



National Library  
of Canada

Acquisitions and  
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street  
Ottawa, Ontario  
K1A 0N4

Bibliothèque nationale  
du Canada

Direction des acquisitions et  
des services bibliographiques

395, rue Wellington  
Ottawa (Ontario)  
K1A 0N4

*Your file* *Votre référence*

*Our file* *Notre référence*

## NOTICE

The quality of this microform is heavily dependent upon the quality of the original thesis submitted for microfilming. Every effort has been made to ensure the highest quality of reproduction possible.

If pages are missing, contact the university which granted the degree.

Some pages may have indistinct print especially if the original pages were typed with a poor typewriter ribbon or if the university sent us an inferior photocopy.

Reproduction in full or in part of this microform is governed by the Canadian Copyright Act, R.S.C. 1970, c. C-30, and subsequent amendments.

## AVIS

La qualité de cette microforme dépend grandement de la qualité de la thèse soumise au microfilmage. Nous avons tout fait pour assurer une qualité supérieure de reproduction.

S'il manque des pages, veuillez communiquer avec l'université qui a conféré le grade.

La qualité d'impression de certaines pages peut laisser à désirer, surtout si les pages originales ont été dactylographiées à l'aide d'un ruban usé ou si l'université nous a fait parvenir une photocopie de qualité inférieure.

La reproduction, même partielle, de cette microforme est soumise à la Loi canadienne sur le droit d'auteur, SRC 1970, c. C-30, et ses amendements subséquents.

Canada

**L'ÉCOLOGIE SOCIALE:**  
**LA NATURE, L'HUMANITÉ ET LA LIBERTÉ**

par  
**Robert Gaulin**

**Thèse déposée à l'École des études supérieures  
et de la recherche en vue de l'obtention  
de la maîtrise ès art en science politique**

**Directrice: Mme Koula Mellos**

**Université d'Ottawa**



National Library  
of Canada

Acquisitions and  
Bibliographic Services Branch

395 Wellington Street  
Ottawa, Ontario  
K1A 0N4

Bibliothèque nationale  
du Canada

Direction des acquisitions et  
des services bibliographiques

395, rue Wellington  
Ottawa (Ontario)  
K1A 0N4

*Your file* *Votre référence*

*Our file* *Notre référence*

The author has granted an irrevocable non-exclusive licence allowing the National Library of Canada to reproduce, loan, distribute or sell copies of his/her thesis by any means and in any form or format, making this thesis available to interested persons.

L'auteur a accordé une licence irrévocable et non exclusive permettant à la Bibliothèque nationale du Canada de reproduire, prêter, distribuer ou vendre des copies de sa thèse de quelque manière et sous quelque forme que ce soit pour mettre des exemplaires de cette thèse à la disposition des personnes intéressées.

The author retains ownership of the copyright in his/her thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without his/her permission.

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

ISBN 0-612-07886-8

Canada



UNIVERSITÉ D'OTTAWA  
UNIVERSITY OF OTTAWA

## **REMERCIEMENTS**

Tout au long de la rédaction de ce travail, j'ai bénéficié des précieux commentaires et enseignements de Mme. Koula Mellos. Sa compétence, sa rigueur et sa disponibilité m'ont servi à souhait. Qu'il me soit permis d'exprimer la plus vive gratitude pour tout ce que vous avez fait.

Je remercie également les professeurs du département de science politique. Leur passion et la qualité de leur enseignement ont su éveiller mon intérêt pour ce vaste et intéressant domaine qu'est la pensée politique.

Je remercie également Martine Perrault pour son incroyable talent à repérer ces fameuses "coquilles" qui fatiguent l'oeil. Ses conseils et ses encouragements m'ont été d'un précieux secours. Merci à Jacques Therrien pour son expertise en matière d'informatique.

**À Claude, Georgette,  
Gaston et Marc, ma famille**

## RÉSUMÉ

La liberté est, sans l'ombre d'un doute, un des principaux concepts qui caractérisent la modernité. Nous la retrouvons comme axiome aux grands systèmes idéologiques tels le libéralisme, le marxisme, l'anarchisme, etc. Or, qu'entend-on par liberté? Comment s'inscrit-elle à l'intérieur d'une pensée?

Proposant une typologie inspirée par la lecture des oeuvres de Benjamin Constant, d'Isaiah Berlin, d'Alain Renaut et autres, j'avance l'idée qu'il existe non seulement deux notions bien différentes de la liberté, mais que ces deux notions s'avèrent fondamentalement antinomiques et irréconciliables.

Pour démontrer cette hypothèse, j'examine la pensée d'un éminent penseur écologiste, Murray Bookchin. Ce dernier est en effet le fondateur d'une très influente école de pensée du mouvement écologique, à savoir "l'écologie sociale". Cet ouvrage se veut donc, d'une part, une analyse du concept de liberté et, d'autre part, une analyse de la pensée que propose Murray Bookchin.

## INTRODUCTION:LE PROJET DE L'ÉCOLOGIE SOCIALE: L'AGIR COMMUNAUTAIRE

*"Négliger le champ de la pensée politique parce que son objet aux contours flous ne se laisse pas appréhender par des concepts immuables, des modèles abstraits ou les outils dont se servent la logique ou la linguistique - exiger une unité de méthode en philosophie et rejeter tout ce qui ne s'y soumet pas aisément - revient à accepter de rester à la merci de croyances primitives et précritiques en matière de politique."*

Isaiah Berlin, Éloge de la liberté, traduit de l'anglais par Jacqueline Carnaud et Jacqueline Lahana, Coll. "Liberté de l'esprit", Calmann-Lévy: Paris, 1988.

Depuis plus d'une vingtaine d'années déjà, l'érudition scientifique nous met en garde face à d'éventuels problèmes écologiques qui pourraient vraisemblablement mettre en péril la relation que nous entretenons avec la nature. Plus d'un demi-siècle plus tard, ces prophéties se sont malheureusement avérées exactes. Que ce soit en effet la question des effets pervers de la pollution sur l'ensemble de l'écosystème, ou celle de l'exploitation inconsciente que nous faisons de la flore et de la faune, c'est-à-dire comme s'il n'y avait pas de surlendemain, tout cela s'est avéré exact. Tous ces problèmes, nous dit-on, menacent la très précaire relation que nous entretenons avec la



nature<sup>1</sup>. Étant, d'une part, motivés par l'exactitude de ces prophéties apocalyptiques, et, d'autre part, renforcis par l'ajout d'analyses actuelles qui prétendent que la date du jugement dernier approche plus vite qu'on peut l'imaginer, nous avons dès lors été acculés à un problème politique et philosophique fort complexe: redéfinir la place et le rôle que l'humanité devrait jouer au sein d'une nature que l'on ne doit désormais plus définir comme objet mais bien comme sujet. Prenant naissance autour de cette thématique, nous avons vu apparaître un questionnement politique et philosophique qui s'est cristallisé en un mouvement bien particulier. Ce mouvement, on l'aura deviné, est le mouvement écologique.

Il ne faut cependant pas croire que le discours écologique est homogène et commun chez tous ceux qui se disent écologistes. En effet, le mouvement écologique est divisé en d'innombrables écoles de pensée dont les théoriciens, tels les écologistes réformistes, les environmentalistes, les éco-anarchistes, les éco-marxistes, les éco-féministes, etc., prétendent tous révéler l'authentique place et rôle que devrait jouer l'humanité dans la nature. De sorte que, même si tous les écologistes partagent la même thématique, le mouvement écologique n'est pas pour autant une idéologie au même titre que le libéralisme, le

---

<sup>1</sup> La liste de tous ces articles est trop longue pour être reproduite ici. On retrouve cependant dans le livre de Lester Brown et al. intitulé "The State of the World" (W.W. Norton: New York, 1986), et ce, même si ce livre date de quelques années déjà, un excellent aperçu des problèmes écologiques qui guettent l'humanité.

marxisme, le conservatisme ou l'anarchisme. L'écologie est, bien plutôt, une arène à la fois politique et philosophique où s'affrontent tous les grands courants que nous retrouvons au sein de la pensée politique. Comment peut-on donc prendre la mesure d'un mouvement qui contient autant de discours qu'il existe d'écoles de pensée? Doit-on, par exemple, opter pour la formule politique traditionnelle d'une "gauche" et d'une "droite", avec, entre les deux, une foule d'écoles plus ou moins radicales ou plus ou moins conservatrices? Ou existe-t-il une catégorisation plus générale qui nous permet de saisir, en un rapide coup d'oeil, l'enjeu du débat inhérent à ce mouvement?

Bien qu'une catégorisation traditionnelle nous révélerait l'aspect hétérogène et polymorphe de ce mouvement, une telle entreprise exige une démonstration qui dépasse l'objet de ce travail<sup>2</sup>. Il est, pour notre propos, beaucoup plus judicieux de séparer toutes les écoles de pensée du mouvement écologique en deux catégories. La première catégorie regroupe les écoles qui affirment, sous une forme ou sous une autre, que les êtres humains ne sont ni inférieurs ni supérieurs aux autres êtres que nous retrouvons dans la nature. N'étant ainsi ni inférieure ni supérieure aux autres êtres, l'humanité ne peut donc être considérée comme Être souverain, jouissant de ce fait de droits et de

---

<sup>2</sup> Pour une telle analyse, nous conseillons l'ouvrage de Koula Mellos, Perspective on Ecology: A Critical Essay, Macmillan Press: London, 1988.

privilèges particuliers. Ces écoles de pensée du mouvement écologique font de tous les êtres et, de ce fait, de la nature, des sujets de droit capables de jouer le rôle de partenaire - d'où les innombrables allusions à un "contrat naturel". Réduisant le statut privilégié des êtres humains, ces écoles de pensée du mouvement écologique sont, d'après Luc Ferry<sup>3</sup>, fondamentalement anti-démocratiques et anti-humanistes. Elles sont appelées biocentristes car elles considèrent l'humanité au même titre que tous les êtres.

La seconde catégorie s'oppose d'emblée à la première. En effet, les écoles de pensée qui composent cette catégorie reconnaissent que les êtres humains sont fondamentalement différents des autres êtres. Les théoriciens de ces écoles déclarent que les êtres humains sont "supérieurs" car aucun autre être ne possède des facultés rationnelles aussi développées que l'être humain et aucun autre être ne peut intervenir dans l'écosystème comme l'être humain peut le faire. Étant "supérieurs" aux autres êtres, les êtres humains ont donc non seulement le devoir mais la responsabilité d'agir en fonction du bien-être de la nature. Une telle conception de la place et du rôle de l'humanité dans la nature est dite anthropocentriste car elle conserve l'humanité comme sujet, mais comme sujet réconcilié avec la nature.

L'objet de ce travail ne consiste pas à prendre la mesure de toutes les

---

<sup>3</sup> Luc Ferry, Le nouvel ordre écologique: L'arbre, l'animal et l'homme, Grasset: Paris, 1992.

écoles de pensée biocentristes ou anthropocentristes du mouvement écologique. Notre objectif est beaucoup plus modeste. Nous proposons d'analyser seulement qu'une des écoles de pensée anthropocentriste du mouvement écologique, à savoir, l'écologie sociale. Pourquoi avons-nous choisi d'analyser seulement qu'une des écoles anthropocentristes du mouvement écologique? Et pourquoi avons-nous opté pour l'écologie sociale en particulier?

Notre choix s'est arrêté sur les écoles anthropocentristes de ce mouvement car nous avons été surpris de constater que Luc Ferry, dans son livre où il prétend faire l'économie du mouvement écologique<sup>4</sup>, affirme que le mouvement écologique est dans son ensemble un mouvement fondamentalement anti-humaniste, et donc, contre l'idéal politico-social démocratique et contre la "Déclaration des Droits de l'homme". Nous reconnaissons la justesse de l'analyse ferryyenne mais, à notre avis, une telle conclusion est quelque peu exagérée compte tenu de l'échantillon choisi par Luc Ferry. Divisant le

---

<sup>4</sup> Comme le souligne d'ailleurs Heinz Weinmann dans sa recension: "Ferry aime bien nager à contre-courant des modes. Ainsi, il passe au crible critique, philosophique, les tenants et aboutissants de la pensée écologique qui s'engouffre actuellement dans le vide laissé par les faux messianismes politiques, par le "désenchantement du monde" complètement laïcisé, par l'absence de projets collectifs mobilisateurs au sein de nos sociétés libérales, démocratiques" ("Le vert entre le brun et le rouge", Le Devoir, paru le samedi 5 décembre 1992, section D, p. 8).

mouvement écologique en "trois écologies"<sup>5</sup>, ce dernier ne s'attarde qu'au discours biocentriste de ce mouvement. Il ne traite en effet aucunement des écoles de pensée anthropocentriste, écoles qui sont fondamentalement humanistes et démocratiques. Or, si on désire discréditer, comme le fait Luc Ferry, l'apport politique et philosophique de ce mouvement<sup>6</sup>, on ne peut le faire, à notre avis, sur la base d'une analyse dont le discours étudié n'est nullement représentatif de toutes les écoles de pensée de ce mouvement. Nous devons dès lors nuancer la prétention de l'analyse ferryenne car cette dernière ne prend nullement la mesure du discours écologique dans son ensemble. Pour démontrer que le mouvement écologique est davantage qu'un mouvement anti-humaniste et anti-démocratique comme le prétend Luc Ferry, nous avons choisi d'analyser une des écoles anthropocentristes du mouvement écologique, à savoir l'écologie sociale. En analysant une école de pensée du mouvement écologique

---

<sup>5</sup> Luc Ferry, Le nouvel ordre écologique: L'arbre, l'animal et l'homme, op. cit., p. 30-33.

<sup>6</sup> La conclusion que tire Luc Ferry nous paraît donc exagérée. En effet, en épilogue, il argumente que "Sur le plan intellectuel, philosophique même, seule la "Deep Ecology" peut prétendre à une vision politique globale - mais il lui faut pour cela revêtir les oripeaux du romantisme néo-conservateur ou néogauchiste. Si l'écologie (comme mouvement politique, ma précision) veut échapper à ces archaïsmes dérisoires et dangeureux, si elle accepte de se dire réformiste, elle devra reconnaître qu'elle est un groupe de pression exprimant une sensibilité qui, pour être partagée par l'immense majorité, n'a pas à elle seule vocation au pouvoir. Politique, l'écologie ne sera démocratique; démocratique, il lui faudra renoncer aux mirages de la grande politique" (ibidem, pp. 267-68). Comme nous le verrons en détails plus loin, une telle conclusion est beaucoup trop exagérée.

"oubliée" par l'érudition française, notre analyse de l'écologie sociale enrichira les recherches actuelles sur l'écologie.

Parmi les écoles anthropocentristes du mouvement écologique, nous avons opté pour l'écologie sociale plutôt qu'une autre car la problématique que propose Murray Bookchin, le fondateur et l'éminent porte parole de l'écologie sociale, nous conduit aux confins d'une préoccupation philosophique actuelle d'importance, à savoir, au plus qu'épineux et coloré débat entre les profanes modernes, Jürgen Habermas, Luc Ferry et Alain Renaut entre autres, et les incrédules postmodernes<sup>7</sup>, Gilles Deleuze, Michel Foucault et Jean-François Lyotard, pour ne nommer que ces derniers. D'abord, mentionnons que la problématique de l'écologie sociale n'a pas pour point de départ une conception métaphysique de la "nature" humaine. En effet, exactement comme le questionnement post-moderne, l'objet de la problématique de l'écologie sociale est l'histoire de la civilisation humaine. C'est en analysant l'histoire de la civilisation humaine que Murray Bookchin prétend élucider la dynamique

---

<sup>7</sup> Nous laissons délibérément de côté les penseurs que Jürgen Habermas appelle post-modernes "néo-conservateurs" puisque cette catégorisation, comme le souligne Thomas L. Dumm ("The Politics of Post-Modern Aesthetics: Habermas Contra Foucault", Political Theory, 1986, Vol. 16, No. 02, pp. 223-224), nous semble injuste compte tenu de l'approche méthodologique qui sépare les post-modernes français des post-modernes "néo-conservateurs". Pour éviter toute confusion, nous désignons par post-moderne le courant post-structuraliste français.

transhistorique inhérente à la réalité politico-sociale humaine.

Mais la similarité entre la problématique bookchinienne et le questionnement post-moderne est beaucoup plus complexe et profonde que la modeste question de l'objet d'analyse<sup>8</sup>. Par exemple, l'interprétation que fait Murray Bookchin de l'histoire de la civilisation humaine concorde avec l'interprétation post-moderne. En effet, d'après les post-modernes, l'histoire de la civilisation humaine nous montre l'existence d'un réseau de détermination sociale de l'individu comme être socialement déterminé. Que ce soit par le biais des symboles, des signes, de la représentation, etc., la pensée post-moderne avance, comme le souligne Joël Roman,

"l'idée que l'homme ne s'appartient pas: livré au langage, à l'histoire, à autrui, il est toujours et déjà tributaire d'une altérité fondamentale. Celle-ci est irréductible, non susceptible d'une réappropriation volontaire. Elle est exigence et injonction absolue, et suscite l'homme comme réponse"<sup>9</sup>.

D'après la pensée post-moderne, "il n'y a pas de grand sujet de l'histoire qui

---

<sup>8</sup> Dans son article ("Is Post-Structuralist Political Theory Anarchist?", Philosophy and Social Criticism, 1989, Vol. 15, No. 2, pp. 167-182), Todd May montre les principaux éléments que partagent la pensée post-moderne et la pensée anarchiste. Même si cet article ne traite pas directement de Murray Bookchin comme penseur anarchiste, il nous permet de voir où s'enracine l'affinité entre ces deux courants de pensée qui paraissent, à première vue, antinomiques.

<sup>9</sup> Joël Roman, "Une nouvelle querelle de l'humanisme", Esprit, No. 117-118, p. 162.

serait l'homme idéal ou total"<sup>10</sup>. Selon Micheal Ryan, l'essence de la thèse post-moderne se résume à ceci:

"what were thought to be effects in the classic theory of representation can be causes; representation can create the substance they supposedly reflect. (...) Rather than being expressive representations of a substance taken to be prior, cultural signs become instead active agents in themselves, creating and evoking new substances, new social forms, new ways of acting and thinking, new attitudes, reshuffling the cards of fate and nature and social reality"<sup>11</sup>.

Conséquemment, selon les post-modernes, les êtres humains sont, pour toutes les époques de l'histoire de la civilisation humaine, des êtres socialement déterminés. C'est donc, comme souligne Paul E. Corcoran dans un éclairant article, en associant

"the cultural discontinuities and the grand metaphysical disappointment that have been plainly visible to all those who (...) pause to look"<sup>12</sup>,

que les postmodernes conclurent que ce que nous définissons comme relevant de la "nature" humaine est en fait l'expression objective des valeurs et des normes sociales. L'"anti-humanisme" caractéristique de la pensée postmoderne

---

<sup>10</sup> Comme le souligne Kietmar Kamper, lorsque "one thinks that one is expressing the spirit of the times (he) is only reflecting that of the market.", "After Modernism: Outlines of an Aesthetics of Posthistory", Theory, Culture, and Society, février 1990, Vol. 7, No. 1, p. 109.

<sup>11</sup> Micheal Ryan, "Postmodern Politics", Theory, Culture, and Society, Juin 1988, Vol. 5, No. 2-3, pp. 560-561.

<sup>12</sup> Paul E. Corcoran, "Godot is Waiting Too: Endings in Thought and History", Theory and Society, Juillet 1989, Vol. 18, No. 4, p. 518.



s'enracine dès lors dans l'idée que les différences historiques, linguistiques et culturelles sont telles que nous ne pouvons aucunement accorder au mot "humain" un contenu universel, transhistorique et transcendantal<sup>13</sup>. La pensée post-moderne questionne donc l'humanisme moderne.

À notre avis, une telle interprétation concorde avec l'interprétation que fait Murray Bookchin de l'histoire de la civilisation humaine. En effet, ouvrant sa problématique à l'ensemble de l'histoire de la civilisation humaine, Murray Bookchin cherche à démontrer qu'en dessous et au-delà du capitalisme, il existe un procédé de détermination sociale de l'individu comme être socialement déterminé. Ce procédé, comme nous le verrons en détails plus loin, s'articule autour de la critique qu'il fait de la hiérarchie sociale et politique et de l'idéologie de rareté, c'est-à-dire l'insuffisance matérielle et technologique, qui insère tous les êtres humains à l'intérieur d'un rapport de dépendance et qui, par la suite, agit sur eux en les exhortant à adopter un mode de vie bien particulier: celui de la domination, de l'oppression et de l'assujettissement. Étant donc socialement conditionnés à entretenir ce genre de relation entre nous, nous reproduisons ce même genre de relation avec la nature. L'interprétation de

---

<sup>13</sup> Comme l'a d'ailleurs dit Michel Foucault lors d'une entrevue, "All my analyses are against the idea of universal necessities in human existence". "My objective", écrit-il ailleurs, "(...) has been to create a history of the different modes by which, in our culture, human beings are made subjects". Michel Foucault, "Afterword", dans Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, ed. Dreyfus et Rabinow, University of Chicago Press: Chicago, 1982, p. 208.

l'histoire de la civilisation humaine que propose Murray Bookchin concorde donc avec l'interprétation post-moderne car, dans tous les cas, l'individu est, autant pour Murray Bookchin que pour les post-modernes, un être socialement déterminé.

Toutefois, et c'est précisément ici où, à notre avis, la problématique bookchinienne se distance de la pensée post-moderne, Murray Bookchin réfute les conclusions anti-humanistes des penseurs post-modernes. En effet, contrairement aux post-modernes, Murray Bookchin condamne le procédé transhistorique de détermination sociale de l'individu car ce procédé est ce qui, d'après lui, a historiquement vidé l'humanité de toute subjectivité. Ce procédé a, selon lui, su éliminer tout ce qu'il y a d'humain dans l'être humain. La crise écologique n'est donc pas, dans la perspective de l'écologie sociale, inhérente au capitalisme. Contrairement aux écologistes profonds et aux écologistes réformistes notamment, elle est une crise qui, aux yeux de ce penseur anarchiste, est beaucoup plus complexe et profonde que la question de la pollution, de l'utilisation du nucléaire ou de notre mode de vie moderne. Elle est une crise sociale qui, dans son essence, résulte de ce procédé de détermination sociale de l'individu comme être socialement déterminé. Or, même si Murray Bookchin reconnaît, comme le font les post-modernes, l'existence d'un procédé de détermination sociale de l'individu comme être socialement déterminé, il ne rejette jamais l'hypothèse d'une "nature" humaine commune

à tous les êtres humains. À l'encontre de la pensée post-moderne, il conduit son analyse de l'histoire de la civilisation humaine dans le but de proposer un projet de transformation sociale dont l'objet consiste à faire resurgir la dimension qui s'est historiquement perdue au sein de la praxis, à savoir la valorisation de l'humanité comme capacité d'autonomie rationnelle, c'est-à-dire comme sujet. De sorte que, même si Murray Bookchin est un critique "post-moderne" de l'histoire de la civilisation humaine, son projet demeure néanmoins profondément moderne. Aussi contradictoire que cela puisse paraître, Murray Bookchin est, à notre avis, un moderne "post-moderne". La problématique que propose Murray Bookchin nous conduit aux confins du débat entre les profanes modernes et les incroyables post-modernes au sens où l'éminent penseur de l'écologie sociale cherche à réconcilier le projet humaniste mis de l'avant par les penseurs du siècle des Lumières avec les analyses post-modernes de la réalité politico-sociale humaine. Nous avons donc préféré l'écologie sociale aux autres écoles anthropocentriques puisque Murray Bookchin prétend réaliser ce que Jürgen Habermas appelle "la promesse non-tenue de la modernité"<sup>14</sup>, c'est-à-dire faire advenir l'humanité comme sujet et fondement de l'intersubjectivité.

Notre analyse de l'écologie sociale répond donc à deux questions

---

<sup>14</sup> Jürgen Habermas, "La modernité: un projet inachevé", Critique, octobre 1981, No. 413, pp. 950-967.

d'actualité. Elle nous permet, dans un premier temps, de mieux comprendre la composante humaniste et démocratique du mouvement écologique et elle nous permet, dans un second temps, d'évaluer la compatibilité entre une interprétation post-moderne de l'histoire de la civilisation humaine et le projet humaniste de la modernité. Or comment proposons-nous de disséquer la problématique bookchinienne? Comment désirons-nous aborder un corpus aussi étendu, polymorphe et complexe qu'est celui de Murray Bookchin? Comment relierons-nous, plus précisément, son interprétation de l'histoire de la civilisation humaine, son projet de transformation sociale et son questionnement philosophique en un projet cohérent et conséquent?

Pour relier en un tout cohérent et conséquent l'ensemble du corpus bookchinien, nous proposons d'aborder la problématique de ce dernier par le biais d'une analyse de la liberté. Une telle approche s'impose d'ailleurs d'elle-même car, dans tous ses principaux ouvrages, Murray Bookchin n'hésite jamais à répéter que la liberté est la mission historique de l'humanité. En effet, à chaque fois qu'il en a l'occasion, il atteste que la liberté est ce qui distingue l'humanité de tous les autres êtres que nous retrouvons dans la nature. Or, comme la liberté constitue l'essence de la problématique qu'il propose, nous disséquons l'ensemble de ses réflexions de façon à vérifier la cohérence de son argumentation.

Mais malgré l'originalité, la complexité et la profondeur des réflexions bookchiniennes, il nous semble qu'il existe dans sa pensée deux conceptions incompatibles de la liberté<sup>15</sup>. La première conception, c'est-à-dire la liberté entendue comme indépendance et auto-suffisance en un sens radical d'asocialité, découle de la lecture post-moderne que fait Murray Bookchin de l'histoire de la civilisation humaine. Comme nous l'avons en effet brièvement vu, Murray Bookchin affirme que l'histoire de la civilisation humaine nous montre l'existence d'un procédé de détermination sociale de l'individu qui, originant de la hiérarchie sociale et politique et de l'idéologie d'insuffisance matérielle et technologique, a historiquement vidé l'humanité de toute subjectivité. L'éminent penseur de l'écologie sociale condamne la hiérarchie sociale et politique et l'idéologie d'insuffisance matérielle et technologique car ces deux composantes de la réalité politico-sociale humaine exhortent tous les êtres humains à agir d'après des valeurs et des normes socialement prédéterminées: celles de la domination, de l'oppression et de l'utilisation. Il fustige la hiérarchie sociale et politique et l'idéologie d'insuffisance matérielle et technologique car ces dernières nient notre capacité de nous concevoir et de nous constituer indépendamment de toute Altérité. Pour supprimer ce qui a historiquement court-circuité la route de la liberté, Murray Bookchin propose

---

<sup>15</sup> Voir à ce sujet, Alain Renaut, L'ère de l'individu: contribution à une histoire de la subjectivité, Éditions Gallimard: Paris, coll. NRF, 1989.

un projet de transformation sociale qui se traduit, à notre avis, en une pratique sociale d'indépendance et d'auto-suffisance individuelle face à toutes règles ou normes préinscrites. Dérivant de cette pratique d'indépendance et d'auto-suffisance, l'individu libre est celui qui n'est plus tenu d'agir d'après des règles et des valeurs qu'il reçoit d'ailleurs. L'individu libre est celui qui agit d'après sa propre rationalité. Et il agit d'après sa propre rationalité uniquement s'il est absolument indépendant face à toute Altérité, c'est-à-dire face aux valeurs et aux règles sociales et face à l'influence et au pouvoir des autres individus. Étant absolument indépendant face à toute Altérité, chaque individu est laissé à lui-même où le Moi ou l'ego devient le fondement de son agir. Saisie en ce sens individualiste, l'intersubjectivité n'a pas pour but de définir, comme le dit si bien Alain Renaut, les termes et les modalités

"d'une sphère de normativité supra-individuelle autour de laquelle l'humanité puisse se constituer et se reconnaître comme telle"<sup>16</sup>.

Elle a, plutôt, pour objet le pur souci de soi entendu un son sens radical d'égoïté. Le Moi devient ainsi la valeur suprême de l'intersubjectivité. Découlant de sa lecture post-moderne de l'histoire de la civilisation humaine, nous subodorons que Murray Bookchin présente la liberté sous son visage individualiste, c'est-à-dire comme pratique d'indépendance et d'auto-suffisance solitaire en un sens radical d'asocialité. Cette conception de la liberté se

---

<sup>16</sup> Ibidem, p. 59.

retrouve, à notre avis, au sein des premiers écrits de Murray Bookchin. On trouve des éléments de cette logique surtout dans son livre "The Ecology of Freedom".

Toutefois, il nous semble que l'éminent penseur de l'écologie sociale s'est, par la suite, détaché de cette conception individualiste de la liberté. Nous soupçonnons l'existence, au sein des plus récents ouvrages de Murray Bookchin, d'une autre conception de la liberté, c'est-à-dire posée en terme d'autonomie, dont l'objet consiste à faire advenir l'humanité comme sujet et fondement de l'intersubjectivité. Découlant d'une redéfinition du concept de Nature, c'est-à-dire comme Esprit et comme Substance universelle, d'une démonstration du rôle et de la place que devrait jouer l'humanité dans la Nature, etc., ce visage de la liberté se fonde sur notre pouvoir et capacité de nous concevoir et de nous constituer indépendamment des passions et des désirs du monde sensible ainsi que d'une Altérité radicale qui nous imposerait des lois, des règles, ou encore, un mode de vie prédéterminés. Cette conception collectiviste de la liberté présuppose l'existence d'une part d'humanité irréductible et commune à tous les êtres humains. Et selon Murray Bookchin, notre part d'humanité ou, autrement dit, notre "nature" humaine, n'advient pas nécessairement et n'importe comment. Elle advient uniquement par et grâce à l'exercice direct de la souveraineté puisque, d'après lui, seule la participation directe aux affaires publiques, entendue au sens le plus large du terme, permet de

tempérer les élans individualistes et égoïstes de manière à faire resurgir la part d'humanité qu'il y a en nous. La participation directe aux affaires publiques n'a donc pas, dans la perspective de l'écologie sociale, pour but d'assujettir, d'aliéner ou de forcer la "volonté individuelle" de chaque être humain à la "volonté générale". S'inspirant de la *Polis* de l'époque hellénique comme architectonique à son "écocommunauté", Murray Bookchin atteste que la relation entre la volonté générale et les individus est, bien au contraire,

"reciprocal and mutually reinforcing. To speak of the priority of the community or the individual over each other is to project our own sense of social alienation back to Hellenic times, for the very essence of the polis is its integration of the two. Greek individuality is an integrated constellation of the personal and social, not a separation of the two components into an antagonistic dualism"<sup>17</sup>.

Relevant d'un accord libre et volontaire de la part de tous les êtres humains, les termes et les modalités de la "volonté générale" ne sont, d'après ce dernier, ni oppressifs ni aliénants. Ils ne sont, en théorie, nullement tenus d'assujettir ou de réprimer l'individualité. Ils ont certes une fonction prescriptive à remplir. Mais cette fonction ne consiste qu'à restreindre les élans égoïstes et individualistes. Il n'est donc nullement question, dans la logique que propose l'écologie sociale, d'assujettissement, d'oppression ou d'aliénation de l'individualité par la volonté générale. La participation directe aux affaires publiques est tenue

---

<sup>17</sup> Murray Bookchin, Toward an Ecological Society, Black Rose Books: Montréal 1980, p. 141.



de faire resurgir simultanément la part d'humanité qu'il y a en chacun de nous et l'individualité. Dérivant de ce rapport symbiotique entre la communauté et les individus, l'individu libre est celui qui, premièrement, participe directement à définir les termes et les modalités de la volonté générale, et qui, deuxièmement, accepte volontairement d'agir d'après ces termes et ces modalités.

Une telle conception de la liberté admet dès lors l'idée de démocratie directe, c'est-à-dire l'idée selon laquelle l'activité par delà laquelle se réalise l'humanité comme sujet relève de la participation directe aux affaires publiques. Elle s'oppose certes à une autorité métaphysique qui dicterait ou imposerait des lois, des règles ou un mode de vie prédéterminés. Mais elle ne s'oppose aucunement à l'idée démocratique. Le concept de liberté et de démocratie directe sont, chez Murray Bookchin, intimement liés au sens où c'est seulement par et grâce à la participation directe que la liberté est possible. La participation directe a donc, pour ce dernier, un seul et unique but: définir les termes et les modalités de cette sphère de normativité générale par rapport à laquelle l'humanité se constitue et se reconnaît comme telle. Cette sphère de normativité générale, c'est-à-dire la part d'humanité qu'il y a en chacun de nous, se veut dès lors considérée comme étant la valeur suprême de l'intersubjectivité. Découlant de la valorisation de l'humanité comme capacité d'autonomie rationnelle, c'est-à-dire comme sujet, la liberté se traduit en terme d'une pratique communautaire de collaboration et de co-opération dont l'objet

consiste à faire resurgir l'humanité comme sujet et fondement de l'intersubjectivité.

Or même si Murray Bookchin présente et fonde son projet de société ainsi que sa philosophie de la Nature sur cette conception collectiviste et communautariste de la liberté, nous avançons l'hypothèse qu'il existe, au sein de son argumentation, une évidente incompatibilité entre le concept de liberté entendu comme indépendance et auto-suffisance, dont l'objet consiste à faire ressortir le Moi comme individualité, et le concept de liberté entendue comme autonomie, dont l'objet consiste à faire advenir l'humanité comme sujet. Malgré sa brillante analyse de l'histoire de la civilisation humaine, au mépris de l'aspect libertaire de son projet de société, et malgré sa plus que fascinante philosophie de la Nature, nous avançons l'idée que Murray Bookchin n'arrive pas à réconcilier le visage individualiste au visage collectiviste de la liberté. Nous soupçonnons que la tension qui existe entre ces deux visages n'est pas, chez ce penseur, résolue. Nous croyons d'ailleurs que Murray Bookchin s'est lui-même rendu compte des difficultés de sa notion individualiste de la liberté et l'a tout simplement abandonnée en faveur de la notion collectiviste de la liberté. Ce travail a pour tâche d'élucider les principaux éléments de chaque notion de liberté en soulignant pourquoi une réconciliation de ces deux visages est impossible.

Pour montrer ce que nous appelons l'impossible réconciliation entre le visage individualiste et le visage collectiviste de la liberté au sens où l'entend Murray Bookchin, nous analyserons séparément l'aspect politique et la philosophie de la Nature de la pensée bookchinienne. Nous analyserons l'interprétation post-moderne de l'histoire de la civilisation humaine ainsi que le projet de transformation sociale qu'il propose de manière à faire resurgir la notion de liberté qui en découle. Au chapitre suivant, nous étudierons la philosophie de la Nature que nous retrouvons parsemée au sein des plus récents écrits de Murray Bookchin. Nous dirigerons notre analyse de manière à faire resurgir la notion de liberté qui découle du concept philosophique de Nature et du rôle et de la place que devrait jouer, selon ce penseur, l'humanité dans la Nature. Nous analyserons la philosophie de la Nature que propose l'éminent penseur de l'écologie sociale comme ontologie.

Ayant ainsi décortiqué l'ensemble du corpus bookchinien, nous montrerons, en conclusion, qu'il existe non seulement une incompatibilité mais qu'il existe, par surcroît, une impossible réconciliation entre le visage individualiste et le visage collectiviste de la liberté que nous retrouvons au sein de la pensée bookchinienne. Nous démontrerons que cette incompatibilité n'hypothèque cependant pas la pensée de cet auteur. Nous avançons en effet l'idée que Murray Bookchin a délaissé le visage individualiste au profit du visage collectiviste de la liberté. Évitant ainsi l'aporie que nous notons, ce

dernier n'est donc nullement tenu de réconcilier ces deux visages de la liberté. L'aspect théorique de sa pensée est, à notre avis, sans difficulté majeure. Nous terminerons notre travail en indiquant que ce n'est pas tant l'aspect théorique comme l'aspect pratique qui, chez Murray Bookchin pose problème.

Mais puisque notre analyse s'inscrit dans le cadre de l'étude déjà entamée par Luc Ferry, il convient d'examiner, ne serait-ce que brièvement, la notion de liberté qui découle du discours d'une des écoles de pensée biocentriste du mouvement écologique. Nous soupçonnons en effet que l'incompatibilité entre les deux visages de la liberté que nous venons tout juste d'articuler se retrouve aussi au sein du discours de l'écologie profonde. Cette incompatibilité entre le visage individualiste et le visage collectiviste de la liberté n'est donc pas, à notre avis, un phénomène isolé. Nous avançons en effet l'idée que cette tension se retrouve, de façon certes différente (mais tout de même), au sein de toutes pensées dont l'objet consiste à faire resurgir la dimension qui s'est, d'après l'ensemble des penseurs modernes, perdue au sein de la praxis, à savoir la valorisation de l'humanité comme capacité d'autonomie, c'est-à-dire comme sujet. Afin de montrer, ne serait-ce que brièvement, que l'incompatibilité que nous notons n'est point un phénomène isolé, nous analyserons, en préliminaire à notre analyse de l'écologie sociale, le cadre théorique que propose l'écologie profonde de façon à montrer qu'il existe, au sein de cette école de pensée, une

évidente tension entre la pensée et la pratique de la liberté. Nous examinerons donc le cadre théorique de l'écologie profonde afin d'élucider la logique de la liberté qui en découle. Mais tout d'abord, et surtout, de manière à montrer la distance qui sépare les écoles de pensée "anthropocentriste" et "biocentriste" de ce mouvement, nous comparerons l'approche et la problématique de l'écologie profonde à celle de l'écologie sociale. Cette analyse nous permettra d'éclairer l'aspect incompatible et antagoniste de deux écoles de pensée qui se disent toutes deux "écologiques".

**CHAPITRE 1: LA ROUTE DE LA LIBERTÉ SELON L'ÉCOLOGIE PROFONDE**

*"Bluntly speaking, Deep Ecology, despite all its social rhetoric, has no real sense that our ecological problems have their roots in society and in social problems. It preaches a gospel of a kind of "original sin" that accurses a vague species called "humanity" - as though people of color were equitable with whites, women with men, the third world with first, the poor with the rich, and the exploited with the exploiters. This vague, undifferentiated humanity is seen as an ugly "anthropocentric" thing that is "overpopulating" the planet, "devouring" its resources, destroying its wildlife and the biosphere. It assumes that some vague domain called "nature" stands opposed to a constellation of non-natural things called "human being", with their "technology", "minds", "society", and so on." (...) "Deep Ecology reduces people from social being to a simple species. The fact that people can consciously change themselves and society, indeed, enhance that natural world in a free ecological society, is dismissed as "humanism"."*

Murray Bookchin, "Social Ecology Versus Deep Ecology", Socialist Review, 1988, Vol. 18, No. 3.

Parmi les innombrables écoles de pensée que nous retrouvons sous la thématique parapluie écologie, deux d'entre elles proposent des projets de société qui s'avèrent, à notre avis, inconciliables. La première école, à savoir, l'écologie profonde, dont les principaux théoriciens sont Arne Naess, Bill Devall et George Sessions, propose un projet de société de non-intervention de la part des êtres humains dans la nature. Accordant en effet, premièrement, une valeur intrinsèque à tous les êtres animés et inanimés que nous retrouvons dans la nature, et reconnaissant, deuxièmement, que

"L'intervention humaine dans le monde non humain est actuellement excessive et la situation se dégrade rapidement. Il faut donc", professe Arne Naess, "changer nos orientations politiques de façon drastique sur le plan des structures économiques, technologiques et idéologiques"<sup>18</sup>.

Ce changement d'orientations économiques, technologiques et idéologiques a toutefois un sens bien particulier. Ce changement doit être compris comme étant de l'ordre du laissez-faire et de la contemplation de manière à permettre à la nature de régler d'elle-même les problèmes qui la tenaillent<sup>19</sup>. En effet,

---

<sup>18</sup> Arne Naess, "The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects", Philosophical Inquiry, International Quarterly, hiver 1986, Vol. 8, No. 1-2, p. 14.

<sup>19</sup> Voir à cet effet, Arne Naess, Ecology, Community and Lifestyle: An outline of Ecosophy, Cambridge: Cambridge University Press, 1988; Micheal Tobias ed., Deep Ecology, Avant Books: San Diego, 1986; Arne Naess, "The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects", Philosophical Inquiry, hiver 1986, Vol. 8, No. 1-2, pp. 10-18; Bill Devall et George Session, Deep Ecology: Living as if Nature Mattered, Peregrine Smith Books: Salt Lake City, 1985; Bill Devall et George Session, "The Development of Natural Resources and the

dans la logique de l'écologie profonde, ce n'est pas à nous que revient le devoir et la responsabilité de régler les problèmes de la nature. Seule la nature peut corriger ce qui la tenaille. Mais pour lui permettre de résoudre les problèmes que nous lui avons infligés, nous avons néanmoins un rôle à jouer. Ce rôle ne consiste cependant pas à prendre en charge la "santé" et l'évolution de la nature. Notre rôle est beaucoup plus modeste. Il consiste à diminuer en quantité le nombre de nos interventions. Nous devons, en ce sens, arrêter la surexploitation actuelle de la nature. Avec une certaine fatalité, les écologistes profonds reconnaissent que nous devons éventuellement intervenir dans la nature. Mais pour restreindre le nombre de nos interventions, ils nous prescrivent un paramètre auquel nous devrions toujours nous référer avant d'agir. Extrapolant ce paramètre de leur interprétation de l'"ordre de la nature" (car d'après eux, toutes les activités des êtres animés et inanimés que nous retrouvons dans la nature sauf, évidemment, les êtres humains, ont un seul et unique déterminant: la satisfaction de leurs besoins vitaux), nos interventions devraient avoir pour déterminant la satisfaction de nos "besoins vitaux"<sup>20</sup>.

---

Integrity of Nature", Environmental Ethics, hiver 1984, Vol. 6, No. 4, pp. 293, 322; Arne Naess, "A Defense of the Deep Ecology Movement", Environmental Ethics, automne 1984, Vol. 6, No. 3, pp. 265-270; Arne Naess, "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movements: A Summary", Inquiry, 1973, Vol 16, pp. 95-100.

<sup>20</sup> Voir Bill Devall et George Sessions, "The Development of Natural Resources and the Integrity of Nature", Environmental Ethics, loc. cit., p. 302 et suivantes ainsi que Arne Naess, "The Deep Ecological Movement: Some



Ayant ainsi pour déterminant la satisfaction de nos besoins vitaux, nous permettrons à la nature de régler d'elle-même les problèmes qui la tenaillent.

Cette limite, c'est-à-dire la satisfaction de nos besoins vitaux, nous paraît toutefois inadmissible comme paramètre objectif valable pour restreindre la quantité de nos activités. En effet, dans tous les textes des écologistes profonds, nous avons été surpris de constater que ces derniers ne définissent aucunement ce qu'ils entendent par besoins vitaux. Cette omission n'est d'ailleurs nullement une négligence de leur part. Elle est, bien au contraire, délibérée. Les écologistes profonds se défendent en effet bien de circonscrire de quelconque façon ce qu'ils entendent par besoins vitaux. Ils justifient leur position en prétendant que s'ils attribuent un contenu spécifique à ce terme, cela conduirait, par un jeu d'équivalence, à imposer un carcan rigide qui exclut les particularités régionales et sociales comme, par exemple, les conditions climatiques, géographiques, les différences culturelles, etc.<sup>21</sup>. Comme ils le précisent, d'ailleurs, lorsqu'ils commentent l'utilisation d'une motoneige par les Inuits et par un touriste<sup>22</sup>, cet outil doit être défini par rapport à nos activités, à nos conditions climatiques, à notre culture, etc., c'est-à-dire tout ce qui contribue

---

Philosophical Aspects", loc. cit., p. 14.

<sup>21</sup> Arne Naess, "The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects", loc. cit., p. 15.

<sup>22</sup> Idem.

de près ou de loin à la satisfaction de nos besoins vitaux. Tout se ramène dès lors à notre propre définition de besoins vitaux. Or comme il ne peut, d'après les écologistes profonds, avoir de définition universellement acceptée et objectivement applicable, le concept de besoins vitaux, comme limite à l'action humaine, demeure donc formel et sans contenu. Le concept de besoins vitaux nous paraît beaucoup trop permissif pour être considéré comme limite formelle à l'activité humaine. Le projet que propose l'écologie profonde se résume en un projet de "hands off nature", comme ils aiment le répéter, où la définition que chaque être humain accorde à ses besoins vitaux sert de limite à ses actions. Tout relève donc de la "conscience" de chaque individu.

La seconde école, à savoir l'écologie sociale, s'oppose à la problématique et au projet de société que propose l'écologie profonde. En effet, d'après ce dernier, la crise écologique ne relève pas de l'intervention excessive de la part de l'humanité dans la nature. Comme nous l'avons brièvement vu dans l'introduction de ce travail, elle relève d'un procédé de détermination sociale de l'individu qui nous impose un agir et un mode de vie particuliers: ceux de la domination, de l'exploitation et de l'oppression. Ce n'est donc pas, dans la perspective de l'écologie sociale, l'agir humain qui, en tant que tel, fait défaut. C'est, bien au contraire, ce procédé de détermination sociale de l'individu qui nous conditionne à entretenir ce genre de relation d'abord entre nous, puis, par éducation et par projection, avec la nature. Ce qui incommode la relation

humanité-nature est donc, d'après cette école de pensée, les rapports de domination, de manipulation et d'exploitation que nous entretenons d'abord entre nous, puis, par éducation et par projection, avec la nature. Murray Bookchin ne propose donc pas un projet de non-interférence dénigrant la place et le rôle de l'humanité comme être souverain. Il propose plutôt un projet dont l'objet consiste à remplacer les modalités dominatrices, manipulatrices et oppressives de notre agir actuel par des modalités écologiques qui signifient, pour ce dernier, symbiotiques. L'approche ainsi que le projet de société que proposent l'écologie sociale et l'écologie profonde se veulent donc deux questionnements et deux projets bien différents, et ce, même si ces deux écoles se disent toutes deux écologiques.

Cette opposition est d'ailleurs représentative du débat qui anime la polémique entre ces deux écoles de pensée. En effet, depuis le début des années 80, l'écologie sociale et l'écologie profonde se livrent une lutte à mort dont l'objet consiste à déterminer laquelle d'entre elles est l'authentique canon en matière d'écologie et laquelle est l'imposteur<sup>23</sup>. Ce débat ne manque d'ailleurs pas de couleurs<sup>24</sup>. Par exemple, Murray Bookchin n'hésite pas à associer

---

<sup>23</sup> Voir à cet effet l'article de Kirkpatrick Sale, "The Cutting Edge: Deep Ecology and its Critics", The Nation, paru le 14 mai 1988, Vol. 246, No. 19, pp. 670-675.

<sup>24</sup> Voir par exemple l'article de Murray Bookchin intitulé "Social Ecology Versus Deep Ecology", (Socialist Review, 1988, Vol. 18, No. 3, pp. 9-29). Bien que les propos de ce face-à-face entre Murray Bookchin et Dave Foreman, un ardent

l'écologie profonde à "un machisme à la Daniel Boone" traitant au passage ses fondements théoriques d'"ideological toxic dump". Mais si on ne se laisse pas engourdir par le coloris et l'antipathie qui anime ce débat, nous remarquons que l'écologie sociale et l'écologie profonde ont néanmoins plusieurs points en communs. Par exemple, ces deux écoles de pensée emploient dans une très large mesure la même terminologie. Que ce soit en effet dans le corpus de l'écologie sociale ou dans celui de l'écologie profonde, nous retrouvons comme principaux éléments à leur problématique les concepts de Nature, d'auto-réalisation, d'harmonie pré-établie, de valeur intrinsèque, etc. Et par surcroît, ces deux écoles partagent le même objectif: sauver l'humanité et la nature d'une crise écologique qui menace son existence. Or, comment peut-on expliquer que ces deux écoles de pensée qui partagent la même préoccupation puissent aboutir à proposer deux projets fondamentalement antinomiques et incompatibles?

Ce qui divise l'écologie sociale et l'écologie profonde en deux écoles de pensée fondamentalement antinomiques découle, à notre avis, de l'opposition entre les approches biocentriste et anthropocentriste que nous avons

---

défenseur de l'écologie profonde, n'ont pas le coloris de l'article de Murray Bookchin, voir néanmoins David Levine "Defending the Earth: A Dialog Between Dave Foreman and Murray Bookchin" (South End Press: Boston, 1990).

brièvement articulée dans l'introduction de cet ouvrage. Bien que très complexe, cette question se ramène toujours au rôle et à la place que devrait jouer l'humanité dans la nature. Elle est ce qui divise le mouvement écologique en deux confréries radicalement opposées et inconciliables. Voyons, en comparant l'écologie profonde à l'écologie sociale, le lieu de cette impossible réconciliation.

Conceptualisant la Nature comme univers cosmologique où chaque être reflète une des innombrables particularités de la nature, les écologistes profonds accordent à tous les êtres animés et inanimés une valeur "intrinsèque". Aucun être n'a plus de valeur qu'un autre. Chacun d'entre eux contribue à faire de la nature l'univers cosmologique qu'elle est en soi. Partant de ce principe d'égalité biocentriste, ces derniers affirment que les êtres humains, au même titre que les arbres, les moutons, les moustiques, les virus, etc., sont tous égaux a priori. Chacun a sa valeur et sa raison d'existence. Les êtres humains ne sont donc, dans la logique de l'écologie profonde, ni inférieurs ni supérieurs aux autres êtres. Étant, par conséquent, ni inférieure ni supérieure face aux autres êtres que nous retrouvons dans la nature, l'humanité ne peut donc être considérée comme l'être souverain jouissant de droits et de privilèges particuliers. Selon eux, tous les êtres ont, d'après l'"ordre de la nature", le

même droit, c'est-à-dire le droit à la conservation et à la vie<sup>25</sup>. Puisque tous les êtres animés et inanimés que nous retrouvons dans la nature sont égaux, nous devons dès lors agir de façon à respecter le droit à la conservation et à la vie des autres êtres. Or comme nous ne respectons actuellement aucunement le droit à la conservation et à la vie des autres êtres que nous retrouvons dans la nature, nous déséquilibrons l'"ordre de la nature". Pour corriger notre ingérence, nous devons ajuster nos actions par rapport à l'ordre de la nature. Comme nous venons tout juste de le voir, les écologistes profonds interprètent cet ordre comme étant la non-intervention sauf en ce qui concerne la satisfaction des besoins vitaux. Justifiant leur projet à la lumière de leur principe d'égalité biocentriste, les écologistes profonds cherchent à éliminer notre place et notre rôle d'être souverain mis de l'avant par les penseurs du siècle des Lumières.

Cette conception biocentriste du rôle et de la place de l'humanité dans la nature ne fait cependant pas l'unanimité au sein du mouvement écologique.

---

<sup>25</sup> Comme l'attestent d'ailleurs Bill Devall et George Sessions, "insofar as we experience ourselves as individual organisms, the insight is that all other individuals and species have an equal "right" to their home on the planet and to develop into their own forms of realization" ("The Development of Natural Resources and the Integrity of Nature", loc. cit., p. 303). Ce que nous appelons droit à la conservation et à la vie est notre traduction du droit au "livelihood" et "the right to live" que l'on retrouve dans les principaux ouvrages des écologistes profonds.

Plusieurs écologistes, dont Murray Bookchin, critiquent une telle approche. En effet, d'après ce dernier, tous les êtres animés et inanimés que nous retrouvons dans la nature ne sont pas égaux par nature. Il y a des êtres plus doués que d'autres. Et d'après lui, les êtres humains sont des êtres surdoués car seule l'humanité, d'une part, possède la capacité de réfléchir et de conceptualiser par la pensée, et, d'autre part, a le pouvoir de transformer de façon positive ou négative, mais souvent négative ajoute-t-il, notre environnement. Notre supériorité, dans le sens où l'entend Murray Bookchin, découle de notre

"ability to reason, to foresee, to will and to act insightfully on behalf of directiveness within nature and enhance nature's own development"<sup>26</sup>.

Étant des êtres par "nature" surdoués, l'humanité jouit donc, aux yeux de ce dernier, d'un statut particulier par rapport aux autres êtres: celui de soutenir et de promouvoir le développement de la nature. Une telle conception est dite anthropocentriste car elle place l'humanité comme porte parole et principal artisan du développement de la nature.

Il ne faut donc pas s'étonner si la problématique de l'écologie sociale et celle de l'écologie profonde sont à ce point inconciliables. Adoptant en effet une approche biocentriste, l'écologie profonde ne tolère nullement la perspective anthropocentriste de l'écologie sociale. Et l'inverse se vaut aussi. L'aversion que

---

<sup>26</sup> Murray Bookchin, The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism, Black Rose Books: Montréal, p. 116.

porte Murray Bookchin à l'égard de l'écologie profonde est légendaire. De sorte que même si la problématique de ces deux écoles reflète les mêmes préoccupations et que chacune d'elle prétend proposer un projet dont l'objet consiste à sauver l'humanité et la nature d'une crise écologique qui menace leur existence, ces deux écoles de pensée du mouvement écologique ne s'entendent sur aucune question écologique.

Notre comparaison de l'écologie sociale et l'écologie profonde s'arrête ici. Nous avons, à notre avis, suffisamment élucidé les éléments qui séparent l'écologie profonde et l'écologie sociale en deux écoles de pensée antagonistes du mouvement écologique. Nous ne cherchons en effet pas à savoir laquelle de ces deux écoles de pensée, ou de n'importe quelles autres écoles de ce mouvement d'ailleurs, est le canon en matière d'écologie. Comme nous l'avons souligné dans l'introduction de ce chapitre, nous désirons analyser le cadre théorique de l'écologie profonde de manière à élucider la logique de la liberté qui en découle<sup>27</sup>. Nous avançons l'idée que même si l'écologie profonde fonde son

---

<sup>27</sup> Nous passerons donc sous silence certaines de leurs propositions qui nous paraissent des plus douteuses. Nous passerons, par exemple, sous silence leur proposition de réduire la population humaine de plus d'une centaine de millions d'individus "through mild but tenacious political and economic measures" (Arne Naess, "The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects", loc. cit., p. 19-20). Cette proposition est d'ailleurs bien articulée et analysée par Koula Mellos dans son livre intitulé "Perspective on Ecology: A Critical Essay", (Macmillan Press: London, 1988) et à plusieurs reprises par Murray Bookchin (parmi tous les articles où Murray Bookchin critique l'aspect



projet de transformation sociale sur une notion de liberté, ce concept est inconséquent avec la pratique libertaire qu'elle propose pour ré-établir la relation humanité-nature. Il nous semble que nous retrouvons chez les écologistes profonds une impossible réconciliation entre la pensée et la pratique de la liberté. Quel est donc, à notre avis, la logique de la liberté qui découle du cadre théorique que propose l'écologie profonde?

### 1.1 La logique de la liberté d'après l'écologie profonde

La logique de la liberté découle, à notre avis, d'un des deux concepts théoriques qui circonscrivent le cadre théorique de l'écologie profonde. Ce concept est la "self-realization"<sup>28</sup>, sous-entendant dès lors l'existence d'un "self" dont l'ultime vocation consiste à se réaliser. Ce "self" n'est cependant pas n'importe quoi. Le concept de "self" correspond, d'après les écologistes profonds, à la Nature posée en terme métaphysique. En effet, d'après eux, tous les êtres

---

néo-malthusien des écologistes profonds, voir "The Population Myth", dans Which Way for the Ecology Movement, AK Press: San Francisco, Californie, 1994, pp. 30-48). En ce qui concerne l'aspect dogmatique et mysticiste de leurs propositions, voir le livre de Luc Ferry ("Le nouvel ordre écologique: L'arbre, l'animal et l'homme", Grasset: Paris, 1992") qui, sur ce point, est valable.

<sup>28</sup> Reconnaisant en effet l'apport considérable d'Arne Naess comme "père" de ce mouvement, Bill Devall et George Sessions affirment que "By asking these kinds of questions (ces penseurs font référence à leur type de questionnement qu'ils s'empressent de qualifier de "deep philosophical questions") Naess was led to two basic norms which could define Deep Ecology world-view: (1) self-realization and (2) biocentric equality in principal.", "The Development of Natural Resources and the integrity of Nature", loc. cit., p. 302.

animés et inanimés que nous retrouvons dans la nature physique ont, comme nous venons de le voir, une valeur intrinsèque car chacun d'entre eux est le reflet d'une des innombrables particularités subjectives de la Nature. Un arbre est un arbre, un moustique est un moustique, une tortue est une tortue, etc., car la Nature recèle comme particularités subjectives les catégories d'arbres, de moustiques, de tortues, etc. Si nous suivons cette logique, tous les êtres animés et inanimés que nous retrouvons dans la nature sont d'emblée investis d'une individualité subjective qui fait d'eux ce qu'ils sont objectivement. Cette individualité subjective n'est toutefois pas n'importe quoi. Elle est le reflet d'une des innombrables particularités subjectives de cet Être transcendant et totalisant qu'ils appellent Nature. Ce que nous entendons habituellement par nature est tout simplement la sommation de toutes les particularités subjectives de la Nature. Or, puisque tout relève de la Nature, le mouvement par delà lequel cette dernière se réalise nous révélera la logique de la liberté. Or comment la Nature se réalise-t-elle?

D'après les écologistes profonds, la Nature se réalise lorsque tous les êtres animés et inanimés se conduisent conformément à l'Ordre de la Nature<sup>29</sup>. Toutefois, les écologistes profonds ne précisent aucunement la

---

<sup>29</sup> À cet effet, voir l'article de Bill Devall et de George Sessions, "The Development of Natural Resources and the Integrity of Nature", loc. cit., ainsi que l'article de Arne Naess, "The Deep Ecological Movement: Some Philoso-

logique inhérente à cet Ordre. Ils imposent ce concept comme étant un des attributs religieux de leur pensée, attribut que nous devons d'ailleurs croire sans le questionner<sup>30</sup>. Mais si on suit la logique de leur pensée, on en déduit que la Nature se réalise, d'une part, lorsque tous les êtres deviennent et agissent objectivement comme ils sont subjectivement voués à devenir et à agir, sinon la nature physique ne serait jamais le reflet de la Nature, et, d'autre part, lorsque tous les êtres respectent le droit à la conservation et à la vie des autres êtres. Cette logique se résume à ceci: la Nature se réalise, premièrement, lorsque un arbre devient et se comporte objectivement comme un arbre, un insecte devient et se comporte objectivement comme un insecte, une baleine devient et agit objectivement comme une baleine, les êtres humains deviennent et se comportent objectivement comme des êtres humains, etc., et, deuxièmement, lorsque tous les êtres respectent le droit à la conservation et à la vie des autres êtres. Le mouvement par delà lequel la Nature se réalise relève, premièrement, du mouvement par delà lequel tous les êtres animés et inanimés deviennent et se comportent objectivement d'après ce qu'ils sont subjectivement destinés à devenir et à agir, et, deuxièmement, du respect du

---

phical Aspect", loc. cit.

<sup>30</sup> Cherchant à justifier leur manque de rigueur conceptuelle, pour ne pas dire leur dogmatisme, Bill Devall et George Sessions nous disent que leur école de pensée est "a philosophical\religious position which goes beyond science to the level of wisdom" ("The Development of Natural Resources and the Integrity of Nature", loc. cit., p. 303).

droit "naturel"<sup>31</sup>. Le concept de liberté qui découle de cette logique se résume donc, à notre avis, à ceci: l'être libre est celui qui devient et qui agit objectivement comme il est subjectivement voué à devenir et à agir. Les écologistes profonds posent donc la liberté en terme d'activité d'auto-réalisation rationnelle et individuelle du sujet.

## **1.2 Incompatibilité entre le libre développement de la subjectivité individuelle et le procédé d'identification à la Nature comme pratique de la liberté**

Il nous semble que cette logique de réalisation ainsi que le concept de liberté qui en découle s'opposent au projet mis de l'avant par les écologistes profonds pour redresser la relation humanité-nature. En effet, pour redresser la relation humanité-nature, ces derniers proposent une méthode qui, selon eux, nous permettra d'agir selon l'Ordre de la Nature. Agissant ainsi conformément à l'Ordre de la Nature, nous nous réaliserons comme humanité, c'est-à-dire comme une des innombrables particularités subjectives de la Nature. Cette méthode comprend diverses étapes qui, d'après Bill Devall et George Sessions, "begins when one starts the long process of separating out our individual uniqueness from our socially programmed sense of self. Growth and

---

<sup>31</sup> C'est ainsi que l'on retrouve chez tous les adeptes de l'écologie profonde la métaphore "contrat naturel" (voir par exemple Michel Serres, Le contrat Naturel, op. cit.) que Luc Ferry prend d'ailleurs en grippe (voir son livre, Le nouvel ordre écologique: L'arbre, l'animal et l'homme, op. cit.).

maturity", c'est-à-dire, dans le langage des écologistes profonds, le moment de réalisation, "also occur when we cease to see ourselves as isolated egos and begin to identify with other humans, from our family and friends to eventually the whole of humanity"<sup>32</sup>.

La méthode que proposent Bill Devall et George Sessions comporte diverses étapes d'identification allant de l'assimilation à la subjugation complète de l'individu aux valeurs de la famille, aux valeurs de ses amis puis aux valeurs communes à l'ensemble de l'humanité. Entérinant ce procédé d'identification, Arne Naess ajoute que si nous désirons ré-établir la relation humanité-Nature, nous devons non seulement appliquer ce procédé d'identification à l'ensemble des êtres humains, mais nous devons, par surcroît, généraliser ce procédé pour l'appliquer à tous les êtres animés et inanimés que nous retrouvons dans la nature<sup>33</sup>. L'essence de ce procédé consiste donc à nous identifier à tous les êtres que nous retrouvons dans la nature de façon à ce que

"the interest or interests of other beings are reacted to as our own

---

<sup>32</sup> Bill Devall et George Sessions, "The development of Natural Resources and the Integrity of Nature", loc. cit., p. 303.

<sup>33</sup> "Identification", argumente en effet Arne Naess, "is not limited to beings which can reciprocate: Any animal, plant, mountain, ocean may induce such process" ("Identification as a Source of Deep ecological Attitudes", dans Micheal Tobias ed., Deep Ecology, Avant Books: San Diego, 1985, pp. 262-263). Voir aussi de Arne Naess, "Self-Realization in Mixed Communities of Humans, Bears, Sheep, and Wolves", Inquiry, 1979, Vol. 22, pp. 231-241.

interest or interests"<sup>34</sup>.

Cette méthode se traduit en terme pratique en une activité d'identification dont l'objet consiste à intégrer à notre "humanité" les intérêts des autres êtres. Cette activité d'identification consiste donc à assimiler, pour finalement incorporer comme relevant de notre propre subjectivité, "that with which we identify"<sup>35</sup>. L'individu libre est donc celui qui, comme les écologistes profonds aiment le souligner, en dernier essort, pense comme une montagne, un poisson, un moustique, etc. L'individu libre est celui qui définit sa subjectivité d'après celle de la Nature.

Un tel procédé comporte d'innombrables difficultés dont, premièrement, l'interprétation que nous faisons des autres êtres que nous retrouvons dans la nature. En effet, si nous acceptons que nous ne pouvons communiquer avec la très grande majorité des êtres, thèse qui, à notre avis, ne demande aucune démonstration, alors comment ferons-nous pour nous identifier à, par exemple, un moustique, une montagne ou un insecte? Comment ferons-nous pour déterminer, et ce, avec exactitude, la "nature" de tous les êtres animés et inanimés que nous retrouvons dans la Nature? Or comme ce procédé

---

<sup>34</sup> Arne Naess, "Identification as a Source of Deep ecological Attitudes", loc. cit., p. 261.

<sup>35</sup> Idem.

d'identification est, pour les écologistes profonds, un impératif, nous serons forcément obligés d'interpréter la "nature" des êtres avec lesquels nous ne pouvons communiquer. Cela, à notre avis, pose problème car comment pouvons-nous être certain que notre interprétation de la "nature" des autres êtres correspond effectivement à leur véritable "nature"? Comment pouvons-nous savoir si notre interprétation n'est tout simplement pas le reflet de nos valeurs humaines? Comment pouvons-nous en effet être certain que nous pensons comme une montagne, une grenouille ou comme un poisson? Considérant les difficultés qui guettent toute interprétation de la "nature" de tous les êtres que nous retrouvons dans la nature, le procédé d'identification que propose les écologistes profonds nous paraît très problématique et difficile à accepter comme théoriquement valable.

La seconde difficulté que nous rencontrons dérive de la proposition que font les écologistes profonds d'incorporer comme relevant de notre propre subjectivité "that with which we identify". Un tel procédé comporte, à notre avis, des difficultés d'ordre moral, éthique et social. Par exemple, chez certains êtres, la monogamie au sein d'un couple est "naturelle" et absolue. Lors du décès d'un des deux partenaires, l'autre se laissera ou bien mourir ou il ne s'accouplera plus jamais. Toutefois, chez d'autres êtres, la polygamie est la règle. Le plus fort, le plus vigoureux, etc., s'accouplera autant de fois qu'il le

pourra. Selon la logique qui découle du procédé d'identification que nous proposons les écologistes profonds, nous serons dès lors forcés de choisir entre l'un ou l'autre des modèles car nous ne pouvons adopter les deux modèles, sinon, nous sombrons au sein d'un relativisme qui permettra d'accommoder n'importe quel type de comportement. La question qui se pose est: lequel choisir? La monogamie est-elle supérieure à la polygamie? Nous soulignons la question de la monogamie par rapport à la polygamie mais nous devons éventuellement trancher de cette façon toutes questions d'ordre moral, social, etc. Devrait-on, par exemple, éliminer le choix à l'avortement sous prétexte qu'aucun autre être n'avortera, du moins, consciemment, sa progéniture? Devrait-on supprimer les soins de santé sous prétexte qu'un poisson, un arbre ou n'importe quel autre être "se soigne de lui-même", c'est-à-dire sans l'aide de médicaments ou d'hôpitaux? Et que dire de l'aide aux personnes défavorisées et aux pays en voie de développement, devrait-on éliminer toutes formes d'aide? Quel que soit le choix que nous devons éventuellement faire, c'est-à-dire choisir entre le bien et le mal, entre le meilleur type de comportement à adopter, entre la plus "naturelle" pratique sociale à imiter, etc., tout cela pose, à notre avis, problème, car les écologistes profonds ne prescrivent aucun paramètre auquel nous pouvons nous référer pour choisir entre le bien et le mal, entre la norme et la pratique déviante, ou encore, entre le beau et le laid. Les conséquences morales, éthiques et sociales qui découlent de la logique



inhérente au procédé d'identification que proposent les écologistes profonds nous paraissent beaucoup trop permissives et aporétiques pour être considérées comme raisonnablement ou philosophiquement valables.

La dernière difficulté que nous désirons souligner (nous nous arrêterons sur ce point car les difficultés inhérentes à ce procédé sont beaucoup trop nombreuses pour être développées ici) concerne l'incompatibilité entre le procédé de réalisation par identification que proposent les écologistes profonds et le concept de liberté qui découle de leur cadre théorique. En effet, d'après leur cadre théorique, l'être libre est celui qui, premièrement, devient et agit objectivement comme il est subjectivement destiné à devenir et à agir, et, deuxièmement, respecte le droit à la conservation et à la vie des autres êtres. L'être libre est celui qui, en ce sens, agit d'après sa propre "nature". Toutefois, comme nous venons de le voir, l'essence du procédé d'identification que proposent les écologistes profonds consiste à incorporer, comme relevant de notre propre subjectivité, "that with which we identify", c'est-à-dire la subjectivité de tous les êtres animés et inanimés que nous retrouvons dans la nature. Notre expérience pratique a donc un seul et unique but: définir notre subjectivité d'après notre interprétation de la "nature" de tous les êtres que nous retrouvons dans la nature. Ajustant ainsi notre subjectivité de manière à ce qu'elle reflète la "nature" de tous les êtres, il est donc évident que nous ne

deviendrons pas et que nous n'agissons pas objectivement comme nous sommes subjectivement voués à devenir et à agir. En effet, au lieu d'agir d'après notre propre subjectivité, nous agissons selon la subjectivité de tous les êtres inanimés et animés que nous retrouvons dans la nature. Nous ne réaliserons donc aucunement notre "humanité". Nous réaliserons, plutôt, la Subjectivité de la Nature. Le procédé de réalisation par identification que proposent les écologistes profonds se veut dès lors inconséquent avec le concept de liberté qui découle de leur cadre théorique. Ce procédé s'oppose, plus précisément, à leur notion de liberté posée en terme d'activité d'auto-réalisation rationnelle et individuelle du sujet. Il y a donc, tel que nous le soupçonnions, une incompatibilité entre le libre développement de la subjectivité individuelle et le procédé d'identification à la Nature comme pratique de la liberté. Passons à l'examen de la route de la liberté selon l'écologie sociale.

## **CHAPITRE 2: LA ROUTE DE LA LIBERTÉ SELON L'ÉCOLOGIE SOCIALE**

*"To put it bluntly, anarchist thought has remained at best a mélange of brilliant insight and theoretical niaiserie prior to the work of Bookchin and those who are building on his foundations. For that reason when one deals with "anarchist theory" in the future, one will be obliged to come to grips above all with this emerging organiscist and ecological anarchist position".*

John Clark, "Book Review Essays", Telos, Automne 1983.

Pour l'écologie sociale, comme pour toutes les autres écoles de pensée du mouvement écologique d'ailleurs, l'humanité est l'acteur responsable de la crise écologique. L'humanité est à l'origine du désordre écologique. La problématique commune à toutes les écoles de pensée de ce mouvement se résume, à notre avis, à ceci: élucider la place et le rôle de l'humanité à l'intérieur d'une nature qui ne doit plus être pensée en son sens moderne, c'est-à-dire comme ressource fixe, immuable et illimitée, mais bien plutôt comme sujet limité et déterminé. C'est donc en reconsidérant les concepts d'humanité et de nature que les

écologistes proposent une nouvelle réalité politico-sociale et un nouveau rapport avec la nature.

Le consensus que l'on note est cependant plus impressionniste que réel. Ce consensus camoufle en effet un virulent débat<sup>36</sup> où les principaux penseurs de chaque école de pensée du mouvement écologique critiquent l'orientation et le traitement de la problématique de leurs confrères écologistes<sup>37</sup>. Sans vouloir, ni analyser, ni trancher ce débat, nous considérons que la problématique de l'écologie sociale, par son envergure, sa profondeur et l'originalité de son cadre d'analyse, se distingue des autres écoles de pensée de ce mouvement. Ce qui caractérise le cadre d'analyse que propose l'écologie sociale, à notre avis, découle du lien que Murray Bookchin tisse entre son analyse de l'histoire de la civilisation humaine et son interprétation de la crise écologique. Ce penseur est, en effet, un des rares écologistes, sinon le seul, qui ose affirmer que tous les rapports de domination, d'oppression, d'assujettissement, de manipulation, d'utilisation, etc., qu'entretiennent les êtres humains entre eux et avec la nature sont le résultat d'un procédé politico-social historique fort complexe qui nous engage à entretenir ce genre de relation avec tout ce qui nous entoure.

---

<sup>36</sup> Voir à cet effet les revues "Environmental Ethics" et "Socialist Review".

<sup>37</sup> Murray Bookchin est le penseur écologiste qui, à notre avis, montre le plus d'animosité à l'égard des autres écoles de pensée du mouvement écologique. Son article "Social Ecology Versus Deep Ecology" (Socialist Review, 1988, Vol. 18, No. 3, pp. 9-29) témoigne à merveille de son antipathie à l'égard, par exemple, des écologistes profonds.

Ces rapports ne sont donc pas, aux yeux de Murray Bookchin, le reflet de l'essence humaine. Ils sont bien plutôt le résultat d'un conditionnement politico-social qui nous prescrit un agir et un mode de vie bien particulier: celui de la domination, de l'oppression et de l'égoïsme<sup>38</sup>. La crise écologique est donc, dans la perspective de l'écologie sociale, d'abord et avant tout une crise sociale<sup>39</sup>, antérieure à notre mode de vie capitaliste<sup>40</sup>.

Inscrivant, dès lors, la question de la crise écologique à l'intérieur d'une interrogation portant sur la domination, l'oppression et l'assujettissement en son sens le plus large, la problématique de l'écologie sociale se distingue, par exemple, de l'aspect singulier inhérent aux problématiques éco-marxiste et éco-féministe. En effet, contrairement à ces écoles de pensée, l'écologie sociale n'a pas pour unique objet d'analyse la domination, l'oppression et l'assujettissement en son sens restreint, c'est-à-dire la domination, l'oppression et

---

<sup>38</sup> Voir par exemple, "Société et écologie", dans Une société à refaire, traduit par Catherine Barret, Atelier de Création libertaire: Lyon, 1991, pp. 21-39.

<sup>39</sup> Voir "Thinking Ecologically: A Dialectical Approach", dans Our Generation, 1987, vol. 18, no. 2, p 22; Toward an Ecological Society, Montréal: Black Rose Books, 1980, p. 76; "Hiérarchies, classes et États", dans Une société à refaire, traduit par Catherine Barret, Atelier de Création libertaire: Lyon, 1991, pp. 41-70; et "Social Ecology Versus Deep Ecology", Socialist Review, loc. cit.

<sup>40</sup> La crise écologique s'est, d'après Murray Bookchin, historiquement développée pour atteindre son paroxysme au sein de la société capitaliste. Voir à ce sujet Toward an Ecological Society, op. cit., pp. 233-234; "Les tournants de l'histoire", dans Une société à refaire, op. cit., pp. 71-88; "The Legacy of Domination", dans The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy, Palo Alto, Californie: Cheshire Books, 1982, pp. 62-88.

l'assujettissement des prolétaires par les capitalistes ou des femmes par les hommes. Ces analyses sont certes, aux yeux de Murray Bookchin, des plus importantes au sens où elles nous révèlent le sérieux et l'étendue de la crise écologique. Mais dans la perspective de l'écologie sociale, elles nous égarent du véritable problème: l'effet suggestif qu'exerce le monde de l'expérience auprès de la raison humaine. De sorte que, contrairement aux éco-marxistes, tel André Gorz<sup>41</sup>, et aux éco-féministes, comme Ariel Kay Salley, Karen J. Warren, Sharon Doubiago, Judith Plant, Andrée Collard et Joyce Contrucci<sup>42</sup>, Murray Bookchin ne propose pas un projet dont l'objet est l'émancipation d'une seule classe sociale ou d'un seul groupe d'êtres opprimés. Le projet que propose Murray Bookchin est beaucoup plus considérable au sens où il concerne tous les êtres qui subissent une forme de domination, d'oppression et d'assujettissement quelle qu'elle soit. Le projet que propose Murray Bookchin rejoint tout

---

<sup>41</sup> D'André Gorz, voir notamment Adieux au prolétariat: Au delà du socialisme, Galilée: Paris, 1980, Écologie et liberté, Galilée: Paris, 1977 et Le socialisme difficile, Galilée: Paris, 1967. Pour une analyse de la notion gorzienne de liberté, voir Robert Chenavier, "La logique de la liberté selon André Gorz", Les temps modernes, 1983, vol. 40, no. 449, pp. 1138-1175.

<sup>42</sup> Pour un aperçu de la perspective éco-féministe, voir Ariel Kay Salley, "Deeper than Deep Ecology: The Eco-Feminism Connection", Environmental Ethics, Vol. 6, été 1984, pp. 339-345; Sharon Doubiago, "Deeper than Deep Ecology: Man must become Feminists", The New Catalyst Quarterly, Vol. 10, hiver 1987-88, pp. 10-11; Judith Plant, Healing Our Wounds: The Power of Ecological Feminism, New Society Publishers: Boston, 1989, Andrée Collard et Joyce Contrucci, Rape of the Wild: Man's Violence Against Animals and the Earth, Indiana University Press, Bloomington, 1988.

de même l'essence des projets éco-marxiste et éco-féministe au sens où, comme c'est le cas pour ces derniers, l'écologie sociale nous propose une réflexion dont l'objet est la liberté<sup>43</sup>. Mais en abordant la question de la domination, de l'oppression et de l'assujettissement en son sens le plus large, la problématique que propose l'écologie sociale outrepassa les problématiques éco-marxiste et éco-féministe car Murray Bookchin se donne comme objet d'analyse l'ensemble des êtres opprimés et aliénés. C'est donc, premièrement, en insérant la question de la crise écologique à l'intérieur d'une analyse critique de la relation entre les êtres humains, en inscrivant cette question à l'intérieur d'une réflexion portant sur la liberté entendue comme indépendance face à autrui, et troisièmement, en appliquant cette problématique à l'ensemble des êtres opprimés que Murray Bookchin se démarque, et ce, de façon significative, de ses confrères radicaux.

La démonstration de la complexité, de la profondeur et de l'originalité de

---

<sup>43</sup> L'essence du projet éco-féministe est d'ailleurs ce que les écologistes profonds n'ont pas saisi. Que ce soit Warwick Fox ("The Deep Ecology-Ecofeminism Debate and its parallels", Environmental Ethics, vol. 11, printemps 1989, pp. 5-25), Micheal Zimmerman ("Feminism, Deep Ecology and Environmental Ethics", Environmental Ethics, vol. 9, printemps 1987, pp. 21-44), Kirkpatrick Sale ("The Cutting Edge: Ecofeminism - A New Perspective", The Nation, 26 septembre 1987, vol. 245, no. 9, pp. 302-305), Alan E. Witterbecker ("Deep Anthropology: Ecology and Human Order", Environmental Ethics, automne 1986, vol. 8, pp. 261-270), tous ces écologistes profonds cherchent à réconcilier les antinomies qui séparent leur école de l'éco-féminisme. Ils oublient de considérer, exactement comme le fait d'ailleurs Jim Cheney ("Eco-Feminism and Deep Ecology", Environmental Ethics, été 1987, vol. 9, no. 2, pp. 115-145) que leur projet est, dans son essence, profondément incompatible avec l'essence du projet des éco-féministes: la liberté des femmes entendue comme indépendance face à toute Altérité.

la problématique de l'écologie sociale par rapport à la problématique des autres écoles de pensée du mouvement écologique n'est toutefois pas le but de ce chapitre. Nous nous donnons en effet pour tâche d'analyser le projet politique que propose Murray Bookchin de façon à voir et juger le sens que la liberté assume dans ce projet. Pour ce faire, nous analyserons, dans un premier temps, l'interprétation bookchinienne de l'histoire de la civilisation humaine de façon à y dégager le procédé de détermination sociale de l'individu. Dans un deuxième temps, nous analyserons son projet de transformation sociale qui découle de cette analyse généalogique. Par la suite, nous étudierons, dans un troisième temps, la théorie bookchinienne de la liberté. Ayant dès lors décortiqué l'ensemble du projet bookchinien, nous évaluerons le sens de la liberté qui en ressort et ses implications pour le projet de société. Quelle est donc l'interprétation bookchinienne de l'histoire de la civilisation humaine?

## **2.1 L'interprétation bookchinienne de l'histoire de la civilisation humaine**

Pour élucider le procédé de détermination sociale de l'individu, Murray Bookchin fait appel à une méthode d'investigation bien particulière: la généalogie. À cet égard, le travail de Murray Bookchin est digne de mention. C'est en effet par le biais de nombreux et d'impressionnants ouvrages qu'il montre l'existence d'une dynamique politico-sociale historique qui lie tous les êtres



humains en un rapport de dépendance qui, par la suite, les exhorte à adopter un agir et un mode de vie en particulier. Même si Murray Bookchin, d'une part, conduit ses recherches sur plusieurs plans d'analyse, et, d'autre part, éparpille ses conclusions à travers des milliers de pages, nous supputons que ce dernier identifie deux éléments qui privent la raison humaine de son autonomie. Ces deux composantes sont, d'une part, la hiérarchie sociale et politique<sup>44</sup> et, d'autre part, l'idéologie d'insuffisance matérielle et technologique entendue au sens le plus large du terme<sup>45</sup>. Or comment, à notre avis, Murray Bookchin inscrit-il la hiérarchie sociale et politique et l'idéologie d'insuffisance matérielle et technologique comme origines du procédé de détermination sociale de l'individu?

Selon l'interprétation que nous faisons de la généalogie bookchinienne, la hiérarchie sociale et politique et l'idéologie d'insuffisance matérielle et technologique agissent différemment. Mais ensemble, elles insèrent tous les

---

<sup>44</sup> Voir Une société à refaire, op. cit.; The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy, Palo Alto, Californie: Cheshire Books, 1982; The Modern Crisis, Black Rose Books, Montréal, 1987; Toward an Ecological Society, op. cit.; The limits of the City, New York: Harper and Row, 1974.

<sup>45</sup> Voir Post-Scarcity Anarchism, Wildwood House: London, 1974; The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy, op. cit.; Our Synthetic Environment, New York: Harper and Row, 1974; The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship, San Francisco: Sierra Club Books, 1987, Crisis in Our Cities, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1965.

êtres humains à l'intérieur d'une réalité politico-sociale qui nous impose des valeurs sociales et des normes éthiques auxquelles nous ne pouvons échapper. Elles entretiennent en ce sens un lien de co-appartenance. Et c'est précisément dans l'analyse de ce rapport de co-appartenance que surgit, d'une part, l'interprétation bookchinienne du procédé de détermination sociale de l'individu, et, d'autre part, le point précis des difficultés qui, dans la logique de la généalogie bookchinienne, ont historiquement bloqué la possibilité d'un agir libertaire. Or comment comprenons-nous ce rapport de co-appartenance?

Pour comprendre tous les liens qui composent l'architecture de ce rapport de co-appartenance, il est, à notre avis, plus aisé d'aborder cette question par le biais de l'analyse bookchinienne de la réalité politico-sociale inhérente à l'ordre capitaliste. Constitué et organisé autour de la hiérarchie sociale et politique et de l'idéologie d'insuffisance matérielle et technologique, l'ordre capitaliste, d'après Murray Bookchin, place l'activité économique au coeur des rapports sociaux. S'abandonnant, soit directement ou indirectement à l'économique, les êtres humains, affirme-t-il, apprennent à agir à partir des principes qui règlent cette activité, c'est-à-dire les lois du marché. Dans la perspective de l'écologie sociale, les lois du marché, que Murray Bookchin appelle aussi sensibilité "entrepreneuriale"<sup>46</sup>, constituent la figure objective

---

<sup>46</sup> Voir "Toward a Vision of the Urban Future", dans Toward an Ecological Society, op. cit., p. 171 et suivantes.

d'une conscience sociale qui exhorte les êtres humains à considérer tout ce qui les entoure en tant que marchandises et ressources, c'est-à-dire comme "irreducible substance for exploitation and production"<sup>47</sup>. Étant absolument dépendants de cette activité sociale, car aucun être humain ne peut individuellement subvenir à ses propres besoins, nous sommes donc tous obligés d'oeuvrer d'après les normes et les règles du marché, c'est-à-dire d'après les termes et les modalités de cette conscience et pratique sociale. Résultant de ce procédé de détermination sociale, ce n'est donc plus, conclut Murray Bookchin, la raison humaine qui dicte l'agir humain. C'est bien plutôt cette conscience sociale qui dicte les termes et les modalités de notre agir. Selon l'analyse bookchinienne, la hiérarchie sociale et politique et l'idéologie de rareté nous insèrent à l'intérieur d'une dynamique de dépendance où nous ne pouvons plus agir en dehors de normes et de valeurs socialement prédéterminées. Ne pouvant nous soustraire à cette dynamique de dépendance, nous adoptons ces valeurs et ces normes comme déterminants de notre agir. Étant, par conséquent, socialement conditionnés à entretenir ce genre de relation, nous reproduisons ce même type de relation avec tout ce qui nous entoure. C'est ainsi que Murray Bookchin explique, par exemple, les rapports de domination tels que les rapports hommes-femmes, capitalistes-prolétaires, blancs-personnes

---

<sup>47</sup> Ibidem, p. 91.

de couleur, et le rapport d'exploitation que nous entretenons avec la nature.

Pour récapituler la logique qui prévaut au sein de l'analyse bookchinienne de la réalité politico-sociale humaine, la hiérarchie sociale et politique véhicule une conscience sociale dont l'essence est la domination, l'oppression et l'assujettissement tandis que l'idéologie de rareté nous astreint à l'intérieur d'une relation de dépendance. Or comme nous sommes tous dépendants de la production sociale, nous sommes tous contraints de demeurer à l'intérieur de cette réalité politico-sociale qui nous impose des règles, des normes et un mode de conduite bien précis. Si l'on suit cette logique, la hiérarchie sociale et politique et l'idéologie d'insuffisance matérielle et technologique nient donc le pouvoir et la capacité que nous avons de nous concevoir et de nous constituer indépendamment de toute altérité. Notre situation d'être socialement déterminé origine de ces deux composantes de la réalité politico-sociale.

Ce procédé de détermination sociale de l'individu n'est cependant pas, aux yeux de Murray Bookchin, spécifique aux sociétés capitalistes. Il affirme en effet que même si la nomenclature de la hiérarchie sociale et politique et de l'idéologie d'insuffisance matérielle et technologique ont historiquement changé d'une époque à une autre, ces deux composantes de la réalité politico-sociale constituent tout de même le trait caractéristique de l'histoire de la civilisation

humaine<sup>48</sup>. Ce réseau de détermination sociale de l'individu comme être socialement déterminé se vaut donc, selon Murray Bookchin, pour toutes les époques de l'histoire de la civilisation humaine.

Avec une telle interprétation de l'histoire de la civilisation humaine, il ne peut donc être question, selon Murray Bookchin, ni d'un libre développement de la subjectivité individuelle, ni d'autonomie. L'identification et l'assujettissement de l'individu à la conscience sociale sont efficaces. Si l'on poursuit la logique qui prévaut au sein de la généalogie bookchinienne, tous les individus seraient "socialisés" par un réseau de détermination sociale qui nous impose un agir et un mode de vie en particulier. Sur le plan de l'individu, toute vie en société hiérarchique est, en ce sens, vie prédéterminée. Or comment Murray Bookchin prétend-il soustraire tous les êtres humains à l'effet suggestif qu'exerce la société sur la raison humaine?

## **2.2 Le projet de transformation sociale de Murray Bookchin**

Notre analyse de la généalogie bookchinienne nous indique les principaux paramètres qui devraient, en principe, servir de balises à la théorie de transformation sociale de Murray Bookchin. En effet, comme les causes de la domination, de l'oppression et de l'assujettissement sont la hiérarchie sociale

---

<sup>48</sup> Voir, par exemple, The Ecology of Freedom, op. cit., p. 42, et Toward an Ecological Society, op. cit., pp. 252-253.

et politique et l'idéologie d'insuffisance matérielle et technologique, l'abolition de ces deux composantes de la réalité politico-sociale devrait nous conduire, si l'on suit la logique de la généalogie bookchinienne, sur la route de la liberté. La recherche de la liberté devrait dès lors comporter une double lutte: la première contre la hiérarchie sociale et politique et la seconde contre l'idéologie de rareté. Le projet de transformation sociale que propose Murray Bookchin suit-il la logique que nous décrivons? Et est-ce que la lutte contre la hiérarchie sociale et politique et contre l'idéologie d'insuffisance matérielle et technologique conduit, comme le prétend Murray Bookchin, aux rapports sociaux libertaires, c'est-à-dire à une condition sociale dans laquelle l'individu s'exprime librement et réalise son plein potentiel?

L'ensemble du projet que propose Murray Bookchin a, comme nous le présumons, pour *but* d'éliminer la hiérarchie sociale et politique ainsi que l'idéologie de rareté. En effet, dans tous ses ouvrages, Murray Bookchin attaque ouvertement la hiérarchie sociale et politique car cette dernière est, selon lui, à l'origine de la domination, de l'oppression et de l'assujettissement. Et d'après lui, pour éliminer la hiérarchie sociale et politique inhérente à notre réalité politico-sociale, rien n'est plus simple. Nous n'avons, tout simplement, qu'à dissoudre et à déstructurer l'ensemble du politique et du social. Ce projet de dissolution et de déstructuration fait partie du processus que Murray Bookchin

appelle "humanisation" de la société mais qui signifie tout simplement: la décentralisation du processus décisionnel au sens le plus large du terme et l'élimination de tous les groupes intermédiaires, incluant l'État<sup>49</sup>.

Mais Murray Bookchin ne s'arrête pas là. Il nous indique en effet un paramètre de réorganisation politico-sociale et une unité de mesure qui devraient, selon lui, nous permettre d'évaluer le niveau acceptable de dissolution et de déstructuration du social et du politique. Ce paramètre est la participation directe tandis que l'unité de mesure est le "human scale", qu'il emprunte par ailleurs d'Aristote. Bien que ce terme, "human scale", nous paraît très vague, il signifie pour Murray Bookchin

"a scale that lends itself to public comprehension, individual participation, and face-to-face relationships."<sup>50</sup>

Murray Bookchin nous prescrit ces paramètres car, dit-il, il ne faut pas cesser de lutter contre la hiérarchie sociale et politique tant et aussi longtemps que *la participation directe et universelle n'est pas réalisée. Notre lutte contre la hiérarchie sociale et politique doit se poursuivre de manière à, premièrement, permettre à tous les êtres humains de participer directement à toutes les affaires qui les concernent, et de manière à, deuxièmement, permettre à tous les*

---

<sup>49</sup> Voir "Toward an Ecological Society", dans Toward an Ecological Society, op. cit., pp. 55-71 ainsi que "An Ecological Society", dans The Ecology of Freedom, op. cit., pp. 315 et suivantes.

<sup>50</sup> Murray Bookchin, Toward an Ecological Society, op. cit., p. 105. Voir aussi dans le même livre, pages 43, 187 et suivantes.

êtres humains de saisir en un "rapide coup d'oeil", comme le dit Murray Bookchin, toutes les composantes de ce nouveau tissu communautaire. C'est donc seulement par le biais de la dissolution et la déstructuration complète du social hiérarchique et du politique hiérarchique que l'on pourra, dans la perspective de l'écologie sociale, éliminer complètement la domination, l'oppression et l'exploitation. Or puisque notre réalité politico-sociale véhicule une conscience sociale dominatrice, oppressive et instrumentale à laquelle nous nous conformons et nous nous identifions, il faut réveiller notre sens critique et lutter contre cette pratique sociale et politique. Nous devons, autrement dit, lutter directement contre la domination, contre l'oppression et contre l'exploitation.

Cette lutte n'est toutefois que la première facette de la lutte que propose Murray Bookchin. En effet, dans la perspective de l'écologie sociale, la lutte contre la domination, l'oppression et l'exploitation doit être exécutée simultanément avec la lutte contre l'idéologie d'insuffisance matérielle et technologique. Cette dernière est, aux yeux de Murray Bookchin, tout aussi importante que la première car l'idéologie d'insuffisance matérielle et technologique nie, elle aussi, le libre développement de la subjectivité individuelle. Comment la lutte contre l'idéologie d'insuffisance matérielle et technologique est-elle possible si, d'après ce penseur, toute l'histoire de la civilisation humaine est marquée par l'insuffisance matérielle et technologique?



L'idéologie d'insuffisance matérielle et technologique est-elle une condition ontologique? La rareté est-elle, selon Murray Bookchin, ontologique?

Pour Murray Bookchin, l'idéologie de rareté n'est aucunement une condition ontologique. Et selon lui, l'époque actuelle tranche cette question de manière décisive. En effet, aux yeux de ce penseur, l'époque actuelle n'est aucunement marquée par la rareté comme il a été le cas pour les moments historiques antérieurs. Nous ne sommes plus, par exemple, à l'époque hellénique où la domination, l'oppression et l'exploitation des "non-citoyens" "made it possible for the citizen to acquire the free time for reflection and civic activity (...)"<sup>51</sup>. Notre époque actuelle diffère de toutes les autres époques puisque

*"The leisure of scholē - the freedom from labour - that made it possible for Athenian citizens to devote their life to public time is no longer a birthright conferred by slavery on an ethnic elite but one conferred by technology on humanity as a whole"*<sup>52</sup> (l'emphase est la mienne).

Nous avons donc les moyens pour rendre universelle la participation directe.

L'idéologie d'insuffisance matérielle et technologique n'est pas, dans la perspective de l'écologie sociale, ontologiquement nécessaire. Elle est, bien plutôt, historiquement contingente. Le moment actuel diffère des moments

---

<sup>51</sup> Ibidem, p. 140.

<sup>52</sup> Ibidem, p. 189.

antérieurs car, d'après Murray Bookchin, nous avons atteint un niveau de développement technologique qui nous permet d'être individuellement auto-suffisant<sup>53</sup>. C'est donc grâce à l'avènement et à l'amélioration historique de la technologie que nous pouvons, aujourd'hui plus qu'autrefois, déterminer librement notre agir. Il n'y a donc plus, dans la perspective de l'écologie sociale, aucune excuse valable pour entretenir notre lien de dépendance à la hiérarchie sociale et politique. Selon cet écologiste, la technologie s'avère d'avantage qu'une simple machine ou instrument de connaissance. Elle représente une pratique "potentiellement" libertaire<sup>54</sup> et salvatrice qui peut briser nos liens de dépendance. Elle rend possible l'auto-suffisance individuelle nécessaire pour un agir radicalement libertaire.

Or, puisque le projet de dissolution et de déstructuration complète du social hiérarchique et du politique hiérarchique a pour but d'éliminer toutes les

---

<sup>53</sup> Voir "Vers une autre société", dans Une société à refaire, op. cit., pp. 147-187; "The Concept of Ecotechnologies and Ecocommunities", dans Toward an Ecological Society, op. cit., pp. 97-112 ainsi que "Two Images of Technology" et "The Social Matrix of Technology", dans The Ecology of Freedom, op. cit., pp. 219-239 et 240-266, respectivement. Voir aussi "The Concepts of Ecotechnologies and Ecocommunities", Habitat, Vol. 2, No. 1-2, pp. 73-85.

<sup>54</sup> Le traitement que fait Murray Bookchin de la technologie se distingue donc de l'analytique écologique habituelle. Murray Bookchin ne se contente en effet pas de trouver "l'équilibre" entre l'utilisation que l'on fait de la technologie et la "santé" de la nature, comme c'est le cas pour les écologistes réformistes notamment. Murray Bookchin soutient l'hypothèse que c'est seulement avec l'avènement et l'amélioration historique de la technologie que chaque individu peut prendre en charge sa propre destinée, qu'il peut, en ce sens, se soustraire au lien qui le lie aux autres et à la société. La technologie est, d'après ce dernier, virtuellement libératrice.

sources de la domination, et puisque Murray Bookchin tire profit de l'avènement et de l'amélioration historique de la technologie comme moyen pour éliminer l'idéologie de rareté, ce dernier demeure, à notre avis, cohérent avec sa généalogie de la réalité politico-sociale. Le projet de transformation sociale que propose Murray Bookchin a, tel que nous le soupçonnions, un seul et unique but: éliminer la hiérarchie sociale et politique et l'idéologie d'insuffisance matérielle et technologique.

Bien que le projet de transformation sociale que propose Murray Bookchin nous paraît des plus séduisants, il va sans dire que ce projet implique des modifications profondes et radicales à la réalité politico-sociale actuelle. En effet, comme nous l'avons brièvement souligné, ce projet commande la déstructuration complète du social hiérarchique et du politique hiérarchique. Pour se concrétiser, ce projet nécessite, plus précisément, la décentralisation du processus décisionnel au sens le plus large du terme et, surtout, l'élimination de tous les groupes intermédiaires incluant, aux yeux de Murray Bookchin, l'État. Mais en dépit de l'aspect libertaire de ce projet, ce dernier comporte des difficultés qui mettent, à notre avis, en péril sa réalisation. Par exemple, doit-on en effet croire, comme l'insinue Murray Bookchin, que les êtres qui jouissent des privilèges attachés au statut de dominant vont d'emblée accepter, sans riposter, la perte de leur statut et de leur hégémonie? Peut-on, de plus, croire

en un ordre social exempt de tout rapport hiérarchique? Et comment peut-on envisager un ordre social exempt d'un appareil, similaire à l'État, s'occupant, au nom de la collectivité, de la gestion du territoire, de l'application du Droit et de la sécurité sociale, c'est-à-dire de la gestion des affaires publiques au sens le plus large du terme? Et que dire de la question de la technologie? Sommes-nous en effet technologiquement assez avancés pour nous permettre d'être individuellement auto-suffisants? Et même si nous sommes effectivement suffisamment avancés, les propriétaires de cette technologie vont-ils d'emblée accepter de "déprivatiser" leur moyen de pouvoir et source de revenus? Bien que la proposition bookchinienne soit, en théorie, réalisable, ce projet, du point de vue pratique, tient beaucoup plus de l'utopie.

Pour notre propos, ce n'est pas tant l'aspect utopique de ce projet qui nous intéresse. Nous désirons, bien plutôt, nous concentrer sur le concept de liberté qui découle de l'interprétation bookchinienne de l'histoire de la civilisation humaine. Comme nous l'avons mentionné au début de ce chapitre, nous cherchons à analyser la notion de qui découle de cette analyse de manière à étudier ses conséquences au niveau des rapports sociaux. Quelle est donc, d'après la généalogie bookchinienne, la notion de liberté?

### 2.3 La notion de liberté dans la généalogie de Murray Bookchin

La généalogie bookchinienne, comme nous avons pu le constater, ne sombre pas à l'intérieur d'un anti-humanisme caractéristique des post-structuralistes français, anti-humanisme qu'examine de manière critique Joël Roman ainsi que Luc Ferry et Alain Renaut<sup>55</sup>. Murray Bookchin ne désavoue en effet jamais la capacité qu'ont tous les êtres humains de se concevoir et de se constituer indépendamment de toute influence extérieure. Il appelle cette capacité spontanéité<sup>56</sup>. Il condamne le pouvoir suggestif de notre réalité politico-sociale puisque cette dernière prive la raison de son autonomie. C'est ainsi, comme nous l'avons exposé, que Murray Bookchin critique la hiérarchie sociale et politique et l'idéologie d'insuffisance matérielle et technologique comme composantes de la réalité politico-sociale qui nous prescrivent des valeurs et des normes auxquelles nous nous conformons et nous nous identifions.

Une telle interprétation de l'histoire de la civilisation humaine conduit, à notre avis, Murray Bookchin à poser la liberté en terme de pratique

---

<sup>55</sup> Voir l'éclairant article de Joël Roman, "Une nouvelle querelle de l'humanisme", Esprit, 1986, No. 117-118, pp. 157-164, ainsi que le livre de Luc Ferry et Alain Renaut, La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain, coll. Le Monde Actuel, Gallimard: Paris, 1985.

<sup>56</sup> Par spontanéité, Murray Bookchin entend "behaviour, feeling and thought that is free of external constraint, of imposed restriction. It is self-controlled, internally controlled, behaviour, feeling, and thought.", (Toward an Ecological Society, op. cit., p. 259).

d'indépendance et d'auto-suffisance individuelle en un sens radical d'asocialité<sup>57</sup>. En effet, comme nous venons tout juste de le voir, pour éliminer l'effet suggestif de notre réalité politico-sociale, Murray Bookchin propose un projet de transformation sociale dont l'objet consiste à éliminer les deux composantes qui, selon son analyse, ont historiquement bloqué la route de la liberté. Proposant, par conséquent, l'élimination de la hiérarchie sociale et politique et la suppression de l'idéologie d'insuffisance matérielle et technologique, chaque individu sera, aux yeux de ce penseur, débarrassé de tous les liens de dépendance qui nous obligent à agir d'après des règles et des valeurs prédéterminées, ceux inhérents à la hiérarchie sociale et politique, c'est-à-dire la domination, l'oppression, l'exploitation, etc. Étant ainsi individuellement indépendant et auto-suffisant, chaque individu pourra agir d'après les termes de sa propre individualité. Si l'on suit la logique qui prévaut au sein de cette analyse, l'individu libre est celui qui, corrélativement, n'agit pas d'après des normes et des valeurs qu'il construit avec autrui. Il est celui qui, bien au contraire, agit à partir de normes et de valeurs qu'il élabore de lui-même et par lui-même. L'individu libre est celui qui, dans le langage qu'em-

---

<sup>57</sup> Comme l'indique d'ailleurs Koula Mellos: "We can say that in Bookchin's construction, social relations are not only unnecessary but, indeed, deny the expression of human essence as asocially self-sufficient.", (Perspectives on Ecology: A Critical Essay, op. cit., p. 82).

ploie Murray Bookchin, "s'auto-actualise"<sup>58</sup> indépendamment de toute influence extérieure. Il est celui qui, par conséquent, agit d'après sa propre individualité.

Déoulant d'une telle analyse et d'un tel projet de transformation sociale, la liberté est possible dans la mesure où chaque individu est absolument indépendant et auto-suffisant face à autrui. La liberté n'est en effet envisageable que si l'on désavoue toute règle et toute normativité, autre que le Moi, qui viendraient, de quelconque façon, ou bien circonscrire ou bien influencer l'activité d'auto-actualisation du Moi. Le Moi se veut dès lors posé par Murray Bookchin comme valeur imprescriptible et irréductible de la route de la liberté. L'intersubjectivité n'a donc pas pour but de réaliser une "humanité" commune à tous les êtres humains. Elle a pour objet la réalisation du Moi entendu en un sens radical d'égoïté. Et c'est seulement, dans la perspective de l'écologie sociale, en étant absolument indépendant et auto-suffisant que chaque individu peut s'auto-actualiser. Une telle notion de la liberté se traduit en terme pratique où chaque individu se retire de toutes activités collectives et communautaires pour se concentrer sur lui-même. La seule réalité et le seul intérêt qui lui importent sont sa propre réalité et ses

---

<sup>58</sup> Le terme "self-actualization" est d'ailleurs très important pour Murray Bookchin. On le retrouve en effet dans tous les principaux ouvrages où ce dernier cherche à montrer que notre réalité politico-sociale bloque la route de la liberté.

propres intérêts. Articulant la liberté comme pratique d'indépendance et d'auto-suffisance solitaire en un sens radical d'asocialité, Murray Bookchin est conduit à définir la liberté en un sens profondément individualiste.

Malgré l'aspect profondément individualiste qui découle de la généalogie et du projet que propose Murray Bookchin, nous croyons que ce penseur s'est rendu compte des implications aberrantes de cette notion de liberté. Nous soupçonnons en effet que Murray Bookchin, dans ses plus récents ouvrages<sup>59</sup>, a abandonné cette notion individualiste en faveur d'une notion collectiviste qui est plus conséquente avec son projet de pratique sociale libertaire. Nous examinerons cette question au chapitre suivant.

---

<sup>59</sup> Notamment dans "History, Civilization and Progress: Outline for a Criticism of Modern Relativism", Green Perspective, mars 1994, no. 29, pp. 1-12; The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism, Montréal: Black Rose Books, 1990; "Recovering Evolution: A Reply to Eckersley and Fox", Environmental Ethics, 1990, vol. 12, no. 3, pp. 253-274; et même "The Canadian Broadcasting Corporation", entrevue accordée pour le programme The Age of Ecology au mois de juin, 1990.



### **CHAPITRE 3: LA PHILOSOPHIE DE L'ÉCOLOGIE SOCIALE COMME ONTOLOGIE ET LA LIBERTÉ COLLECTIVE**

*"Jamais l'on ne démontrera que l'idéalisme est une erreur. Il sera toujours possible à un idéaliste - pour des raisons "intimes" qui sont en réalité des raisons sociales et de simples préjugés, (...) -, d'affirmer qu'il a raison, que sa conscience lui parle et lui dicte la vérité; il sera même toujours possible à un être conscient d'affirmer qu'il est le seul au monde (solipsisme) et que les autres êtres ne sont qu'un mauvais rêve."*

Henri Lefebvre, Logique formelle et logique concrète, Anthropos: Paris, deuxième édition, 1969.

Au chapitre précédent, nous avons analysé le projet de société que propose Murray Bookchin dans "The Ecology of Freedom". Nous avons vu que ce dernier critique l'histoire de la civilisation humaine dans le but de proposer un agir libertaire qui échappe à l'emprise qu'exerce la société hiérarchique actuelle sur l'agir humain. Poursuivant son projet, le fondateur de l'écologie sociale pose, dans ses plus récents ouvrages<sup>60</sup>, l'agir libertaire comme telos

---

<sup>60</sup> "History, Civilization and Progress: Outline for a Criticism of Modern Relativism", Green Perspective, mars 1994, no. 29, pp. 1-12; The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism, Montréal: Black Rose

nécessaire de l'histoire. Nous soupçonnons que la notion de liberté qui ressort de cette réflexion échappe à la notion individualiste qui accompagne sa critique de la société hiérarchique. Analysons ces ouvrages et voyons la notion de liberté qui en découle.

Pour Murray Bookchin, l'écocommunauté est le prochain moment de l'histoire. Il n'avance d'ailleurs pas cette affirmation sans démonstration. Il fonde en effet cette avancée à l'aide d'une théorie générale de l'histoire qu'il tire d'une réflexion philosophique portant sur une redéfinition du concept de nature. Qualifiant d'insuffisante et d'inadéquate l'unidimensionalité attachée au concept de Nature avec l'avènement de la modernité, c'est-à-dire comme pure matière ou comme caractéristique inhérente aux choses<sup>61</sup>, ce penseur écologiste redéfinit la Nature<sup>62</sup> comme Esprit et comme substance universelle, de façon à unir la raison et la nature en un mouvement synthétique, rationnel et substantiel. La philosophie de la Nature que propose Murray Bookchin se

---

Books, 1990; "Recovering Evolution: A Reply to Eckersley and Fox", Environmental Ethics, 1990, vol. 12, no. 3, pp. 253-274.

<sup>61</sup> Voir à ce sujet deux excellentes analyses portant sur le concept de nature: Jean Ehrard, L'idée de Nature en France à l'aube des Lumières, Flammarion: Paris 1970 et Bernard Tocanne, L'idée de Nature en France dans la seconde moitié du XVIIIème siècle: Contribution à l'histoire de la pensée classique, Klincksieck: Paris, 1978.

<sup>62</sup> Que l'on notera à l'avenir avec un N majuscule (Nature) pour la différencier de la nature comme monde objectif, que l'on identifiera par un n minuscule (nature).

veut donc plus qu'un simple outil théorique. Servant en effet de fondement théorique à une théorie générale de l'histoire, elle se présente comme ontologie, comprenant une réflexion profonde portant sur la Nature et la détermination de la Nature. C'est donc à partir de cette réflexion philosophique que Murray Bookchin prétend justifier l'écocommunauté, d'une part, comme prochain moment de l'histoire de la Nature, et, d'autre part, comme projet libertaire. La philosophie de l'écologie sociale prétend donc valider théoriquement l'écocommunauté comme projet pratique et réalisable. Comment Murray Bookchin redéfinit-il le concept de Nature de façon à faire de cette dernière la subjectivité universelle? Quels sont les principaux éléments de son ontologie? Comment cette ontologie débouche-t-elle sur une théorie générale de l'Histoire? Et est-ce que cette théorie justifie, comme le prétend Murray Bookchin, l'écocommunauté comme prochain moment de l'Histoire?

Nous subodorons que la théorie générale de l'histoire qui découle de l'ontologie bookchinienne entérine l'écocommunauté comme prochain moment de l'histoire de la Nature. Nous soupçonnons en effet que la philosophie de l'écologie sociale, comme ontologie, propose une interprétation du mouvement de la Nature qui, propulsé par un principe rationnel immanent, détermine la forme objective de la Nature. Ayant pour origine ce mouvement, un phénomène, comme moment précis de l'histoire, est simplement l'expression ou

la manifestation de l'essence de la Nature saisie à un moment déterminé de son évolution. Ce mouvement se voudrait un mouvement d'auto-constitution et d'auto-détermination immanent à la Nature. L'histoire de la Nature se voudrait dès lors l'histoire de ce mouvement, de cette activité synthétique, rationnelle et substantielle. La théorie générale de l'histoire de l'écologie sociale nous paraît donc s'inscrire à l'intérieur d'un seul et unique principe directeur: l'histoire de la Nature est l'histoire du déploiement de son mouvement synthétique, rationnel et substantiel. C'est donc par le biais de l'histoire de la Nature, c'est-à-dire par le biais du mouvement par delà lequel la Nature, dans son essence, s'actualise, que Murray Bookchin prétend justifier l'écocommunauté comme prochain moment de l'histoire de la Nature. La théorie générale de l'histoire de l'écologie sociale, et donc la justification théorique de l'écocommunauté, relèvent de la conception bookchinienne du mouvement d'actualisation de la Nature. Quelle est la principale source d'inspiration du mouvement par delà lequel la Nature, comme essence, s'actualise?

### **3.1 La dialectique de Hegel comme architectonique au naturalisme dialectique de Murray Bookchin**

D'entrée de jeu, Murray Bookchin nous dit que le mouvement par delà lequel la Nature, comme essence, s'actualise, correspond au "naturalisme"

dialectique" de la Nature. Ce penseur insère dès lors son ontologie au sein de la tradition dialectique. Toutefois, pour expliquer le naturalisme dialectique, Murray Bookchin ne peut s'inspirer de n'importe quelle conception de la dialectique. Il ne peut pas, par exemple, s'inspirer de la dialectique aristotélicienne, puisque cette dernière, comme le souligne Jacques Rivelaygue, se présente

"comme logique du probable et, dans sa méthode, comme art d'interroger et de déduire à partir d'hypothèses contraires"<sup>63</sup>.

Il ne peut s'inspirer de la dialectique kantienne puisque Kant, comme le souligne Pierre Aubenque,

"pousse à son terme la coupure entre science et dialectique, plus précisément, entre l'analytique ou logique de la vérité et une dialectique désormais clairement dévalorisée comme logique de l'apparence"<sup>64</sup>.

Or même si Kant considère la dialectique comme une méthode de raisonnement<sup>65</sup>, cette dernière reste formelle. Elle ne vise pas à poser le mouvement en un mouvement téléologique par delà lequel la Nature, comme essence, se réalise.

---

<sup>63</sup> Jacques Rivelaygue, "La dialectique de Kant à Hegel", Les études philosophiques, juillet-septembre 1978, no. 3, p. 315.

<sup>64</sup> Pierre Aubenque, "Évolution et constantes de la pensée dialectique", Les études philosophiques, juillet-septembre 1970, no. 3, p. 297.

<sup>65</sup> Voir à cet effet l'article de Pierre Trotignon, "Histoire de la dialectique de Kant à nos jours", Les études philosophiques, juillet-septembre 1970, no. 3, pp. 355-362.

Toutefois, Murray Bookchin ne propose pas, à notre avis, une "nouvelle" conception de la dialectique. Il nous semble que le naturalisme dialectique bookchinien s'inspire dans une très large mesure de la dialectique hégélienne. Cette affiliation nous paraît d'ailleurs justifiée puisque dans l'histoire de la philosophie, c'est seulement avec Hegel que la dialectique subit un virage conceptuel important. C'est en effet seulement avec Hegel que la dialectique devient

"le processus même par lequel l'absolu se déploie, et corrélativement le seul moyen pour la pensée de le saisir en sa vérité"<sup>66</sup>.

La dialectique, avec Hegel, est une synthèse, une conciliation des opposés, et, de ce fait, la voie téléologique qui donne accès à l'Absolu. Elle "ne s'oppose plus à la science, mais se donne au contraire comme Savoir absolu"<sup>67</sup>. C'est donc seulement avec Hegel que la dialectique est conceptualisée comme mouvement synthétique, rationnel et substantiel par delà lequel la Nature, via la régression, l'auto-suppression et la résorption comme principe de médiation, se déploie dans l'altérité (Esprit et Nature) pour se réaliser. C'est donc en s'inspirant de la dialectique de Hegel comme architectonique, afin de développer son naturalisme dialectique, que Murray Bookchin prétend justifier

---

<sup>66</sup> Jacques Rivelaygue, loc. cit., p. 315.

<sup>67</sup> Pierre Aubenque, "Évolution et constantes de la pensée dialectique", loc. cit., p. 297.

**l'écocommunauté comme prochain moment de l'histoire de la Nature. C'est en effet à partir d'un mouvement fondé sur la régression, l'auto-suppression et la résorption comme principes de médiation que Murray Bookchin affirme que l'écocommunauté représente**

**"the synthesis of first and second nature in a qualitatively new evolutionary dimension in which "first and second nature" are melded into a free, rational, and ethical nature that retains the "specificity" of first and second nature divested of all notions of "centricity" (read: hierarchy) as such"<sup>68</sup>.**

**Le naturalisme dialectique et la dialectique de Hegel diffèrent sur plusieurs points mais de cette dernière, Murray Bookchin conserve le concept de médiation comme fondement au mouvement de la Nature. Or comment Murray Bookchin conceptualise-il le mouvement de la Nature? Et en quoi ce mouvement se distingue-t-il du mouvement de l'Être hégélien?**

### **3.2 La Nature comme Esprit et comme substance universelle**

**Le premier élément qui nous révèle l'essence de l'ontologie bookchinienne comme système cosmologique découle, à notre avis, du concept de Nature, concept que Murray Bookchin extrapole d'ailleurs d'une de ses nombreuses assertions cosmologiques. D'après lui, nul ne peut contester que dans le monde organique, c'est-à-dire dans la nature,**

---

<sup>68</sup> Murray Bookchin, "Recovering Evolution: A Reply to Eckersley and Fox", loc. cit., p. 258.

"there is order, (...) that there are growth and processes that lead to differentiation, (...) and that there is some kind of directionality toward ever-greater differentiation or wholeness"<sup>69</sup>,

car rien de la nature, dit-il, n'est inerte. Tout est actif, tout croît, tout est évolutif. Cette évolution n'est donc pas, aux yeux de Murray Bookchin, aléatoire. Elle est, bien plutôt, un mouvement logique et rationnel qui est plus qu'une simple relation causale objective. De sorte que d'après Murray Bookchin, au delà de la nature, il existe un monde et une dynamique qui l'anime et qui la meut. Or comme la nature est, selon ce dernier, en perpétuel mouvement, et que la nature est le reflet de la Nature, la Nature est donc le principe immanent de la nature. Murray Bookchin conceptualise donc la Nature comme Hegel conceptualise l'Esprit, c'est-à-dire comme pure activité. En effet, exactement comme Hegel pour qui

"l'esprit ne se trouve jamais dans un état de repos, mais il est toujours emporté dans un mouvement indéfiniment progressif"<sup>70</sup>,

Murray Bookchin avance l'idée que la Nature est

"a whole evolutionary process toward ever greater subjectivity, self-awareness, (...), that this is an evolutionary process"<sup>71</sup>.

---

<sup>69</sup> Murray Bookchin, The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism, op. cit., p. 27.

<sup>70</sup> G.W.F. Hegel, La Phénoménologie de l'Esprit, traduit par Jean Hyppolite, éd. Mouton, Aubier: Paris, tome I, 1941, p. 5.

<sup>71</sup> Murray Bookchin, entrevue accordée à "The Canadian Broadcasting Corporation" pour le programme The Age of Ecology, au mois de juin, 1990.



La Nature est mouvement. Elle est, en ce sens, Esprit. Et en tant qu'Esprit, c'est donc elle, comme le dit Hegel dans son "Encyclopédie des Sciences philosophiques" lorsqu'il parle de l'Esprit,

"qui plane sur l'histoire comme sur les eaux, mais qui encore en est la trame et le seul principe moteur".

La Nature est donc le seul et unique principe moteur et téléologique de l'histoire. L'histoire se veut donc l'histoire de la Nature et l'histoire de la Nature est l'histoire de ce mouvement.

Toutefois, Murray Bookchin ajoute un élément important à sa conception de la Nature comme Esprit. Il déclare en effet que la Nature est

"self-organizing and self-formative with neither a cosmic subject nor mechanical "forces" to inform a development"<sup>72</sup>.

La Nature est donc davantage qu'un mouvement spirituel. Elle est, d'après lui, un mouvement rationnel et nécessaire qui embrasse et engendre tout. Elle est, en ce sens, la première cause et n'est donc pas un contenu vide. Elle recèle, bien au contraire, une essence qui engendre d'autres essences. Ayant ainsi la capacité de produire tout ce qui lui survient, la Nature se veut donc, aux yeux de Murray Bookchin, la subjectivité totalisante, transcendante, irréductible, inconditionnée, créatrice et universelle. La Nature est, par conséquent, à la fois l'Essence de toutes les essences et le mouvement par delà lequel elle se réalise

---

<sup>72</sup> Murray Bookchin, "Recovering Evolution: A Reply to Eckersley and Fox", loc. cit., p. 267.

en tant qu'essence. Le mouvement de la Nature n'est donc pas un mouvement sans substance. Ce mouvement est, bien au contraire, le mouvement par delà lequel la Nature, comme essence, se réalise et engendre Tout. Or comment Murray Bookchin conceptualise-t-il le mouvement par delà lequel la Nature, comme essence, se réalise et engendre Tout?

### **3.3 L'aspect phénoménologique de la Nature**

Le mouvement par delà lequel la Nature se réalise correspond, à notre avis, à un mouvement téléologique. Pour expliquer ce mouvement, Murray Bookchin n'utilise cependant pas un arsenal conceptuel très complexe comme le fait, par exemple, Hegel<sup>73</sup>. Il décrit ce mouvement à partir de son interprétation de l'évolution d'une plante. Et d'après ce dernier, une plante a, en outre, pour possibilité de s'actualiser en tant que semence, fleur et fruit, selon le cas. Ce n'est cependant pas la semence, la fleur et le fruit qui engendrent la plante mais bien le contraire. C'est la plante, comme essence, qui engendre la semence, la fleur et le fruit comme phénomènes possibles. De sorte que le mouvement par delà lequel la plante s'actualise est non seulement

---

<sup>73</sup> Voir Herbert Marcuse, L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité, traduit de l'allemand par Gérard Raulet et Henri-Alexis Baatsch, préface de Mimica Cranaki, Éditions de minuit: Paris, 1972, plus particulièrement la première partie, pp. 19 à 208. Voir aussi André Doz, La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie, J. Vrin: Paris, 1987, plus spécifiquement, les chapitre 1 à 4 et 7 à 12, pp. 35 à 123 et 159 à 292 respectivement.

continu et évolutif mais il est aussi ontologiquement nécessaire car, en advenant comme semence, la plante inscrit, selon Murray Bookchin, la fleur comme possibilité. Et c'est seulement en advenant comme fleur que la plante, par la suite, inscrit le fruit comme possibilité. Mais pour que la plante devienne semence, fleur et fruit, la plante, comme essence, doit déjà être tout cela. La semence, la fleur et le fruit sont donc déjà inscrits comme phénomènes possibles de la plante. Le fondement de ce mouvement, c'est-à-dire la trame qui fait en sorte que la plante s'actualise comme semence, fleur et fruit, n'est rien d'autre que la plante qui advient comme essence. Le mouvement de la plante consiste donc à se poser, comme essence, dans un Être-là, un intermédiaire, c'est-à-dire les phénomènes possibles, puis à se re-poser de nouveau dans un autre Être-là et ainsi de suite. La plante renferme donc déjà, comme détermination, tous les moments ultérieurs possibles de son évolution, c'est-à-dire, dans le cas de notre exemple, les figures de semence, de fleur et de fruit. Ce mouvement se veut donc le mouvement par delà lequel la plante se réalise comme essence.

Théorisant à partir de cet exemple, Murray Bookchin argumente que le mouvement par delà lequel la Nature s'actualise est à l'image du mouvement par delà lequel la plante devient semence, fleur et fruit. Tous les phénomènes sont certes différents les uns par rapport aux autres mais ils sont tous liés au sens où ils procèdent tous du même mouvement et de la même essence, la

Nature. Ce mouvement présuppose dès lors l'existence d'une structure de continuité immanente au mouvement de la Nature. Cette structure serait immanente à la Nature. Étant ainsi immanente à la Nature, c'est donc elle qui, dans la perspective de l'écologie sociale, fait en sorte que l'évolution demeure continue et évolutive. C'est en ce sens qu'il faut comprendre Murray Bookchin lorsqu'il dit que le mouvement de la Nature est

"the result of other actualizations of potentialities that, taken together historically and cumulatively, constitute a developmental continuum"<sup>74</sup>.

Le mouvement de la Nature est, d'après Murray Bookchin, le mouvement par delà lequel l'essence émerge de la Nature comme potentialité pour s'actualiser. C'est donc seulement en advenant comme essence que la Nature se détermine en essence.

Murray Bookchin réfute dès lors tout postulat qui fait de l'individualité une dimension extérieure à l'essence. L'individualité, c'est-à-dire ce qui est à actualiser, n'est pas un donné extérieur. Ce qui est à actualiser réside seulement comme intériorité, comme essence. De sorte que pour connaître la Nature, il ne faut pas, dans la perspective de l'écologie sociale, la saisir comme chose inerte et/ou comme pure matière. Il faut, bien au contraire, la saisir pour ce qu'elle est en réalité, c'est-à-dire comme essence.

---

<sup>74</sup> Murray Bookchin, The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism, op. cit., p. 180.

Présupposant ainsi l'existence d'une structure de continuité immanente au mouvement de la Nature, il s'avère donc manifeste qu'à travers les différentes figures de la Nature, il se conserve toujours, d'après Murray Bookchin, quelque chose, un "substrat" si l'on veut, qui persiste et demeure identique à lui-même. Ce substrat, c'est-à-dire l'essence de la Nature, est, par conséquent, ce qui lui donne sa permanence. L'essence de la Nature est ce qui joint son mouvement en une évolution continue et téléologique. Elle est ce qui permet l'unité dans la diversité. Or même si la Nature se réalise en différentes figures, il n'y a qu'une seule et unique trame sur laquelle la Nature se meut, à savoir l'essence. Le mouvement de la Nature est, corrélativement, le mouvement par delà lequel la Nature se réalise comme essence. De sorte que la Nature, telle que conceptualisée par Murray Bookchin, est définie à la fois comme cosmologique qui contient Tout et comme sujet qui se réalise comme individualité. La Nature se veut dès lors définie par Murray Bookchin comme ce qu'il y a de plus indéterminée, indéfinie. Elle est l'Être suprême, la forme universelle. Mais c'est seulement en s'actualisant, c'est-à-dire en advenant comme essence, que la Nature se réalise comme sujet. Ce mouvement se veut, comme le prétend Murray Bookchin, continu et évolutif car la Nature renferme toutes les figures ultérieures de son évolution.

À notre avis, le mouvement de la Nature bookchinienne ressemble dans

une large mesure au mouvement de l'Être hégélien<sup>75</sup>. En effet, que ce soit pour Murray Bookchin ou pour Hegel, dans les deux cas le mouvement de l'Être a pour fondement une essence, comme raison d'existence, qui se pose dans l'existence comme phénomène. Chaque phénomène a donc pour détermination d'être dépassé, d'être simple condition d'un autre phénomène jusqu'au moment qui coïncide avec l'essence. Tous les phénomènes sont certes objectivement différents les uns des autres mais le phénomène qui se fait jour n'est rien d'autre que l'Être saisi dans une autre dimension de son évolution. Chaque phénomène demeure, et ce, dans tous les cas, le reflet de l'essence de l'Être. L'Être est donc, pour Murray Bookchin comme pour Hegel, l'universalité qui se développe d'après sa propre loi, où chaque phénomène est posé par son propre principe immanent.

Toutefois, les mouvements de l'Être bookchinien et hégélien ne sont pas, à notre avis, identiques. En effet, le mouvement de l'Être, tel que conceptualisé par Hegel, correspond à un mouvement téléologique dirigé par un telos. Ce mouvement se veut, plus précisément, un mouvement d'identité originelle entre sujet et objet, c'est-à-dire entre ce qui est spirituellement et rationnellement posé d'abord, le telos, et son actualisation, l'idée Absolue qui est la vérité

---

<sup>75</sup> À cet effet, voir Herbert Marcuse, L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité, op. cit., pp. 13 à 208.

absolue<sup>76</sup>. L'Être hégélien se réalise dès lors par le biais d'une activité rationnelle comme unité entre l'Esprit et la Nature.

Cherchant à distinguer son ontologie de celle de Hegel, Murray Bookchin nous dit que le mouvement de la Nature a un telos potentiel à réaliser que l'on comprend comme harmonie cosmologique, c'est-à-dire comme activité rationnelle d'auto-détermination. Mais Murray Bookchin s'empresse d'ajouter que son telos ne correspond nullement à celui de Hegel<sup>77</sup>. Cette distinction est d'ailleurs ce que conteste Robyn Eckersley<sup>78</sup> dans un des rares articles qui analysent la philosophie de l'écologie sociale<sup>79</sup>. Ce dernier remarque en effet que le mouvement de l'Être bookchinien ne se distingue guère du mouvement

---

<sup>76</sup> Les ouvrages qui traitent du mouvement d'identité originelle entre sujet et objet sont nombreux. Pour le lecteur curieux de connaître comment l'ontologie de Murray Bookchin s'insère à l'intérieur des différentes ontologies, voir R. Mocek, "De Hegel à Lukacs, le problème de l'ontologie", Pensée (La), 1989, NO. 268, pp. 71-82. Mocek ne traite cependant pas de Murray Bookchin mais il nous livre un excellent compte-rendu de l'ontologie hégélienne, marxienne et lukacienne où nous pouvons comparer notre analyse de l'ontologie bookchinienne à celles de Hegel, de Marx et de Lukacs.

<sup>77</sup> Murray Bookchin, The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism, op. cit., p. 30. Voir aussi "Recovering Evolution: A Reply to Eckersley and Fox", loc. cit., p. 268.

<sup>78</sup> Robyn Eckersley, "Divining Evolution: The Ecological Ethics of Murray Bookchin", Environmental Ethics, été 1989, Vol. 11, No. 2, pp. 99-116.

<sup>79</sup> En effet, à part l'article de Andrew Light ("Rereading Bookchin and Marcuse as Environmental Materialist", Capitalism, Nature, Socialism, mars 1993, Vol. 4, No. 1, pp. 69-98) et celui de Thomas W. Simon ("Varieties of Ecological Dialectics", Environmental Ethics, 1990, Vol. 12, pp. 211-231) qui ne sont d'ailleurs point pertinents pour notre propos, nous avons été surpris de constater l'absence d'articles qui traitent de la philosophie de l'écologie sociale.

de l'Être hégélien puisque d'après lui,

"Bookchin's philosophy of nature is predicated on the intuition that there must be a telos (in the sense of a general directionality as distinct from a fixed end) in nature by virtue of the wondrous patterns it reveals"<sup>80</sup>.

Or d'après Robyn Eckersley, même si Murray Bookchin réfute la question d'un telos spirituellement et rationnellement posé d'abord, ce dernier, dit-il, ne peut se défaire de cette question car elle est réintroduite par le biais de ce que Murray Bookchin entend par "directionnalité" de la Nature. Or même si le telos bookchinien est indéfini, ce dernier ne peut se défaire de cette question.

Pour notre part, il nous semble que l'affirmation de Robyn Eckersley est dans une certaine mesure exacte<sup>81</sup>. Ce qui brouille l'analyse de Robyn Eckersley est certes, comme il le souligne d'ailleurs, le style bien particulier de Murray Bookchin<sup>82</sup>. Cependant, le concept qui, à notre avis, alimente le

---

<sup>80</sup> Ibidem, p. 108.

<sup>81</sup> La critique de Robyn Eckersley nous paraît en effet un peu courte. Par exemple, dans son argumentation, le concept de vie est disposé trop rapidement au profit d'une critique des paramètres éthiques de l'écologie sociale. À notre avis, une analyse exhaustive de ce concept est essentielle car, comme nous le verrons en détails plus loin, la vie est, d'après Murray Bookchin, le dynamisme et le principe immanent du mouvement de la Nature. En analysant la philosophie de l'écologie sociale comme simple philosophie de la Nature, Robyn Eckersley omet d'étudier le concept de vie, c'est-à-dire le concept qui lie et justifie l'ensemble du projet philosophique de Murray Bookchin. Cette omission brouille l'analyse que fait Robyn Eckersley.

<sup>82</sup> Robyn Eckersley a d'ailleurs raison d'affirmer que "Bookchin's ideas are diffuse and wide-ranging. Indeed, the sheer breadth of subjects covered in his writings is both his source of strength and weakness, making assessment of his work a challenging and difficult task." ("Divining Evolution: The Ecological Ethics



malentendu entre lui et Murray Bookchin découle du concept d'actualisation que nous devons comprendre comme "harmonie cosmologique". En effet, d'après l'éminent penseur de l'écologie sociale, il y a actualisation lorsqu'il y a concordance entre la constitution subjective de la Nature et la forme objective qu'elle revêt<sup>83</sup>. Empruntant d'ailleurs ce concept de Hegel, Murray Bookchin nous laisse croire que la fin du mouvement de la Nature survient lorsqu'il y a identité entre subjectivité et objectivité. Une telle interprétation du mouvement de l'Être bookchinien nous paraît inexacte car, dans la perspective de l'ontologie bookchinienne, le terme de ce mouvement n'est jamais absolu ni rigidement linéaire. En effet, lorsque Murray Bookchin nous dit qu'une plante advient comme semence, fleur et fruit, ces figures objectives de la plante ne sont pas les seules figures d'actualisation possibles de la plante. Cette dernière, aux yeux de Murray Bookchin, peut advenir sous d'autres figures objectives car la plante renferme plus qu'un seul "domaine" d'actualisation possible. Étant une des multiples figures de la Nature, la plante peut passer d'un domaine d'actualisation à un autre. Il n'y a dès lors jamais, dans la logique de l'ontologie

---

of Murray Bookchin", p. 101). La principale difficulté qui nuit à la compréhension du projet politique et philosophique de Murray Bookchin réside, à notre avis, dans la présentation enchevêtrée de ces deux projets. Si l'on ne saisit pas d'emblée la distinction entre ces deux discours, les ouvrages de Murray Bookchin paraissent, comme l'indique Robyn Eckersley, un véritable brouillard où l'on ne voit pas l'importante contribution de ce penseur.

<sup>83</sup> Voir Murray Bookchin, The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism, op. cit., pp. 31, 32, 34-35, 169-170, 175-176 et 179-180.

bookchinienne, de mort abstraite car, dans tous les cas, la plante, comme essence, demeure et persiste à travers les différentes figures qu'elle revêt. Ce que nous définissons comme mort est simplement, dans la terminologie bookchinienne, l'Être qui accède à une autre dimension de son évolution. De sorte que d'après Murray Bookchin, le terme ainsi que le domaine d'actualisation ne sont ni absolus, ni prétracés, ni préordonnés ou préorientés par rapport à un point d'arrivée. Comme nous l'avons vu, le mouvement de l'Être bookchilien est un mouvement où l'essence émerge comme potentialité pour s'actualiser en différentes figures objectives. Le mouvement de l'Être bookchilien n'est aucunement prédéterminé dans un sens rigoureux et linéaire du terme.

Ce mouvement n'est cependant pas, aux yeux de Murray Bookchin, laissé au hasard. Il est bien plutôt, comme le souligne d'ailleurs avec justesse Robyn Eckersley, le résultat d'une activité d'orientation immanente à la Nature. Cette activité d'orientation, comme nous le verrons en détails plus loin, ne s'effectue pas n'importe comment. Cette activité ressemble au vitalisme de Henri Bergson<sup>84</sup> au sens où le mouvement de l'Être est le résultat d'une intelli-

---

<sup>84</sup> Voir la plus qu'exhaustive analyse de Pierre Trotignon, L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique, P.U.F.: Paris, collection Épiméthée, 1968. Lire plus particulièrement, les première, troisième et cinquième parties intitulées respectivement: "Le retour à l'idée de vie et la phénoménologie de la conscience", pp. 3 à 141; "La vie et la subjectivité intelligente de l'être réflexif", pp. 285 à 428; et "L'intériorité absolue de la vie: structure et intuition", pp. 523 à 624.

bilité qui, grâce à deux propriétés, fait en sorte que la Nature, comme Essence de toutes les essences, se réalise. C'est donc ainsi que Murray Bookchin fonde sa réplique lorsqu'il répond à Robyn Eckersley qu'une interprétation déterministe du mouvement de la Nature est

"a misstatement of my thesis. What I contend is that there is directionality in nature, not an unyielding telos in any customary sense of the term". (...) When I use the expression "end in view", I am at pains to enclose it in quotation marks to denote that the end is not preordained but an "actualization of what is implicit in the potentiality"<sup>85</sup>.

Or même si Murray Bookchin affirme que le mouvement de la Nature n'est pas rigidement linéaire et prédéterminé d'avance, l'évolution de la Nature demeure néanmoins téléologique car il existe, d'après lui, une intelligibilité immanente à la Nature qui dirige son évolution. C'est donc cette intelligibilité qui structure perpétuellement son évolution en un itinéraire ouvert. Cette évolution est, à notre avis, téléologique, mais elle n'est pas, comme le pense Robyn Eckersley, rigidement déterministe<sup>86</sup>.

Le mouvement de l'Être bookchinien n'est donc pas à l'image du mouvement de l'être hégélien, c'est-à-dire un mouvement dialectique d'identité originelle entre sujet et objet. Pour Murray Bookchin, cette question ne se pose

---

<sup>85</sup> Murray Bookchin, "Recovering Evolution: A Reply to Eckersley and Fox", loc. cit., p. 267.

<sup>86</sup> Voir aussi les explications supplémentaires que nous livre Murray Bookchin dans "History, Civilization and Progress: Outline for a Criticism of Modern Relativism", Green Perspectives, No. 29, mars 1994, pp. 1 à 12.

pas comme sujet-objet opposé et identique car il n'y a que la Nature, comme sujet, qui se réalise d'après sa propre loi. Le mouvement de l'Être bookchinien ne vise donc pas à concilier le fini et l'infini comme c'est le cas pour Hegel. Ce mouvement définit à la fois la Nature comme subjectivité et la nature comme objectivité. Or comment doit-on comprendre le lien entre la Nature comme subjectivité et la nature comme objectivité?

Le concept qui nous donne accès à l'interprétation bookchinienne du lien entre la Nature et la nature nous vient d'une assertion qu'il fait de la nature. En effet, fidèle à lui-même, Murray Bookchin argumente que nul ne peut douter que dans la nature, il existe

"an ever-striving, developing - not merely moving - substance, whose most dynamic and creative attribute is its unceasing capacity for self-organization into increasingly complex forms"<sup>87</sup>.

La nature nous révèle donc non seulement un monde qui la détermine (la Nature), mais elle nous révèle, par surcroît, l'existence d'une substance qui

---

<sup>87</sup> Murray Bookchin, "Toward a Philosophy of Nature - The Bases for an Ecological Ethics", in Deep Ecology, Michael Tobias éditeur, Avant Books: San Marcos, Californie, 1988, p. 229. Cet article a été reproduit dans "The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism" mais comme me confiait Murray Bookchin lors de son passage à Ottawa le 16 mars 1993, cet article a été très mal reproduit par la maison Black Rose Books. En effet, plusieurs passages ont été omis lors de la transcription. L'article paru dans "Deep Ecology" est nettement plus éclairant que celui paru dans "The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism". Il faut donc se référer au premier et non au second.

l'âme et qui la meut. Cette substance, argumente-t-il, est l'intentionnalité qui dirige le mouvement de la Nature. C'est donc elle qui agit comme unité unifiante entre la Nature comme subjectivité et la nature comme objectivité. Mais cette substance n'est pas, à ses yeux, n'importe quelle substance. Elle est la Vie. Le mouvement de la Nature relève donc, dans son essence, de l'activité de la Vie. Or comment la Vie opère-t-elle pour diriger le mouvement de la Nature?

Sur ce point, l'analyse bookchinienne est un peu courte. Nous pouvons néanmoins reconstituer adéquatement ce mouvement grâce à certains passages bien précis que l'on retrouve clairsemés dans ses ouvrages. Et dans un article très anodin, Murray Bookchin nous donne accès à la première piste. Il nous dit en effet que la Vie dirige la Nature à partir d'une idée ou d'une image car

"(...) la finalité de la substance lui serait aussi inhérente que l'est le mouvement. La substance se déploierait par elle-même (pour produire) le monde des choses particulières dans leur entièreté et plénitude, comme riche union des diversités"<sup>88</sup>.

Mais comme nous l'avons vu précédemment, il ne faut pas commettre l'erreur de comprendre le concept de finalité comme étant le synonyme "écologique" du concept de telos hégélien. S'empressant en effet de préciser sa pensée, Murray

---

<sup>88</sup> Murray Bookchin, Sociobiologie ou écologie sociale?, Atelier de création libertaire: Lyon, 1983, p. 28.

Bookchin nous dit que l'idée que tient la Vie comme référent pour diriger le mouvement de la Nature ne provient ni d'un modèle normatif, ni d'une image ou d'une quelconque représentation lui venant du dehors. Murray Bookchin reconnaît que les rapports intersubjectifs peuvent soit gêner ou rompre le mouvement d'extériorisation de la Nature<sup>89</sup>, mais aucun facteur autre que l'activité subjective de la Vie ne dirige ni ne contribue au mouvement de la Nature. Les relations intersubjectives influencent la Nature seulement au niveau des conditions empiriques de réalisation. Or comme rien ne peut influencer l'activité de la Vie, c'est donc elle qui, par conséquent, fabrique d'elle-même l'idée à partir de laquelle elle dirige le mouvement de la Nature. Or comment la Vie procède-t-elle pour fabriquer l'idée qui lui sert d'azimut pour diriger le mouvement de la Nature?

Sur ce point, Murray Bookchin est des plus nébuleux. Toutefois, nous savons que la Vie dirige le mouvement de la Nature par le biais d'une idée qu'elle fabrique d'elle-même pour l'élever à titre de certitude subjective. Or comme le mouvement de la Nature n'a pas, d'après Murray Bookchin, de fin, nous en déduisons que l'idée que tient la Vie pour certitude subjective s'avère toujours imparfaite par rapport à l'universalité de la Nature. Or si nous

---

<sup>89</sup> Murray Bookchin, The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism, op. cit., p. 39.

acceptons que le mouvement de la Nature n'a pas, comme le prétend Murray Bookchin, de fin, la Vie est donc toujours appelée à parfaire son idée de la Nature. Mais pour que la Nature évolue, comme l'affirme Murray Bookchin, en moment ontologiquement supérieur, l'idée que tient la Vie pour certitude doit toutefois être conservée à titre de référent, sinon rien ne garantit que le prochain moment sera effectivement supérieur, plus complexe, etc. De sorte que la Vie ne peut jamais abandonner au sens strict du terme ses idées antérieures. La Vie ne nie en ce sens jamais en totalité son idée originelle. Elle la perfectionne, la parachève, la corrige si l'on veut. Son activité a donc pour détermination de faire apparaître une idée toujours plus adéquate, toujours plus complexe de la Nature. Cette activité ne peut logiquement procéder que si la Vie se réfère à son "expérience subjective", c'est-à-dire à ses états antérieurs, puisque le mouvement de la Nature est, selon Murray Bookchin,

"a highly graded, richly entelechal, logically eductive, and self-directive process of unfolding toward ever-greater differentiation, wholeness, and adequacy insofar as each potentiality is actualized given a specific range of development"<sup>90</sup>.

Le passé s'avère ainsi l'assurance que les moments ultérieurs seront ontologiquement supérieurs. L'activité de la Vie se veut donc, dans la perspective de l'écologie sociale, une activité auto-référentielle où s'auto-fabrique ou, plus précisément, s'auto-constitue perpétuellement une idée de la

---

<sup>90</sup> Ibidem, p. 39.

Nature, idée qui jaillit des moments d'actualisation antérieure de la Nature. Cette idée se veut, et ce, dans tous les cas, le produit exténué de ce procédé de médiation des figures antérieures de la Nature. De sorte qu'exactement comme Hegel, pour qui

"toutes les figures antérieures de la conscience sont des abstractions de l'esprit, elles sont du fait que l'esprit s'analyse, distingue ses propres moments et s'attarde aux moments singuliers"<sup>91</sup>,

toutes les figures antérieures de la Nature sont du fait que la Nature prend conscience d'elle-même, et ce, par la biais de l'activité de la Vie. Or tout comme l'Esprit hégélien, la Nature possède un universel abstrait qui unit son devenir en une évolution téléologique. Et qui plus est, exactement comme Hegel pour qui la raison est immanente à l'esprit<sup>92</sup>, la raison, d'après Murray Bookchin, fait partie intégrante du mouvement de la Nature<sup>93</sup> car elle résulte de

---

<sup>91</sup> G.W.F Hegel, La Phénoménologie de l'Esprit, op. cit., Tome I, p. 11.

<sup>92</sup> "La conscience, la conscience de soi, la raison sont donc des abstractions de l'esprit, seule la réalité concrète, ils sont du "fait que l'esprit s'analyse". (...) Ce texte", Jean Hyppolite parle ici des pages 9 à 13 du tome II de la Phénoménologie de l'Esprit où Hegel traite expressément de l'Esprit, "nous montre bien qu'il ne s'agit plus de considérer la conscience, la conscience de soi, la raison, comme se succédant régulièrement dans le temps. Ce sont plutôt trois composantes de l'esprit qu'on peut isoler et qui alors se développent temporellement, chacune en elle-même, en sorte qu'elles conduisent aux autres moments.", Jean Hyppolite, Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, Aubier: Paris, 1946, p. 66. Voir aussi en page 40.

<sup>93</sup> "In my view, reason exists in nature as the self-organizing attributes of substance; it is latent in subjectivity in the organic and inorganic levels of reality that reveals an inherent striving toward consciousness.", Murray Bookchin, The Ecology of Freedom, op. cit., p. 11.



l'activité de la Vie. La raison émane du fait que la Nature prend connaissance de son intériorité. Elle est une composante de la Nature que l'on peut isoler mais qui demeure néanmoins immanente au mouvement par delà lequel la Nature se connaît et s'actualise.

Or comme ce qui est à connaître n'est jamais, dans la perspective de l'écologie sociale, un donné extérieur à la Nature au sens où tout ce qui est à connaître est déjà contenu dans la Nature, la Vie s'avère le foyer où s'auto-constitue la Nature comme essence. Elle est ce qui lui permet de s'engager dans l'exploration de son être. La Vie est, en terme écologique, ce qui permet à la Nature de mûrir lentement, de grandir pour devenir ce qu'elle est subjectivement vouée à devenir. C'est donc elle et elle seule qui crée l'unité des formes universelles de la Nature. La Vie est, plus précisément, la condition subjective et rationnelle qui permet à la Nature de s'auto-diriger, s'auto-organiser, s'auto-réaliser, s'auto-déterminer et s'auto-constituer. Elle est, en ce sens, la substance unitaire, indivisible et universelle de la Nature. Le mouvement de la Nature est donc, dans la perspective de l'écologie sociale, un mouvement téléologique d'égalité à soi-même, d'identité dans la non-identité, de suppression du non-vrai et de résorption du vrai.

Le concept de Vie est dès lors plus que simple substance. Ce concept est en effet employé par Murray Bookchin comme synthèse de deux modes bien particuliers du mouvement de la Nature: celui de conscience, qui est orienté

vers le passé, et celui réflexif, qui est orienté vers l'avenir. Murray Bookchin se distingue ici du concept de Vie chez Henri Bergson car pour ce dernier, comme le souligne Pierre Trotignon,

"La conscience est orientée du présent au passé, (et) la vie est relation du présent à l'avenir. En tant qu'elle est une différenciation de la conscience, l'intelligence est orientée vers le passé"<sup>94</sup>.

Or pour Henri Bergson, le mouvement de la conscience et le mouvement de l'intellect sont deux mouvements qui s'effectuent, certes, de concert l'un avec l'autre, mais qui demeurent néanmoins deux mouvements. Mais pour Murray Bookchin, ce double mouvement s'exprime en un seul et unique mouvement: celui de la Vie comme vie de la Nature. La Vie se veut donc, dans la perspective de l'écologie sociale, le dynamisme qui meut le mouvement par delà lequel la Nature se définit et se réalise. Elle est en ce sens l'énergie spirituelle et rationnelle immanente à la Nature, énergie qui lui permet d'advenir comme Être sachant, concevant et conscient. C'est donc par et grâce à l'activité de la Vie que la Nature, d'une part, se définit en tant qu'Être indéterminé, universel, totalisant, et, d'autre part, s'actualise comme Essence de toutes les essences. La Vie n'est en ce sens ni essence ni existence. Elle est l'énergie spirituelle et rationnelle, ou, comme le dit si bien Herbert Marcuse lorsqu'il parle du concept

---

<sup>94</sup> Pierre Trotignon, L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique, op. cit., p. 309.

de Vie chez Hegel, le "fluide universel"<sup>95</sup> qui permet à la Nature d'éprouver ce qu'elle tient pour vrai. Elle est l'universel abstrait à travers lequel tous les phénomènes sont médiatisés comme conscience, conscience de soi et raison. La Vie est, selon Murray Bookchin, l'intelligibilité de la Nature. C'est donc grâce à elle si, dans la perspective de l'écologie sociale, le mouvement de la Nature correspond à un mouvement téléologique. Comment comprenons-nous le sens de la liberté qui découle de l'ontologie bookchinienne? En quel sens peut-on dire que cette notion de liberté dépasse celle de la généalogie bookchinienne?

---

<sup>95</sup> "(la vie) C'est un fluide qui porte en lui tous les étants, traverse tout et pénètre tout et qui, comme fluide, constitue précisément la "substance" de l'étant: ce qui donne le premier à l'étant une "subsistance". En tant qu'elle est fluide universel, la Vie ne s'écoule pas mais demeure infiniment égale à soi-même, demeure autonomie infinie.", Herbert Marcuse, L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité, op. cit., p. 239.

### **3.4 La logique de la liberté d'après l'ontologie de Murray Bookchin**

La clé qui, à notre avis, donne accès à la logique de la liberté relève de deux concepts qui constituent la trame de l'ontologie bookchinienne. Le premier concept, on l'aura deviné, est le principe d'immanence qui meut et dirige le mouvement de la Nature. Extrapolant en effet de son interprétation de la nature, Murray Bookchin argumente que cette dernière nous montre l'existence d'un monde (la Nature) et d'une activité spirituelle et rationnelle d'intelligibilité qui dirige son évolution. Cette activité, c'est-à-dire l'activité de la Vie, se veut ainsi introduite dans l'ontologie bookchinienne comme condition de possibilité rationnelle qui permet à la Nature de s'auto-diriger, s'auto-organiser, s'auto-réaliser, s'auto-constituer et s'auto-déterminer en des formes ontologiquement supérieures. L'activité par delà laquelle la Nature s'actualise s'avère, par conséquent, une pure activité rationnelle. Rien ne peut en effet influencer, comme nous l'avons vu, l'activité par delà laquelle la Vie fabrique l'idée à partir de laquelle elle dirige le mouvement de la Nature. Étant ainsi mûe et dirigée par l'activité de la Vie, la Nature s'auto-constitue et s'auto-détermine toujours d'elle-même d'après sa propre loi.

Le second concept qui nous révèle la logique ontologique de la liberté découle du concept de Nature. Comme nous l'avons vu, Murray Bookchin conceptualise la Nature comme Esprit et comme substance universelle. Toutefois, selon ce dernier, la Nature, comme subjectivité, n'est pas d'emblée

déterminée. Elle se détermine, comme nous l'avons vu, par et grâce à l'activité de la Vie. La Vie est ce qui permet à la Nature de se concevoir et de se constituer simultanément comme subjectivité et comme objectivité. Tout ce qui est à réaliser est, dans la perspective de l'écologie sociale, pure essence. Murray Bookchin condamne donc tout postulat qui fait de la subjectivité une dimension extérieure à l'essence. Or puisque la Nature est à la fois un univers cosmologique qui contient Tout et l'unique sujet qui se réalise simultanément comme subjectivité et comme objectivité, c'est donc elle qui se réalise par et à travers les êtres qu'elle engendre. Tous les êtres que l'on retrouve dans la nature sont tous, en ce sens, des figures objectives de la Nature. Étant ainsi la manifestation objective de la Nature, la subjectivité inhérente à tous les êtres se veut, par conséquent, le reflet de la Nature mais, comme nous l'avons vu, saisie à différents moments de son évolution. La Nature, comme univers cosmologique, est certes constituée d'une infinité d'êtres qui sont tous objectivement différents les uns des autres. Mais ces derniers demeurent néanmoins tous liés les uns aux autres car ils sont tous, selon Murray Bookchin, la manifestation objective de la Nature. Étant, par conséquent, le reflet de la Nature, le mouvement par delà lequel se réalise le libre développement de la subjectivité de chaque être se veut, si l'on suit cette logique, le même que celui de la Nature. Or puisque le mouvement par delà lequel la Nature s'actualise résulte d'une activité rationnelle et spirituelle d'auto-détermination que rien ne peut influencer, le

mouvement par delà lequel se réalise le libre développement de la subjectivité individuelle relève, lui aussi, d'une activité rationnelle et spirituelle d'auto-détermination que rien ne peut influencer.

Si l'on accepte l'interprétation bookchinienne de la Nature comme Esprit et comme substance universelle (d'ailleurs, comme nous l'avons souligné en exergeru à ce chapitre, "jamais l'on ne démontrera que l'idéalisme est une erreur"), la Nature est, comme subjectivité universelle, ce qui se réalise par et à travers tous les êtres. C'est donc elle qui se réalise par et à travers nous. Elle est, d'après l'ontologie bookchinienne, le fondement de nos rapports intersubjectifs. Mais comme nous l'avons vu, la Nature ne se réalise pas nécessairement. En effet, Murray Bookchin reconnaît que les rapports intersubjectifs peuvent soit gêner, soit rompre le mouvement de réalisation de la Nature. Et cela est d'autrement plus vrai en ce qui concerne l'humanité car, selon ce penseur, la volonté de chaque être humain est libre. Étant la figure la plus évoluée de la Nature, la liberté est une caractéristique des êtres humains. La liberté est, comme nous l'avons souligné dans l'introduction de cet ouvrage, ce qui nous distingue de tous les autres êtres que l'on retrouve dans la nature. Pour que la Nature se réalise par et à travers nous, nous devons, argumente Murray Bookchin, tous oeuvrer de manière à faire resurgir la part d'humanité qu'il y a en chacun de nous. Nous devons, en ce sens, agir comme collectivité et non comme individu. C'est seulement en agissant comme unité collective que

nous pouvons faire resurgir la part d'humanité qui existe en chacun de nous. Découlant de la valorisation de l'humanité comme capacité d'autonomie rationnelle et spirituelle, c'est-à-dire comme sujet, la liberté se veut ainsi définie par Murray Bookchin comme pratique collectiviste de co-opération et de collaboration qui seule permet de faire resurgir la part d'humanité qui existe en chacun de nous. Ce visage collectiviste est, tel que nous le soupçonnions, inhérent à l'ontologie bookchinienne.

Définissant ainsi la Nature comme Esprit et comme substance universelle, la Nature se veut l'unique sujet de l'histoire. C'est donc elle qui perpétuellement advient, premièrement, par l'intermédiaire de l'activité de la Vie, et, deuxièmement, par et à travers tous les êtres. La Vie est le principe immanent ou, pour employer la terminologie de Murray Bookchin, l'intelligibilité qui dirige le mouvement de la Nature en un mouvement téléologique. Son activité est, plus spécifiquement, ce qui meut, premièrement, le mouvement par delà lequel se réalise le libre développement de la Nature comme Subjectivité, et, deuxièmement, le mouvement par delà lequel se réalise le libre développement de chaque être comme subjectivité individuelle. La philosophie de l'écologie sociale se veut, par conséquent, une ontologie qui débouche, comme nous le présumions, sur une théorie de l'histoire de la Nature comme théorie générale de l'Histoire. Quels sont les éléments qui, à notre avis,

constituent cette théorie générale de l'Histoire?

### **3.5 La théorie générale de l'histoire de l'écologie sociale**

La théorie générale de l'histoire découle elle aussi, à notre avis, de l'activité de la Vie comme principe immanent qui dirige le mouvement de réalisation de la Nature. En effet, comme nous l'avons vu, le mouvement par delà lequel se réalise la Nature est un mouvement régressif où le non-vrai est supprimé et le vrai conservé puis résorbé comme trame pour la prochaine figure de la Nature. En effet, comme nous l'avons montré, l'activité de la Vie a pour fondement la régression, la suppression et la résorption des figures passées puisque c'est à partir de la suppression du non-vrai et par la résorption du vrai que les figures de la Nature sont perpétuellement outrepassées. La Vie est donc ce qui définit et réalise la Nature à la fois comme essence et comme existence. Et elle y parvient, comme nous l'avons vu, en paraisant perpétuellement l'idée qu'elle tient pour certitude subjective. La Vie, en tant qu'activité réflexive, médiatise en ce sens constamment son idée de façon à ce que la Nature, comme essence, se conserve pour advenir sous une autre figure. De sorte que l'activité par delà laquelle la Nature se définit et se réalise opère, et ce, dans tous les cas, à partir de principes de régression, de suppression et de résorption du vrai. Il ne faut donc jamais comprendre le passage d'un moment à un autre comme étant de l'ordre de la permutation ou de l'ordre de la



transfiguration aléatoire de l'être. Il s'agit, et ce, dans tous les cas, d'une évolution téléologique au sens où les figures objectives postérieures de la Nature s'auto-constituent sur la base des figures antérieures où le non-vrai est supprimé et le vrai conservé puis résorbé comme trame pour la prochaine figure. Le passage d'un moment à un autre ne signifie en ce sens jamais la négation de l'essence de la Nature. Il signifie, bien plutôt, sa réalisation. La théorie générale de l'histoire que propose l'écologie sociale découle de ce mouvement dialectique où chaque moment s'auto-constitue sur la trame des moments antérieurs dont les principes de médiation sont la régression, la suppression et la résorption. Or comment comprenons-nous cette théorie générale de l'histoire par rapport à l'interprétation que fait Murray Bookchin de l'histoire de la Nature? Cette théorie générale de l'histoire concorde-t-elle avec l'interprétation bookchinienne de l'histoire de la Nature?

### **3.6 Le telos de la Nature: l'harmonie comme pratique communautaire**

Bien que l'histoire de la Nature est, dans la perspective de l'écologie sociale, un processus de changement continu, ce mouvement comporte trois grands moments. L'histoire a produit les deux premiers moments. Le troisième est à réaliser. Le premier moment, que Murray Bookchin nomme première Nature, correspond à l'évolution biologique tandis que le second, qu'il nomme deuxième Nature, se veut l'évolution sociale humaine. Bien que ces deux

moments ou "époques" soient objectivement différents l'un de l'autre, ils sont tout de même unis au sens où, d'après Murray Bookchin, l'un se constitue sur la trame de l'autre. En effet, ce penseur argumente que la deuxième Nature est conséquente avec la première Nature car, dit-il, le second moment de la Nature est le moment de "conscience de soi" de la Nature. En accédant à un moment ontologiquement supérieur, la Nature, affirme Murray Bookchin,

"has conferred on human beings the capacity to form a "second" or cultural nature out of "first" or primeval nature. Natural evolution has not only provided humans with the ability, but also the necessity to be purposive interveners into "first nature", to consciously change "first nature" by means of a highly institutionalized form of community we call "society"<sup>96</sup>.

Ce n'est donc pas n'importe quel élément de la Nature qui lui a permis d'accéder à un moment ontologiquement supérieur. La Nature a accédé à une autre dimension de son être car, avance-t-il, seule l'humanité est

"capable of discoursing, evaluating, moralizing, spiritualizing. We are the ones who have created, for better or for worse, morality, ethics, and we - unless dolphins are keeping some great secrets from us - are the ones who are doing the thinking, and we are not only doing the thinking, we are doing an enormous amount of acting for the worse on this planet"<sup>97</sup>.

Toutefois, l'humanité n'est pas, dans la perspective de l'écologie sociale, une entité qui opère à partir d'une raison et d'une volition gratuites. L'humanité,

---

<sup>96</sup> Murray Bookchin, "Social Ecology Versus Deep Ecology", Socialist Review, 1988, vol. 18 n. 3, p. 28.

<sup>97</sup> Murray Bookchin, tiré d'une entrevue qu'il a accordé à la "Canadian Broadcasting Corporation", op. cit.

selon ce dernier, opère à partir du même principe immanent à la Nature. C'est ainsi que Murray Bookchin argumente que

"human rationality must be seen as a form and a derivation of a broader "mentality", or subjectivity (à savoir la Nature), (...)"<sup>98</sup>.

De sorte que pour Murray Bookchin, l'humanité est "like it or not, (la Nature) rendered self-conscious"<sup>99</sup>. Il n'est donc pas surprenant, déclare Murray Bookchin, que l'humanité

"have emerged over the billions of years who are capable of thinking in a sophisticated way. Nor is it alien for human beings to develop a highly sophisticated form of symbolic communication which a new kind of community - institutionalized, guided by thought rather than by instinct alone, and ever-changing - has emerged called "society"<sup>100</sup>.

Étant les êtres les plus évolués, l'humanité, ajoute-t-il, en agissant,

"brings its powers of reasoning, its creative fingers, its high degree of conscious consociation - all qualitative developments of natural history - to nature, at times as sources of help and at other times as sources of harm"<sup>101</sup>.

---

<sup>98</sup> Et Murray Bookchin ajoute, "We must be very clear about what this means. Natural history includes a history of mind as well as of physical structures - a history of mind that develops from the seemingly "passive" interactivity of the inorganic to the highly active cerebral processes of human intellect and volition. This history of what we call "mind" is cumulatively present not only in the human mind but also in our bodies as a whole, which largely recapitulate the expansive development of life-forms at various neurophysical levels of evolution.", Murray Bookchin, The Ecology of Freedom, op. cit., p. 279.

<sup>99</sup> Murray Bookchin, tiré d'une entrevue qu'il a accordé à la "Canadian Broadcasting Corporation", op. cit.

<sup>100</sup> Murray Bookchin, "Social Ecology Versus Deep Ecology", loc. cit., p. 28.

<sup>101</sup> Murray Bookchin, The Ecology of Freedom, op. cit., p. 342.

Le passage de la première à la seconde Nature ne s'est donc pas fait, pour insister sur cet important argument de Murray Bookchin, par la négation absolue de la première Nature. L'évolution de la première à la seconde Nature a historiquement été possible car l'humanité est la figure actualisée de la Nature comme conscience de soi. Par conséquent, d'après l'interprétation bookchinienne de l'histoire de la Nature, la transition de la première à la deuxième Nature s'est réalisée par le biais d'un mouvement régressif où le vrai, l'humanité, a été conservé puis résorbé comme trame pour le prochain moment de l'histoire de la Nature. La transition de la première à la seconde Nature s'est donc, comme le prétend Murray Bookchin, effectuée en un mouvement de régression, de suppression et de résorption. La seconde Nature est donc, dans la perspective de l'écologie sociale, conséquente avec la première car, dans tous les cas, c'est la Nature qui advient par et à travers l'humanité. Or comment Murray Bookchin conceptualise-t-il le passage de la deuxième à la troisième Nature?

Pour décrire la transition de l'évolution sociale humaine à l'écocommunauté, Murray Bookchin analyse l'évolution sociale humaine, d'une part, pour articuler, en terme philosophique, en quoi consiste la crise écologique, et, d'autre part, pour identifier les aspects positifs et négatifs de notre évolution. Toutefois, il faut se rappeler que, dans la perspective de

l'écologie sociale, c'est par et grâce à l'humanité si la Nature a atteint une autre dimension de son être. Ayant ainsi atteint une autre dimension de son être, la Nature fait face à de nouvelles possibilités d'actualisation. Et selon Murray Bookchin, c'est d'ailleurs ce qui s'est produit. L'évolution sociale humaine a, argumente-t-il, permis à la Nature, grâce à l'humanité, de s'actualiser en tant que

"rich wealth of mind, personality, technical insight, culture, and self-reflective thought, marks the potential for mind in nature itself, (c'est-à-dire) the latent spirit in substance that comes to consciousness in humanity that melds with the natural world"<sup>102</sup>.

Tous les aspects bénéfiques comme, par exemple, l'avènement de la technologie, proviennent du fait que la Nature se réalise d'elle-même par et à travers l'humanité.

Toutefois, l'évolution de la première à la seconde Nature ne s'est pas réalisée sans bifurcations et difficultés. En effet, d'après Murray Bookchin, la seconde Nature a quelque peu dérivé de l'évolution de la Nature car, graduellement mais assurément, nous avons vu apparaître l'autorité hiérarchique et l'idéologie d'insuffisance matérielle et technologique comme principes d'organisation sociale. La deuxième Nature a dévié de l'évolution de la Nature car, dit-il,

"Whatever could have been rescued from the more cooperative was

still further distorted by the rise of the Nation-State and, ultimately, the rise of a capitalist economy"<sup>103</sup>.

De sorte que pour Murray Bookchin, la crise écologique, en terme philosophique,

"is that this society - more than any other in the past - is literally undoing the work of organic evolution"<sup>104</sup>. "Capitalist society, based on the logic of commodity relations, has simplified social life to the inorganic level, threatening the ecological survival of the earth as a whole"<sup>105</sup>.

C'est donc en nous organisant hiérarchiquement, premièrement autour de l'autorité hiérarchique et de l'idéologie d'insuffisance matérielle et technologique, et, deuxièmement, autour d'un État de Droit qui ne reconnaît que la représentation indirecte au lieu de la participation directe comme principe de la vie communautaire, que la deuxième Nature a dévié de l'évolution de la Nature.

Pour corriger notre déroute, nous devons, selon Murray Bookchin, procéder à de profondes modifications de l'ordre social actuel. Toutes ces modifications ont pour objet de re-aiguiller notre évolution à l'intérieur de

---

<sup>103</sup> Murray Bookchin, The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism, op. cit., p. 178.

<sup>104</sup> Murray Bookchin, Toward an Ecological Society, op. cit., p. 36.

<sup>105</sup> Voir à ce sujet l'excellent article de Murray Bookchin, "Beyond Neo-Marxism", Telos, Summer 1978, 36, pp. 5-28.

l'évolution de la Nature<sup>106</sup>. Mais si l'on se réfère à la théorie générale de l'histoire que propose Murray Bookchin, notre ré-insertion au sein de l'histoire de la Nature ne doit pas se faire n'importe comment. Elle doit, en effet, s'effectuer en conservant de la première Nature, le communautarisme et le mutualisme comme pratiques politico-sociales, et, de la deuxième Nature, l'humanité comme conscience de la Nature.

Or ce troisième moment, que Murray Bookchin appelle écocommunauté, nous paraît conséquent avec la théorie générale de l'Histoire qui la justifie. En effet, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, tous les changements que commandent l'élimination de l'autorité hiérarchique et l'idéologie d'insuffisance matérielle et technologique ont pour objet de remplacer la conscience sociale dominatrice, oppressive et instrumentale actuelle par une éthique communautariste car, dit-il,

"an ethics based on complementarity would place a constructive burden on the egoists, the corporate profiteers, and the predatory developers who claim their "freedom" to exploit the natural world in the name of rugged individualism"<sup>107</sup>.

106

Murray Bookchin nous dit d'ailleurs que "The most crucial dialectic we now face - theoretically and practically - is the way human social evolution (second nature) has phased out of biological evolution (first nature), the continuities that relate them, the discontinuities that distinguish them from each other, and, above all, the problems their interactions have produced within the larger continuum of development we call "nature"." Murray Bookchin, "Recovering Evolution: A Reply to Eckersley and Fox", loc. cit., p. 274.

107

Ibidem, p. 259.

Murray Bookchin reprend ainsi le communautarisme de son interprétation de la première nature comme principe de ré-organisation de la réalité politico-sociale de la troisième nature. Et de la deuxième Nature, c'est-à-dire de l'évolution sociale humaine, il conserve l'humanité comme porte parole de la Nature<sup>108</sup> car, dit-il,

"Humanity, far from diminishing the integrity of nature, would add the dimension of freedom, reason, and ethics to first nature and raise evolution to a level of self-reflexivity that has always been latent in the very emergence of the natural world"<sup>109</sup>.

Or, comme l'affirme Murray Bookchin,

"In this new synthesis (c'est-à-dire l'écocommunauté), neither first nature nor second would lose its specificity and integrity"<sup>110</sup>.

L'écocommunauté, telle que posée par Murray Bookchin, s'auto-constitue donc sur la base de la première et de la deuxième Nature où le non-vrai est supprimé et le vrai conservé et résorbé au sein du prochain moment. De sorte que le passage de la deuxième à la troisième Nature, c'est-à-dire de l'ordre social actuel à l'écocommunauté, est conséquent avec les principes de régression, de suppression et résorption que l'on retrouve comme principes de médiation de la théorie générale de l'Histoire de ce penseur. Si l'on se base

---

<sup>108</sup> Murray Bookchin, The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism, op. cit., p. 45.

<sup>109</sup> Ibidem, pp. 182-183.

<sup>110</sup> Idem.



uniquement sur l'interprétation que fait Murray Bookchin, premièrement, de l'évolution sociale humaine, et, deuxièmement, de sa philosophie de la Nature comme ontologie, l'écocommunauté adviendra comme prochain moment de l'histoire de la Nature. Elle adviendra car elle est la synthèse de la première et la seconde Nature.

C'est donc en posant comme telos de l'histoire de la Nature l'harmonie cosmologique comme activité rationnelle d'auto-détermination que Murray Bookchin justifie théoriquement l'écocommunauté comme prochain moment de l'histoire de la Nature. Le projet de société que propose Murray Bookchin est donc, comme nous le soupçonnions, conséquent avec la théorie générale de l'histoire qui découle de son ontologie.

L'écocommunauté est ainsi le prochain moment de l'histoire. Elle représente aussi une forme de liberté qui dépasse l'égoïsme et l'individualisme qui, à notre avis, ont marqué la notion de liberté dont Murray Bookchin s'est servi pour critiquer l'histoire de la civilisation humaine. Là, comme nous l'avons remarqué, la libération de la domination semblait conduire l'individu à rompre ses rapports avec autrui de manière à entrer en rapport direct avec la nature et y trouver son plein potentiel d'auto-suffisance. Mais dans l'écocommunauté, l'individu est concilié avec le social puisque le social n'est plus hiérarchisé. Les membres de la communauté sont libres comme collectivité de décider des normes et des règles de conduite tout en respectant la Raison

de la Nature à laquelle ils participent. À notre avis, la liberté comme coopération et collaboration avec autrui dépasse la notion de liberté comme auto-suffisance individuelle. La tension entre les deux notions de liberté est brisée du moment où la liberté conçue comme indépendance cède sa place, dans la pensée de Murray Bookchin, à la liberté conçue comme collaboration collective et en rapport avec la Raison de la Nature.

**CONCLUSION: DÉPASSEMENT DU VISAGE INDIVIDUALISTE EN FAVEUR DU VISAGE COLLECTIVISTE DE LA LIBERTÉ (VERS L'AGIR COMMUNAUTAIRE)**

*"Donc, voici le premier impératif: gardons-nous bien de suivre, à la manière des moutons, le troupeau de ceux qui précèdent en allant non pas vers où il faut aller, mais simplement où vont les autres. Car rien n'entraîne à de plus grands malheurs que de se conformer à la rumeur publique, en estimant que les meilleurs choix sont ceux du plus grand nombre, de se laisser conduire par la multiplicité des exemples - cela parce que nous vivons non d'après la raison mais dans l'esprit d'imitation."*

Sénèque, La vie heureuse, traduit du latin par François Rosso, Arléa: Paris, 1989.

L'analyse que nous faisons de l'ensemble de la pensée que propose l'écologie sociale nous montre dès lors la complexité et la profondeur de cette pensée par rapport à la problématique des autres écoles de pensée du mouvement écologique. Comme nous l'avons en effet montré au second chapitre de ce travail, de tous les écologistes, seul Murray Bookchin a su envisager la crise écologique comme étant le reflet d'une crise qui dépasse à la fois notre

mode de vie et la question des luttes de classes et des rapports de pouvoir<sup>111</sup>. D'après ce penseur, les relations de domination, d'oppression et d'utilisation qu'entretiennent les capitalistes avec les prolétaires, les hommes avec les femmes, les "blancs" avec les personnes de couleurs, les riches avec les personnes défavorisées, etc., sont le résultat d'un procédé de détermination sociale fort complexe qui nous conditionne à entretenir ce genre de relations d'abord entre nous, puis, par projection, avec tout ce qui nous entoure. La crise écologique n'est donc pas, dans la perspective de l'écologie sociale, une crise inhérente à l'ordre capitaliste ou qui découle de notre "mauvaise" utilisation de la technologie. Elle est une crise sociale qui, originant de l'époque néolithique, s'est historiquement développée pour atteindre actuellement sa forme la plus sophistiquée et la plus destructive. L'éminent penseur de l'écologie sociale ne se contente donc pas d'expliquer la crise écologique par le biais d'une analyse des luttes de classes ou des innombrables rapports de pouvoir inhérents à l'ordre capitaliste. Avançant l'idée que la domination, l'oppression et l'exploitation existaient bien avant l'ordre capitaliste, Murray Bookchin

111

---

Comme le dit d'ailleurs Murray Bookchin dans l'un de ses plus importants ouvrages: "If we are to find the roots of the present ecological crisis, we must turn not to technics, demographics, growth, and a diseased affluence alone; we must turn to the underlying institutional, moral, and spiritual changes in human society that produced hierarchy and domination - not only in bourgeois, feudal and ancient society, not in class societies generally, but at the very dawn of civilization.", Toward an Ecological Society, Black Rose Books: Montréal, 1980, p. 40.

parcourt l'histoire de la civilisation humaine de manière à élucider les raisons pour lesquelles nous entretenons ce genre de relations avec tout ce qui nous entoure.

Mais il n'y a pas que la problématique écologique qui, à notre avis, caractérise la pensée de Murray Bookchin. Comme nous l'avons en effet vu au troisième chapitre de cet ouvrage, ce penseur ne se contente pas de proposer un projet de société comme remède à la crise écologique. Démontrant en effet beaucoup d'audace, il justifie l'écocommunauté comme étant "possiblement" le prochain moment de l'histoire à l'aide d'une théorie générale de l'histoire qu'il tire, premièrement, du concept de Nature qu'il redéfinit comme Esprit et comme substance universelle, et, deuxièmement, de ce qu'il appelle le naturalisme dialectique, c'est-à-dire le mouvement par delà lequel la Nature se réalise. Or, comme nous l'avons montré, l'histoire n'est pas, d'après Murray Bookchin, rigidement ou linéairement déterministe. L'histoire a certes une direction et un sens particulier mais cette direction et ce sens ne sont aucunement pré-inscrits ou pré-tracés par rapport à un point d'origine ou par rapport à une fin pré-déterminée. L'histoire "s'écrit" au même moment qu'elle se réalise. Dérivant d'une telle théorie générale de l'histoire, Murray Bookchin défend l'idée que l'écocommunauté est "possiblement" le prochain moment de l'histoire mais, comme il le dit si bien, tout dépend de la volonté des êtres humains de bien vouloir modifier l'ordre social actuel de manière à éliminer les deux

composantes de la réalité politico-sociale qui ont historiquement bloqué la route de la liberté. Le génie de l'éminent penseur de l'écologie sociale relève donc de la façon dont il a été capable de joindre en une démonstration cohérente et conséquente sa philosophie de la Nature à son projet de société.

De sorte que si l'on considère, premièrement, le lien qu'il établit entre son interprétation de l'histoire de la civilisation humaine et la crise écologique; et si l'on reconnaît, deuxièmement, l'effort conceptuel qu'il fournit pour justifier son écocommunauté comme prochain moment de l'histoire: la pensée que nous livre Murray Bookchin surpasse tout ce que l'on retrouve en matière d'écologie. La pensée de ce penseur ressemble d'avantage à la pensée d'un Karl Marx ou d'un Herbert Marcuse qu'à la pensée d'un Arne Naess, d'un André Gorz ou de n'importe quels autres penseurs du mouvement écologique.

Toutefois, malgré ce brillant effort intellectuel, la pensée de Murray Bookchin n'est pas sans écueil. Notre analyse des chapitres deux et trois nous permettent en effet d'entrevoir l'incompatibilité qui existe entre les deux visages de la liberté que nous retrouvons au sein de la pensée bookchinienne. Et il y a plus. Comme nous l'avons énoncé dans l'introduction de ce travail, il existe non seulement une incompatibilité mais, par surcroît, une impossible réconciliation entre ces deux notions de liberté. Voyons comment.

D'abord, comme nous l'avons constaté au second chapitre, la notion de

liberté qui ressort de l'interprétation que fait Murray Bookchin de l'histoire de la civilisation humaine et du projet de transformation sociale qu'il propose est profondément individualiste. Fondant en effet son projet de transformation sociale sur l'avènement historique de la technologie et sur la dissolution et la déstructuration complète du social et du politique hiérarchique, Murray Bookchin avance l'idée que la liberté est réalisable dans la mesure où chaque individu est délivré de l'idéologie de rareté et débarrassé de la domination, de l'oppression et de l'exploitation. Étant ainsi, premièrement, indépendant et auto-suffisant face à la hiérarchie sociale et politique et face à autrui, et étant, deuxièmement, débarrassé de la domination, chaque individu pourra agir d'après sa propre rationalité. Découlant d'une telle lecture et d'un tel projet de transformation sociale, l'individu libre est *celui qui n'agit pas d'après des normes et des valeurs qu'il élabore avec autrui. Il est celui qui, bien au contraire, agit de façon asociale, c'est-à-dire indépendamment de toute influence extérieure.* Il est celui qui se réalise comme individu. Cette lecture conduit Murray Bookchin à poser la liberté en terme de pratique d'indépendance et d'auto-suffisance individuelle en un sens radical d'égoïté. La liberté est, par conséquent, une entreprise entièrement individualiste.

Mais comme nous l'avons analysé au troisième chapitre, Murray Bookchin propose une autre notion de liberté. Cette seconde notion de liberté ressort à la fois de sa philosophie de la Nature et de son projet de société.

S'inspirant en effet de l'ontologie hégélienne, ce penseur redéfinit la Nature comme Esprit et comme subjectivité universelle qui engendre tout. Elle est, en ce sens, l'Essence de toutes les essences. La Nature est donc, selon Murray Bookchin, l'unique sujet de l'histoire qui se réalise à la fois comme subjectivité et objectivité. Or puisque la Nature est l'unique sujet qui se réalise simultanément comme subjectivité et comme objectivité, c'est donc elle qui se réalise par et à travers les êtres qu'elle engendre. Tous les êtres que nous retrouvons dans la nature sont, par conséquent, des figures objectives de la Nature mais, comme nous l'avons analysé, saisies à différents moments de son évolution. Étant l'Être absolu, c'est elle qui se réalise par et à travers tous les êtres. Par conséquent, c'est elle qui se réalise par et à travers nous. La Nature, comme subjectivité universelle, s'avère le fondement de l'intersubjectivité. Mais puisque, d'après Murray Bookchin, la volonté humaine est libre, rien ne garantit que nous nous réaliserons comme Nature. Pour s'assurer que nous nous réalisons comme Nature, nous devons, affirme-t-il, agir comme collectivité et non comme individu. C'est seulement en agissant comme collectivité que nous réaliserons notre "nature" humaine. Découlant ainsi de la valorisation de l'humanité comme capacité d'autonomie rationnelle, la liberté se veut définie par Murray Bookchin comme pratique collectiviste de coopération et de collaboration. Selon lui, ce qui nous distingue de tous les êtres que nous retrouvons dans la nature est la liberté, c'est-à-dire le pouvoir de



raisonnement et la capacité rationnelle que nous avons de nous réaliser avec autrui. Conceptualisée ainsi, la liberté se veut une entreprise entièrement collectiviste et rationnelle.

Cette conception collectiviste de la liberté ressort d'ailleurs de son projet de société. Murray Bookchin fonde son écocommunauté sur la participation directe aux affaires publiques car cette activité permet d'éliminer les élans individualistes et égoïstes au profit d'une logique collectiviste. Reconnaisant que nous sommes tous "socialement conditionnés" à agir comme êtres individualistes et égoïstes, ce penseur propose un programme d'éducation communautaire, qu'il appelle d'ailleurs "consociation", dont l'objet consiste à nous "désocialiser" de cette logique individualiste et d'un raisonnement instrumental au profit d'une logique collectiviste où le respect d'autrui (qui comprend le respect de la nature) et l'éthique communautaire priment. Ayant pour fondement la participation directe aux affaires publiques, l'essence de son écocommunauté consiste à réaliser le bien commun et non l'intérêt individuel.

Nous voilà dès lors devant deux notions incompatibles de la liberté et, forcément, devant deux modèles antinomiques de l'agir humain. La première notion considère tous les êtres humains comme étant des "entités" individuelles indépendantes et auto-suffisantes face à autrui. Étant ainsi indépendant et auto-suffisant, chaque individu est livré à lui-même où le Moi devient le fondement de son agir. La seule réalité et le seul intérêt qui lui importent sont

sa propre réalité et ses propres intérêts. L'intersubjectivité a un seul et unique but: la satisfaction de ses propres intérêts entendue en un sens radical égoïste. Cette notion de liberté conduit directement au pur souci privé de soi. Elle justifie un agir absolument individualiste.

La seconde notion de liberté confronte cette logique individualiste. En effet, la participation directe aux affaires publiques et l'éthique communautaire sont tenues de surmonter les "partis pris" individuels au sens égoïste du terme. Leurs mérites ne sont plus à faire. Elles nous permettent de nous délivrer des passions et des désirs personnels qui vont à l'encontre du bien commun. Elles nous obligent à quitter notre condition d'individu pour réfléchir au bien être de la collectivité. La collectivité est, en ce sens, la condition de la liberté individuelle au lieu d'être une force coercitive agissant sur l'individu. Cette notion collectiviste de la liberté s'oppose à la notion individualiste au sens d'égoïsme car l'intérêt individuel est concilié à l'intérêt collectif dans la mesure où l'individu ne peut être libre qu'en reconnaissant et en respectant les autres. L'intersubjectivité n'a dès lors plus pour objet le souci privé de soi. Elle a, bien au contraire, pour objet le bien de tous. L'individu libre est, en ce sens, *celui qui agit d'après des normes et des valeurs qu'il élabore avec autrui. Il est celui qui agit d'après l'intérêt de la collectivité et non d'après son intérêt privé.* Il est celui qui se réalise comme "humanité". Cette seconde notion de la liberté consiste à faire advenir l'humanité comme sujet. Ce visage collectiviste est,

forcément, incompatible avec le visage égoïste de la liberté.

Il y a donc, tel que nous le soupçonnions, non seulement une incompatibilité entre ces deux notions de liberté mais, de plus, une impossible réconciliation. Ayant en effet pour unique objet le pur souci privé de soi, le visage individualiste ne peut être concilié avec le visage collectiviste de la liberté dont l'objet consiste précisément à remplacer l'agir individualiste au profit d'un agir et de l'intérêt collectif. Le visage individualiste qui découle de la critique que fait Murray Bookchin du social et du politique hiérarchique ne peut aucunement être concilié avec le visage collectiviste de la liberté qui ressort de son ontologie. Or, si notre analyse de la pensée de Murray Bookchin est exacte, c'est-à-dire que sa critique de l'histoire de la civilisation humaine le conduit (certes par inadvertance) à une notion individualiste de la liberté, mais que ce penseur délaisse, par la suite, cette notion au profit d'une notion collectiviste de la liberté, nous ne pouvons que nous réjouir d'une telle évolution. L'ensemble de son argumentation est, par conséquent, cohérent et conséquent avec son objectif: faire resurgir l'humanité comme sujet et fondement de l'intersubjectivité.

Toutefois, même si nous acceptons que les conditions historiques sont, comme le prétend Murray Bookchin, mûres pour la réalisation de

l'écocommunauté<sup>112</sup>, le combat contre les forces hégémoniques du capitalisme n'est pas sans difficulté. En effet, pour réaliser son projet, Murray Bookchin compte sur le pouvoir subversif de petits "groupes d'affinité anarchiste"<sup>113</sup> tels les associations locales, les "town meetings", les comités de citoyens et n'importe quels groupes d'affinité anarchiste comme l'Institut pour l'écologie sociale au Vermont. Pour réussir, ces petits groupes d'affinité anarchiste devront, par exemple, rivaliser contre l'étonnante force d'intégration et de récupération des luttes inhérente au capitalisme. Ils devront, par surcroît, se mesurer à la puissance économique dont disposent les individus qui bénéficient du "système" de domination, d'oppression et d'exploitation actuel. Pour réaliser l'écocommunauté, l'action directe et locale de ces petits groupes devra dès lors être considérable si ces groupes souhaitent résister à la puissance des institutions des sociétés capitalistes modernes.

112

En effet, d'après l'ontologie bookchinienne, le travail est la synthèse de la liberté et de la nécessité. Grâce à l'avènement historique de la technologie, le travail n'est plus une activité imposée de l'extérieur. Il est, bien plutôt, une activité créatrice exprimant la subjectivité des êtres humains. En très grande partie, la conciliation dont parle Murray Bookchin entre la liberté et la nécessité est possible dans la mesure où la technologie est suffisamment avancée pour élargir le temps du travail libre.

113

Pour Murray Bookchin, le mot anarchiste est très important car tout ce qui est anarchiste présuppose "an ethical union of free, morally strong individuals who can directly participate in consensual rule because they are competent and live in a mutual recognition of each other's competence", Toward an Ecological Society, op. cit., p. 121.

À cet effet, l'histoire du capitalisme nous révèle les différentes méthodes et stratégies employées par les différents mouvements qui ont lutté pour l'universalisation de la démocratie et de l'égalité. Les mérites des mouvements sociaux, tels les syndicats, les mouvements de protestation des personnes de couleurs, les divers fronts de libération sont notables. Ils ont, par exemple, contribué, de près ou de loin, à l'avènement de l'État providence et aux innombrables programmes de redressement et d'équité. Leurs luttes ont conduit à une libéralisation et démocratisation plus marquée qu'au 19<sup>ième</sup> siècle.

Toutefois, l'expérience historique nous montre aussi qu'aucune de leurs luttes n'ont été gagnées sans résistance de la part des pouvoirs hégémoniques. S'il y a une leçon que l'on doit tirer de cette expérience historique c'est, premièrement, qu'aucun mouvement ne doit sous-estimer le pouvoir de ses adversaires, c'est-à-dire du capitalisme. La seconde leçon est l'universalité de cette lutte. Ce qui a été gagné peut être récupéré par les pouvoirs hégémoniques si la lutte cesse avant que la domination, l'oppression et l'exploitation ne sont éliminées. Cette lutte doit, par conséquent, être engagée partout où nous retrouvons une quelconque forme de domination, d'oppression et d'exploitation. Et la plus importante leçon à retenir est que cette lutte se fait entre des acteurs inégaux. Ce constat est plus qu'évident. Mais il faut retenir que cette asymétrie avantage les forces hégémoniques du capitalisme. Cela

explique que le capitalisme a su se maintenir et même à s'accroître. Acceptant en effet certains "accommodements" et approuvant certaines revendications, les forces hégémoniques du capitalisme ont su récupérer l'aspect subversif des mouvements d'opposition. Ce pouvoir d'intégration et de récupération des luttes est à ce point puissant que certains commentateurs, comme Francis Fukuyama, se croient justifiés d'affirmer que la démocratie libérale (lire démocratie représentative) et l'économie capitaliste constituent les "meilleures" formes d'organisation politico-sociale<sup>114</sup>. Puisque l'histoire nous montre que le capitalisme a tendance à s'adapter aux nouvelles conditions, et puisque cet ordre social a toujours su maintenir et même s'accroître malgré les analyses qui lui prévoyaient une mort imminente, le capitalisme semble doté d'une malléabilité qui lui permet de se renouveler de manière à surmonter tout ce qui pourrait lui être fatal. Devant la puissance d'intégration et de récupération des luttes du capitalisme, tous mouvements ou groupes "révolutionnaires" devront dès lors s'organiser de manière à contrer ce pouvoir.

La méthode que propose Murray Bookchin, c'est-à-dire nous regrouper en petits groupes d'affinité anarchiste, pourrait nous paraître, elle aussi, insuffisante. Devrions-nous conseiller à Murray Bookchin de cesser la lutte par

114

Francis Fukuyama, La fin de l'histoire et le dernier homme, Flammarion: Paris, 1992. Voir aussi "Reflections on the End of History, Five Years Later", dans After History? Francis Fukuyama and his Critics, Timothy Burns éd., A Rowman & Littlefield Publishers, 1994, pp. 239-258, où Fukuyama répond à ses critiques.

**l'intermédiaire de l'action directe? Devant les leçons que nous tirons de l'expérience historique des luttes sociales, devrions-nous capituler? Aucunement! La lutte de ces petits groupes contre la domination, l'oppression et l'exploitation est d'autant plus urgente et le déficit d'autant plus réel étant donné la puissance mise à la disposition des pouvoirs hégémoniques qui continue à s'accroître. Les "améliorations" réalisées par les mouvements sociaux sont certes notables mais elles sont encore minimes comparativement au chemin qu'il reste à faire pour universaliser l'égalité et l'équité. Sans l'engagement de tous les groupes d'opposition, l'idéal de la liberté reste un projet abstrait. La liberté est néanmoins réalisable dans la mesure où ces petits groupes ont le courage et la volonté pour résister face aux pouvoirs hégémoniques du capitalisme. D'ailleurs, l'expérience historique nous montre que cela est possible.**

## BIBLIOGRAPHIE

### OUVRAGES CITÉS ET CONSULTÉS: MURRAY BOOKCHIN

Bookchin, Murray, "What is Communalism?: The Democratic Dimension of Anarchism", Green Perspectives, octobre 1994, no. 31, pp. 1-6.

Bookchin, Murray, Which Way for the Ecology Movement?, AK Press: San Francisco, California, 1994.

Bookchin, Murray, "History, Civilization and Progress: Outline for a Criticism of Modern Relativism", Green Perspective, mars 1994, no. 29, pp. 1-12.

Bookchin, Murray, The Philosophy of Social Ecology: Essays on Dialectical Naturalism, Montréal: Black Rose Books, 1990.

Bookchin, Murray, "Recovering Evolution: A Reply to Eckersley and Fox", Environmental Ethics, 1990, vol. 12, no. 3, pp. 253-274.

Bookchin, Murray, entrevue accordée à "The Canadian Broadcasting Corporation" pour le programme The Age of Ecology au mois de juin, 1990.

Bookchin, Murray, Remaking Society, Black Rose Books: Montréal, 1989. Livre traduit en français par Catherine Barret, Une société à refaire, Atelier de Création libertaire: Lyon, 1991.

Bookchin, Murray, "Metaphysical Reformism", Socialist Review, 1989, vol. 19, no. 4, p. 5.

Bookchin, Murray, "Social Ecology Versus Deep Ecology", Socialist Review, 1988, vol. 18, no. 3, pp. 9-29.

Bookchin, Murray, "Toward a Philosophy of Nature - the Bases for an Ecological Ethics", dans Michael Tobias éd., Deep Ecology, Avant Books: San Marcos, Californie, 1988, pp. 213-239.



Bookchin, Murray, "As if People Mattered", Nation, 1988, vol. 247, no. 9, p. 294.

Bookchin, Murray, "Thinking Ecologically: A Dialectical Approach", Our Generation, 1987, vol. 18, no. 2, pp. 3-40.

Bookchin, Murray, The Modern Crisis, Black Rose Books: Montréal, 1987.

Bookchin, Murray, "Credible Socialism - Response", Socialist Review, 1987, no. 93-94, pp. 180-182.

Bookchin, Murray, The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship, San Francisco: Sierra Club Books, 1987.

Bookchin, Murray, "Ecology and Revolutionary Thought", Antipode, 1985, vol. 17, no. 2-3, pp. 89-98.

Bookchin, Murray, "Anarchisme: passé et présent", Arc, 1984, no. 91-92, pp. 5-14.

Bookchin, Murray, "On Remaking of the American Left", Socialist Review, 1984, no. 73, pp. 113-116.

Bookchin, Murray, Sociobiologie ou écologie sociale?, Atelier de création libertaire: Lyon, 1983.

Bookchin, Murray, "An Open-Letter to the Ecological Movement", Social Alternatives, 1982, vol. 2, no. 3, pp. 13-16.

Bookchin, Murray, The Ecology of Freedom: The Emergence and Dissolution of Hierarchy, Cheshire Books: Palo Alto, Californie, 1982.

Bookchin, Murray, Toward an Ecological Society, Black Rose Books: Montréal, 1980.

Bookchin, Murray, "An Open Letter to the Ecological Movement", Our Generation, 1980, vol. 14, no. 2, pp. 23-28.

Bookchin, Murray, "Defining the Revolutionary Project: Marxism as Bourgeois Sociology", Our Generation, 1979, vol. 13, no. 3, pp.21-28.

Bookchin, Murray, "Beyond Neo-Marxism", Telos, Summer 1978, vol. 36, pp. 5-28.

Bookchin, Murray, "Concept of Ecotechnologies and Ecocommunities", Habitat, 1977, vol. 2, no. 1-2, pp. 73-85.

Bookchin, Murray, The limits of the City, Harper and Row: New York, 1974.

Bookchin, Murray, Post-Scarcity Anarchism, Wildwood House: London, 1974.

Bookchin, Murray, Our Synthetic Environment, Harper and Row: New York, 1974.

Bookchin, Murray, Crisis in Our Cities, Prentice-Hall: Englewood Cliffs, New Jersey, 1965.

### OUVRAGES CITÉS ET CONSULTÉS: GÉNÉRAUX

Aubenque, Pierre, "Évolution et constantes de la pensée dialectique", Les études philosophiques, juillet-septembre 1970, no. 3, pp. 289-301.

Bakunin, Mikhail, God and the State, Dover: New York, 1970.

Bakunin, Mikhail, Selected Writings, Arthur Lehning, Cape: London, 1973.

Baldwin, Roger ed., Kropotkin's Revolutionary Pamphlets, Dover: New York, 1970.

Benhabib, Seyla, "Epistemologies of Postmodernism: A Rejoinder to Jean-François Lyotard", New German Critique, 1984, no. 33, pp. 103-126.

Berlin, Isaiah, Éloge de la liberté, traduit de l'anglais par Jacqueline Carnaud et Jacqueline Lahana, Coll. "Liberté de l'esprit", Calmann-Lévy: Paris, 1988.

Brown, Lester, et al., The State of the World, W.W. Norton: New York, 1986.

Castoriadis, Cornelius et Cohn-Bendit, Daniel, De l'écologie à l'autonomie, Seuil: Paris, 1981.

Cheney, Jim, "Eco-Feminism and Deep Ecology", Environmental Ethics, été 1987, vol. 9, no. 2, pp. 115-145.

Clark, John, "Book Review Essays: The Ecology of Freedom", Telos, Automne 1983, no. 57, pp. 226-233.

Chenavier, Robert, "La logique de la liberté selon André Gorz", Les temps modernes, 1983, vol. 40, no. 449, pp. 1138-1175.

Collard, André et Contrucci, Joyce, Rape of the Wild: Man's Violence Against Animals and the Earth, Indiana University Press: Bloomington, 1988.

Cormack, Mike, "Postmodernism, Ideology and Politics", Media, Culture, and Society, octobre 1990, vol. 12, no. 4, pp. 545-553.

Corcoran, Paul E., "Godot is Waiting Too: Endings in Thought and History", Theory and Society, juillet 1989, vol. 18, no. 4, pp. 495-529.

Denzin, Norman K., "Postmodern Social Theory", Sociological Theory, automne 1986, vol. 4, no. 2, pp. 194-204.

Devall, Bill et Sessions, George, Deep Ecology: Living as if Nature Mattered, Peregrine Smith Books: Salt Lake City, 1985.

Devall, Bill et Sessions, George, "The development of Natural Resources and the Integrity of Nature", Environmental Ethics, hiver 1984, vol. 6, no. 4, pp. 293-322.

Devall, Bill, "The Deep Ecology Movement", Natural Resources Journal, avril 1980, vol. 20, pp. 299-322.

Dews, Peter, Logics of Disintegration, Verso: London, 1987.

Doubiago, Sharon, "Deeper than Deep Ecology: Man must become Feminists", The New Catalyst Quarterly, hiver 1987-88, vol. 10, pp. 10-11.

Doz, André, La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie, J. Vrin: Paris, 1987.

Dumm, Thomas L., "The Politics of Post-Modern Aesthetics: Habermas Contra Foucault", Political Theory, 1986, vol. 16, no. 2, pp. 209-228.

Dumont, Louis, Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur la modernité, Seuil: Paris, 1991.

Eckersley, Robyn, "Divining Evolution: The Ecological Ethics of Murray Bookchin", Environmental Ethics, été 1989, vol. 11, no. 2, pp. 99-116.

Ehrard, Jean, L'idée de Nature en France à l'aube des Lumières, Flammarion: Paris 1970.

Engels, Friedrich, Dialectique de la nature, Paris: Editions sociales, 1952.

Enrilch, Howard ed., Reinventing Anarchy: What are Anarchists Thinking These Days?, Routledge and Kegan Paul: London, 1979.

Ferry, Luc, Le nouvel ordre écologique: L'arbre, l'animal et l'homme, Grasset: Paris, 1992.

Ferry, Luc et Renaut, Alain, La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain, coll. Le Monde Actuel, Gallimard: Paris, 1985.

Ferry, Luc et Renaut, Alain, Système et critique: Essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine, Ousia: Bruxelles, 1984.

Fetz, Reto L., "Pour une ontologie ontologique. Jean Piaget et la philosophie moderne", Revue internationale de Philosophie Bruxelles, 1982, vol. 36, no. 142-143, pp. 409-434.

Finkelkraut, Alain, La défaite de la pensée, Gallimard: Paris, 1987.

Foucault, Michel, "Truth, Power, Self: An interview", dans Technologies of the Self, ed. Luther Martin, Huck Gutman, and Patrick Hutton, University of Massachusetts Press: Amherst, 1988.

Foucault, Michel, "Afterword", dans Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, ed. Dreyfus et Rabinow, University of Chicago Press: Chicago, 1982.

Foucault, Michel, "Les intellectuels et le pouvoir: Entretien Michel Foucault - Gilles Deleuze", Arc, no. 49, 1980, pp. 3-10.

Foucault, Michel, "Michel Foucault: Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps", Quinzaine littéraire, 1-15 janvier 1977, no. 247, pp. 4-6.

Foucault, Michel, Histoire de la sexualité: La volonté de savoir, Gallimard: Paris, 1976.

Foucault, Michel, "Michel Foucault: Pouvoir et corps", Quel corps, juin 1975, pp. 27-35.

Foucault, Michel, "Entretien avec Michel Foucault", Quinzaine littéraire, le 15 mai 1966, no. 5, pp. 14-15.

Fox, Warwick, "The Deep Ecology-Ecofeminism Debate and its Parallels", Environmental Ethics, printemps 1989, vol. 11, no. 1, pp. 5-25.

Fukuyama, Francis, "Reflections on the End of History, Five Years Later", dans After History? Francis Fukuyama and his Critics, Timothy Burns éd., A Rowman & Littlefield Publishers, 1994, pp. 239-258.

Fukuyama, Francis, La fin de l'histoire et le dernier homme, Flammarion: Paris, 1992.

Gauchet, Marcel, Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion, Gallimard: Paris, 1985.

Golley, Frank B., "Deep Ecology from the Perspective of Ecological Science", Environmental Ethics, printemps 1987, vol. 9, no. 1, pp. 45-55.

Goodrich, Chris, "Holism and Hierarchies", Sierra, sept/oct. 1982, pp. 74-76.

Gorz, André, Adieux au prolétariat: Au delà du socialisme, Galilée: Paris, 1980.

Gorz, André, Écologie et liberté, Galilée: Paris, 1977.

Gorz, André, Le socialisme difficile, Galilée: Paris, 1967.

Groh, Teresa de et Valauskas, Edward, Deep Ecology and Environmental Ethics: A Selected and Annotated Bibliography of Materials Published Since 1980, Council of Planning Librarians, 1987.

Grondin, Jean, Kant et le problème de la philosophie: l'a priori, Vrin: Paris, 1989.

Habermas, Jürgen, "La modernité: un projet inachevé", Critique, octobre 1981, no. 413, pp. 950-967.

Habermas, Jürgen, The Philosophical Discourse of Modernity, traduit par Frederick Lawrence, MIT Press: Cambridge, 1987.

Habermas, Jürgen, "The French Path to Postmodernity: Bataille between Eroticism and General Economics", New German Critique, 1984, no. 33, pp. 79-102.

Hegel, G.W.F., La Phénoménologie de l'Esprit, traduit par Jean Hyppolite, éd. Montaigne, Aubier: Paris, 1941.

Hegel, G.W.F., La raison dans l'histoire, traduit par Kostas Papaioannou, Union générale d'éditions: Paris, 1965.

Hegel, G.W.F., Propédeutique Philosophique, traduit et présenté par Maurice de Gandillac, Gonthier: Genève, 1963.

Hegel, G.W.F., Morceaux choisis, traduit de l'allemand par Henri Lefebvre et Norbert Guterman, tome I et II, collection idées, Gallimard: Paris, 1939.

Heidegger, Martin, De l'essence de la liberté humaine: Introduction à la philosophie, Gallimard: Paris, 1987.

Huyssen, Andreas, "Mapping the Postmodern", New German Critique, 1984, no. 33, pp. 5-52.

Hyppolite, Jean, Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, Aubier: Paris, 1946.

Ingram, David, "Legitimacy and the Post-Modern Condition: The Political Thought of Jean-François Lyotard", Praxis International, hiver 1987-88, vol. 7, no. 3-4, pp. 286-305.

Jameson, Fredric, "The Politics of Theory: Ideological Positions in the Postmodernism Debate", New German Critique, 1984, no. 33, pp. 53-65.

Johns, David M., "The Relevance of Deep Ecology to the Third World: Some Preliminary Comments", Environmental Ethics, 1990, vol. 12, no. 3, pp. 233-252.

Jung, Hwa Yol, "Marxism, Ecology, and technology," Environmental Ethics, été 1983, vol. 5, no. 2, pp. 169-171.

Kamper, Dietmar, "After Modernism: Outlines of an Aesthetics of Posthistory", Theory, Culture, and Society, février 1990, vol. 7, no. 1, pp. 107-118.

Kellner, Douglas, "Postmodernism as Social Theory: Some Challenges and Problems", Theory, Culture, and Society, Juin 1988, vol. 5, no. 2-3, pp. 239-269.

Krapivine, Vasilii Vasilevich, Qu'est-ce que le matérialisme dialectique, Moscou: Editions du progrès, 1987.

Kropotkin, Peter, Mutual Aid: A Factor of Evolution, Heinemann: London, 1902.

Labarrière, Pierre Jean, "De la Raison comme histoire. Une confrontation avec Hegel", Archives de Philosophie, 1989, vol. 52, no. 3, pp. 399-408.

Lash, Scott, "Postmodernity and Desire", Theory and Society, 1985, vol. 14, no. 1, pp. 1-34.

Lee, Donald C., "On the Marxian View of the Relationship Between Man and Nature", Environmental Ethics, printemps 1980, vol. 2, no. 1, pp. 3-16.

Lefebvre, Henri, Le matérialisme dialectique, Presses Universitaires de France: Paris, 1990.

Lefebvre, Henri, Logique formelle logique dialectique, deuxième édition, Anthropos: Paris, 1969.

Levine, David, Defending the Earth: A Dialogue Between Dave Foreman and Murray Bookchin, South End Press: Boston, 1990.

Light, Andrew, "Rereading Bookchin and Marcuse as Environmental Materialist", Capitalism, Nature, Socialism, mars 1993, vol. 4, no. 1, pp. 69-98.

Lyotard, Jean-François, "Histoire universelle et différences culturelles", Critique, mai 1985, no. 456, pp. 559-568.

Lyotard, Jean-François, "Réponse à la question: qu'est-ce que le postmoderne?", Critique, avril 1982, no. 419, pp. 357-365.

Lyotard, Jean-François, La phénoménologie, édition "Que sais-je?", no. 625, Les presses universitaires de France: Paris, 1967.

Marcuse, Herbert, L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité, traduit de l'allemand par Gérard Raulet et Henri-Alexis Baatsch, préface de Mimica Cranaki, Éditions de minuit: Paris, 1972.

- May, Todd, "Is Post-Structuralist Political Theory Anarchist?", Philosophy and Social Criticism, 1989, vol. 15, no. 2, pp. 167-182.
- Mellos, Koula, Perspective on Ecology: A Critical Essay, Macmillan Press: London, 1988.
- Mellos, Koula, "The Conception of "Reason" in Modern Ecological Theory", Canadian Journal of Political Science, 1988, vol. 21, pp. 715-727.
- Mocek, R., "De Hegel à Lukacs, le problème de l'ontologie", Pensée (La), 1989, no. 268, pp. 71-82.
- Naess, Arne, Ecology, Community and Lifestyle: An Outline of Ecosophy, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Naess, Arne, "From Ecology to Ecosophy, from Science to Wisdom", World Futures, 1989, vol. 27, no. 2-4, pp. 185-190.
- Naess, Arne, "The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects", Philosophical Inquiry, 1986, vol. 8, no. 1-2, pp. 10-31.
- Naess, Arne, "Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes", dans Tobias, Michael, Deep Ecology, Avant Books: San Diego, 1985, pp. 256-270.
- Naess, Arne, "A Defense of the Deep Ecology Movement", Environmental Ethics, automne 1984, vol. 6, no. 3, pp. 265-270.
- Naess, Arne, "Self-Realization in Mixed Communities of Humans, Bears, Sheep, and Wolves", Inquiry, 1979, vol. 22, pp. 231-241.
- Naess, Arne, "The Shallow and the Deep Ecology, Long-Range Ecology Movements: A Summary", Inquiry, 1973, vol. 16, pp. 95-100.
- Pierrot, Alain, "La philosophie fascinée par son passé", Esprit, 1986, no. 117-118, pp. 137-155.
- Plant, Judith, Healing Our Wounds: The Power of Ecological Feminism, New Society Publishers: Boston, 1989.



Raulet, Gérald, "La fin de la "raison dans l'histoire"?", Information sur les Sciences Sociales, 1984, vol. 23, no. 3, pp. 559-576.

Raulet, Gerard, "From Modernity as One-Way Street to Postmodernity as Dead End", New German Critique, 1984, no. 33, pp. 155-177.

Renaut, Alain, L'ère de l'individu: contribution à une histoire de la subjectivité, coll. NRF, Gallimard: Paris, 1989.

Renaut, Alain, "Examen du passage des "Principes" où Fichte produit une solution de l'antinomie de la représentation", Les Cahiers Philosophiques, 1988, no. 37, pp. 11-25.

Renaut, Alain, "De la philosophie comme philosophie du Droit (Kant ou Fichte?)", Bulletin de la Société française de philosophie, juillet-septembre 1986, no. 3, pp. 81-131.

Ricoeur, Paul, "Retourner à Kant ou passer par Kant", Esprit, 1986, no. 117-118, p. 155.

Rivelaygue, Jacques, "La dialectique de Kant à Hegel", Les études philosophiques, 1978, no. 3, pp. 315-332.

Roman, Joël, "Une nouvelle querelle de l'humanisme", Esprit, 1986, no. 117-118, pp. 157-164.

Rorty, Richard, "Habermas and Lyotard on Post-Modernity", Praxis international, 1984, vol. 4, no. 1, pp. 32-44.

Ryan, Michael, "Postmodern Politics", Theory, Culture, and Society, juin 1988, vol. 5, no. 2-3, pp. 559-576.

Sale, Kirkpatrick, "The Cutting Edge: Deep Ecology and Its Critics", Nation, le 14 mai 1988, vol. 246, no. 19, pp. 670-675.

Sale, Kirkpatrick, "The Cutting Edge: Ecofeminism - A New Perspective", The Nation, 26 septembre 1987, vol. 245, no. 9, pp. 302-305.

Salley, Ariel Kay, "Deeper than Deep Ecology: the Eco-Feminist Connection", Environmental Ethics, hiver 1984, vol. 6, no. 4, pp. 339-346.

Serres, Michel, Le contrat naturel, François Bourin: Paris, 1990.

Simon, Thomas W., "Varieties of Ecological Dialectics", Environmental Ethics, automne 1990, vol. 12, no. 3, pp. 211-231.

Smith, Alfred, "Historisme, histoire et historicité dans les premiers écrits de Herbert Marcuse", Archives de Philosophie, 1989, no. 52, pp. 369-383.

Tarr, Zoltan, "Lukacs, Marcuse et leur postérité", Archives de Philosophie, 1989, no. 52, pp. 357-367.

Taylor, Charles, Grandeur et misère de la modernité, Bellarmin: Québec, 1992.

Taylor, Paul W., "Are Humans Superior to Animals and Plants?", Environmental Ethics, été 1984, vol. 6, no. 2, pp. 149-160.

Thompson, Janna, "A Refutation of Environmental Ethics", Environmental Ethics, été 1990, vol. 12, no. 2, pp. 147-160.

Tobias, Michael ed., Deep Ecology, Avant Books: San Marcos, Californie, 1988.

Tocanne, Bernard, L'idée de Nature en France dans la seconde moitié du XVII<sup>ème</sup> siècle: Contribution à l'histoire de la pensée classique, Klincksieck: Paris, 1978.

Tolman, Charles, "Karl Marx, Alienation, and the Mastery of Nature", Environmental Ethics, printemps 1981, vol. 3, no. 1, pp. 63-74.

Trotignon, Pierre, "Histoire de la dialectique de Kant à nos jours", Les études philosophiques, juillet-septembre 1970, no. 3, pp. 355-362.

Trotignon, Pierre, L'idée de vie chez Bergson et la critique de la métaphysique, collection Épiméthée, Les presses universitaires de France: Paris, 1968.

Vaysse, Jean-Marie, "Heidegger et la philosophie de l'histoire chez le jeune Marcuse", Archives de Philosophie, 1989, vol. 52, no. 3, pp. 385-397.

Warren, Karen J., "The Power and Promise of Ecological Feminism", Environmental Ethics, été 1990, vol. 12, no. 2, pp. 125-146.

Warren, Karen J., "Feminism and Ecology: Making Connections", Environmental Ethics, printemps 1987, vol. 9, no. 1, pp. 3-20.

Watson, Richard, "A Critique of Anti-Anthropocentric Biocentrism", Environmental Ethics, automne 1983, vol. 5, no. 3, pp. 245-256.

Watson, Stephen, "Jürgen Habermas and Jean-François Lyotard: Post-Modernism and the Crisis of Rationality", Philosophy and Social Criticism, automne 1984, no. 2, pp. 1-24.

Weinmann, Heinz, "Le vert entre le brun et le rouge", Le Devoir, paru le samedi 5 décembre 1992, section D, p. 8.

Wittbecker, Alan E., "Deep Anthropology: Ecology and Human Order", Environmental Ethics, automne 1986, vol. 8, no. 3, pp. 261-270.

Yih, Katherine, "The Red and the Green: Left Perspectives on Ecology", Monthly Review, octobre 1990, pp. 16-26.

Zimmerman, Micheal E., "Feminism, Deep Ecology, and Environmental Ethics", Environmental Ethics, printemps 1987, vol. 9, no. 1, pp. 21-44.

## **TABLE DES MATIÈRES**

page

### **INTRODUCTION:**

<b>LE PROJET DE L'ÉCOLOGIE SOCIALE: L'AGIR COMMUNAUTAIRE</b>	4
--	---

### **CHAPITRE 1:**

<b>LA ROUTE DE LA LIBERTÉ SELON L'ÉCOLOGIE PROFONDE</b>	26
1.1 La logique de la liberté d'après l'écologie profonde	37
1.2 Incompatibilité entre le libre développement de la subjectivité individuelle et le procédé d'identification à la Nature comme pratique de la liberté	40

### **CHAPITRE 2:**

<b>LA ROUTE DE LA LIBERTÉ SELON L'ÉCOLOGIE SOCIALE</b>	47
2.1 L'interprétation bookchinienne de l'histoire de la civilisation humaine	52
2.2 Le projet de transformation sociale de Murray Bookchin	57
2.3 La notion de liberté dans la généalogie de Murray Bookchin	65

**CHAPITRE 3:**

	<b><i>LA PHILOSOPHIE DE L'ÉCOLOGIE SOCIALE COMME ONTOLOGIE ET LA LIBERTÉ COLLECTIVE</i></b>	<b>69</b>
<b>3.1</b>	<b>La dialectique de Hegel comme architectonique au naturalisme dialectique de Murray Bookchin</b>	<b>72</b>
<b>3.2</b>	<b>La Nature comme Esprit et comme substance universelle</b>	<b>75</b>
<b>3.3</b>	<b>L'aspect phénoménologique de la Nature</b>	<b>78</b>
<b>3.4</b>	<b>La logique de la liberté d'après l'ontologie de Murray Bookchin</b>	<b>96</b>
<b>3.5</b>	<b>La théorie générale de l'histoire de l'écologie sociale</b>	<b>100</b>
<b>3.6</b>	<b>Le telos de la Nature: l'harmonie comme pratique communautaire</b>	<b>101</b>

**CONCLUSION:**

	<b><i>DÉPASSEMENT DU VISAGE INDIVIDUALISTE EN FAVEUR DU VISAGE COLLECTIVISTE DE LA LIBERTÉ (VERS L'AGIR COMMUNAUTAIRE)</i></b>	<b>111</b>
--	--	------------

<b><i>Bibliographie</i></b>	<b>124</b>
-----------------------------	------------

<b><i>Table des matières</i></b>	<b>136</b>
----------------------------------	------------