, les individus-enfants sont conditionnés à développer une peur de l'inconnu, et cette peur, conséquemment, se transforme en cruauté. Ce que tend à occulter Suzuki lorsqu'il louange l'attitude « naturelle » des enfants, leur innocence, leur *humanité* dont les adultes se sont détachés, c'est que leur fascination pour les insectes et les animaux peut sombrer dans la cruauté lorsque le désir d'expérience, et de collection, s'empare d'eux. Nous ne croyons pas qu'il existe une attitude « naturelle », laquelle soit rompue par la société, notamment par l'urbanisation; les enfants, en mode d'apprentissage, découvrent, décortiquent, examinent en tuant les insectes dans un désir de curiosité non jaugée, voire de cruauté.

Cette attitude « passionnée » des enfants n'est guère différente de celles des scientifiques qui découvrent le monde, en révèlent les secrets. Cependant, ce que Suzuki ne voit pas chez les enfants, il le critique chez les scientifiques; lorsque le progrès lui-même devient une fin et que l'on conçoit que « ce qui peut être découvert, doit être découvert », on interroge le code d'éthique de la profession, et l'incapacité à juger les implications des innovations. Sa critique est tout particulièrement virulente envers les généticiens, dû à leur tendance à ignorer la portée éthique de leurs découvertes, lesquelles

²³⁸ David SUZUKI. *L'Équilibre sacré*. Op.cit., p.237.

²³⁹ David SUZUKI. *Inventing the Future*. Op.cit., p.185.

se traduire en dilemmes/débats sociaux²⁴⁰, ainsi que l'incapacité de concevoir des limites à la recherche. Parce que le développement de la technologie au cours du 20^e siècle ne s'est pas doté d'un code d'éthique, les scientifiques, par « amour de la découverte », ne connaissent littéralement pas d'obstacles et se déresponsabilisent des éventuelles implications de leurs recherches.

Curieusement, la recherche scientifique ne se confine pas au vulgaire rôle d'« instrument » manipulé par les gouvernements et le marché économique; elle doit potentiellement freiner ses recherches en en considérant les implications sociales. Quelle devient ici la place du politique? La voix des scientifiques s'élèvent sur la détérioration environnementale, les médias ont l'obligation de les écouter, clamera Suzuki; signalant que la science, dû à sa connaissance réduite des phénomènes, peut tout juste *décrire* et non pas *prescrire*, le rapport entre science/politique rend la seconde exécutoire lorsqu'il y a consensus parmi les scientifiques. Par conséquent, Suzuki déplore l'incompréhension et le désintérêt des politiciens pour l'environnement dû à une vision électorale limitée et à une incapacité de saisir les interrelations entre environnement et économie; les politiques étant orientées selon les impératifs économiques, au détriment de la finitude terrestre, elles sont conséquemment de courte durée bien que la survie des écosystèmes et le désir de construire des sociétés durables s'élabore plutôt sur le long terme, en incorporant plusieurs générations. Si Suzuki veut dénoncer le scientisme, il dépeint une position scientifique qui s'érige en autorité; une fois leur consensus atteint, la discussion est terminée: « *Mais quand plus de la moitié de tous les prix Nobel avancent qu'il pourrait nous rester aussi peu qu'une décennie pour corriger notre trajectoire suicidaire, les mêmes médias jugent l'assertion sans intérêt pour publication*²⁴¹. » Subséquemment, en démocratie représentative, les citoyens ne sont guère représentés, au profit des intérêts économiques; soulevant la contradiction du *titre* des ministères, Suzuki questionne les marges de la « représentation » et signale que plusieurs « partenaires » sont exclus des discussions; les générations futures, les poissons, les forêts, sont vitalement concernés par les décisions de ces instances, ces dernières niant leur apport.

La question de la représentation politique et scientifique telle qu'abordée par Bruno Latour, n'est, ainsi, jamais achevée; si elle ne parvient pas à devenir parfaitement homogène, c'est que les groupes se multiplient, se (dé)forment, et revendiquent la prise de parole et la représentation. Toute référence à des ensembles globaux/totalisants, prétendant indirectement à un certain modernisme

²⁴⁰ Ici, Suzuki invoque les études qui ont influencé la hiérarchisation des races humaines, le darwinisme social.

²⁴¹ David SUZUKI. *L'Équilibre sacré*. Op.cit., p.17.

(anthropomorphisme/ethnocentrisme), se constituant hors du débat politique, pose irréductiblement le problème de l'oppressante majorité *dictant* au monde commun l'harmonie de l'organisation disciplinaire²⁴², ravivant la constatation des théoriciens critiques d'une pensée subjective s'imposant en tant que raison objective. Toutefois, la contestation et le débat politique ne paraissent pas incarner des actions que Suzuki valorise; tout conflit implique une argumentation, dont il convoite le dépassement:

Sauvegarder la nature parce que cela est économiquement sensé, parce que le monde naturel pourrait receler des drogues capables de guérir les maladies humaines, ou même parce qu'agir ainsi n'est que justice naturelle – tous ces arguments relèvent d'un univers cartésien où l'esprit exerce son action sur le monde, observe, analyse, quantifie. Par-dessus tout, ce sont des arguments, et tout argument génère un gagnant et un perdant²⁴³.

Often the arguments have pitted people against each other: jobs and profit versus environmental protection, clearcut logging versus parks, human beings versus spotted owls. In every battle that is resolved, there is always a loser or losing side, but when we are discussing a future for our children, we can't afford to have losers.[...]We have to define the issue differently.[...]We literally *are* the Earth²⁴⁴.

Ici, Suzuki ne voit pas que la notion de consensus, d'unanimité ne se détache pas tant du dualisme qui l'effraie, mais tend simplement à le réduire, voire à le faire disparaître *verbalement*, en le recouvrir du voile de *l'invisibilité*. Souhaitant dépasser la sphère politique et économique, il espère que les attitudes favorables environnementalement puissent devenir des valeurs sociales, ancrées dans les modes de vie des individus (et le système) que nul ne remettra en question; essentiellement, les décisions et les institutions politiques et économiques doivent être problématisées et subordonnées aux écosystèmes. Ce n'est pas l'économie qui dicte l'écologie mais l'inverse; les sociétés humaines doivent, nous rappelle-t-il, s'insérer dans les cycles de la Nature.

En terminant, rappelons la centralité qu'accordera Suzuki tout au long de ses ouvrages aux valeurs familiales, traditionnelles. Synonyme de la rupture entre la mère et l'enfant, l'aliénation des êtres humains d'envers la/leur nature se concrétisera tout particulièrement dans l'urbanisation, l'enfermement des zones bétonnées. Si le sacré, le spiritualisme occupe une place d'importance dans sa pensée, elle tend à transcender les divers thèmes qui lui sont chers; intrinsèquement, la crise environnementale se révèle plus profonde, celle d'une scission entre les humains et *l'humanité*, comprise autant par son besoin de relations avec autrui, de connaître ses origines, que du besoin de

²⁴² Michel CALLON, Pierre LASCOUTES, Yannick BARTHE. Op.cit., p.164. Bruno LATOUR. Op.cit., p.183.

²⁴³ David SUZUKI. *L'Équilibre sacré*. Op.cit., p.236.

²⁴⁴ David SUZUKI. *Earth Times*. Op.cit., pp.260-261.

spiritualité. Nous avons vu en quoi la vision qu'offre Suzuki de *la Nature* pose problème, notamment par le renforcement de la dichotomie entre nature/culture, par la valorisation *esthétique* de certains aspects particuliers et arbitraires de ce que l'on *perçoit*, et, par sa conception très *féminine* de *Mère Nature*. Enfin, le politique paraît fort peu valorisé chez Suzuki, et en ceci il rejoint sensiblement Reeves, en gratifiant, parfois à outrance, les paroles des scientifiques.

Dans le cadre du prochain chapitre, Shiva consentira à ouvrir ce dialogue laissé par moment inexploré par Suzuki, et même par Reeves. Abordant plus spécifiquement la relation entre l'environnement et les femmes, elle parvient davantage à adresser les termes de leur oppression mutuelle. En termes politique et social, Shiva nous permettra de stimuler autant les rôles participatifs des citoyens et des non-humains tout en jugeant le rapport plus réciproque entre « scientifiques » et « non-scientifiques ».

CHAPITRE IV. VANDANA SHIVA

Critique du projet de la Modernité, de la globalisation ainsi que des conséquences de la Révolution scientifique occidentale, le propos de Vandana Shiva aspire à la redécouverte d'un sens d'interconnexion entre nature et société, et désigne le patriarcat comme élément problématique central de la crise écologique actuelle, ainsi que la crise des relations sociales, de la condition des femmes et de la pauvreté.

Contrairement à Reeves et Suzuki, le propos de Shiva cherche beaucoup plus à faire ressortir les logiques d'exploitation soutenant le système capitaliste patriarcal autant de l'environnement que des individus et tout particulièrement des enfants. S'inscrivant intimement dans un projet de justice sociale, ses objectifs de transformation sont beaucoup plus concrets et palpables dû à une approche matérialiste qui transcende ses oeuvres. Shiva s'oppose au projet faussement libérateur de la modernité et propose plutôt une nouvelle forme de démocratie participative basée sur le principe féminin, synonyme de nature, d'interconnexion et de créativité.

La présente lecture s'attardera dans un premier temps à cerner comment la science moderne est entrée dans une ère du réductionnisme qui menace l'autonomie des individus (des femmes) et des natures; au coeur de l'argument de Shiva se situe le profond désir de réhabiliter la notion d'une science-savoir non exclusive aux institutions scientifiques occidentales, lesquelles dévaluent et délégitiment toute connaissance développée et partagée par des groupes traditionnels. Ne se confinant pas au champ scientifique, Shiva note parallèlement que le marché s'émancipe au détriment des individus et se transmute en une nouvelle religion; le développement (durable), clamera-t-elle, se constitue en un néocolonialisme qui fait violence à la santé et survie des communautés (indiennes). Par la suite, nous serons en mesure d'examiner plus spécifiquement quelle conception Shiva offre de la nature et comment s'articule son propos écoféministe en s'inspirant du principe féminin; nous constaterons que si elle critique ardemment Beauvoir et Marcuse pour *leurs théories essentialistes*, sa propre proposition d'une théorie transgenre ne réussit pas nécessairement à s'en détacher à mesure que les identités *femmes* et *natures* se voient enfermées, cernées, par les termes d'une définition imperméable et prépolitique. Critique de la (bio)technologie, nous observerons en quoi la science s'attaque tout particulièrement à la sphère de la reproduction et des femmes, réduisant celles-ci à des machines reproductives ou sexuelles; en fait, l'expérience corporelle est indissociable d'une position

soutenable et de la valorisation d'un partenariat avec les non-humains, nous dira Shiva. Nous terminerons enfin sur la possibilité d'une action politique; ici, l'apport de Shiva se veut beaucoup plus accueillant à la participation et au dialogue que ne le laissent croire Suzuki et Reeves. Également, son idée d'une démocratie ouverte, « Earth democracy » est indissociable d'un rapport réciproque entre scientifiques et non-scientifiques; toutefois, Shiva semble renverser cette relation et valoriser quasi exclusivement la posture des « scientifiques » non-reconnus, les expériences particulières des femmes provenant des pays du Sud au détriment précisément d'une multiplicité des perspectives scientifiques. Enfin, Shiva, fortement inspirée par Merchant, adresse une critique véhémement à la Modernité qui se traduit par le désir de retourner à des formes de vie prémodernes, simplifiées, qui tendent à s'illustrer dans son propos tels des lieux d'utopies harmonieux; fondamentalement, cette vision scelle un rôle particulier pour les natures, lesquelles demeurent enfermées dans les définitions humaines étouffantes recherchant l'équilibre entre survie des communautés et survie d'une certaine forme pour les non-humains²⁴⁵.

1. L'ÈRE DU RÉDUCTIONNISME

Si Vandana Shiva ne condamne pas les sciences en soi, elle adresse néanmoins une critique véhémement aux développements scientifiques du 15^e et 17^e siècle en Occident qu'elle place sous l'égide du réductionnisme patriarcal. Les thèses de Bacon et de Descartes, de par leur désir de fragmenter le monde, de dualiser la réalité, ont entraîné une désacralisation de la nature et profondément restreint le regard que nous portons aux choses, sujets, phénomènes. Ce « réductionnisme » se situe au centre de son propos écoféministe; en le dévoilant, Shiva s'emploie à dénoncer le meurtre de la nature par une mécanisation de ses processus, désormais conçus en termes d'inertie et de passivité. Ainsi, les considérations unidimensionnelles et unifonctionnelles que la science réductionniste colle sur le monde atomisent la nature en une kyrielle de particules déconnectées, et décontextualisées, qu'elle homogénéise en vue d'une manipulation indissociable de ce qu'elle nomme le « progrès ».

²⁴⁵ Dans le cadre de ce chapitre, nous avons sélectionné trois oeuvres de Vandana Shiva que nous synthétisons, analysons et critiquons dans leur ensemble; à moins de distinctions particulières et pertinentes, nous ne référerons pas à une oeuvre spécifique pour chaque élément abordé. Les trois ouvrages sont: *Ecofeminism*. Halifax: Femwood. 1993, lequel a été écrit conjointement avec Maria Mies bien que nous nous soyons exclusivement concentrées sur les chapitres rédigés par Vandana Shiva. *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. London: Zed Books LTD. 1988; *Earth democracy: justice, sustainability, and peace*. Cambridge: South End Press. 2005.

Ce progrès pourtant n'est qu'un leurre, véhiculé par une Modernité dont elle presse la chute de ce déguisement idéologique; projet faussement émancipateur et universel, il ne sert en somme que les intérêts particuliers d'une classe d'hommes, blancs, aisés, occidentaux, lesquels joignent science et économie dans le but de conquérir, de dominer et d'exploiter la nature (ainsi que tous ceux que l'on associe à cette dernière). Pour Shiva, ces discours sur le progrès menacent la (sur)vie, la diversité culturelle et biologique en invoquant la rationalité, l'objectivité, et en prônant un universalisme humaniste.

Conduites par Bacon et Descartes, la Modernité s'est dotée de dualismes engageant une réduction du monde en catégories exclusives et antinomiques; femme/homme, nature/culture, passivité/agressivité, intuition/rationalité. Si Shiva paraît peu sceller la distinction entre modernité, science moderne, capitalisme, globalisation, patriarcat, c'est à partir du dernier concept que l'ensemble des autres termes dériverait. Non exclusif au projet moderne occidental, elle remarque des traces du patriarcat dans plusieurs cultures; toutefois, c'est le « réductionnisme » moderne qui a exacerbé le discours d'oppression. De fait, Shiva relie essentiellement les mouvements terroristes, fondamentalistes et extrémistes à un second patriarcat réagissant, résistant en définitive au « progrès » moderne²⁴⁶.

Ce qui n'était qu'une utopie pour Bacon et se conceptualisait tout juste dans le mythe de la Nouvelle Atlantide prend dangereusement forme pour Shiva avec les Révolutions Vertes en Inde de même qu'avec le développement des biotechnologies. Alliant savoir et pouvoir, la science moderne s'extraît de toute critique en positionnant sa légitimité dans un faux projet émancipateur universel et une « objectivité », lesquelles déploient cette domination culturelle et annihilation homogénéisante des autres cultures sous les traits d'une évolution incontestable vers un progrès unidimensionnel. En effectuant une distinction entre « valeur » et « fait », la science réductionniste mène au déni de l'idéologie qu'elle promeut en considérant les faits tels les reflets objectifs et entiers de la réalité et non pas comme étant précisément le miroitement de conceptions et de perceptions culturelles particulières, des constructions sociales au sein desquelles naît le discours des scientifiques²⁴⁷. Décontextualisée puisque la pratique scientifique prend corps presque exclusivement en laboratoire, nourrissant une ambition de contrôle total aux prétentions atemporelles, ce n'est pas tant cette caractéristique de la science moderne que son arrogance quant à sa supériorité ainsi que la graduelle

²⁴⁶ Vandana SHIVA. *Earth Democracy*. Op.cit., pp.2-3.

²⁴⁷ Vandana SHIVA. *Ecofeminism*. Op.cit., p.25.

confusion entre science, technologie et industrie qui incarne la problématique de crises actuelles selon Shiva; alors que 80% de la recherche scientifique, soulignera-t-elle, est employée à des fins militaires, il devient difficile de prétendre à un savoir libre, non-violent, ainsi qu'à une distinction entre fin et moyens constitutifs de ces technologies²⁴⁸.

Désormais, constatant la transformation du développement, dans les pays du Sud, en un nouveau colonialisme de la supériorité occidentale, l'exclusivité du savoir est détenue par des experts reconnus par les institutions qui les forment (les moulent), des hommes blancs en blouse blanche, dont les recherches requièrent l'emploi de matériaux sophistiqués et de laboratoires aseptisés. La distinction entre savoir/ignorance que l'on accole dans l'optique d'opposer experts/non-experts engendre l'usurpation du savoir des autres cultures, traditionnellement pratiqué par les femmes, perpétuant leur oppression; s'inspirant de la chasse aux sorcières, Shiva démontre comment la construction de l'exclusivité du savoir a forgé un discours sur la propriété intellectuelle teintée de racisme et de sexisme qui accroît les inégalités de genre et de classe entre les diverses cultures alors que tout savoir n'étant pas « découvert » dans/par les institutions modernes dûment reconnues et proclamé « scientifique » est conséquemment dévalué:

The myth that the 'scientific revolution' was a universal process of intellectual progress is being steadily undermined by feminist scholarship and the histories of science of non-western cultures. These are relating the rise of the reductionist paradigm with the subjection and destruction of women's knowledge in the west, and...of non-western cultures. The witch-hunts of Europe were largely a process of delegitimising and destroying the expertise of...women.[...] By the sixteenth century women in Europe were totally excluded from the practice of medicine and healing because 'wise women' ran the risk of being declared witches. A deeper, more violent form of exclusion of women's knowledge and expertise...is now under way with the spread of the masculinist paradigm of science through 'development'²⁴⁹.

Si Shiva ne parvient pas à rendre compte adéquatement de l'apport des sciences modernes en les affublant uniquement de « réductionnisme », elle dégage néanmoins ce que Callon et al. nommeront les « forums hybrides », soit des processus de discussion, de contestation, admettant les participations scientifiques et non-scientifiques (représentants politiques, citoyens) dans l'évaluation conjointe quant à la description des problèmes et la recherche de solutions²⁵⁰. Ce que souhaite Shiva, sans qu'elle ne l'exprime explicitement ainsi, c'est la réintroduction du sens original du terme « science », soit une

²⁴⁸ Vandana SHIVA. *Staying Alive*. Op.cit., p.23.

²⁴⁹ Ibid., pp.21-22.

²⁵⁰ Michel CALLON, Pierre LASCOUMES, Yannick BARTHE. Op.cit., p.36.

connaissance ouverte et intuitive; en ceci, elle se rapproche de Horkheimer et Adorno, lesquels désirent accroître le potentiel d'une science englobant la philosophie, l'imagination, la spéculation.

2. GLOBALISATION ÉCONOMIQUE: LA PERSONNIFICATION DU MARCHÉ

Alors que la recherche scientifique s'allie à l'industrie, et à la croissance économique, ces inégalités de genre et de classe se traduisent concrètement par une féminisation de la pauvreté. Le développement (et le développement durable), lequel prétend répondre aux besoins universels des êtres humains et aspire à l'amélioration de la qualité de vie, cherche plutôt à camoufler ses élans de (néo)colonialisme et à s'appropriier les ressources du Sud. Par cette intrusion, et ces principes de supériorité en dépeignant un Sud *sous-développé*, ce *néo-colonialisme* nourrit l'inégalité croissante tout en perpétuant une homogénéisation de la culture en exhibant l'histoire tel un processus linéaire, progressiste, et quasiment autonome²⁵¹.

Ce faux développement, que Shiva conceptualise sous le terme de « mal-développement », se fonde essentiellement sur la dichotomie homme/femme, qu'il conçoit comme étant biologique et (donc) indépassable, et conduit à de nouvelles formes d'inégalités de genre. Alors que le développement prétend accroître le statut des femmes et des enfants par la croissance économique, on note plutôt que les femmes se voient déniées le titre de partenaires. Victimes de la pauvreté imposée par cette non-participation au processus de développement et de globalisation économique, elles n'en demeurent pas moins les intervenantes directes devant assurer la survie de leurs familles. Shiva nous indiquera que l'économie globale se fonde sur deux types d'économies plus fondamentales dont elle nie l'existence; plus le marché mondial prend de l'importance et s'impose en tant qu'unique modèle, plus les économies « subalternes » subissent la violence et, accablées de nouveaux fardeaux que fait peser sur elles l'économie mondiale, doivent perpétuellement s'ajuster, compenser pour assurer la subsistance des communautés locales. Ces deux économies sont l'économie de la nature – les « ressources » que la science moderne fragmente et réduit à une fonction unique – et l'économie de subsistance, laquelle crée des partenariats réciproques avec la nature visant la régénération, le partage, et la durabilité des communautés humaines/non-humaines²⁵². En définitive, cette relation de

²⁵¹ Vandana SHIVA. *Ecofeminism*. Op.cit., p.264. & *Staying alive*. Op.cit., p.2

²⁵² Vandana SHIVA. *Earth Democracy*. Op.cit., pp.14-16.

partenariat avec la nature qui caractérise les sociétés/communautés traditionnelles se mute en relation de production/consommation à sens unique avec la science et l'économie moderne.

Si Shiva déplore la désacralisation de la nature ainsi que le retrait de tout élément animiste, magique de cette dernière dans l'exploitation moderne de celle-ci, elle constate parallèlement une autonomisation perverse du marché en tant que création humaine, une personification de ses besoins/désirs, alors que, subtilement, il s'incarne en nouvelle religion mondiale. La couverture médiatique orientant davantage son propos sur l'état de « santé » des marchés que sur celle des communautés et des individus, la divinisation du marché se transpose dans un discours moraliste imposant des sacrifices à des niveaux nationaux et transnationaux sous la menace de récessions, de coupures dans les services sociaux. Bien que Shiva discerne ce même processus dans le discours sur le développement, elle aborde peu comment l'environnementalisme (radical) s'insère dans cette logique; alors qu'elle critique la tendance du rapport Brundtland ainsi que les écophilosophies sur « la tragédie des communaux » ou le « l'éthique du bateau de sauvetage »²⁵³, Shiva n'en fait que peu mention, ou de manière détournée en invoquant que ce type d'environnementalisme s'inscrit dans la lignée du « nouveau » colonialisme et ne s'extrait pas de la logique du capitalisme patriarcal. Foncièrement, elle ne considère guère les philosophies environnementalistes radicales qui, malgré leur virulente critique du capitaliste et des dualismes modernes, n'en persistent pas moins à employer le langage de la surveillance et du sacrifice pour protéger la terre à tout prix.

Incorporant le concept foucaldien de « gouvernementalité » à son approche, Luke introduira les notions « d'environnementalité »²⁵⁴ dans l'optique d'exposer de quelle manière les éco-discours engendrent la disciplinarité et la surveillance des individus. Loin de libérer, ou d'émanciper ces derniers, l'environnementalisme les enferme davantage, dans un désir de *tout* régir, nous dira Latour²⁵⁵; la prétention de ces discours ne se contente pas de contrôler les natures par l'introduction de la notion d'environnement (acte disciplinaire d'enfermement, environner) mais également les sociétés humaines qui *doivent* protéger l'environnement et sont donc *forcées* d'adopter des comportements sains. Ainsi, l'environnementalité s'immisce autant dans la vie publique que dans la vie

²⁵³ Garrett HARDIN. « Lifeboat Ethics: the case against helping the poor », *Psychology Today*, no.8, 1974, pp.38-43. & « The Tragedy of the Commons », *Science*, no.162, 1968, pp.1243-1248.

²⁵⁴ Ce concept fut également brièvement abordé dans le chapitre II.

²⁵⁵ Bruno LATOUR. Op.cit., p.35.

privée, ne permettant aucune possibilité de fuite pour les individus, humains ou non-humains²⁵⁶. Ce monde sous surveillance, où loisir et travail sont intimement cernés et orientés en fonction de pratiques soutenables, est pareillement détaillée par Plumwood²⁵⁷ dans une allégorie de l'Éco-République; indissociable du sacrifice qu'invoque le rapport Brundtland et Tessier, la critique qu'adressent ces auteurs admet un questionnement sur l'éventualité même de l'émancipation que valorisent tout particulièrement Shiva et Suzuki.

En définitive, en arrachant la richesse des pays du Sud, en revendiquant des sacrifices qui assoiffent et affament les communautés de subsistance, en se constituant sur la notion de propriété privée et de la richesse, le marché mondial et la globalisation créent la rareté, la pauvreté matérielle, et poussent les communautés vivant de peur et d'insécurité à l'extrémisme, au fondamentalisme et au terrorisme. Ce sont ces derniers, de fait, qui tiendront et maintiendront des discours sur l'identité exclusive négative, par l'opposition entre le Soi et l'Autre/Ennemi, se rattachant à des principes patriarcaux de violence/ domination. Exacerbées, les cultures qu'assimile et uniformise le « nouveau » colonialisme se transmutent de cultures positives à négatives, renforçant les cycles de violence et la dichotomie hommes/femmes:

Through the mutation of positive identities to negative identities, globalization is creating and intensifying culture wars. Economic globalization destroys cultures and positive cultural identity by destroying work livelihoods and job security from which most people draw their sense of who they are.[...]When secure occupations and livelihoods are destroyed, the vacuum of the loss of sense of self is filled by the negative identity, and identity of « not the other »²⁵⁸.

Au cœur du réductionnisme, du mal-développement, émerge le processus de dichotomisation, que Shiva attribue à la révolution scientifique moderne. Ce que Bacon exprime constitue l'essence de la critique adressée par Shiva, soit que la Nature, associée au principe féminin, se voit dérobée de ses fondements actifs, et sombre dans la passivité, l'inertie. L'opposition entre nature et société (humaine) se résume à l'ensemble des autres grands dualismes inégaux que nous avons énumérés précédemment. La *nature*, perpétuée par la vision *moderne* et dépouillée de son potentiel créatif, devient un objet limité, et limitant l'humain; ainsi, la science peut, et doit, « améliorer » la nature, consentir au dépassement de ces barrières nuisibles. Pour Shiva, bien qu'elle reconnaisse que le principe *féminin* (et le principe *masculin*) existent sans qu'ils ne correspondent précisément à ceux

²⁵⁶ Timothy LUKE. « On Environmentality... ». Op.cit., pp.57-60.

²⁵⁷ Val PLUMWOOD. *Environmental Culture: the ecological crisis of reason*. Op.cit., chapitre III.

²⁵⁸ Vandana SHIVA. *Earth Democracy*. Op.cit., p.81.

décrits par la modernité, de même que société humaine et nature ne sont pas deux entités entièrement confondues, il subsiste néanmoins une impossibilité à séparer hermétiquement chacune dans l'optique d'attribuer les causes et conséquences des activités à l'une ou l'autre. Ce que Shiva comprend du *féminin* et du *masculin* ne peut nullement se réduire à une distinction entre hommes et femmes, en tant que représentants biologiques exclusifs de ces archétypes puisque chaque principe peut être vécu et expérimenté par les deux représentants des sexes biologiques: « *The death of the feminine principle in women and nature takes place through the association of the category of passivity with the feminine. The death of the feminine principle in men takes place by a shift in the concept of activity from creation to destruction, and the concept of power from empowerment to domination.*²⁵⁹ »

Ces catégories réductrices portent en elles la violence de la domination et de l'oppression puisqu'elles contestent la valeur intrinsèque de tout *Autre* et menacent le pouvoir autoreproductible, de régénération, inhérent à ces principes traditionnellement complémentaires. Ici, femmes, animaux et semences de la nature sont considérées par la science moderne de manière unidimensionnelle et devant être réglées/ajustées par la technique/technologie pour atteindre un potentiel producteur. Ici, l'apport de Shiva ne précise pas de quelle manière et pour quelles raisons cette association s'effectue dans le discours patriarcal; nous reviendrons sur cet aspect dans une section ultérieure.

De fait, le réductionnisme, en retirant toute valeur aux êtres humains/non-humains, enclenche un processus de disposabilité semblable à ce que les théoriciens de Francfort avaient constaté dans le projet dialectique de la rationalité; devenus de simples commodités dans le système économique global, les personnes, communautés, cultures sont vampirisées jusqu'à extraction de toute capacité productive, puis jetées et remplacées²⁶⁰. Ce processus de destruction prend forme dû à la fragmentation entre nature/société, femme/homme; l'incapacité de reconnaître les actes créatifs de la nature, et productifs des femmes, et même de détruire toute possibilité de régénération

²⁵⁹ Vandana SHIVA. *Staying alive*. Op.cit., p.53.

²⁶⁰ De nouveau, ici, Shiva invoque l'apport des théoriciens critiques, lesquels reprochaient justement à la dialectique de l'*Aufklärung* d'avoir déshumanisé les individus. En égalisant chaque individu, en leur rendant justice sans différenciation, par équivalence, la raison subjective, sous la forme de la modernité et du libéralisme notamment, retire tout particularisme aux individus. (Theodor W. ADORNO. *Minima Moralia*. Op.cit., Aphorisme 48, pp.104-5) En ce sens, les individus sont dépouillés de leur humanité et ne deviennent que des commodités jetables, interchangeables, génériques. Arendt fera également cette constatation par une distinction entre la vie publique et privée, entre le politique et le social: « But society equalizes under all circumstances, and the victory of equality in the modern world is only the political and legal recognition of the fact that society has conquered the public realm, and that distinction and difference have become private matters of the individual.[...] The public realm, in others words, was reserved for individuality; it was the only place where men could show who they really and inexchangeably were. » (Hannah ARENDT. *The Human Condition*. Op.cit., p.41)

métamorphosent une nature dynamiquement stable en une nature incontrôlable, dévastatrice: « *Why does the myth that modern science controls nature, persists, when it actually creates a nature that is completely out of control? Violence is not an indicator of control; its use is a sign that the system is becoming uncontrollable*²⁶¹. »

3. CONCEPTION DE LA NATURE

Fortement inspirée par Merchant, Shiva prône une relation mutuelle, un partenariat avec la nature, visant la durabilité et la reproduction; en empruntant à la nature pour les besoins de subsistance, les communautés traditionnelles, en Inde notamment, et dont le savoir est détenu par les femmes, redonnent à la terre, observent et transmettent aux prochaines générations le savoir des interrelations avec les non-humains. De ce fait, ce que la révolution verte a accompli s'incarne dans la ruine des sols, la dévastation des forêts et l'assèchement des rivières puisque la science moderne fragmente la nature en sections et nie les interconnexions nécessaires à la régénération de l'ensemble.

L'écophilosophie de Shiva se veut intrinsèquement holiste et évoque la résurrection du principe sacré lié à la conception et à la relation qu'entretiennent les humains avec la nature. Bien que ce sont les communautés humaines qu'elle a à cœur, Shiva prône néanmoins un écospiritualisme, lequel désire réintroduire les éléments magiques dans la nature et moins les principes religieux dogmatiques. Évidemment, le lecteur demeure suspicieux de ce désir spirituel; ici, Shiva aurait intérêt à se plonger dans la *Dialectique de la raison* dans l'optique de comprendre comment, pour Adorno et Horkheimer, le mythe, la magie, ne sont pas dissociables de la rationalité mais qu'ils portent plutôt déjà en eux la quête de domination de la nature que parachèvera (illusoirement) la raison subjective moderne. Nous y reviendrons au terme de notre argument.

Ce que la science et l'économie moderne considèrent comme des modes de vie rétrogrades et sous-développés en observant les différentes cultures traditionnelles, se consacrent, pour Shiva, à étudier ces cycles complexes, multifonctionnels et multidimensionnels de la nature, ces systèmes stables, certes, mais dynamiques, mouvants. Indubitablement, la nature porte en elle ses limites, ses frontières, devant être respectées pour assurer la régénération de la vie; néanmoins, contrairement à

²⁶¹ Vandana SHIVA. *Staying alive*. Op.cit., p.158.

l'attitude moderne qui conçoit la limite telle une contrainte, voire un emprisonnement, Shiva suggère plutôt d'embrasser ouvertement le potentiel vivant de ces limitations. Raisonnable, la liberté dans la limite implique un respect des autres formes de vie, une cohabitation harmonieuse, réciproque.

Partageant la fascination de Darwin pour le travail du ver de terre et son incommensurable capacité à fertiliser les sols, Shiva déplore l'assujettissement de la science moderne, devenue instrumentale, à une logique de production industrielle. Loin de se constituer en explorateur et conquérant de la Terre, l'humain doit accueillir une certaine humilité et considérer son rôle tel celui d'un visiteur, d'un gardien des échanges entre nature/société²⁶². Ne remettant guère en question le principe *féminin* intrinsèquement lié à la Nature, Shiva adresse préférentiellement ses reproches à Bacon, lequel a transformé une Mère Nature puissante et créatrice en une nature passive, vierge, à exploiter. Nous reviendrons sur cette « féminisation de la nature » en détail dans une section subséquente.

Si Shiva déplore que la science industrielle réduit les ressources (forêts, animaux, semences) à des considérations fragmentaires et ne maximise qu'un aspect limité de ces dernières, en niant leur potentiel multifonctionnel, l'auteure demeure toutefois enfermée dans un langage instrumental, lequel voit la nature tel un havre de ressources *pour* les besoins des communautés humaines. Ce n'est pas tant une question d'utilisation raisonnable puisque Shiva n'aborde nullement une éventuelle rareté des ressources; la science moderne et le marché sont les uniques responsables de la *création* de rareté, de l'appauvrissement des sols, de la stérilisation et de la disparition des semences reproductibles:

The traditional (or what the reductionist world view has labelled 'unscientific') system of food production has managed pest control by a series of measures[.] These practices created a stable local ecology *and* economy. Under ecologically stable conditions, a balance was achieved between plants and their pests through natural competition, selection and predator-prey relationship²⁶³.

Tout porte à croire qu'*ici*, la nature *doit* demeurer stable *pour* les sociétés humaines; le rôle de gardien, de visiteur, n'est donc pas sans conséquence. L'introduction de nouvelles espèces chamboule l'équilibre dynamique certes de la nature, cependant, il menace tout particulièrement la survie *non pas* de la nature en tant qu'entité complexe, muable, adaptable, mais plutôt les *ressources* nécessaires à la survie/subsistance humaine.

²⁶² Ibid., p.108.

²⁶³ Ibid., p.161.

Dans une certaine mesure, puisqu'elle ne « parle » pas au nom de *la Nature*, Shiva assume entièrement sa position environnementaliste *anthropocentrique*, son discours demeurant orienté en fonction des objectifs de justice sociale et de partenariat; en employant l'évaluation critique que fait Latour de l'écologie politique²⁶⁴, on remarque que Shiva n'incarne pas une proie idéale à ces reproches transcendants, alors que Suzuki et Reeves ne parviennent pas, en rétrospective, à s'en défaire avec succès. Ainsi, Shiva ne prétend pas parler *de* ni *par* la nature *directement* (nous y reviendrons), mais bien des actions humaines; elle ne cherche pas à la protéger en distanciant davantage le monde non-humain des sociétés humaines mais elle embrasse plutôt les interventions et pratiques *soutenables*, réciproques; enfin, si elle défend parfois une nature pour soi, son propos est indissociable du bien-être des sociétés humaines, et porte *essentiellement* sur leur survie et peu sur leurs désirs esthétiques ou postmatériels. Toutefois, Shiva ne se détache pas d'un désir d'universaliser son propos et c'est sans doute à ce niveau que son apport demeure problématique; si *Staying Alive* traite des situations particulières des femmes indiennes, ses ouvrages ultérieurs se détachent d'un propos spécifiquement régional et englobe une éthique environnementale universalisable.

Bien que son propos ne soit pas originairement orienté vers une conception de la nature hors des sphères humaines, Shiva en rend toutefois compte de diverses manières; la nature ne constitue pas soit un havre de ressources à exploiter sans contrôle, soit un Éden à protéger sous une prison de verre. Néanmoins, plutôt que de se distancier de ces discours, Shiva les embrasse *conjointement*. Le regard qu'elle pose sur le monde non-humain reste moderne en ce sens puisqu'elle y voit *des ressources*, lesquelles doivent être cultivées par des pratiques durables, respectueuses et réciproques: en ceci, alors que Shiva critique le développement durable, elle répond toutefois aux objectifs éthiques qui lui donnèrent le jour, soit une exploitation *rationnelle* des ressources²⁶⁵. Enfin, elle attise un renversement vers une relation mutuelle avec la nature, prélapsarienne, étreignant la vision organiciste de Merchant dans *The Death of Nature*.

En concluant cette section Shiva ne s'aperçoit pas qu'en élargissant son propos sur *une nature*, que ce soit globalement ou conceptualisée dans la concrétude des lieux (les forêts indiennes), non seulement ne traite-t-elle pas de *la nature* lorsqu'elle croit le faire, mais elle invente et sculpte ces lieux

²⁶⁴ Ici, nous tentons d'établir un dialogue avec Bruno Latour qui renverse la position défendue par l'écologie politique, en démystifiant ces prétentions (de parler au nom de la nature, de la protéger de l'exploitation humaine, de la défendre intrinsèquement et de parler du tout). Voir Bruno LATOUR. Op.cit., p.35.

²⁶⁵ Pour un approfondissement, voir Timothy W. LUKE. « The System of Sustainable Degradation ». Op.cit..

dans la multitude certes, en contradistinction avec la science réductrice, mais laquelle demeure toutefois au service des besoins (plutôt que des désirs) humains²⁶⁶.

4. Écoféminisme et le Rejet du Principe Féminin

Le principe féminin dont traite Shiva constitue une tendance à dépasser l'idéologie capitaliste patriarcale biaisée au niveau du sexe/genre; distanciant les deux notions, en se référant au principe féminin (bien qu'elle ne traite jamais d'un principe masculin positif), Shiva démontre comment le « monde » naturel est conçu par le principe primordialement féminin qui se divise et se recrée par la suite en féminin et masculin, lesquels sont inséparables, certes, mais auxquels on peut joindre certains attributs, positifs et négatifs. De fait, femmes et hommes possèdent les deux principes n'ayant aucune incidence sur le sexe (ni sur le genre). La modernité, avec Bacon en figure de proue, a dualisé et réduit chacun de ces principes; le féminin, conséquemment, fut dépouillé de ses aspects créatifs; parallèlement, le masculin, aliéné du principe féminin, s'est intensifié dans l'agressivité inhumaine.

Cette nouvelle vision du sexe/genre pousse Shiva à critiquer les approches adoptées par Beauvoir et Marcuse. Sans élaborer sur la pensée de chacun, elle semble les réduire plutôt à deux attitudes homogènes représentant une incapacité à dépasser le genre moderne. De son interprétation, les femmes, selon Beauvoir, doivent devenir des hommes pour être libres, ce qui implique de perpétuer le déni du principe féminin et de plonger dans un individualisme libéral problématique. Parallèlement, alors que Marcuse suggère plutôt un besoin d'écouter les femmes dans l'optique de réaliser le projet émancipateur de l'humanité, Shiva semble le lire avec déjà un grand ressentiment et rend peu compte du potentiel ainsi que des croisements profonds qui nourrissent leurs deux pensées. Tandis qu'elle-même ne parvient guère à se distancier de toute critique essentialiste, elle reproche justement à Marcuse d'essentialiser les sexes et d'enfermer les femmes dans les catégories du patriarcat²⁶⁷.

Pour Marcuse²⁶⁸, lequel s'est brièvement intéressé à la crise écologique, à son potentiel révolutionnaire, les femmes possèdent un atout puissant, insoupçonné, et ouvrent la voie de l'émancipation; marginalisées par le capitalisme, reléguées à la sphère privée et la reproduction, les femmes sont parvenues à conserver leur humanité, paradoxalement protégées par leur exclusion des

²⁶⁶ Mark HALSEY. Op.cit., pp.34-35.

²⁶⁷ Vandana SHIVA. *Staying Alive*. Op.cit., pp.49-51.

²⁶⁸ Hebert MARCUSE. *Contre-Révolution et Révolution*. Paris: Seuil. 1973, chapitre *On Ecology*.

sphères centrales du pouvoir, contrairement aux hommes entièrement englués dans l'hétéronomie. Si « naturellement », selon Shiva, les femmes, pour Marcuse, sont plus « près » de la nature et peuvent conduire cette lutte, c'est précisément *parce que* le capitalisme patriarcal a divisé le sexe/genre biologiquement et a relégué la Femme à ce rapport avec la nature, autorisant une expertise singulière.

Ce « naturellement » qui irrite Shiva, de fait, n'implique pas que Marcuse souscrive à une distinction de genre biologique entre hommes/femmes, mais plutôt qu'il concède que c'est un paradoxe historique du capitalisme, lequel crée *aveuglément* le potentiel révolutionnaire des femmes. Ainsi, la majeure distinction entre Marcuse et Shiva ne se situe pas au niveau biologique/historique, mais dans la *constitution* du groupe; Marcuse, concevant que le capitalisme est global, cible les « femmes » comme union d'émancipation tandis que Shiva s'attarde à un groupe de femmes plus particulier, les femmes du Sud, « non-aliénées », les femmes qui n'ont pas adopté le langage des droits, de l'individualisme, du libéralisme en somme. Ces dernières, subjuguées par la Rationalité faussement libératrice, laquelle prétend les « émanciper » en leur offrant le même traitement qu'aux hommes, donc en les incorporant dans la logique d'aliénation, de domination de la/leur nature, incarne la position que Shiva identifie à la thèse de Beauvoir; ce sont plutôt les femmes qui détiennent (encore) le principe féminin et n'ont pas été complètement dépouillés et colonisées physiquement et mentalement qui *peuvent* rétablir le lien d'harmonie entre les sociétés humaines/non-humaines.

Face à ces deux « tendances » reproduisant les catégories réductrices du sexe/genre, Shiva propose une approche « transgenre²⁶⁹ », visant à dépasser le genre, ce qui signifie la contestation des catégories biologiques binaires ayant asservi autant les femmes que les natures. Malgré cette lecture, il ne s'agit pas tant d'une analyse qui transcende dès lors le genre mais plutôt d'une révision de ceux-ci. Biologiquement mais surtout historiquement les femmes ont été plus proches de la nature, dû à leur oppression par le patriarcat qui a enclenché ce contact; le renversement qu'effectue Shiva se situe donc dans la caractérisation de cette relation, soit basée sur la créativité plutôt que sur la passivité.

Paradoxalement, Shiva convient d'une position privilégiée pour les femmes, indissociable du patriarcat; si elle reproche « l'essentialisme » de Beauvoir et de Marcuse, puisqu'ils s'inscrivent en opposition mais ne sortent pas des catégories modernes de genre, Shiva ne se situe elle-même pas hors de ce débat. Le lien qu'elle expose entre les femmes et les natures est historique certes mais

²⁶⁹ Vandana SHIVA. *Staying Alive*. Op.cit., p.52.

également *biologique*, notamment par l'emphase sur la référence maternelle à la terre, à la nature, aux semences, au pouvoir de la reproduction par rapport à la production. Pour Shiva, tout émane d'un principe féminin; de ce fait, les hommes et les femmes aliénées peuvent récupérer ce potentiel créateur, revaloriser leur lien familial, viscéral à la nature. Existe-t-il donc un principe masculin pour Shiva? Si oui, que représente-t-il? Quel est l'impact du déni de ce principe chez les femmes et chez certains hommes? Malheureusement, voire curieusement, Shiva ne traite guère d'un tel principe; la « masculinité » s'incarne dans le patriarcat, dans l'agressivité, dans la violence. Elle est, semble-t-il, parce qu'elle a perdu son principe féminin: « *Nature as a creative expression of the feminine principle is both in ontological continuity with humans as well as above them. Ontologically, there is no divide between man and nature, or between man and woman, because life in all its forms arises from the feminine principle.*²⁷⁰ » Biologiquement, l'histoire que relate Shiva se réfère à l'apparition de la sexualité reproductive dans la nature; à l'origine, il y avait une cellule mère qui se divisait en deux cellules filles. La multiplication de l'espèce se produisait donc par l'imitation. De fait, la sexualité reproductive incarne la naissance; à partir de la cellule mère, deux cellules complémentaires, femelle et mâle, perdent certes leur immortalité puisqu'elles ne peuvent se scinder perpétuellement, mais parviennent plutôt à créer une multitude de nouvelles cellules distinctes portant en elles certaines caractéristiques des cellules parents²⁷¹.

Si Shiva tente de remédier au dualisme moderne du monde en catégories oppositionnelles, elle n'a guère que de mauvaises choses à attribuer à un quelconque principe masculin et fait peu de cas de son « utilité » pour le principe féminin, lequel paraît autosuffisant. En somme, même si elle s'acharne à dissocier l'essentialisme de son propos, sa lutte demeure sans succès à mesure que se produit un renversement tout aussi problématique que le premier entre les deux principes. Toutefois, malgré l'ardeur des débats sur l'essentialisme au sein du (éco)fémisme, il importe de reconnaître l'ambiguïté liée à sa définition. Généralement, on emploie le terme d'essentialisme pour représenter une nature fixe, déterminée et déterminante, ahistorique; le concept lui-même se comprend en opposition avec la culture, laquelle est historique, incarnant la liberté, la société, la rationalité. À mesure que la distance entre culture et nature se dissipe, tout particulièrement chez Shiva, mais alors que la nature ne se conçoit plus en tant qu'entité figée, mais comme étant pluraliste, dynamique, ouverte, et rhizomatique, on constate qu'une critique qui emploie uniquement l'aspect « essentialiste » pour contester une thèse

²⁷⁰ Ibid., p.40.

²⁷¹ Voir Suzuki et la ruse biologique de l'amour, chapitre III.

demeure elle-même limitée, et étrangement indissociable d'un discours dualiste moderne patriarcal²⁷². Le potentiel du principe féminin est en chaque humain et, pour l'environnementalisme, il est à *valoriser*. De même, alors que plusieurs auteurs attaquent l'écoféminisme sous prétexte qu'il crée un lien *biologique* rapprochant femmes et natures, Shiva dépeint plutôt que, premièrement, la dualité entre nature/culture, et l'oppression de la première, n'est pas un fait scientifique et, deuxièmement, les femmes ne sont pas *plus près* de la nature que les hommes; biologiquement, ils le sont également, en tant *qu'humains* mais, historiquement, par le patriarcat, les femmes ont été marginalisées, associées à la nature alors que les hommes ont dû rompre avec celle-ci.

Shiva elle-même ne conteste pas la séparation entre le principe féminin et masculin, mais suggère plutôt l'exaltation de la créativité qui réunit le principe féminin – la Nature - au lieu de l'association dans la passivité. La créativité ici implique autant les notions de la maternité, de l'imagination, que de la compassion, de la douceur. Non seulement donc, Shiva reproduit ces dualismes modernes entre femme/homme, *et ne les questionne pas davantage*, mais elle ne paraît pas non plus s'apercevoir que l'association femme/nature n'est pas problématique *que* dans la passivité. En effet, *Primate Visions* de Haraway illustre en quoi les chercheuses scientifiques des années 50 incarnent les agentes de l'homme universel, en tant que femme (près de la nature) mais blanches, scientifiques et issues de la société occidentale (près de la culture). Le parcours de Jane Goodall confirme ainsi la fonction médiatrice de la femme entre la nature et l'homme, notamment par le fait que ce n'était pas tant son bagage scientifique que sa situation biologique (femme, vierge même, « maternelle » néanmoins, empreinte de compassion) qui était particulièrement valorisée dans son approche des chimpanzés²⁷³. En définitive, la science moderne a *utilisé* cette relation particulière, dont elle est l'instigatrice, entre femmes et natures, et valorisée; on peut se questionner sur la récupération de cette association par l'écoféminisme, particulièrement lorsque Shiva ne vise pas la résistance performative des identités de *Femme/Nature*.

Fortement inspirée par Merchant, spécifiquement son ouvrage *The Death of Nature* qui relate le passage de la vision organiciste de la nature à une vision mécanique, provoquant donc sa destruction par la science et la technique humaine occidentale, Shiva idéalise le moment prémoderne et rêve d'un retour à des formes de vie simplifiées, s'insérant dans les limites d'une réciprocité saine entre humains

²⁷² Janis BIRKELAND. Op.cit., p.22.

²⁷³ Donna HARAWAY. *Primate Visions...* Op.cit., pp.180-184.

et non-humains. Un passé romantisé, holiste, que la révolution scientifique moderne a ruiné; une relation durable, mutuelle et harmonieuse entre les communautés humaines qui respectaient la Terre-mère, laquelle a caractérisé des siècles de vie commune entre humains/non-humains, se voit abolie en l'espace de quelques décennies par la science industrielle; voilà le regard que porte Shiva sur l'histoire. Cette Mère Nature que Bacon a asservi et réduit à une vierge fragile, dépendante, inerte, incarne dans le discours de Shiva une donnée universelle unissant l'ensemble des communautés terrestres *avant* le développement de la Modernité.

C'est dans cette perception du passé mythique, idéal, quasiment utopique, que se démarquent les élans « essentialistes²⁷⁴ » de Shiva; le regard qu'elle jette sur la Nature, sur la Femme par excellence, fait du contact maternel, entre la mère (nature) et ses enfants (humains/non-humains)²⁷⁵, le lien primordial nous rappelant notre condition *naturelle*, non seulement parce que, en tant que femmes, elles *créent* la vie, mais parce qu'elles prennent en charge les conditions de l'émergence de la vie:

Women produce and reproduce life not merely biologically, but also through their social role in providing sustenance.[...] The privileged access of women to the sustaining principle [feminine principle] thus has a historical and cultural, and not merely biological basis. The principle of creating and conserving life is lost to the ecologically alienated, consumerist elite women of the Third World and the over-consuming west²⁷⁶.

Si, à la base, les femmes ne sont pas *essentiellement* marquées dans le propos de Shiva, nous notons un processus *d'essentialisation* dans les structures même de l'organisation sociale *universelle* des femmes. Pour être femme, pour être *pleinement* femme, faut-il être mère, selon Shiva? Maternité, ici – et l'argument n'en est que renforcé – ne signifie pas simplement *enfanter* mais prend corps dans la conception d'un « instinct maternel », argument qui, historiquement et socialement, a déterminé ce que *la femme* était/devait être; la science moderne, précisément, a confiné les femmes à leur biologie, selon Shiva, les réduisant à des machines reproductives ou à des objets sexuels, devant être contrôlées par le marché (biotechnologies) ou par la religion²⁷⁷. Toutefois, être *maternelle* selon Shiva, non pas au sens de l'enfantement biologique mais dans l'acte de la compassion, perpétue une vision particulièrement de l'identité *femme*; ne pas être *maternelle* dans ces termes, c'est adhérer au

²⁷⁴ Ici, nous employons le concept « essentialisme » pour démontrer que Shiva elle-même ne rompt pas complètement avec les dualismes modernes entre nature/culture; l'essence qu'elle retire du principe féminin, de la maternité, réduit fortement les femmes à leurs *fonctions biologiques* et porte une conception figée de l'essence, laquelle est peu dynamique, ou évolutive.

²⁷⁵ Vandana SHIVA. *Ecofeminism*. Op.cit., p.104.

²⁷⁶ Vandana SHIVA. *Staying alive*. Op.cit., pp.42-43.

²⁷⁷ Vandana SHIVA. *Earth Democracy*. Op.cit., pp.132-133.

patriarcat actuel, soit ne plus/pas *être* femme, pour terminer la critique que Shiva adresse à Beauvoir qui sous-entendrait que les femmes *aliénées, libérales*, sombrent dans la monstruosité. En ce sens, le principe féminin, conséquemment, étant synonyme de maternité dans la nature, « Mère nature », « The Great Mother », « Gaïa », c'est peut-être *historiquement* que les femmes sont devenues les « care-takers » des enfants, de la famille, des communautés, mais Shiva souhaite une extention anhistorique de cette identité, prépolitique, immuable, pour atteindre les objectifs de la soutenabilité entre humains et non-humains²⁷⁸.

Le retour au passé mythique, que Shiva (et Suzuki) évoquent en y joignant la glorification des valeurs traditionnelles, familiales et originaires, fait plutôt jaillir une option dangereuse dans la mesure où ce passage idéalise une relation holistique des humains/non-humains, sous la forme d'une utopie immuable, transcendante et hors des cercles de la contestation et du débat politique²⁷⁹. Cette utopie submerge les nuances d'un moment prémoderne en l'idéalisant au détriment, et en opposition, aux méfaits quasi démonisant de la modernité, imitant en ceci ce que l'on reprochait précisément à la modernité, soit la rupture avec le tradition. En concevant la *nature* telle une ordonnance pure vers laquelle doivent se déployer les sociétés humaines, s'y soumettre, un havre de valeurs *naturelles*, de tels discours envisagent le moment prépatriarcal en tant qu'idéal utopique - un récit modifié de l'Éden déchu - à récréer, et menacent de sombrer vers un moralisme patriarcal hétérosexuel²⁸⁰.

Cette utopie autoritaire portant sur la famille et la nature s'inspire d'un discours portant sur les limites, lequel occulte son inspiration sociale. En effet, en ce qui concerne la population, les limites à la croissance, à la consommation de ressources, ces discours soutiennent que c'est la nature qui imposera ses barrières alors que celle-ci ne parle pas. Ici, ce sont des individus qui prescrivent les actions pour assurer la survie des sociétés humaines:

The idea of limits frequently is invoked in a rather crude way: limits to growth, limited numbers of resources, limits to pollution beyond which irreparable damage will occur, etc. Such limits are seen as produced by nature; they are biological lines beyond which the social cannot go if nature is to

²⁷⁸ Se ravive ici la critique que nous avons adressée à Atwood, en employant l'ouvrage de Alaimo, dans le chapitre précédent; Shiva semble effectuer cette association problématique, laquelle signale que pour être pleinement femme, nous devons être mère. Sous-entendu dans cette association – puisque Shiva aborde le thème de la famille, les relations homme/femme, et l'indissociabilité de la procréation et du désir sexuel (nous reviendrons sur ce dernier point) – pour être pleinement femme, il faut être mère et pour être mère, il faut avoir un enfant, ce qui scelle le destin de la *femme* de par sa *dépendance* envers l'homme, pour concevoir. Stacy ALAIMO. Op.cit., p.142.

²⁷⁹ William CHALOUKKA. « The Tragedy of the ethical commons: demoralizing environmentalism » in Jane BENNETT and Michael J. SHAPIRO (Ed.). *The politics of moralizing*. New York: Routledge, 2002, pp.125-127.

²⁸⁰ Catriona SANDILANDS. *The good-natured feminist: Ecofeminism and the Quest for Democracy*. Op.cit., pp.xiii.

survive. Clearly, this notion is problematic: it assumes a particular idea of nature – nature as balanced, nature as an objective preserve – that Will Wright, among others, suggests is more the product of scientific desire for technical coherence than it is the presence of the natural world. The idea of an objective nature perpetuates a problematic opposition between nature and culture, nature as a realm of reality for technical knowledge to measure; it also fails to point out that limits are a social products, a question of tolerance levels conditioned by particular human, power-laden constructions of what nature is supposed to be like²⁸¹.

5. LA CONQUÊTE DE LA REPRODUCTION PAR LA BIOTECHNOLOGIE

La conquête du principe féminin, de même que son asservissement, est perceptible dans le développement d'une technologie, et de nos jours d'une biotechnologie, visant à déposséder les femmes, ainsi que la nature, les semences, de leur capacité de reproduction. Alors que la Révolution Verte en Inde a rompu les liens de réciprocité entre les communautés locales et la nature, en dérobant, d'une part leur savoir, et en modifiant génétiquement, de l'autre, des semences aptes à la régénération dans l'optique de constituer des semences supposément plus productives, mais stériles, le travail de conservation d'une ressource naturelle et gratuite par les paysans/femmes s'est parallèlement transformé en dépendance de consommation d'une ressource payante, contrôlée par un groupe particulier, et ayant perdu ses qualités d'auto-reproduction. Cette transformation des semences en une commodité, laquelle autorise l'enrichissement des compagnies transnationales au détriment des paysans, des fermiers et des femmes, menace toute capacité de régénération de la nature et introduit, par le fait même, des éléments inconnus dans des écosystèmes stables, provoquant ainsi un déséquilibre en leur sein. Toutefois, cette vision que Shiva (ainsi que Reeves et Suzuki, à divers degrés) nourrit sur les écosystèmes, qu'elle conceptualise comme étant des ensembles harmonieux et équilibrés, soulève un certain nombre de questions quant à son rapport à la science traditionnelle et écologique. En fait, plusieurs auteurs demeurent suspicieux devant une référence à ces notions englobantes, hors de la discussion, qui suggèrent l'harmonie, sous une forme holiste évidemment, des individus vivant en son sein; cette vision rejette l'idée d'une superposition des divers écosystèmes, si nous désirons conserver ce concept, et de la transgression des frontières²⁸², en se référant uniquement à des « interconnexions » *entre* ceux-ci. De plus, la notion d'écosystème incarne dès lors un lieu inédit de l'utopie, situés hors des discours et des débats; ici, les individus constituent cette unité

²⁸¹ Ibid., p.90.

²⁸² Teresa KWIATKOWSKA. Op.cit.. p.99. Pour l'auteure, ce que nous nommons des écosystèmes n'est qu'une catégorie se référant à un sous-ensemble arbitrairement choisi (par le langage, la vision, le contexte social, scientifique et historique).

eurythmique autosuffisante et répondant au mieux-être de chacun²⁸³. Enfin, malgré sa formation scientifique, il est étrange que Shiva ne questionne nullement ce concept, sa pertinence, ni même les divisions qui subsistent *au sein* des milieux scientifiques écologiques quant à son utilisation; en ceci, elle reproduit une conception de *la nature*, sous la forme d'interconnexions entre des écosystèmes équilibrés et harmonieux, incontestables²⁸⁴.

Ce contrôle du principe féminin, représenté par les femmes, les semences et la nature, incarne la dévalorisation perpétrée par le patriarcat capitaliste de la reproduction par rapport à la production et insinue que le bon fonctionnement/rendement requiert l'«aide», le support de la (bio)technologie masculiniste. Concrètement, Shiva remarque que l'accessibilité de la technologie liée à la reproduction/avortement en Inde a nourri plutôt qu'effacé l'inégalité entre femmes et hommes; en s'appropriant un savoir jadis détenu par les femmes, les hommes/médecins/scientifiques ont achevé la séparation du corps et de l'esprit, et son aliénation²⁸⁵. Désormais, les technologies allouant une meilleure connaissance possible, voire l'unique, des corps, les individus eux-mêmes sont dépouillés et marginalisés dans l'ignorance de leur propre corporalité. Dès lors, même les femmes enceintes ou les jeunes mères doivent recourir au médecin pour établir un lien intime avec leur enfant:

As Ann Oakley, quoting from a medical textbook, writes: « When a mother undergoes ultrasound scanning of the foetus, this seems a great opportunity for her to meet her child socially and in this way, one hopes, to view him as a companion aboard rather than as a parasite... Doctors and technicians scanning mothers have a great opportunity to enable mothers to form an early affectionate bond to their child by demonstrating the child to the mother. This sound helps mothers to behave concernedly toward the fetus. » Not only has women's labour and knowledge been negated, but even their intimate link with and love for the child which emerges from their own body has to be demonstrated by doctors and technicians²⁸⁶.

Shiva elle-même fut choquée de son exclusion forcée des discussions concernant les difficultés posées par sa grossesse; dans ses ouvrages, elle relate que le médecin considérait la nécessité d'une césarienne sans lui fournir aucune explication sur ce choix. Tout juste, elle n'était qu'un ventre prêt à

²⁸³ Bruno LATOUR. Op.cit., p.183. Pareillement, chez Haraway, on retrouve cette suspicion face au concept « d'écosystème » qui se présente davantage comme un espoir de reconstituer un Éden harmonique et équilibré, non pas sur la terre entière, mais bien dans ces lieux circonscrits, ces réserves ou parcs, ou ces lieux de décolonisation dont l'homme blanc a été chassé; par la science, en utilisant la médiation de la femme blanche, il est possible de poursuivre le rêve: « Dr. Goodall inhabits one half of the system of desire mediated by modern science and technology, the half dreaming of reclosing the broken cosmos, know in its natural-technical form as an ecosystem. » Donna HARAWAY. *Primate Visions...* Op.cit., p.136. Voir le chapitre III.

²⁸⁴ Mick SMITH. Op.cit., pp.365-366.

²⁸⁵ Vandana SHIVA. *Earth Democracy*. Op.cit., pp.134-138.

²⁸⁶ Vandana SHIVA. *Ecofeminism*. Op.cit., p.27.

donner naissance, et mieux aurait valu qu'elle se taise et laisse les « spécialistes faire leur travail »²⁸⁷. Les avancées scientifiques et médicales intentant la compréhension et la démythification de la relation mère/enfant ont scellé le destin des femmes; elles demeurent *essentielles* au développement normal et sain de leur enfant, toutefois elles sont parallèlement déshumanisées alors que leur « rôle » ne se réduit qu'à la biologie, qu'à la protection et à la croissance saine de l'enfant. Ainsi, une femme enceinte est protégée non pour elle-même *mais pour l'être à venir*; tout juste, elle ne devient qu'un facteur environnant dans la reproduction, un ventre douillet, des seins nourissants, des bras chaleureux²⁸⁸:

The emerging language of manager-technocrats describes women either as the passive 'environment' of the child, or the dangerous 'bomb' threatening a 'population explosion'. In either case, women whose lives are inextricably a part of children's lives have to be managed to protect children and the environment. The mother's womb has been called the child's 'environment'. Even in the relatively sheltered environment of the mother's uterus the developing baby is far from completely protected. The mother's health, so intimately linked to the child's well-being is reduced to as 'factor within the foetus's environment'²⁸⁹.

Ainsi, bien que la technologie de l'amniocentèse incarne une *révolution* médicale, Shiva constate plutôt un phénomène de féminicide alors qu'elle est jointe aux processus de marchandisation; ce « sexocide des femmes²⁹⁰ », de fait, remonterait à l'époque de la chasse aux sorcières tel qu'énoncé ci-haut. Face à l'appauvrissement croissant des communautés, à la transformation de modes de vie durables, de réciprocité avec la fertilité de la terre en une commodification des ressources par une séparation de la production et de la consommation, les femmes incarnent dès lors un fardeau social puisque leur savoir est dévalué ainsi que leur travail lié à l'économie de la subsistance et de la nature, devenu invisible.

Ayant désormais accès à une technologie qui autorise la détermination du sexe avant la naissance, *dans l'optique d'avoir recours à un éventuel avortement*, dans les pays du Sud (mais cette pratique a également cours dans les pays du Nord), on voit/fait disparaître les femmes, lesquelles représentent un poids pour les familles indiennes contemporaines (puisque elles doivent dorénavant déboursier d'énormes sommes pour se marier) mais aussi parce que leur travail est rendu imperceptible face aux processus de globalisation accordant de la valeur uniquement à ce qui a un prix et à ce qui participe à l'augmentation de la productivité et de la richesse mondiale. En immergeant dans l'invisibilité les

²⁸⁷ Ibid., pp.22-23.

²⁸⁸ À ce sujet, les travaux de HARAWAY sur le chercheur américain Harlow sont surprenantes de par la manière dont les scientifiques ont désiré comprendre le rapport entre la mère et l'enfant en démontrant l'essentialité du rôle de la mère pour le bien-être de l'enfant; elle n'est qu'un facteur permettant d'expliquer les psychopathologies des enfants si elles ne leur apportent pas le contact humain nécessaire. Donna HARAWAY. *Primate Visions...* Op.cit., pp. 233-236.

²⁸⁹ Vandana SHIVA. *Ecofeminism*. Op.cit., p.87.

²⁹⁰ Françoise D'EAUBONNE. "The Time for Ecofeminism", in Carolyn MERCHANT. *Critical Theory*. Op.cit., pp.181.

pratiques des femmes, les processus de reproduction, non seulement dévalue-t-on ces expériences particulières, mais on leur dénie pareillement leur participation à la *réalité*. Ce que l'on ne voit pas, en somme, n'existe pas, pour l'économie-monde²⁹¹.

Toutefois, les biotechnologies ne sont pas uniquement employées dans/par les pays du Sud dans un objectif marchand; progressivement, l'appropriation d'un discours environnementaliste par les pays du Nord, sous la forme du développement durable notamment, poursuit une violation des femmes et de leur corps. Lorsque des discours conservateurs considèrent que la « bombe populationnelle » est entièrement responsable de la détérioration planétaire et de la consommation excessive des ressources, ce sont intrinsèquement les femmes qui sont visées et accusées; en matière de reproduction et même de contraception, seules les femmes absorbent et supportent le fardeau de la population croissante. De même, ce n'est pas n'importe quel groupe de femmes qui est ciblé, mais bien les femmes du Sud, pauvres, et soit-disant *incapables* d'exercer le moindre contrôle sur leur corps, de *restreindre* leur fertilité.

Valorisant une conception de la bonne Mère, qui engendre mais de manière contrôlée (grâce au travail scientifique), le slogan de Earth First! « Love your Mother (don't become one) » conçoit le désir humain pour la Nature telle une soif insatiable, toujours destructive. En somme, les humains doivent contenir leurs « désirs charnels », intrinsèquement incontrôlables et exécrables, visant à exploiter les « fruits de la nature »; cette transformation romantique de l'amour, de la nature, tel qu'abordé dans le chapitre II, nourrit une conception de la sexualité essentiellement reproductive, sinon perverse. Le corps est dévalué et ses élans doivent être freinés par les idées, la Raison. La figure de Gaïa, ainsi, renforce une sexualité hétérosexuelle reproductive, orientée vers les désirs d'un seul des deux partenaires (dans l'amour romantique et la nature romantisée, l'homme-chevalier)²⁹².

Ce genre de discours sexiste et raciste dévalue équivalement les femmes qui ne contrôlent pas le corps et qui (se re)produisent à outrance; ici, ce sont les femmes pauvres, de couleur, qui sont ciblées. Au nom de Gaïa, ces individus sont critiquées, dénigrées, imprégnées des fautes de la surpopulation et de la rareté des ressources: « *Population is a problem of the regulation of certain kinds of bodies, specifically exoticized, racialized bodies that are figured as unruly, uncontrolled, and incapable of*

²⁹¹ À ce sujet, l'article de VANCE sur la visibilité et l'invisibilité des pratiques des femmes met en lumière l'origine du terme « réel », lequel provient de la royauté; ce qui est perçu par le Roi existe, incarne la Réalité alors que ce qu'il ne reconnaît pas disparaît. Linda VANCE. « Ecofeminism and the Politics of Reality », in Greta GAARD (Ed.). Op.cit., pp.124-125.

²⁹² Chaia HELLER. *Ecology of Everyday Life: Rethinking the desire for nature*. Op.cit..

*submerging their desires to the common good of sustainability*²⁹³. » Pour Twine, la connexion race/nature est généralement négligée par les écoféministes, lesquelles emploient des métaphores totalisantes, associant femme et maternité, en ignorant l'hétérogénéité des expériences des femmes; ici, l'apport de Shiva consent à relier ces discours et à éclairer ces zones d'inconfort chez les féministes libérales. Le discours écoromantique, ainsi, marque les corps en associant la beauté de Gaïa au contrôle, l'ordre à l'harmonie, et en dénigrant les corps incontrôlables, irrationnels²⁹⁴.

Cet insolite discours colonialiste, sous les traits de la protection environnementale, emploie des expressions telles que la « capacité de charge planétaire » et de « l'éthique du bateau de sauvetage » pour justifier la poursuite de l'acquisition des ressources, en déresponsabilisant les activités du Nord, et en refusant l'aide (alimentaire, financière, pharmaceutique), ainsi que par la protection de la propriété intellectuelle qui dérobe les savoirs/ressources indigènes. Toutefois, ce discours néglige la notion d'empreinte écologique selon Shiva; considérant que les pauvres, le Sud, exploitent leurs ressources dans l'optique « d'égaliser » le Nord, ces études occultent le fait que la pression écologique dans ces régions est intrinsèquement liée à la (sur)consommation du Nord, lequel utilise les ressources encore disponibles dans les pays *sous-développés* pour perpétrer leurs propres modes de consommation excessive.

Enfin, quoique ce discours ne cherche guère à valider la corrélation réelle entre population et détérioration environnementale, il continue néanmoins de nier la réalité complexe qui entoure le statut des femmes, l'éducation ainsi que la planification familiale. Alors que l'on présente l'urgence d'éduquer les femmes tel l'unique moyen pour enrayer des taux de natalité supérieurs à ce qui est considéré comme *raisonnable et soutenable*, et sans que l'on s'attarde ici au fait qu'un tel discours nie une valeur intrinsèque aux femmes et considère leur éducation exclusivement dans une perspective de réduction des familles, Shiva doute que l'examen limité recommandant la modification de leur statut par l'éducation engendre une réduction réelle des enfants par famille. En effet, signale-t-elle, puisque l'insécurité s'accroît avec la globalisation, les familles *dépendent* presque entièrement dorénavant des enfants pour survivre; devant augmenter leur productivité, leur travail pour se nourrir, se loger, le nombre d'enfants (et généralement des fils, d'où le génocide des filles) ne dépend plus uniquement d'un taux d'éducation pour les femmes, mais bien de la nouvelle réalité *économique* de ces

²⁹³ Catriona SANDILANDS. « Sex at the Limits », in Éric DARIER (Ed.). Op.cit., p.91.

²⁹⁴ Richard T. TWINE. Op.cit., pp.42-44.

communautés: « *When people lose all other kinds of security and the absence of any assured social security, children are the only economic security. Because of inadequate resources and inaccessible or poor health service, an Indian woman has to produce six children to ensure at least one son will survive to take care of her and her husband when she is 60.*²⁹⁵ »

L'approche de Shiva se veut essentiellement une critique du processus patriarcal libéral; l'environnementalisme *soft* ainsi que le féminisme libéral, autant par l'utilisation d'un langage individualiste (droits de la personne) que par leur acceptation tacite de l'idéologie capitaliste ne font que reproduire la logique du patriarcat et s'insère dans ces processus aliénants contribuant à la détérioration environnementale et à l'exploitation des femmes. Pour Shiva, les revendications individuelles nient l'importance des phénomènes sociaux, voire les masquent; les femmes aisées du Nord, ainsi que celles appartenant à l'élite au Sud, se constituent en tant qu'agentes du patriarcat à mesure qu'elles réclament une participation équivalente à celle des hommes dans les sphères économiques, politiques et scientifiques. Ne concevant pas que le problème de l'exploitation se situe à la base du patriarcat, ces femmes revendiquent des biotechnologies qui les désensibilisent de l'expérience de leur propre corps et, sous prétexte de vouloir « contrôler leur biologie », elles ne s'aperçoivent pas, clame Shiva, de leur participation à leur aliénation et à l'enrichissement des compagnies (pharmaceutiques) par le démembrement de leurs corps. La technologie et la science moderne, telles qu'actuellement pratiquées, désensibilisent les corps en réduisant les zones de plaisirs et de désirs aux sphères sexuelles visant la reproduction; toutefois, elles semblent s'attaquer tout particulièrement aux femmes. Leur fausse émancipation, constatée par Shiva, Salleh et Marcuse, ne consent guère à leur libération mais engendre plutôt leur enfermement *dans* le système, au même titre que les hommes; les instruments médicaux pour les accouchements notamment écartèlent les femmes, les fragmentent, dénigrent la force de leurs muscles (étiers et forceps)²⁹⁶. Pour Shiva plutôt, le corps doit être un instrument de conscience, c'est à partir de lui que l'on fait l'expérience du monde, que l'on développe un savoir et des relations de partenariat avec les cycles naturels; la technologie, en ce sens, n'est qu'une barrière *entre* le monde non-humain et la corporalité.

Jamais neutres puisque créées et produites dans le contexte du patriarcat exploiteur, cette suspicion envers la science et la technologie moderne semble problématique, tout en exaltant la réintroduction

²⁹⁵ Vandana SHIVA. *Earth Democracy*. Op.cit., p.61.

²⁹⁶ Herbert MARCUSE. *Contre-Révolution et Révolution*. Op.cit., pp.64-65. Ariel SALLEH. Op.cit., pp.135-136.

de la corporalité avec l'écoféminisme. En effet, une évacuation entière de la technologie engendre des doutes dans la mesure où il n'est nullement envisagé que celle-ci puisse être réappropriée et réadressée par les groupes en fonction des contextes, perpétuant plutôt une dissociation *ontologique* entre femme et technologie²⁹⁷. S'il est vrai que l'on ne peut extraire les technologies de leur contexte de création et, qu'en ce sens, elles ne seront jamais *neutres*, il n'en demeure pas moins que leurs rôles, leurs fonctions ne sont pas *déterminées*, contrairement à ce que prône Shiva (et Suzuki); la démonisation de la technique/technologie provoque une spirale de déshumanisation et de déresponsabilisation à mesure que les actions, les décisions et la manipulation qui se terrent derrière ces instruments plongent dans l'obscurantisme²⁹⁸. En définitive, Shiva a certes raison de scander que la science moderne n'a pas apporté le contrôle des natures puisque les femmes prémodernes connaissaient les cycles de leur corps et parvenaient à pratiquer contraception, avortement, accouchement; toutefois, l'incapacité à embrasser une distinction novatrice entre le contrôle disciplinaire, exercé par ceux détenant les moyens (bio)technologiques, et le sens d'habiter son corps, en utilisant de manière respectueuse/créative ces savoirs et technologies, limite son propos²⁹⁹.

En niant la perspective sociale de l'utilisation de ces biotechnologies sur la condition des femmes, les revendications individuelles perpétuent des comportements qui tendent à rendre imperceptible la réalité. Dans les pays du Sud, les politiques économiques concernant l'agriculture autorisent des pays riches à vendre leur production à des prix extrêmement bas, obligeant ainsi les paysans/fermiers locaux/régionaux à s'affamer pour égaliser la vente du marché. Le nombre de suicide, parallèlement, de ces travailleurs a augmenté dramatiquement au cours de la dernière décennie; pour Shiva, le fait de regarder ces suicides d'un point de vue individuel nie le réel combat que mènent ces groupes, ainsi que le « génocide » perpétué par les institutions transnationales, soit le GATT et l'OMC³⁰⁰.

Cette critique concernant la perspective individuelle, Shiva la poursuit en abordant brièvement les pensées de Locke, Hobbes, Hardin et Malthus; incapables de concevoir un esprit communautaire pour gérer les ressources, l'idée moderne de la propriété privée se limite à une compréhension du tout uniquement comme étant la somme des intérêts personnels/privés et le rôle de l'État, ainsi, se réduit à la protection de ceux-ci. Dans une telle logique, Shiva ne s'étonne guère de la détérioration des

²⁹⁷ Deane CURTIS. « Women's Knowledge as Expert Knowledge: Indian Women and Ecodevelopment », in Karen J. WARREN (Ed.). *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*. Bloomington: Indiana University Press. 1997, pp. 88-89.

²⁹⁸ Chaia HELLER. *Ecology of Everyday Life: Rethinking the desire for nature*. Op.cit., pp.30-32.

²⁹⁹ Richard T. TWINE. Op.cit., p.34.

³⁰⁰ Vandana SHIVA. *Earth Democracy*. Op.cit., pp.76;122.

communaux mais elle revisite le titre de l'ouvrage de Hardin, soit « la tragédie des communaux » pour la « tragédie de la privatisation »; conséquemment, elle signale que ce n'est pas la gestion communautaire des ressources qui conduit à leur destruction, d'où la revue de ce concept en la « tragédie de la privatisation », mais justement le *retrait* de cette gestion commune. C'est parce que la privatisation vient à prendre de l'importance, que l'on efface l'esprit communautaire et érige plutôt la propriété/intérêt privé, que les communaux sont détruits. La privatisation *protège* les ressources en défendant l'accès des personnes/communautés mais elle les laisse néanmoins à la merci du désir avare d'accumulation des propriétaires privés. En dévaluant ainsi les moyens de contrôle communautaires autant en ce qui concerne la gestion des communaux qu'en matière de croissance de la population, en niant leur existence et l'existence de tout processus *durable et rationnel* antérieur au développement de la science et de la pensée moderne, ces penseurs peuvent perpétrer l'idée d'une évolution progressive de toute civilisation, de la possibilité d'universaliser/uniformiser leurs idéaux³⁰¹.

Ce que Shiva cherche à illustrer par cette critique de l'esprit moderne, c'est que le patriarcat ne voit que des individus atomisés, se mouvant au gré de leurs désirs et de leurs impulsions, sans considération pour la communauté, laquelle réalité s'empresse-t-elle de contester. Non seulement l'esprit communautaire est possible, mais il a existé et a nourri historiquement les communautés *antérieurement* au patriarcat moderne. Ainsi, en considérant que les désirs biologiques d'appropriation ou sexuels sont entièrement déterminés par des lois naturelles, en séparant l'activité/désir sexuel de la reproduction, les agissements *naturels* des individus sont décrits comme étant incontrôlables et devant être surveillés et ajustés par le développement de technologies. Cette obstination à se limiter à une échelle individuelle, indique Shiva, pour comprendre l'agir humain plutôt qu'à l'expression de cultures sociales reliées à une multitude de traditions alimente le mythe voulant que la révolution scientifique soit une réussite en matière de compréhension, de contrôle et de dépassement des phénomènes naturels. Ici, visiblement Marcuse reprocherait à Shiva d'avoir incorporé le processus civilisationnel selon Freud qu'il transforme lui-même, soit que le progrès social implique une désérotisation des corps pour la production, lesquels désirs ne sont que confinés à la procréation. Son incapacité à distancier la procréation du désir sexuel pose problème puisqu'ils perpétuent normativement un modèle sexuel, familial axé sur des relations hétérosexuelles. Si elle célèbre le corps/instrument de contact du monde, il est curieux qu'elle n'en valorise pas davantage les désirs sensuels, voire qu'elle dissocie la sensibilité de la sensualité. Cette vision réductrice du désir (sexuel), selon Sandilands, *engendre* plutôt

³⁰¹ Vandana SHIVA. *Staying alive*. Op.cit., pp.82-85.

que conteste la réduction de la sexualité à la reproduction hétérosexuelle et, aussi, à un discours sur les comportements individuels rationnels. C'est dans cette optique que Sandilands valorisera une *dénaturalisation* du désir, soit sa distanciation d'un discours *sur* la nature associant exclusivement désir sexuel à l'hétérosexualité et à la reproduction³⁰².

Alors que les processus de contrôle de la fertilité, des populations existant antérieurement au développement des biotechnologies masculinistes, la science moderne, à laquelle s'allie malencontreusement le féminisme libéral, refuse d'admettre ce savoir traditionnel³⁰³, et poursuit une exploitation des femmes par leur assujettissement à ces technologies de contraception, de reproduction ou de stérilisation, que seuls les scientifiques contrôlent, et par leur transformation en cobayes pour la mise en marché de nouveaux produits. Progressivement, elles deviennent des commodités de la globalisation, des objets (sexuels) ou des machines procréatrices, et se voient dépouillées de leur humanité.

6. EXPÉRIENCE SENSIBLE & CORPORALITÉ

L'approche écoféministe de Shiva requiert une réappropriation de notre corporalité; en tant que femme, et tout particulièrement pour les mères ou les femmes enceintes, il importe de réapprendre à « écouter » les signes corporels et à recouvrir un savoir perdu qui, au lieu de vouloir contrôler par la désensibilisation et la biotechnologie des corps que l'on dénie, permettrait plutôt de développer une relation de contrôle, certes, mais dans une perspective positive entre corps et esprit.

Sans que Shiva aborde spécifiquement les courants philosophiques de la phénoménologie, tel qu'étudiés, notamment par le biais de l'art, chez Merleau-Ponty, l'emphasis qu'elle suggère pour le corps dans une écophilosophie, ainsi que de l'apprentissage par l'expérience particulière, illustre subtilement l'apport qu'elle pourrait retirer en s'intéressant davantage à ces études³⁰⁴. Ainsi, lorsqu'elle traite de son expérience de physicienne issue de « l'industrie du savoir », Shiva raconte sa confrontation à la division entre le savoir expert et l'ignorance. Si elle a rapidement *désenchanté* de l'utopie occidentale scientifique, par la mise en relation de son savoir scientifique, aseptisé, pratiqué en laboratoire, et la réalité concrète des paysans et femmes de l'Inde, Shiva s'étonne par la suite du

³⁰² Catriona SANDILANDS. « Sex at the Limits ». Op.cit., pp.88-90.

³⁰³ Shiva se réfère ici, en concordance avec les travaux de Merchant et d'Eaubonne, à la chasse aux sorcières.

³⁰⁴ Maurice MERLEAU-PONTY. *Signes: Le Langage indirect et les voix du silence*. Op.cit.. Alfred SCHÜTZ. *Éléments de sociologie phénoménologique*. Op.cit.

renversement qu'elle subit lorsqu'elle se retrouve cette fois dans la position soit-disant « non-experte » en étant enceinte. Face aux médecins et aux spécialistes, on lui refuse un statut de spécialiste³⁰⁵.

Extrêmement critique des biotechnologies que revendiquent les féministes libérales du Nord, Shiva exige un rejet de ces processus qui désensibilisent les femmes, et les démembrer, mais également qui cherchent à s'enrichir à leur détriment. C'est ainsi, signale-t-elle, que les industries productrices d'un lait pour bébés/enfants ont reproduit de pseudo-études dans les années 70 à 90 indiquant que ce « nouveau » lait-commodité était plus nourrissant que le lait maternel. Le lait-commodité est indissociable en Inde de la valorisation à outrance des modes de vie occidentaux, du désir élitiste d'acquérir ces derniers ainsi que d'une exploitation et une dévaluation du symbole de la vache sacrée; en effet, sous la forme de la révolution blanche, les vaches sont exclusivement exploitées dans le cadre de la production laitière pour répondre aux désirs factices des classes aisées:

The white revolution is an excellent example of reductionism. It has reduced the cow to a milk machine, and milk merely into a commodity for sale, not an essential nutritive product which should be consumed in rural areas.[...][It] has thus diverted milk from basic rural needs to dairy foods for the elite, modelled on western consumption patterns, such as butter, cheese and dried skimmed milk[.]³⁰⁶

De telles pratiques rompent les cycles de reproduction et de réciprocité entre les animaux, les milieux naturels et le travail des femmes,³⁰⁷ elles tendent aussi à engendrer une exploitation abusive des animaux *femelles* en ceci que la production de lait (ou la récolte des oeufs) vise *exclusivement* les femelles, lesquelles sont engrossées artificiellement et, une fois qu'elles ont offert l'entièreté de leur potentiel de productivité, sont envoyées à l'abattoir³⁰⁸:

Meat eating and the consumption of « feminized protein » - dairy products and eggs - in industrialized countries is perhaps the most prominent manifestation of a belief system in which women and animals are reduced to objects to be consumed. Animals clearly can be seen as pawns in a power dynamic by which man asserts his superiority. Women too are oppressed by this system, which locates power in the ability to master and consume the flesh of another. In times of shortage,

³⁰⁵ Vandana SHIVA. *Ecofeminism*. Op.cit., pp.21-22.

³⁰⁶ Vandana SHIVA. *Staying Alive*. Op.cit., p.172

³⁰⁷ Ibid., pp.165-175

³⁰⁸ Lori GRUEN. « Dimantling oppression: an analysis of the connection between women and animals ». Op.cit., pp.73-74. À ce sujet, les travaux de HARAWAY dans *Primate Visions* ont permis de dévoiler les pratiques misogynes alimentées par les études scientifiques, notamment dans les années 50; dans l'optique de *mieux comprendre* la relation entre la mère et l'enfant, non seulement les animaux ont-ils été cruellement traités, par des mises en situation loufoques (au contact de fausses mères violentes, en isolant les bébés chimpanzees, en leur retirant tout contact des autres animaux pour voir s'ils développeraient des comportements psychotiques), mais ces études visaient également à sceller le destin des femmes au contact maternel pour le bien-être et le développement sain de leurs enfants, dans un contexte d'après-guerre, pour qu'elles se complaisent de nouveau dans le rôle de femme au foyer et qu'elles ne *menacent pas de prendre la place des hommes dans la sphère publique*. Donna HARAWAY. *Primate Visions*...Op.cit., pp.234-236.

it is men who eat flesh.[...]As we saw with the institutions of science, hygiene, and beauty, it is men who dominate how reality is constructed, and too often it is women and animals who suffer³⁰⁹.

Évidemment, si Shiva se reconforte d'une attitude quasi universelle opérant une réintroduction du lait maternel, elle ne semble pas remarquer que ce discours, similairement au lait commercial, n'est pas tenu par les femmes, enceintes/mères; plutôt, c'est de nouveau les « spécialistes », des médecins, des ministères, qui, *sans considération pour les femmes*, suggèrent *fortement* de nourrir l'enfant au sein. Plusieurs femmes pourront rencontrer des *difficultés* à allaiter traditionnellement, étant *dans l'incapacité ou peu productrice* de lait; néanmoins, on rejette leurs expériences, leurs réticentes et leurs angoisses. Dès lors que le lait maternel est *reconnu* par les spécialistes dûment légitimés d'être sain pour l'enfant, les femmes doivent écouter et se plier aux recommandations. Non seulement sont-elles irresponsables lorsqu'elles s'entêtent à employer des méthodes alternatives, mais on les représente comme de mauvaises mères qui ne se soucient guère du bien-être de leur enfant.

Certes, Shiva ne traite pas spécifiquement de ces aspects de la maternité, sans doute parce qu'elle s'intéresse plus exclusivement au cas de l'Inde et des pays du Sud; néanmoins, son propos semble suggérer qu'elle approuverait la position critique que nous soulevons ici. L'emphase de l'expérience sensible, quotidienne, de la réappropriation de la réalité par les femmes vise, en somme, à *réenchanter* un monde déchu par la révolution scientifique; nostalgique du moment prémoderne, c'est principalement cette revisitation du *péché humain* (ce n'est plus la chute originelle de deux êtres mythiques mais bien la conquête illimitée et agressive de la nature par les hommes modernes) qui est fondamentalement problématique dans le projet de Shiva, ainsi qu'au sein de nombreuses éco-philosophies. Le rejet en masse de ce qui porte la caractéristique « moderne » ou « technologique » est tout aussi contestable que l'attitude arrogante de la science moderne. Si Shiva reconnaît qu'elle aborde dans ses ouvrages un point de vue particulier, soit celui des femmes du Sud, d'où le potentiel à fouiller davantage des études sur la phénoménologie, et que la modernité, précisément, adopte un point de vue particulier *qu'elle désavoue*, celui des hommes, blancs, aisés, occidentaux, Shiva se laisse curieusement ensevelir par le particularisme de sa position et tend à le présenter comme étant inclusif, certes, mais non moins totalisant.

Toutefois, le point de vue particulier pour lequel Shiva opte, en autant qu'il soit reconnu tel, offre une possibilité de démystification de la modernité, en dépouillant cette dernière de sa propagande et de

³⁰⁹ Lori GRUEN. Op.cit., p.74.

ses prétentions universalistes; le processus d'invisibilité, conséquemment, que subit le travail des femmes, l'économie de la nature et de la subsistance, peut désormais être repéré et contesté. Dans *Staying Alive*, Shiva tente ce dévoilement en introduisant le cycle de la pauvreté; l'esprit patriarcal, qu'arborent les Occidentaux, crée une « pauvreté culturellement perçue » justifiant les actions économiques et développementalistes du Nord, prolongeant ainsi la dynamique du « fardeau de l'homme blanc ».

Cette pauvreté perçue dont témoigne l'Occident en observant les différents modes culturels, lesquels vivent de rapports réciproques et de subsistance avec la terre, ne participant pas au marché global, se nourrissant ainsi que se revêtant des ressources de la terre, ne représente pas une pauvreté « réelle ». Ces perceptions culturelles furent également étudiées par Latouche en matière de pauvreté et particulièrement de *développement*; dans ses rencontres personnelles avec des tribus africaines, l'auteur confronte l'Occident et le développement dont le projet universaliste est peu questionné³¹⁰. Selon Shiva, et Latouche donc, la *pauvreté* pour les Occidentaux signifie l'absence de développement, la stagnation, la *reproduction*, ainsi qu'une absence de (sur)production. Toutefois, pour la majorité des pays du Sud, ayant conservé leurs valeurs traditionnelles, la *pauvreté* implique une incapacité à la survie, à la subsistance, la perte de liens sociaux, familiaux et communautaires; si le développement pour certains peuples africains ne se traduit que sous la forme d'un « fardeau de l'homme blanc », « d'une marche sans fin³¹¹ », Shiva démontre parallèlement comment la perception culturelle du Nord concernant la pauvreté, et la tentative d'y pallier, provoque non seulement une rupture des modes de vie soutenable traditionnels et une homogénéisation de ces cultures, mais crée une *pauvreté réelle* en menaçant la survie de ces groupes:

In the ideology of the market, people are defined as poor if they do not participate overwhelmingly in the market economy and do not consume commodities produced for and distributed through the market. People who satisfy their needs through self-provisioning mechanisms are perceived as poor and backward. Cultural perceptions which prejudice the market economy also impact this situation. [C]ulturally conceived poverty based on non-Western modes of consumption are often mistaken for misery and poverty³¹².

Cette même logique, selon Shiva, se découpe dans l'emploi du concept de « wastelands » par la Grande-Bretagne et la France, dans la *conquête* de l'Amérique et à l'époque coloniale; inspirés des

³¹⁰ Serge LATOUCHE. *Survivre au développement: De la décolonisation de l'imaginaire économique à la construction d'une société alternative* (Mille et Une Nuits, 2004).

³¹¹ Idem.

³¹² Vandana SHIVA. *Earth Democracy*. Op.cit., pp.112-113.

penseurs modernes de l'époque, tel que Pufendorf, Grotius et Locke, les « wastelands » représentaient des terres non-cultivées, donc sans valeur, que les groupes autochtones ne pouvaient posséder puisqu'ils « gaspillaient » ces territoires en les « négligeant ». L'usurpation des terres s'est donc effectuée sous les principes de la propriété de Locke, soit que le travail humain doit être mélangé à la terre pour que les biens de celles-ci soient la propriété d'un individu. Ainsi, économiquement, le terme de « wasteland » pressait l'importance de la mise en valeur des terres, et leur exploitation. Les terres perçues comme étant « gaspillées » culturellement le sont donc devenues *réellement* par une exploitation sans limite et sans considération pour les besoins de régénération de la nature³¹³.

Cette division artificielle entre nature/société se situe au coeur de l'exploitation de la nature selon Shiva; bien que les deux termes soient distincts, ils sont indissociables. En niant l'apport de la nature, on crée réciproquement une survalorisation du travail humain productif ainsi qu'une dévaluation du travail de subsistance s'insérant dans les cycles naturel. Il existe une impossibilité, en somme, à hasarder l'attribution de caractéristiques spécifiques à l'un qui seraient oppositionnelles à l'autre; Shiva invoque la « continuité ontologique » entre les deux entités, nature/société, démontrant la perméabilité de leur identité et l'interdépendance de leurs activités. Une telle vision souscrit à l'idée que la nature est un ensemble d'entités vivantes, actives, dynamiques, s'opposant à la vision mécanique de Bacon.

L'apport de Shiva, en définitive, est intrinsèquement conséquent de son aptitude à assembler, à divulguer ces concepts aliénants, lesquels se présentent de manière universelle, dans un but d'uniformisation, démasquable de par la tentative de dépassement de nos situations particulières, et reconnaissant que notre évaluation des conditions de vie des autres communautés varie selon le point de vue adopté. Évidemment, en termes phénoménologiques, l'incapacité d'accéder à la totalité par chaque situation particulière ouvre la voie à la pluralité, et à l'intersubjectivité; ce n'est qu'au contact de l'Autre qu'il est possible de dépasser notre situation particulière et d'entrer dans un dialogue intersubjectif nous autorisant à un regard inédit sur une réalité perçue (pauvreté, valeur, etc.).

En terminant cette section, par un regard nouveau sur le travail des femmes, on peut être témoin de la diversité des tâches qu'elles accomplissent, de leur force et leur expertise des cycles complexes de la subsistance. En ne réduisant pas l'apport des femmes à des tâches inférieures et leur savoir à de l'ignorance, en saisissant les interconnexions entre les processus naturels, subsistance, forêts,

³¹³ Vandana SHIVA. *Staying alive*. Op.cit., pp.85-87.

rivières, animaux, il est possible selon Shiva de constater la multitude de tâches que remplissent les femmes, lequel travail mise sur la diversité et sur l'interrelation de chaque composante que la science moderne réductionniste fragmente.

7. PRESCRIPTIONS POLITIQUES ET ÉCOLOGISTES

Sous le terme de « Earth Democracy », Vandana propose une critique et une révision du projet de la modernité et de la globalisation. Si elle conteste le faux humanisme et l'universalisme de la science et de l'économie moderne qui répondaient aux intérêts d'une classe particulière, Shiva ne dément pas la potentialité d'un vrai universalisme, lequel doit s'insérer dans une logique inclusive, plurielle, et se baser non pas sur l'homogénéité et l'aplanissement de toute identité, mais bien sur la diversité des cultures; par cette approche diversifiée et multiple, elle aborde l'avenir de manière pluridimensionnelle et non pas restreinte à un seul projet exclusif et réducteur. En ce sens, Shiva ne questionne pas les idéaux de la modernité, mais en constate plutôt l'échec, rendant accessibles, par l'intégration de principes écologiques, d'une appartenance à la terre, d'une relation réciproque, complémentaire et *familiale* avec cette dernière, les idéaux des droits universels.

L'idée d'un principe universel de l'humanité, d'une identité commune, donc, ne contredit pas son projet, mais le renforce; l'identité, bien qu'elle se constitue par la différence, n'est pas unique ni exclusive. Shiva encourage la multiplicité de ces dernières; ces *différences* dans/de l'identité ne sont donc pas oppositionnelles, rivales, mais plutôt complémentaires, riches, sans référent. En embrassant cette diversité, ces particularités portent toutes sur le monde un regard situé en fonction des contextes et conditions d'existence et permettent de développer un rapport ouvert, intersubjectif au savoir. Cette identité commune, ce fondement de nos *autres* identités tout aussi essentielles à notre individualité, constitue le rapport écologique à la terre, le fait de concéder, avec humilité, notre dépendance des cycles naturels, de s'inscrire dans les limites de régénération. Contestant une identité exclusive, telle que valorisée par la science moderne, le patriarcat et les mouvements fondamentalistes menacent l'autonomie des communautés; en ceci, Shiva consent au dépassement du conflit que traduit le discours des identités, lesquelles préfèrent se concevoir comme pré-politiques, donc hors du politique,

et ne parviennent pas à se constituer en tant que sujet politique ni à combiner leurs luttes à celles des autres groupes. Ainsi, l'identité est mouvante, fluide, formée *dans* le conflit, toujours contextuelle³¹⁴.

Toutefois, c'est ici que la catégorie « femme », et même « nature », demeure problématique puisque Shiva n'offre pas la possibilité de défier les frontières de ces catégories, en s'inspirant notamment de Butler et de Dorlin, d'incorporer la parodie, la performativité à leurs revendications. C'est la solidité d'une identité, en ce sens, qui crée l'exclusion. Dans l'optique de confronter le Soi moderne, il importe de résister en tant qu'Autre, non pas donc de poursuivre la logique de l'exclusion mais plutôt d'incorporer l'idée de la liberté, de l'infinitude, de la spontanéité que l'on reconnaît généralement dans l'autre et que l'on cherche à transformer par la violence des catégories pour en faire un Soi, sans distinction³¹⁵. Il importe d'embrasser une conception inédite et insolite de l'Autre, d'exalter cette fluidité et cette résistance à la violence du « nom »; Phelan suggérera ici l'introduction d'une « distance intime », laquelle permet de conserver une certaine immédiateté et intimité mais sans jamais avaler, englober l'autre dans le connu³¹⁶.

Parallèlement, Shiva décrit peu ce rapport *familial* que l'on entretient avec la terre-mère, une relation visant la protection de cette dernière, la connaissance et le respect de ses cycles complexes. Se rapprochant de Suzuki mais en étayant ici moins son propos, Shiva corréle la Terre, la famille, la maternité avec valeurs et limites; la terre, en référence à Merchant et à l'étymologie du mot grec « oikos », constitue notre « chez-soi » dont on doit conséquemment prendre soin et honorer. Ce rapport à la terre ne peut se situer à un niveau global, à peine à un niveau national; la distance, en définitive, isole et désensibilise les communautés alors que la localisation met en contact direct les individus avec la complexité des écosystèmes, les relations subtiles entre l'air, la flore, la faune. Le global, ici, ne constitue pas l'entité régissant les instances inférieures mais se réfère plutôt aux valeurs communes que l'humanité partage, soit les droits humains et le rapport respectueux à la terre. Au coeur de son propos politique, Shiva suggère de sortir de la logique verticale de la production marchande qui domine et opprime les individus et les communautés, et d'opter pour une valorisation de l'horizontalité, de la réseautification des localités. Shiva insiste sur la localisation, sans ignorer les interrelations entre les localités, et l'importance d'adopter une pensée globale; exacerbée, la

³¹⁴ Catriona SANDILANDS. *The good-natured feminist: Ecofeminism and the Quest for Democracy*. Op.cit., pp.45-47.

³¹⁵ Thomas BIRCH. Op.cit., pp.10-11.

³¹⁶ Shane PHELAN. "Intimate distance: the dislocation of Nature in Modernity", in BENNETT, Jane & William CHALOUKKA. (Ed.) *The Nature of Things: language, politics, and the environment*. Op.cit., pp.54-56.

décentralisation menace de choir dans un écodiscours romantique convoitant le retour à des formes organicistes (lesquelles sont illusoires selon Sandilands puisque historiquement faussées³¹⁷) et de développer des attitudes non favorables à la nature dans la mesure où, incapable de saisir l'ensemble, ni les impacts globaux de certains problèmes environnementaux, les comportements communautaires localisés ne parviendraient pas à y répondre adéquatement; tel qu'évoquée dans le chapitre III, la conscientisation environnementale s'exalte tout particulièrement dans les milieux urbains et artistiques, détiennnant un accès spécifique à ces visions multiples, diversifiées et globales³¹⁸.

Ici, le concept d'« empreinte écologique » prend tout son sens alors que Shiva embrasse des modes de vie de subsistance, répondant aux besoins humains (essentiels, de liberté, d'amour et de partage), et qui s'insère dans les écosystèmes de chaque région, en ne dépassant ni ne troublant le mode de reproduction et de renouvellement de la nature. Son propos n'embrasse pas une séparation des communautés et une valorisation de modes de vie autarciques; par la réseautification des localités, il est dès lors possible de partager connaissances et ressources sur une base égalitaire, respectueuse, et dans l'optique de répondre aux besoins des communautés et non pas à des désirs égoïstes, d'intérêts privés tel que l'individu est conçu par le capitalisme patriarcal.

En terminant, l'apport de Vandana Shiva à la pensée environnementale consent à jeter une lumière nouvelle sur le rapport entre l'oppression des femmes et des natures, tout particulièrement au sein du système patriarcal actuel, du développement et du néo-colonialisme. Critique de la science réductionniste, elle souhaite la réappropriation du savoir-science traditionnel par les groupes actuellement opprimés socialement (pays du Sud). Le principe féminin, synonyme de la reproduction, de Mère nature et des interconnexions s'inscrit dans un désir de retrouver autant nos origines en tant qu'êtres/enfants biologiques que les interconnexions et la complexité des cycles naturels; nous avons vu néanmoins le nombre de problèmes que ce concept soulève de par son association historique certes, mais *historiquement essentialiste*, des femmes. Au coeur de son propos se découpe le souhait de retourner à des formes de vie simplifiées, localisées, prémodernes tout en incorporant les discussions et la participation des groupes à une nouvelle forme de démocratie. Ce désir se mute parfois, malheureusement, dans un renversement inquiétant qui rappelle la dialectique des théoriciens

³¹⁷ Catriona SANDILANDS. *The good-natured feminist: Ecofeminism and the Quest for Democracy*.

³¹⁸ Robyn ECKERSLEY. Op.cit., pp.173-174. Mark HALSEY. Op.cit., pp.49-51.

critiques; est-il possible, voire souhaitable, en somme, de rejeter tout élément moderne pour sombrer dans une quelconque, utopique, relation harmonieuse avec *la Nature*, telle que nous voulons la concevoir ?

Ceci conclut notre lecture de trois écophilosophes scientifiques; dans le prochain chapitre, nous examinerons conjointement les forces ainsi que les faiblesses de leurs arguments dans l'optique d'identifier les possibilités de dépassement. Cette lecture entre Reeves, Suzuki et Shiva nous permettra d'ouvrir un dialogue fructueux et direct ainsi que d'être mieux à même de cerner les zones d'entente ou de désaccord de leurs pensées respectives.

CHAPITRE V. LA FIN DE L'ÉCOVERBIAGE: DE NOUVELLES ORIENTATIONS POLITIQUES ET SCIENTIFIQUES PAR L'ENCHANTEMENT

Dans le cadre de ce chapitre, nous tenterons d'aborder certains éléments que nous avons effleurés en traitant les apports de nos auteurs, respectivement: Hubert Reeves, David Suzuki et Vandana Shiva. Nous débiterons par un retour sur les idées maîtresses traversées et soulevées en explorant leurs pensées respectives; par la suite, nous déploierons des avenues de dépassement concernant les noeuds rencontrés au cours des derniers chapitres, en nous inspirant des divers auteurs, notamment Jane Bennett, William Chaloupka, Elizabeth Grosz, Bruno Latour et Catriona Sandilands. En terminant, nous adresserons une brève critique à notre questionnement de départ en revenant sur les influences des théoriciens critiques Adorno, Horkheimer et Marcuse pour clore sur quelques possibilités d'enchantement et de pluralité dans la pensée environnementale.

1. RETOUR SUR LES ÉCOLOGISTES SCIENTIFIQUES

Dans un premier temps, nous croyons nécessaire de rappeler le questionnement qui était le nôtre pour la présente thèse: c'est dans l'optique de comprendre le discours des écologistes scientifiques, en ce qui concerne plus spécifiquement leur vision de la crise écologique et de l'action politique devant en découler, que nous nous sommes intéressées au rapport existant entre leurs conceptions et les changements sociaux et politiques qu'ils proposent ainsi que les valeurs dictées par la science et le progrès technologique, projet moraliste de la Modernité occidentale. Nous avons remarqué, tout au long de notre lecture, une certaine ambiguïté quant à la distinction des termes « Science » (singulier) et « sciences » (pluriel); dans le discours, les différenciations entre les disciplines, et la caractéristique « scientifique » elle-même, incitaient davantage à un élargissement, une ouverture du concept. Néanmoins, dans un langage plus général, nos auteurs ont continué, parfois à tort, de se référer à la Science comme Autorité cohérente et universelle.

Dans le but de répondre adéquatement à notre questionnement originaire, et d'éclairer cette conception de(s) la science(s), nous effectuerons ce bref retour sur les éléments qui traversent les oeuvres de nos auteurs, offrant ici la possibilité d'un dialogue plus fructueux entre ceux-ci; nous reviendrons donc (1) sur leurs conceptions respectives de la nature, (2) sur l'importance de l'expérience, indissociable de la médiation, en se rapportant plus spécifiquement aux discours médicaux, (3) sur les références éthiques, soit l'éco-quête morale, la responsabilité humaine et la

question du sacrifice, enfin, (4) sur le rapport entre experts et profanes, plus particulièrement le lien entre le discours scientifique et la possibilité pour une action politique.

1.1 CONCEPTIONS DE(S) LA NATURE(S)

Empruntant les chemins tracés par les théoriciens critiques de Francfort, revisitant les propos marxistes sur l'aliénation, Reeves, Suzuki et Shiva s'entendent que les sociétés se sont distancées de leurs origines, de leur biologie, de leur finitude, en tentant d'un côté de « désacraliser » le monde naturel par la démythification scientifique de ses « secrets » de même qu'en convoitant, de l'autre, la possibilité de s'extraire des *limites* physiques, voire de la mort elle-même. Chacun à leur manière, ils se réfèrent à un certain réenchancement du monde, lequel, par la redécouverte des racines/origines ou encore par le développement d'un contact *direct* avec les autres (en abandonnant les technologies), parviendrait à rééquilibrer la relation entre les sociétés humaines et non-humaines, adhérant à un état stable, consentant à la (sur)vie autant de l'humanité que de la *vie*. En ce sens, la crise écologique incarne *préconceptuellement* une crise de la diversité, culturelle et biologique, puisque c'est la diversité qui admet l'émergence de la *vie*; équilibre en mouvement, dynamique, les « écosystèmes » ne répondent pas toujours (mais parfois), selon les termes des auteurs, aux critères propres des *systèmes*, soit des espaces clos dont les composantes sont fixes, ou du moins contrôlées. Démentant les théories scientifiques de la Modernité, celles de Bacon surtout, ils s'insurgeront à divers échelons; pour Shiva, le problème se situe dans la féminisation et la passivité de la nature comme matière inerte; pour Reeves, la perception d'un sens, d'un ordre dicté par la *Nature*, en tant que voix autoritaire conduisant les sociétés humaines, se confronte aux découvertes scientifiques du dernier siècle, lesquelles suggèrent que le sens *provient* de la conscience (humaine); enfin, pour Suzuki, la science moderne, en ne se limitant pas au nécessaire, a désenchanté le monde, en creusant un fossé entre sociétés/natures, d'où la perte de repères et la « crise » que nous affrontons.

Dans le cadre de leurs ouvrages, les concepts de limites naturelles, d'ordre cosmique en ce qui concerne les références multiples à l'hubris, à celle d'un renversement vers un passé simplifié, prémoderne, l'utilisation de métaphores inquiétantes reliant la féminité, tout particulièrement la maternité, à la nature, ainsi que de la question de sens ou de l'autorité présente dans la nature ont surgi en tant que thèmes fondamentaux que nous avons tentés d'analyser et de critiquer dans l'optique de cerner les possibilités pour une action politique.

À ce sujet, l'incapacité des auteurs à distinguer les concepts de nature et d'environnement, de même que leur difficulté à complètement réhabiliter la notion ambiguë de *nature*, en ce qui concerne son inclusion et son exclusion simultanées des humains, limite la relation novatrice entre nature et culture; en ne parvenant pas à rompre la division entre ces deux termes qu'ils contestent, notamment par le regard quelque peu nostalgique qu'ils arborent, Shiva et Suzuki éprouvent une difficulté à proposer une écophilosophie ouverte aux possibilités futures ainsi qu'à la contestation de cette vision romantique de la nature.

1.2 EXPÉRIENCES, MÉDIATION & DISCOURS SCIENTIFIQUES

Pour contrer l'aliénation sociale et naturelle, le développement de la sensibilité, le retour à l'expérience *directe*, corporelle et individuelle, se situe au coeur de leurs propos; le réenchantement du monde, en ce sens, s'incarne dans l'émerveillement devant le spectacle constant de la vie *redivinisée* pullulant autour de nous, l'activité qui conteste les thèses sur la matière inerte de Bacon, l'importance du toucher, des rythmes lents, attentifs. Pour Shiva, ce réenchantement se fait par la réhabilitation du principe féminin créateur et par l'ouverture des sphères scientifiques; pour Suzuki, par le détachement des milieux urbains et technologies, de la virtualité, et l'émancipation des sciences; pour Reeves, par une éducation scientifique diversifiée, inspirée par les théories de la relativité et du chaos.

Nous avons vu que les auteurs recherchent une certaine authenticité dans l'expérience, tout en percevant les limites d'un contact direct, dû au conditionnement/contexte social et biologique, notre formation (scientifique et personnelle), les catégories de langage que nous employons, le discours et le monde *humain* au sein desquels nous interagissons. Néanmoins, ils favorisent certains contacts plutôt que d'autres, perpétuant une vision particulière de la nature, de l'authenticité, de la bonne vie; ainsi, en associant la recherche de la beauté et l'appréciation du monde naturel, en participant à l'enfermement de la nature en/sous réserve/parc, de même qu'en niant la virtualité de nos expériences corporelles, les auteurs renforcent une division entre naturalité et artificialité, tout en prescrivant les limites d'une *Nature* belle, ordonnée. Si Shiva critique le réductionnisme dont fait preuve la science moderne, phénoménologiquement parlant, elle rejette l'indissociabilité de la perception particulière et des processus de visibilité/invisibilité; le discours, empreint des catégories de sa formation, du contexte, du conditionnement, sélectionne et jauge le chaos dont il est le spectateur et duquel il *fait sens*. Ainsi, ils revendiquent une reconnaissance ainsi qu'une destruction de la distance aliénante que

les sociétés humaines ont érigé d'envers la/leur nature; à ce sujet, Shiva et Suzuki évoqueront la rupture entre la provenance de la nourriture, entre autre, et son rapport au monde naturel ainsi que celle entre l'hygiène obsessive, la propreté chassant la boue, la saleté de la *nature*.

En définitive, les discours scientifiques – en particulier ceux de la génétique, de la médecine et de la biologie – ont accru une connaissance et une sensibilisation à la crise écologique; néanmoins, les présents discours portant sur les (bio)technologies, l'hygiène, la (sur)population, menacent l'autonomie des individus et la possibilité pour une action politique plurielle et inclusive, surtout lorsque ces disciplines seules parviennent à aborder le monde naturel, à en faire sens, à tracer les lignes de ce *système* dynamique au sein duquel les sociétés humaines *doivent* se coordonner.

1.3 L'ÉTHIQUE DE LA RESPONSABILITÉ HUMAINE ET DU SACRIFICE

D'une part, les auteurs reconnaissent que la distinction entre humains/non-humains ne se situe pas au niveau d'une quelconque essence mais de la complexité; construit tel un langage, la biologie nous indique que vivants/non-vivants ne sont que des agencements plus ou moins complexes et diversifiés mais constitués des mêmes éléments (atomes, quartz). Cette perte de spécificité cependant, les humains la récupèrent grâce à leur conscience; puisqu'ils sont en mesure, à partir des sciences ou des arts, de faire *sens* du monde chaotique, les écophilosophes nous offrent cette éthique de la responsabilité humaine.

Dénonçant *l'homme* en tant que maître de la nature reproduisant l'exploitation autant des natures extérieures (environnements) qu'intérieures (individus), ces auteurs prônent plutôt un ordre cosmique au sein duquel l'humain devient un gardien conscient, apte à ajuster, équilibrer les (éco)systèmes dynamiques. Si ce rôle de gardien paraît incarner une innovation environnementale, il fait néanmoins retentir la Genèse à quiconque porte une attention particulière au vocabulaire choisi. Gardiens, les humains se restreignent dans leurs désirs, lesquels sont conçus comme étant égoïstes, irrationnels et insatiables, pour se concentrer uniquement sur leurs besoins essentiels; la nature sera préservée sous la forme d'une réserve/parc, l'une interdisant entièrement la présence humaine, et le second réglementant les rapports de même que les *formes* des natures.

Alors que Reeves ne se positionne guère concernant ce retour aux origines, Shiva et Suzuki sont quant à eux extrêmement critiques des échecs de la modernité et revendiquent un réapprentissage

des valeurs familiales, perçues comme originaires (donc, authentiques), enclenchant ainsi une contestation de la réification actuelle; par la réintroduction des notions du sacré, du magique, de la spiritualité mais en excluant les éléments religieux dogmatiques, ces deux auteurs aspirent à la possibilité de *guérir* la société de son obsession malade du consumérisme, du développement, du progrès, de l'annihilation de la vie et des processus de reproduction du monde naturel.

Au cours des derniers chapitres, nous avons noté à quels niveaux cette attitude devient problématique, notamment par la réintroduction d'éléments conservateurs dans le discours de l'écologie politique, ses implications pour les femmes, la disparition d'un principe politique consentant à la discussion; en réadressant une association entre valeurs familiales, bonne vie, autorité, ces auteurs perpétuent l'idée d'une disciplinarité morale dans la nature. Enfin, par la culpabilité face à notre responsabilité de destruction terrestre, les auteurs revendiquent divers sacrifices auxquels doivent se plier les sociétés humaines, et tout particulièrement les individus dans la mesure où les projets politiques sont exclus ou peu abordés; en ce sens, ils prônent l'établissement d'une *Écorépublique*, pour employer le concept de Plumwood revisitant Platon, laquelle ordonne et discipline les activités humaines à *tous les niveaux* dans l'optique de sauver la planète et l'humanité.

1.4 SCIENCES & PROFANES: LA QUESTION DE L'ACTION POLITIQUE

À plusieurs reprises, nous avons évoqué l'importance, en ce qui concerne l'action politique, de consentir aux espaces ouverts de la discussion, des lieux de débats, au sein desquels sera valorisé la contestation, la pluralité des voix; Shiva, contrairement à Suzuki et Reeves, offre une possibilité beaucoup plus riche en termes démocratiques. Elle reconnaît que la présente vision des sciences, bien que moins autoritaire et davantage variée, demeure réductrice et exclusive; le savoir pratiqué hors des sphères institutionnelles, des laboratoires, est peu, voire pas, reconnu par les instances du pouvoir. De même, les forums réunissant « scientifiques/non-scientifiques » ne sont que faiblement réciproques; à l'écoute des craintes et des interrogations populaires, ceux-ci se constituent en lieux d'éducation et de sensibilisation. Leur apport, à ceux qui sont démunis du titre d'expert, est dévalué au profit de méthodes scientifiques légitimées par les institutions occidentales, patriarcales.

À ce sujet, Shiva permet de dépasser une vision réductrice des sciences puisqu'elle ouvre la voie à d'autres types de savoirs et au potentiel de discussion entre ceux-ci; si la perception change en fonction des contextes et des formations, il est curieux que Suzuki et Reeves se cantonnent dans des

champs scientifiques peu évolutifs. Ce n'est pas tant les sciences ou les technologies, ainsi, qui provoquent ou *règlent* les problèmes environnementaux que la manière dont ceux-ci sont abordés, récupérés, réadressés par différents groupes.

Évidemment, si nous notons une vision limitée des sciences, les auteurs s'enferment également dans une définition problématique *de la* politique (et non pas du politique), préférant s'intéresser aux domaines scientifiques clos ainsi qu'au domaine privé et particulier, le *social* selon Arendt. Les auteurs n'ont que des critiques véhémentes à adresser à la représentation politique actuelle, à l'opportunisme des politiciens, à la démocratie électorale à court terme; Suzuki dira même qu'il faut transcender le stade de l'argumentation et du débat, impliquant perdants et gagnants, alors que l'auteur se joint à Reeves pour suggérer à la politique (et aux médias) d'écouter attentivement les scientifiques lorsqu'ils parlent *au nom de la nature*. Ici, le domaine politique se réduit à l'exécution autoritaire d'une voix que seules les sciences (dûment reconnues) peuvent interpréter.

En ne ciblant que les besoins essentiels de la reproduction et en délaissant les désirs, les aspirations humaines, non seulement ces discours s'enlisent-ils dans ce que Arendt reprochait à la Modernité, l'envahissement du politique par le social, mais ils annihilent les particularités proprement humaines au profit d'une simple similarité individuelle. Ici, ce ne sont pas que les sciences (et leur démocratisation) qui doivent être revues, mais le concept même du politique, allouant un environnementalisme radical, démocratique et pluraliste.

2. AU-DELÀ DES CONTRAINTES DU DISCOURS: DE NOUVEAUX HORIZONS

Ce bref retour, évidemment, fait violence aux auteurs en simplifiant dramatiquement l'apport des derniers chapitres. Cependant, il nous autorise à éclairer certains éléments que nous n'avons pas développés exhaustivement auparavant; en effet, puisque ces auteurs dialoguent entre eux, s'opposant et se rejoignant, nous avons tenté de rassembler ces principes d'unité pour mieux adresser globalement les failles ou les limites de leurs écophilosophies. Dans la prochaine section, nous nous emploierons à évaluer leurs apports en introduisant des éléments de critiques novateurs, soit (1) la rhétorique des limites naturelles et physiques, (2) la vision réductrice des sciences, (3) l'enchantement du monde, par opposition au réenchantement de la *nature*, (4) l'apport de Hannah Arendt quant à l'action politique, (5) enfin, le modernisme de l'environnementalisme.

2.1 LA RHÉTORIQUE DES LIMITES

Dans cette section, nous nous référons plus spécifiquement à l'auteure Sandilands qui, par une approche écoféministe non-essentialiste foucaldienne, aborde à de multiples reprises le traitement des limites dans le discours environnementaliste. Suite à la lecture que nous avons présentée de nos auteurs, nous croyons nécessaire de revenir plus spécifiquement sur ce que l'on entend par « la rhétorique des limites », ses menaces, de même que les possibilités novatrices de dépasser ce discours autoritaire dans l'optique de dégager une pensée environnementale fructueuse et plurielle.

En traitant exclusivement des limites naturelles, soit de la capacité de charge de la planète, des ressources limitées, des cycles de reproduction des populations, de la pollution, les auteurs tendent à occulter le discours *humain* qui se cache derrière la lecture de ces limites physiques³¹⁹. Suzuki et Reeves, plus autoritaires que Shiva dans une certaine mesure, laissent sous-entendre que la « Nature imposera son contrôle final »; ne pouvant *supporter* les actions humaines *non jaugées*, que l'on agisse immédiatement ou non, l'issue semble inévitablement être la même: l'annihilation du vivant. Shiva paraît moins *tyrannique* en favorisant une liberté dans les marges de la reproduction; en écoutant, en participant mutuellement aux cycles naturels, lesquels ne se caractérisent pas par leur intransigeance, les sociétés détiennent la possibilité d'introduire de nouveaux éléments dans ce *système*.

Pour Sandilands, l'idée de l'ordre cosmique, les références à l'hubris, du contrôle présent *dans* la nature, indépendamment des individus qui parlent en son nom, est problématique dans la mesure où ce discours occulte les forces sociales et politiques et perpétue une vision particulièrement marquée de la Nature; ordonnée, équilibrée, la nature incarne ce grand système totalisant qui régit le tout d'une manière harmonieuse et dont les objectifs, s'ils ne sont pas, pour le moment du moins, « découverts » par les sciences (reconnues) telles qu'actuellement pratiquées, n'en sont pas moins cohérents et existants³²⁰. Non seulement à cette vision substitue-t-on l'idée d'une autorité transcendante se situant au-dessus des vivants, mais cette nature objective et systémique s'enferme dans un passé et un présent peu ouvert aux possibilités hasardeuses, aux mutations futures. Le concept « d'environnementalité » de Luke que nous avons évoqué dans les sections précédentes soulève précisément la problématique d'un discours environnemental normalisant qui se constitue

³¹⁹ Catriona SANDILANDS. *The good-natured feminist: Ecofeminism and the Quest for Democracy*. Op.cit., pp.90-91.

³²⁰ Catriona SANDILANDS. « From Natural Identity to Radical Democracy ». Op.cit., pp.76; 87. Elizabeth GROSZ. Op.cit., pp.220-1.

essentiellement autour des notions de limites *naturelles*, des obligations auxquelles les sociétés humaines *doivent* se plier, se conformer. De même, cette conception renverse et renforce la dichotomie entre culture/nature plutôt que de la contester, de la réadresser³²¹. Ici, la culture, le social se comprend tel un ensemble incontrôlable, voire irrationnel; en y joignant une opposition douteuse entre désir (égoïste) et besoin, la Nature devient la mesure qui contrôle, confine, conforme les actions humaines insatiables et destructrices.

Perpétuant une logique judéo-chrétienne en ce sens que les désirs (charnels) doivent être réprimés pour sauvegarder la *Nature*, ou un ordre moral cosmique, l'environnementalisme radical reproduit un discours romantique par rapport à la nature et renforce autant les relations d'exploitation sociales actuelles qu'une vision totalisante d'une Morale universelle et absolue; ces notions ravivent ici les propos de Heller sur la liaison entre l'amour courtois et l'environnementalisme tel que pratiqué par Earth First!³²². Ainsi, le retour à la nature, à l'origine, cette *naturalisation* des individus aliénés, que suscitent Suzuki et Shiva, constitue un processus *social*, s'incarne par la divinisation d'une Nature autoritaire qui se met à parler et à ordonner; plutôt, *la nature* est un artéfact qui se fabrique continuellement, en concordance avec les sociétés humaines/non-humaines. Une quelconque nature originaire n'existe plus (ou pas)³²³. Ici, le débat ne se veut pas un *questionnement* des valeurs que proposent ces auteurs, mais une analyse de la manière dont ils les adressent et nous les présentent en masquant leur discours normatif.

Ainsi, la présente critique n'implique pas qu'il soit impossible d'adresser le monde non-humain, de s'y ressourcer, ou encore d'en extraire des valeurs personnelles; le regard que l'on porte sur l'environnement est tout aussi médiatisé et contextuel que celui que l'on porte sur les sociétés. Néanmoins, dans l'optique de nourrir une pensée environnementaliste plus politique, il importe de revoir les rapports entre nature (biologie) et culture, ainsi que les influences réciproques et mutuelles entre les deux entités. Il ne s'agit pas, donc, de nier la question ontologique d'un monde naturel, ce que les courants constructivistes ont provoqué en présentant la nature telle une page blanche, n'offrant aucune résistance aux discours dont on la ceint³²⁴. Ici, l'apport de la féministe Grosz paraît pertinent pour dépasser les contraintes de ce renversement tout aussi hiérarchique qu'effectuent nos

³²¹ Catriona SANDILANDS. « Sex at the Limits ». Op.cit., p.80. Timothy W. LUKE. « On Environmentality: Geo-Power and Eco-Knowledge in the Discourses of Contemporary Environmentalism ». Op.cit., pp.66-69.

³²² Chaia HELLER.. *Ecology of Everyday Life: Rethinking the desire for nature*. Op.cit.

³²³ Stacy ALAIMO. Op.cit., p.170.

³²⁴ Mick SMITH. Op.cit., pp.374-375.

écologistes; en se détachant d'une conception systémique de la nature, en abordant davantage le potentiel évolutif, dynamique, des natures, en tant qu'entités, agents en devenir perpétuel, historique, la pensée environnementale serait en mesure de rejeter tout discours romantique ou nostalgique par rapport à l'origine, à une nature (inexistante) antérieure, pour se concentrer sur les possibilités futures, multiples, indéterminées³²⁵.

En définitive, il ne s'agirait pas tant, pour se référer ici à Suzuki, de protéger une espèce en voie de disparition telle que le Tigre du Bengal pour des raisons spirituelles, sentimentales ou de culpabilité, mais plutôt dans l'idée d'accroître les possibilités futures pour la création de nouvelles espèces, de nouvelles potentialités, par une préservation de la diversité, laquelle permet l'émergence de formes de vie innovatrices, différentes, et imprévisibles.

2.2 LA VISION RÉDUCTRICE DE LA SCIENCE

Évoquée dans la section précédente, la manière dont le concept de « science(s) » est abordé par nos auteurs soulèvent un certain nombre d'ambiguïtés; détenant des formations fort différentes les uns des autres (Suzuki étant un généticien biologiste; Reeves, un astrophysicien et Shiva une physicienne), ils paraissent par instant confondre l'idéologie de la Science et les pratiques des sciences. D'une part, ils reconnaissent que les différentes pratiques scientifiques engendreront des aboutissements et des conséquences différentes sur les questions politiques, sociales et éthiques; Suzuki exposera les relations entre la recherche génétique et les troublantes expériences médicales effectuées sur les prisonniers, notamment les Nazis, alors que Reeves traitera des conséquences éthiques de la fabrication de la bombe nucléaire par des chimistes et des physiciens dans les années 30 et 40. Quant à Shiva, elle englobe malheureusement l'ensemble des pratiques scientifiques occidentales dans une catégorie dite patriarcale et réductrice. Nous y reviendrons dans un instant.

Ce que chaque auteur suggère situe le problème des sciences (appliquées) dans l'isolation de chaque discipline, autant de leur histoire que (de celles) des autres sciences; fragmentées, déconnectées et décontextualisées, les sciences (ou la science occidentale pour Shiva) se désincarnent de leurs origines et, en proie à la perte de leur fondement, ne sont plus porteuses ni d'un projet émancipateur pour les sociétés, ni d'un amour du savoir, voire de la contemplation des natures, mais se soumettant plutôt aux demandes des logiques et intérêts politico-économiques du capitalisme ou, en employant le

³²⁵ Elizabeth GROSZ. Op.cit., pp.45; 48-49.

vocabulaire de la théorie critique francfortienne, de la raison subjective réificatrice. En d'autres termes, Suzuki déplore la perte d'une valeur authentique de la Science, non pas en tant qu'autorité démystifiante telle que la critique Shiva, mais de par sa liaison avec le savoir véritable; la Science (fin) devenue un moyen (les sciences), elle se voit dépossédée, toujours selon Suzuki, de son autonomie, de son potentiel critique, pour ne s'incarner qu'en tant qu'outils malléables, non-critiques.

La possibilité de contrer cette éventualité/progression effrayante, Suzuki la chérit dans l'interdisciplinarité entre sciences *pures*, philosophie et histoire. Shiva effectue une critique similaire mais toutefois, elle l'oriente contre la Science, en tant qu'autorité homogène et homogénéisante, laquelle nie les recherches et les savoirs alternatifs; Suzuki, et Reeves également, ne pousseront pas suffisamment le dialogue interdisciplinaire en se confinant à une définition limitative des sciences, laquelle demeure stricte en fonction des méthodes employées, des outils, des institutions qui les reconnaissent et les légitiment. Pour sa part, Shiva cherche à réhabiliter l'étymologie du terme « science » en tant que savoir ne constituant pas une quelconque Vérité immuable, se découvrant selon des méthodes réglementées et contraignantes; les savoirs traditionnels auxquels elle se réfère sont multiples et variés, contextuels, réciproques entre les sociétés humaines/non-humaines, les deux entités incarnant des agents au sein d'un partenariat équilibré.

Parallèlement, si Reeves louange quant à lui les possibilités de dialogue et de contestation par une démocratisation des sciences, il se joint néanmoins à Suzuki de par l'inégalité des rapports entre ceux à qui l'on attribue la caractéristique « scientifique » et ceux qui s'en voient dépossédés. L'ouverture des sciences, par l'éducation et la sensibilisation, s'incarne dans un rapport disproportionné entre scientifiques et profanes; toutefois, moins suspicieux que Suzuki et Shiva envers les sciences actuelles dans la mesure où sa vision est beaucoup plus évolutive et *enchantée* face au potentiel de ces pratiques, tout particulièrement en incorporant les théories de la relativité (Einstein) et du chaos (Prigogine et Stengers), Reeves se captive pour les perceptions nouvelles qu'ont fait jaillir les sciences en nous offrant ces innovatrices façons d'aborder le (sens du) monde, cependant elles demeurent *scientifiques* selon les termes réducteurs que critique précisément Shiva et sur lesquelles insiste, sans l'incorporer lui-même, Suzuki en invoquant le potentiel émancipateur des arts et de la sensibilité. De même, si Shiva paraît offrir une possibilité plus novatrice de par sa vision des sciences, son ressentiment envers une science dite réductrice et occidentale l'empêche d'exalter le potentiel dialogique entre les différentes sciences-savoir réhabilitées; douloureusement pessimiste de cette

Science patriarcale oppressive, elle n'encourage pas une capacité de réadresser les termes/méthodes/pratiques des sciences occidentales, lesquelles, dans ses ouvrages, se démarquent principalement par leur nuisibilité, et parfois même par leurs tendances démonisées dont on ne cerne plus très bien les objectifs, ni guère les intérêts.

Par des approches diversifiées, nos auteurs s'entendent sur l'incapacité scientifique de saisir un tout; en ce sens, ils récupèrent les idées francfortiennes qui restituaient le rapport entre contexte et vérité. Toujours en mouvement, le processus de connaissance n'est jamais achevé ni figé; aucune science, d'où l'urgence de l'interdisciplinarité de même que de la reconnaissance des débats et de la contestation à *l'intérieur* des disciplines, ne peut prétendre « découvrir » La Vérité. À ce sujet, il est pertinent d'incorporer certains écrits de Grosz, laquelle revisite les écrits de Bergson et de Merleau-Ponty sur la phénoménologie, l'importance de la corporalité et de l'indissociabilité entre la fluidité, le chaos et le monde (naturel). Son objectif se rapporte principalement à un *éthos* de l'ouverture et de la générosité des sciences, laquelle est relativement dépeinte à l'état brut dans les écrits de Reeves; conscientes que la vérité/monde est en mouvement perpétuel, dynamique, un chaos rhizomatique qui évolue, se complexifie et conteste la stabilité des systèmes, Grosz invite les sciences à reconnaître les processus de visibilité et d'invisibilité dans lesquels elles s'ingèrent. Agentes, elles ne peuvent jamais être neutres ni se distancier dans un rapport imperméable entre objet et sujet³²⁶.

Puisque pour comprendre le monde et lui *donner* un sens, en employant les termes de Reeves, nous devons employer des outils, des catégories, un contexte historique, politique, social particulier, les sciences posent des choix et en rejettent d'autres, ils optent pour des catégories cohérentes et délaissent celles qui s'y objectent *contextuellement*; Grosz met donc l'emphasis sur les pertes qui s'effectuent lors de ces processus, de la fixitude qui photographie le mouvement, qui solidifie (et perd) la fluidité de ce monde chaotique. Ici, elle introduit les notions de corporalité et de sensibilité de Merleau-Ponty et Bergson, lesquels admettent davantage la fluidité, ce que Shiva, pareillement, tente de réincorporer et qui est indissociable, selon elle, de la connaissance³²⁷.

³²⁶ Elizabeth GROSZ. Op.cit., p.143

³²⁷ Idem. Voir plus spécifiquement ces deux chapitres dans le livre d'Elizabeth GROSZ. *Time Travels: Feminism, Nature, Power..*

2.3 L'ENCHANTEMENT OU LA DIVINISATION DU MONDE

Au cours des derniers chapitres, nous avons évoqué la tendance des écophilosophies à effectuer un retour questionnable aux origines de la nature, valorisant un moment prémoderne, plus authentique dans le rapport entre sociétés humaines/non-humaines. Cette nostalgie que Suzuki et Shiva dépeignent face à la relation symbiotique avec la nature se rattache à une réintroduction du sacré, visant par le fait même une redivinisation du monde que les sciences modernes ont démystifié. Il ne s'agit pas ici, dans cette courte section, de rendre compte de l'écospiritualisme dans son ensemble, mais plutôt de constater de quelle manière s'articule ce discours dans les écrits de nos auteurs, notamment en ce qui concerne la volonté de *réenchanter* un monde *désenchanté*. Ici, nous nous référons spécifiquement à l'ouvrage de Bennett, dans lequel elle réévalue les propositions sur le désenchantement du monde (Critchley, Weber, Adorno & Horkheimer); inspirée par Latour, elle dévoile un rapport très intime entre les contes du désenchantement du monde, la culpabilité et le récit de la Genèse sur la vie édénique et la chute³²⁸.

Intrinsèquement, en idéalisant un moment prélapsarien, en contestant la démystification scientifique du monde, cette dernière nous offre une connaissance profonde, certes, des phénomènes naturels, mais nous force parallèlement à désacraliser la nature et à se rendre complices de son meurtre. Pour Weber, Marx, Adorno et Horkheimer, ainsi que Merchant et McKibben, la mort de la nature se caractérise par une volonté obsessionnelle de connaître qui tue l'objet du désir; pour les écophilosophes qui souhaitent rétablir ce rapport originaire et harmonieux avec la nature, il importe de contester le projet de la modernité dans son ensemble. Suzuki et Shiva, *écologisant* la théorie critique, invitent à ce retour vers l'Éden utopique. Leurs discours, critiquant d'une part la pensée judéo-chrétienne puisqu'elle est indissociable de la domination de la nature, de par l'interprétation biblique, n'en constituent pas moins, d'un autre côté, un aspect fondamental de leur pensée.

Louangeant une relation idyllique (prémodernité ou prélapsarienne) que les sciences modernes ont rompu, les idées de culpabilité et de sacrifice, voire d'autopunition dans les termes de Latour et Bennett, teintent leur propos dans la mesure où les auteurs visent à (auto)culpabiliser l'humanité d'avoir outrepassé les *limites* de l'ordre cosmique. Bennett et Latour, ainsi que Reeves dans une certaine mesure, rejettent cette vision, non seulement puisqu'elle s'inscrit intimement dans une

³²⁸ Jane BENNETT. *The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossings, and Ethics*. Op.cit., pp.91;98.

valorisation conservatrice d'un passé utopique dont l'existence demeure douteuse, mais parce qu'elle nie *volontairement* les éléments d'enchantement et d'émerveillement *dans* le monde moderne³²⁹. Ici, l'attitude de Reeves en constitue un bon exemple puisqu'il cherche justement à transmettre son étonnement face aux potentialités qu'offrent les sciences, et non pas en tant que démystification destructrice exclusivement.

L'attitude que favorisent ces auteurs est celle de l'enchantement, s'ouvrant aux possibilités du présent et du futur, qui se lie à la sensibilité, à la corporalité mais également aux sciences, contrairement à la nostalgie du réenchantement de plusieurs écophilosophies (spirituelles), laquelle invite à un retour vers l'origine, vers une idée de la pureté des rapports idéaux à entretenir avec la nature. Loin de diviniser le monde moderne, humains et non-humains, il s'agit plutôt, dans les termes de Bennett, de dissocier divinité et animation, ce que Shiva et Suzuki ne parviennent guère à effectuer. Cette rupture permet non seulement de contester la rigidité des thèses du désenchantement en accueillant la vie et l'animation des natures, mais également d'incorporer des formes impures, hybrides, métissées qui rejettent les formes originaires, homogènes et purifiées de l'écospiritualité³³⁰. C'est à partir de ces formes métissées qu'il est dès lors envisageable d'accroître les possibilités du pluralisme, du dialogue, de la contestation politique, que nous aborderons dans la section suivante.

2.4 L'ACTION POLITIQUE, OU L'OPPOSITION ARENDTIENNE ENTRE SOCIAL ET POLITIQUE

Plusieurs auteurs ont voulu lier Arendt, tout particulièrement *The Human Condition*, à la pensée environnementale, malgré les difficultés évidentes que cette association soulève quant à l'intégration de son analyse critique du travail et de l'oeuvre ainsi que de leur rapport réciproquement à la terre et au monde de même que leur confrontation à l'action politique, lieu où notre pluralité humaine, notre diversité individuelle prend forme³³¹. Sans exposer ici sa thèse, nous tenterons modestement de voir en quoi certains concepts peuvent être fructueux au développement de la pensée environnementale.

L'une des difficultés rencontrées pour l'association entre les concepts arendtiens et la pensée environnementale se situe dans son idée du travail (perspective de la nécessité) et son appartenance au privé, à ce qui est *antipolitique*, en contradistinction avec l'oeuvre (perspective de l'utilité, durabilité)

³²⁹ Ibid, pp.96-98.

³³⁰ Ibid., pp.75; 131.

³³¹ Kerry H. WHITESIDE. Op.cit., pp.339-340.

qui appartient au social, et qui demeure *apolitique*³³². Pour Arendt, les processus cycliques naturels engendrent une action perpétuelle réitérée pour la subsistance et la survie *biologique*. *The Human Condition* dévoilera un processus de privatisation de la sphère publique, constatée dans la figure de la société moderne, le privé étant la sphère de la nécessité (des besoins) et le public, celle de l'individualité (où les humains interagissent en toute *liberté*, et non pas en toute *égalité*)³³³. Inspirée par les travaux de Marx, Arendt témoigne d'une perte de la durabilité mondaine; l'oeuvre, soit la transformation du monde naturel (fin) en tant qu'objets durables (moyens) qui constituent le monde (humain), est progressivement annihilée par le travail, lequel, sous la forme du consumérisme, de l'économie capitaliste et du marché, se déploie dans l'abondance, consommée aussi rapidement qu'elle est produite, comme si elle répondait de cycles naturels répétitifs³³⁴. Ici, le travail, en soi, n'est pas *péjoratif* puisqu'il se concorde à une obligation *biologique* (se nourrir, se loger, etc.); toutefois, en rien n'est-il politique puisqu'il situe les êtres humains dans le condition *d'indiscernabilité*, égaux et identiques, non pas *pluriels* et *politiques*.

Il s'agit ici évidemment d'une description extrêmement sommaire des concepts proposés par Arendt; toutefois, nous sommes en mesure de voir l'opposition avec plusieurs penseurs environnementalistes. Le travail - lequel comprend tout ce qui implique la gestion/savoir de la maison (household), soit l'économie et l'écologie - n'a d'intérêt que pour la nécessité; tout juste, Suzuki et Shiva en conviendront dans la mesure où Arendt a aussi déploré l'envahissement de l'économie capitaliste, laquelle transforme toute création/production en consommation, entraînant de fait la destruction du monde (naturel et humain). Suzuki, en ce sens, se rapproche de Arendt (et de Marcuse) en reprochant la manipulation des désirs/besoins alors que la moindre innovation (technologique) devient une *nécessité*; il témoigne d'une mutation des *désirs* humains superficiels en *besoins*, engendrant ainsi une exploitation effrénée des ressources. Ce n'est donc pas à ce niveau que se confrontent les idées d'Arendt et des écophilosophes, mais plutôt dans la nécessaire séparation entre la sphère privée et publique, entre l'éco[nomie/logie] et le politique; en ce sens, l'environnementalisme ne tend qu'à renverser les termes de la sphère privée, par une gestion *plus efficace* des ressources, plus durable, un retour au travail et à l'oeuvre, donc du social, mais sans réadresser les termes du politique en soi. Pour Arendt, le social n'est pas le politique puisqu'il ne porte que sur la survie *de la société*, laquelle

³³² Hannah ARENDT. *The Human Condition*. Op.cit., p.212.

³³³ Ibid., pp.41-45.

³³⁴ Ibid., pp.xiv, 124-126.

regroupe l'ensemble des êtres humains *sans distinction*. Le règne du social et l'évacuation du politique s'imprègne dans la fin d'un « monde en commun » à mesure que les différences perspectives et expériences (l'intersubjectivité) sont comprimées dans une seule manière d'aborder le monde, de le comprendre³³⁵. C'est sur ce point, précisément, que la confrontation avec l'écophilosophie émerge, dans l'établissement d'un seul discours, d'une perspective scientifique (Arendt dévoile sa suspicion face à l'intérêt trop marqué des scientifiques pour le domaine politique et éthique); ici, l'article de Sandilands, auquel nous avons référé dans l'introduction de la présente thèse, aborde justement la menace d'adhérer à l'utopie scientifique réductrice, au langage technocratique de l'évaluation des risques, à mesure que le questionnement et la discussion sont exclus³³⁶.

L'approche phénoménologique d'Arendt se joint aux termes de Shiva de par le pluralisme qu'elle prône; ainsi, sans se borner à cette idée que le travail se situe dans une sphère privée et antipolitique dans notre étude des concepts arendtiens, sa perspective nous permet de réhabiliter l'idée d'association (politique) entre humains/non-humains de même que les concepts de désirs/besoins. En ce sens, le lieu du politique incarne l'espace de débats, où les individus discutent, partagent leurs expériences, leurs particularités, et atteignent l'établissement du sens, de la signification commune. De même, au coeur du propos de Arendt se trouve la profonde inquiétude face à la perte de la durabilité du monde - laquelle ne peut que se solidifier avec des rapports moins destructeurs envers le monde naturel - et au règne consumériste - lequel annihile, d'un côté, les rapports politiques entre les humains en établissant uniquement ceux de l'abondance (accumulation de la propriété privée), du social et de l'économique, et, de l'autre, le monde naturel en tant que fin. Le politique, ainsi, se veut le lieu de la liberté proprement humaine; processus de discussion en mouvement, il n'est jamais fixé à l'avance, ni déterminé.

En matière d'écologie politique ou de pensée environnementale, à mesure que les débats s'évaporent, que la discussion/contestation n'ont plus de possibilités d'ancrage et que l'on fixe les termes de la *protection environnementale*, on sort du politique, du questionnement, du *monde*. Pour réhabiliter le travail/oeuvre, le rapport au privé et au personnel, Arendt n'en dévalue pas les termes mais ouvre plutôt la possibilité à la traduction; réadressant les termes d'une association entre *The Human Condition* et la pensée environnementaliste, Sandilands parviendra à cette association en nous invitant

³³⁵ Ibid, pp.57-58.

³³⁶ Catriona SANDILANDS. « Is the personal always political ? Environmentalism in Arendt's age of « the social » ». Op.cit., pp.77-79.

plutôt à employer le personnel pour revaloriser l'espace politique, en se dissociant des discours scientifiques, clos, thérapeutiques dans lesquels nous enferment les propos écologistes effrayés par la possibilité de la contestation. Si la discussion se fait sur des bases solides, soit la constatation d'une détérioration environnementale, d'un besoin de revoir les termes de la relation entre humains/non-humains, elle doit cependant se détacher des débats autoritaires, *scientifiques*, dont les prescriptions rejettent mécaniquement la contestation, le doute, tout comme la diversité des expériences, les particularités humaines et le pluralisme des cultures³³⁷.

2.5 MODERNISME & ENVIRONNEMENTALISME

Le recours aux découvertes scientifiques pour justifier la protection et la sensibilisation environnementale, ainsi que le désir de *convaincre*, rend les environmentalistes suspicieux des possibilités démocratiques et participatives, dans la mesure où de tels processus sont lourds, parfois longs et ne s'inscrivent pas nécessairement dans une logique de la rapidité d'action. Le politique, tel que le souligne Sandilands et que l'illustre la présente lecture de nos auteurs, est évacué du propos environmentaliste. Dans le cadre de cette section, nous nous référerons spécifiquement à la tendance moraliste, et moderniste, de l'environmentalisme (radical); nous rejoignons ici le propos de Marie-Hélène Parizeau quant au langage éthique du rapport Brundtland ainsi que celui de Gauchet, dans une moindre mesure, intitulé « Les droits [de la personne] ne sont pas une politique »³³⁸, en ce sens qu'il importe de *démoraliser* la question environnementale et de la *politiser*³³⁹, contrairement à ce que prône l'ancien vice-président américain Al Gore dans son documentaire *An inconvenient truth*³⁴⁰. Nous tenterons d'établir l'importance d'effectuer une sortie de la logique moralisante transcendante, et transcendant les oeuvres de nos auteurs, qui se nourrit exclusivement des valeurs qu'elle situe hors de la négociation. Nous poursuivons donc la valorisation de l'action politique élaborée ci-haut mais en nous inspirant spécifiquement des écrits de Latour, Chaloupka, Luke et Sandilands, stimulés par les concepts de *biopouvoir* et de *gouvernementalité* de Foucault.

³³⁷ Ibid., pp.87-89.

³³⁸ Marie-Hélène PARIZEAU. « Du développement au développement durable: l'environnement en plus. Analyse éthique et politique », pp.305-326, in Louis GUAY, Laval DOUCET, Luc BOUTHILLIER & Guy DEBAILLEUL (Dir.). *Les enjeux et les défis du développement durable: connaître, décider, agir*. Québec: Les Presses de l'Université Laval. 2004. et Marcel GAUCHET. *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard, 2002.

³³⁹ William CHALOUPKA. « The Tragedy of the ethical commons: demoralizing environmentalism » in Jane BENNETT and Michael J. SHAPIRO (Ed.). *The politics of moralizing*. New York: Routledge, 2002.

³⁴⁰ Voir l'article de Timothy W. LUKE. « On Environmentality: Geo-Power and Eco-Knowledge in the Discourses of Contemporary Environmentalism ». Op.cit..

Si l'environnementalisme de Reeves, Suzuki et Shiva s'inscrit dans une critique du projet de la Modernité, il demeure néanmoins moderniste de par sa conception (dualiste) du monde mais aussi par son incapacité à traduire en termes politiques sa portée éthique qu'il tend à universaliser; l'ensemble de la critique que nous leur adressons ici se veut synonyme à la manière dont est réciproquement traité le concept de « nature » dans leurs oeuvres, soit une prétention discursive à traiter d'un idéal (utopique) dissimulant toutefois un ton autoritaire et moraliste³⁴¹. La « nature », nous l'avons constatée dans les derniers chapitres, se pose telle une autorité transcendante pour les environnementalistes, un havre de valeurs à embrasser socialement pour mener la *bonne vie*. Latour et Chaloupka voient plutôt dans « la nature » un artéfact du langage³⁴²; ici, ce n'est pas la réalité *ontologique* des natures qui nous intéresse, plutôt le discours dont on l'habille en exhibant ce dernier comme étant détaché des sociétés humaines, émancipé, transcendant³⁴³.

En ce sens, chez nos auteurs persistent cet esprit moderniste que nous synthétiserons ainsi: par la valorisation d'un idéal social se complaisant dans l'établissement d'un monde commun/unique harmonieux et utopique, ils prétendent parler au nom de la nature, pour la nature, par la nature, ne s'incarnant qu'en tant que marionnettes dont le corps, les bouches et les esprits se voient habités par *la Nature*, dans l'optique d'en *faire sens* socialement. Ils sont donc modernistes dans la mesure où ils perpétuent la croyance en un rapport *direct et authentique* avec l'objet de leur discours, ici *une nature*.

Toujours selon Latour, Chaloupka et Luke, leur propos environnementaliste exacerbe l'expansion du projet moderne, la revue de ses contradictions, plutôt que le contredisant; empreint d'autorité, l'environnementalité signifie la tentative d'un contrôle total, d'un *biopouvoir* qui s'incarne dans l'ensemble de la vie publique et privée, ainsi que toute banale activité quotidienne. Reprenant les termes d'Arendt, cette gestion exclut globalement le politique, la négociation des termes, le conflit; l'utopie, systémique, est totalisante dans la mesure où elle se prétend harmonieuse, ou plutôt *harmonisante*³⁴⁴.

³⁴¹ Bruno LATOUR. Op.cit., p.35. William CHALOUKPA. « The Tragedy of the ethical commons: demoralizing environmentalism ». Op.cit., pp.125-127.

³⁴² William CHALOUKPA & R. MCGREGGOR CAWLEY. « The Great Wild Hope: Nature, Environmentalism, and the Open Secret ». Op.cit., pp.4-5.

³⁴³ Mick SMITH. Op.cit., p.375.

³⁴⁴ William CHALOUKPA. « The Irrepressible Lightness and Joy of Being Green: Empire and Environmentalism ». Op.cit., p.148; 153. Timothy W. LUKE. « On Environmentalism: Geo-Power and Eco-Knowledge in the Discourses of Contemporary Environmentalism ». Op.cit., pp.74-75.

De cette critique, il semble que ce soit spécifiquement le propos de Suzuki que nous visons à réadresser; dans une certaine mesure, Shiva et Reeves parviennent à se distancier d'un projet trop moderne et utopique. En effet, Suzuki s'inquiétera face aux débats d'idées, aux processus de négociations, lesquels impliquent l'argumentation; curieusement, il effectue une association entre *argument* et l'opposition irrésoluble entre *perdant* et *gagnant*. Le débat environnemental, pour lui, n'est pas (ou ne peut être) un *débat* puisqu'il doit transcender, convaincre, devenir un *non-questionné social*; de fait, il écarte nécessairement la possibilité politique en ne convoitant que les aspects éthiques, d'ajustement, des termes de protection/dégradation environnementale. Ici, les communautés humaines se taisent alors que l'éco-utopie les enveloppe et ordonne leur réponse, leurs comportements, leurs attitudes, leurs modes de vie. Parallèlement, par une « Earth Democracy », Shiva invitera à l'inclusion des cultures, au pluralisme, à la participation; suspicieuse des technologies et sciences occidentales, elle propose un rassemblement des exploités (femmes, pays du tiers monde, pauvres, non-scientifiques) et parvient sans doute à traduire de manière satisfaisante le personnel/privé (les besoins) en termes politiques. Toutefois, Shiva n'articule guère son propre discours qu'en termes éthiques, notamment par la valorisation d'un retour prémoderne à des relations (harmonieuses) organicistes avec *la nature*. Enfin, Reeves invoquera des rapports plus démocratiques aux sciences (moins développés quant au rapport avec le monde *non-scientifique*) et, s'il semble parfois aspirer à un contact *authentique* à la nature, dans ses fables anthropocentriques et ses rencontres avec les non-humains, il n'illusionnera pas ses lecteurs par l'établissement d'une utopie hors de la contestation entre humains et non-humains.

En définitive, ils s'entendront toutefois sur un aspect en particulier et c'est sur celui-ci que nous croyons bon de revenir une ultime fois; étrangement, un dualisme subsiste entre culture/nature, celle-ci référant ironiquement à un Autre, inconnu, effrayant, inspirant mais perpétuellement extérieur et détaché du Soi³⁴⁵; jamais l'Autre n'est abordé dans une optique plus généreuse, une potentialité fluide, qui nous habite *déjà*, en référence à cette distance intime évoquée par Shane Phelan³⁴⁶, de la fluidité de l'inconnu traitée par Sandilands et Grosz, enfin de la dialectique non-téléologique de Bookchin où le sujet est ce qu'il est et ce qu'il n'est, possédant au départ les termes de son (non)devenir.

³⁴⁵ William CHALOUKPA. . « The Irrepressible Lightness and Joy of Being Green: Empire and Environmentalism ». Op.cit., p.148. William CHALOUKPA & R. MCGREGGOR CAWLEY. « The Great Wild Hope: Nature, Environmentalism, and the Open Secret ». Op.cit., p.11.

³⁴⁶ Shane PHELAN. Op.cit., pp.55-56.

3. DERNIER REQUIEM

En terminant, nous croyons pertinent d'adresser quelques critiques à notre questionnement de recherche; de fait, notre réflexion s'est insérée d'abord dans une poursuite d'un projet initié par les théoriciens critiques de l'École de Francfort, particulièrement Adorno, Horkheimer et Marcuse. En s'inscrivant intimement au sein de leur langage, nous avons adressé une critique aux philosophies environnementales en resituant les termes de l'utilisation de la Science. Nous l'avons remarqué, nos auteurs eux-mêmes ont été fortement influencés par ces idées critiques; tout au long de nos chapitres, nous nous sommes, à plusieurs moments, distancés de l'école de Francfort dans l'optique de rendre compte plus adéquatement du rapport entre sciences, pensée environnementale et action politique. Ainsi, notre propre vision des sciences et des possibilités de connaissances s'est vue transformée, par l'option de dépassement de notre questionnement.

À ce sujet, les ouvrages de Latour, de Sandilands, de Luke ainsi que de Grosz ont été tout particulièrement fructueux pour notre réflexion et notre regard critique. À la lecture de nos auteurs, il est pertinent de souligner que ce n'est pas tant la Science qui continue d'imprégner leur discours mais plutôt la vision (réductrice) de la Science qu'ils perpétuent dans leurs écrits, à des niveaux divergents. Alors que Shiva ouvre la possibilité à une diversité scientifique, des savoirs non-traditionnels, elle demeure néanmoins suspicieuse d'une science occidentale dite réductrice et qui semble s'enfermer dans des considérations très modernistes, justement, des sciences. Si Reeves offre une possibilité beaucoup plus généreuse de considérer le rapport entre sciences et environnement, en distanciant les sciences contemporaines des sciences modernes, la fusion dialogique avec les écrits de Shiva consentirait à un retour vers une notion inclusive des sciences, en intégrant les savoirs. Il ne s'agit pas de critiquer leur intégration des sciences, mais plutôt ses modalités; quelle vision en perpétuent-ils, en tant qu'autorité, réductionniste, aliénante, ainsi de suite?

Au départ, nous voulions sans doute nous opposer nous-mêmes à la possibilité scientifique, méfiantes des conséquences d'un tel discours sur l'action politique; si nous avons pu mettre en lumière en quoi justement le recours à des questions d'évaluation de risques, renforcées par des propos scientifiques exclusifs, peut menacer les voix des communautés et la contestation, nous notons néanmoins que loin de se distancier des sciences, ou de les enfermer dans l'identification des problèmes, nous croyons pertinent d'ouvrir et de favoriser l'hybridité des sciences, leur métissage, et leur démocratisation. Les

sciences, en tant que savoirs, notamment dans les termes de Shiva, offrent de nouveaux dialogues en rétablissant une certaine réciprocité entre les agents de l'action politique et du débat public.

En s'inspirant de Bennett et de Latour, le détachement des discours pessimistes auxquels s'accrochent plusieurs environmentalistes (Merchant, McKibben, Shiva et Suzuki) incite à déplorer l'idée d'une origine plus pure, vers laquelle nous devons tendre, pour embrasser plutôt l'hybridité des formes, des sciences et des actions politiques contemporaines. Loin de jeter un regard nostalgique vers un passé mythique idyllique où la Nature et l'Humain vivaient en harmonie singulière, leurs apports invitent à l'enchantement que proposent les *futurs*, l'animation *dédivinisée* présente dans les sciences et les natures, en refusant le dogmatisme des systèmes clos et équilibrés, harmoniques et en étreignant l'incertitude étonnante de la nouveauté, de l'imprévisibilité, du dynamisme de ces formes.

Enfin, à cette approche de la générosité dans l'enchantement que suggère Bennett et de la démocratisation de la représentation des sciences et des politiques avancée par Latour, il importe de distancier un discours environnemental des positions très strictes sur des identités prépolitiques, autant des non-humains que des humains; l'identité, par laquelle s'érigent les bases de revendications de droits, enferme les natures dans ce que l'on présuppose qu'elles *doivent* représenter. Conséquemment, non seulement hiérarchiserons-nous les termes des rapports entre humains/non-humains (par la conservation de certains lieux privilégiés), mais nous déterminerons préalablement les identités qui nous préoccupent, ne leur offrant pas la possibilité de l'indétermination. En se référant ici à la dialectique, et à l'*identité*, dynamique non-téléologique de Bookchin et Sandilands, il est pertinent de clore sur les termes de Rogers concernant le dilemme moraliste qui est celui de la pensée environnementale, et de les réévaluer. Au cours de cette thèse, nous avons soulevé l'importance d'être pluriels et inclusifs pour rétablir les liens fructueux entre communautés humaines/non-humaines; ici, Rogers propose une conclusion sur cette réflexion concernant les qualités humaines/non-humaines que nous envisageons de dépasser:

Much of the contentiousness of the environmental debate revolves around defining the qualities of human identity and nature. For some, humans are forms of capital and resources, while nature is a large farm. For others, humans are an expression of four billion years of evolution within an indivisible nature which has only recently been torn asunder by modern society. Whatever basis is used to set the frame for discussions on conservation, there is a close link between who we are as humans and the kind of nature we think about conserving³⁴⁷.

³⁴⁷ Raymond Albert ROGERS. Op.cit., p.137.

C'est en définissant cette base commune qu'il nous est possible de dépasser les problématiques conservatrices de la pensée environmentaliste, laquelle base ne se réfère pas, contrairement à ce que Rogers présente justement, au besoin éthique de conceptualiser conjointement les *natures*, qualités, humaines et non-humaines, mais plutôt de reconnaître que toute approche demeure médiatisée et que les rapports sont multiples dans la manière d'aborder l'autre (humain ou non-humain). Cette position éthique de Rogers, selon nous, ne nous permet pas de dévoiler une/la seule attitude *saine* pouvant ouvrir une relation (trop harmonieuse) entre humains/non-humains, puisqu'il est impossible d'avoir un accès direct et non-médiatisé envers les natures (ou même les sociétés): c'est cette base qui peut relier les perspectives diverses et déployer un dialogue intersubjectif, évolutif et dynamique, contestataire et contesté, où une discussion et un débat politique pourront s'entreprendre.

BIBLIOGRAPHIE

- ADKIN, Laurie E.. « Counter-hegemony and environmental politics in Canada », in CARROLL, William K. (Dir.), *Organizing Dissent: Contemporary Social Movements in Theory and Practices*. Toronto: Garamond Press, first edition, 1992.
- ADORNO, Theodor W.. *Minima Moralia: Réflexions sur une vie mutilée*. Paris: Petite Bibliothèque Payot. 2005.
- ADORNO, Theodor W. & Max HORKHEIMER. *La dialectique de la raison*. Paris: Gallimard. 1996.
- ALAIMO, Stacy. *Undomesticated Grounds: Recasting Nature as a Feminist Space*. Ithaca: Cornell University Press. 2000.
- ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press. 2nd Edition. 1998.
- BENNETT, Jane. *The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossings, and Ethics*. Princeton: Princeton University Press. c2001.
- BENNETT, Jane & William CHALOUPIKA. (Ed.) *The Nature of Things: language, politics, and the environment*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1993.
- BIRCH, Thomas. « The Incarceration of Wildness: Wilderness Areas as Prisons ». *Environmental Ethics*. Vol.12, spring 1990, pp.3-26.
- BOOKCHIN, Murray. *The philosophy of social ecology: essays on dialectical naturalism*. Montréal: Black Rose books. 1995.
- _____. *Une société à refaire: Vers une écologie de la liberté*. Montréal: Les Éditions Écosociété. 1993.
- CALLON, Michel, Pierre LASCOUMES, Yannick BARTHE. *Agir dans un Monde Incertain: Essai sur la Démocratie technique*. Paris: Seuil. Coll. La Couleur des Idées. 2001.
- CHALOUPIKA, William. « The Irrepressible Lightness and Joy of Being Green: Empire and Environmentalism ». *Strategies*. Vol.16, no.2. 2003, pp.147-161.
- _____. « The Tragedy of the ethical commons: demoralizing environmentalism » in Jane BENNETT and Michael J. SHAPIRO (Ed.). *The politics of moralizing*. New York: Routledge, 2002.
- _____. « Jagged Terrain: Cronon, Soulé, and the Struggle over Nature and Deconstruction in Environmental Theory ». *Strategies*. Vol.13, no.1, Hiver 2000, pp.23-38.
- CRONON, William (Ed.). *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*. New York: W.W. Norton & Company. 1996.
- CURTIN, Deane. « Women's Knowledge as Expert Knowledge: Indian Women and Ecodevelopment », in Karen J. WARREN (Ed.). *Ecofeminism: Women, Culture, Nature*. Bloomington: Indiana University Press. 1997.

- DARIER, Éric (Ed.). *Discourses of the Environment*. Oxford: Blackwell Publishers. 1998.
- DEEGAN, Mary Jo & Christopher W. Podeschi. « The Ecofeminist Pragmatism of Charlotte Perkins Gilman », *Environmental Ethics*, Vol.22, spring 2001, pp.19-36.
- DOBSON, Andrew. *Green Political Thought*. London: Unwin Hyman. 1990.
- ECKERSLEY, Robyn. *Environmentalism and political theory: toward an ecocentric approach*. Albany: State University of New York Press. 1992.
- EDER, Klaus. *The social construction of nature: a sociology of ecological enlightenment*. Californie: Sage Publications. 1996.
- FISCHER, Frank & Maarten A. HAJER (Ed.). *Living with Nature: Environmental Politics as Cultural Discourse*. Oxford: Oxford University Press. 1999.
- GAARD, Greta (Ed.). *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*. Philadelphia: Temple University Press. 1993.
- GAUCHET, Marcel. *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard, 2002.
- GROSZ, Elizabeth. *Time Travels: Feminism, Nature, Power*. Durham: DUKE University Press. 2005.
- GUAY, Louis, Laval DOUCET, Luc BOUTHILLIER & Guy DEBAILLEUL (Dir.). *Les enjeux et les défis du développement durable: connaître, décider, agir*. Québec: Les Presses de l'Université Laval. 2004.
- HABERMAS, Jürgen. *La science et la technique comme idéologie*. Paris: Gallimard. 1973.
- HALSEY, Mark. « Environmental Visions: Deleuze and the Modalities of Nature », *Ethics and the Environment*, Vol.9, no.2, 2004, pp.33-64.
- HARAWAY, Donna. *Simians, Cyborgs, and Women: the Reinvention of Nature*. New York: Routledge. 1991.
- _____. *Primate Visions: Gender, Race, and Nature in the World of Modern Science*. New York: Routledge. 1989.
- HARDIN, Garrett. « Lifeboat Ethics: the case against helping the poor », *Psychology Today*, no.8, 1974, pp.38-43.
- _____. « The Tragedy of the Commons », *Science*, no.162, 1968, pp.1243-1248.
- HELLER, Chaia. *Ecology of Everyday Life: Rethinking the desire for nature*. Montréal: Black Rose Books. 1999.
- HERZOG, Werner. *Documentary: Grizzly Man*. 2005

- HEYD, Thomas (Ed.). *Recognizing the Autonomy of Nature*. New York: Columbia University Press. 2005
- HORKKEIMER, Max. *Eclipse of Reason*. New York: Seabury Press. 1974.
- KING, Ynestra. « Feminism and the Revolt of Nature ». *Heresies*. Vol.13 (automne 1981), pp.12–16.
- KING, Ynestra & Jael SILLIMAN (Ed.). *Dangerous intersections: feminist perspectives on population, environment, and development*. Cambridge, MA: South End Press. 1999.
- KWIATKOWSKA, Teresa. « Beyond Uncertainties: Some Open Questions about Chaos & Ethics », *Ethics & Environment*, Vol.6, no.1, 2001, pp.96-115.
- LATOUCHE, Serge. *Survivre au développement: De la décolonisation de l'imaginaire économique à la construction d'une société alternative* (Mille et Une Nuits, 2004).
- LATOUR, Bruno. *Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences en démocratie ?* Paris: La découverte/Poche. Coll. Sciences humaines et sociales. 2004.
- LASH, Scott, Bronislaw SZERZYNSKI & Brian WYNNE (Ed.). *Risk, Environment and Modernity: Toward a New Ecology*. London: Sage Publications. 1996.
- LEISS, William. *The domination of nature*. New York: George Braziller. 1972.
- LUKE, Timothy W.. « The System of Sustainable Degradation », *Capitalism, Nature, Socialism*. Vol.17, no.1, (March 2006), pp.99-112.
- _____. *Capitalism, Democracy, and Ecology: Departing from Marx*. Urbana: University of Illinois Press. 1999.
- _____. « The (un)wise (ab)use of nature: environmentalism as globalized consumerism », *Alternatives: A journal of World Policy*, no.23, 1998.
- _____. *Ecocritique: contesting the politics of nature*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1997.
- _____. « On Environmentality: Geo-Power and Eco-Knowledge in the Discourses of Contemporary Environmentalism », *Cultural Critique*, No.31: The Politics of Systems and Environments, Part II, (Autumn, 1995), pp.57-81.
- MARCUSE, Herbert. *Contre-Révolution et Révolution*. Paris: Seuil. 1973.
- _____. *L'homme unidimensionnel*. Paris: Minuit. 1968.
- _____. *Éros et civilisation*. Paris: Minuit. 1963.
- MATHEWS, Freya (Ed.). *Ecology and Democracy*. Portland: Frank Cass. 1996.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signes: Le Langage indirect et les voix du silence*. Paris: Gallimard. 1969.

- MERCHANT, Carolyn. *Radical Ecology: the search for a liveable world*. New York: Routledge. 2005.
- _____. *Reinventing Eden: the fate of nature in Western culture*. New York: Routledge. 2004.
- _____. *Key Concepts in Critical Theory: Ecology*. New York: Humanity Books. 1999.
- _____. *The death of nature: women, ecology, and the scientific revolution*. San Francisco: Harper & Row. 1980.
- MOSCOVICI, Serge. *De la nature*. Paris: Métailié. 2002.
- _____. *La Société contre nature*. Paris: Seuil. Coll. Point Essais. 1994.
- OELSCHLAEGER, Max (Ed.). *Postmodern Environmental Ethics*. New York: State University of New York Press. 1995.
- PARIZEAU, Marie-Hélène. « Du développement au développement durable: l'environnement en plus. Analyse éthique et politique », pp.305-326, in Louis GUAY, Laval DOUCET, Luc BOUTHILLIER & Guy DEBAILLEUL (Dir.). *Les enjeux et les défis du développement durable: connaître, décider, agir*. Québec: Les Presses de l'Université Laval. 2004.
- PLUMWOOD, Val. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*. New York: Routledge. Coll. Environmental philosophies series. 2002.
- PRADES, José A., Jean-Guy VAILLANCOURT & Robert TESSIER. *Environnement et développement: questions éthiques et problèmes sociopolitiques*. Montréal: Éditions Fides. 1991.
- REEVES, Hubert. *Chroniques du ciel et de la vie*. Paris: Seuil. 2005.
- _____. *Mal de terre*. Paris: Seuil. 2003.
- _____. *L'heure de s'enivrer: l'univers a-t-il un sens ?* Paris: Seuil. 1992.
- ROGERS, Raymond Albert. *Nature and The Crisis of Modernity: a critique of contemporary discourse on managing the earth*. Montréal: Black Rose Books. 1994.
- SALLEH, Ariel K.. « Epistemology and the Metaphors of Production: An Eco-Feminist Reading of Critical Theory », *Studies in the Humanities*. Vol.15, no.2, 1988, pp.130-139.
- SANDILANDS, Catriona. « Desiring Nature, Queering Ethics: Adventures in Erotogenic Environments », *Environmental Ethics*, Vol. 23, été 2001, pp.169-186.
- _____. « A Flâneur in the Forest? Strolling Point Pelee with Walter Benjamin », *Topia*, Vol.3, 2001, pp.37-57.
- _____. *The good-natured feminist: Ecofeminism and the Quest for Democracy*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1999.

- _____. « Ecofeminism, politics, and the desire beyond. » *Frontiers: a journal of women studies*. Vol.28, no.2, 1997, pp.135-156.
- _____. « Mother Earth, the Cyborg, and the Queer: Ecofeminism and (More) Questions of Identity », *National Women's Studies Association Journal*. Vol. 9, no. 3, p. 18-40. 1997.
- _____. « Is the personal always political ? Environmentalism in Arendt's age of « the social » in CARROLL, William K. (Dir.), *Organizing Dissent: Contemporary Social Movements in Theory and Practices*. Toronto: Garamond Press, Second edition, 1997.
- _____. « From Natural Identity to Radical Democracy », *Environmental Ethics*, Vol.17, printemps 1995, pp.75-91.
- SCHÜTZ, Alfred. *Éléments de sociologie phénoménologique*. Paris: L'Harmattan. 1998.
- SERRES, Michel. *Le contrat naturel*. Paris: Éditeur François Bourin. 1990.
- SHIVA, Vandana. *Earth democracy: justice, sustainability, and peace*. Cambridge: South End Press. 2005.
- _____. *Staying Alive: Women, Ecology and Development*. London: Zed Books LTD. 1988.
- SHIVA, Vandana & Maria MIES. *Ecofeminism*. Halifax: Fernwood. 1993
- SMITH, Mick. « To speak of trees: social constructivism, environmental values, and the future of deep ecology » in *Environmental Ethics*, vol. 21, hiver 1999, pp.359-376.
- SUZUKI, David. *L'Arbre, une Vie*. Montréal: Boréal. 2005
- _____. *L'Équilibre sacré: redécouvrir sa place dans la nature*. Montréal: Fides. 2003.
- _____. *Earth time: essays*. Toronto: Stoddart. 1998.
- _____. *Inventing the Future*. Toronto: Stoddart. 1989
- TESSIER, Robert. *Déplacements du sacré dans la société moderne: culture, politique, économie, écologie*. Saint-Laurent: Éditions Bellarmin, 1994.
- TWINE, Richard T.. « Ma(r)king essence-ecofeminism and embodiment », *Ethics & The Environment*, Vol.6, no.2, 2001, pp.31-58.
- VOGEL, Steven. « Environmental philosophy after the end of nature », in *Environmental ethics*, vol.24, printemps 2002, pp.22-
- WHITE, Daniel R.. *Postmodern Ecology: communication, evolution, and play*. New York: SUNY Press. 1998.
- WHITESIDE, Kerry H.. « Hannah Arendt and Ecological Politics ». *Environmental Ethics*. Vol.16. Hiver 2004, pp.339-358.