

Le réenchantement de notre rapport au monde : une valeur centrale de l'éthique subversive de l'éducation relative à l'environnement

Mohammed Taleb



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ere/2141>

DOI : 10.4000/ere.2141

ISSN : 2561-2271

Éditeur

Centr'ERE

Référence électronique

Mohammed Taleb, « Le réenchantement de notre rapport au monde : une valeur centrale de l'éthique subversive de l'éducation relative à l'environnement », *Éducation relative à l'environnement* [En ligne], Volume 8 | 2009, mis en ligne le 20 décembre 2009, consulté le 09 octobre 2024. URL : <http://journals.openedition.org/ere/2141> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ere.2141>

Ce document a été généré automatiquement le 9 octobre 2024.



Le texte seul est utilisable sous licence CC BY-NC 4.0. Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.

Le réenchantement de notre rapport au monde : une valeur centrale de l'éthique subversive de l'éducation relative à l'environnement

Mohammed Taleb

- 1 Le terme de « réenchantement » qui figure dans le titre de notre contribution est bien sûr en lien étroit avec celui de « désenchantement » et c'est en référence directe au sociologue Max Weber que nous l'utilisons. Ce réenchantement, qu'il nous faudra définir, constitue le socle de la perspective éthique dans laquelle nous nous situons en tant que formateur et praticien de l'éducation relative à l'environnement (ErE). Ce socle n'est pas rhétorique et le réenchantement n'est nullement une posture : il est même l'une des conditions même pour que l'ErE assume correctement sa vocation qui est, à nos yeux, cette mystérieuse articulation entre éducation, écologie et émancipation sociale. Il nous semble difficile d'envisager le maintien de cette vocation singulière si les actes éducatifs de l'ErE – actes qui visent à la transmission/éclosion de savoirs, de savoir faire et de savoir être – restaient à l'intérieur du cadre socio-idéologique dominant. L'ErE, du moins dans ses courants les plus novateurs, ne peut pas ne pas être une subversion de ce paradigme. Si elle ne l'est, l'ErE ne peut que devenir réformiste et domestiquée.
- 2 Nous voudrions souligner à quel point les questionnements internes à l'éducation relative à l'environnement ne peuvent être déconnectés des discussions qui traversent les sciences sociales et les sciences naturelles, mais aussi des débats qui ont lieu, dans la sphère sociopolitique, concernant les voies de sortie de la crise environnementale. Les tensions qui s'expriment depuis plusieurs années à propos du développement durable (et, particulièrement, son éducation) sont significatives du fait qu'il y a un enjeu éminemment politique dans cette interface entre éducation et environnement.

- 3 Mais avant d'aborder ces questions, ainsi que ce lien entre réenchantement de notre rapport au monde et éducation relative à l'environnement, il nous semble nécessaire de faire un détour par la mise en évidence de la relation existante entre la crise qui affecte nos environnements (essentiellement comme nature, milieu de vie et biosphère¹) et le désenchantement du monde.

Crise socio-écologique et désenchantement capitaliste du monde

- 4 Max Weber a fait du désenchantement du monde l'une des données les plus importantes de la « modernité capitaliste ». Cette donnée n'est pas accidentelle, mais essentielle et sa compréhension permet la compréhension d'une dimension majeure de l'histoire de l'Occident depuis les 16^e et 17^e siècles, histoire qui est devenue une « histoire-monde » à la faveur de l'entreprise coloniale et impériale. Le terme « capitaliste », qui qualifie la modernité occidentale, doit s'entendre, non pas au sens qu'il revêt dans une lecture étroitement économique (ou le capitalisme désignerait un « mode de production économique »), mais dans une optique bien plus large. Le capitalisme est d'abord « historique » (Wallerstein, 1985) avant d'être économique. Rappeler cela est important si nous souhaitons rendre intelligible la relation entre la crise socio-écologique et ce que nous nommerons le « désenchantement capitaliste du monde ». En effet, si les déterminations proprement économiques de cette crise sont évidentes (ne serait-ce qu'avec les grandes révolutions industrielles), il ne faudrait pas en conclure que l'économie est déterminante « en dernière instance », pour reprendre une vieille formule du marxisme. À nos yeux, et pour une part importante des courants hétérodoxes du marxisme, c'est la Totalité qui constitue le sujet de l'histoire. Ce débat est crucial, car une certaine interprétation de Marx et d'Engels, de type scientifique, a ossifié, rigidifié la distinction entre l'infrastructure économique et les superstructures (politiques, juridiques, culturelles, idéologiques) ; la première étant considérée comme la réalité fondamentale de l'existence humaine. Dans une lettre adressée à Joseph Bloch, le 22 septembre 1890, Friedrich Engels écrivait :

D'après la conception matérialiste de l'histoire, le facteur déterminant de l'histoire est, en dernière instance, la production et la reproduction de la vie réelle. Ni Marx, ni moi n'avons jamais affirmé d'avantage. Si, ensuite, quelqu'un torture cette proposition pour lui faire dire que le facteur est le seul déterminant, il la transforme en une phrase vide, abstraite, absurde [...]. Malheureusement, il n'arrive que trop fréquemment que l'on croie avoir parfaitement compris une nouvelle théorie et pouvoir la manier sans difficulté, dès qu'on s'en est approprié les principes essentiels et cela n'est pas toujours exact. (Engels, 1890, cité par Godelier, 1977, p. 33)

- 5 Si nous acceptons l'idée selon laquelle le capitalisme est un système historique total, alors il devient possible de considérer la « modernité capitaliste » comme une sorte de « méta-paradigme² » générateur des paradigmes capitalistes régionaux et disciplinaires (en économie, bien évidemment, mais aussi en science, en architecture, en agriculture, dans l'organisation juridico-politique de la cité, en médecine, etc.). L'ensemble des champs de la réalité humaine a été pénétré par ce méta-paradigme. Les sociologues Michaël Löwy et Robert Sayre (1992) nous rappellent, à travers une réflexion qui doit à la fois à Max Weber et Karl Marx, cette totalité ramifiée qu'est le capitalisme.

Le capitalisme doit se concevoir comme un « Gesamtkomplex », un tout complexe à facettes multiples. Ce système socio-économique est caractérisé par divers aspects : l'industrialisation, le développement rapide et conjugué de la science et de la technologie [...]; l'hégémonie du marché, la propriété privée des moyens de production, la reproduction élargie du capital, le travail « libre », une division du travail intensifiée. Et se développent autour de lui des phénomènes de « civilisation » qui lui sont intégralement liés : la rationalisation, la bureaucratisation, la prédominance des « rapports secondaires » [...] dans la vie sociale, l'urbanisation, la sécularisation, la « réification ». C'est cette totalité, dont le capitalisme en tant que mode et rapport de production est le principe unificateur et générateur, mais qui est riche en ramifications, qui constitue la « modernité ». (Löwy et Sayre, 1992, p. 32)

- 6 Le désenchantement nous semble être l'une des toutes premières structures de la « modernité capitaliste ». À bien des égards, nous trouvons en elle une racine majeure de la crise environnementale. Si nous avons tant besoin, aujourd'hui, d'une éducation qui réconcilie la biosphère et la sociosphère, l'humain et le non humain (dans la perspective de ce « parlement des choses » de Bruno Latour, 1991) et la multitude de nos ancrages, milieux de vie et habitats avec la Nature vivante, c'est bien parce que le dualisme nature et culture n'est pas tenable, ni viable non plus. Mais comment les habitants pourraient-ils être solidaires de leur habitacle, si celui-ci a été désenchanté ? Il faut prendre au sérieux cette question du désenchantement car elle est au cœur du dispositif idéologique de l'ensemble du déploiement occidental. Lisons, encore une fois, les analyses d'un autre sociologue, Jean-Louis Schlegel (1994), qui nous explique ce que Max Weber avait en tête avec cette formule.

Le mot désenchantement a été lancé par le sociologue allemand Max Weber. En allemand, le mot est *Entzauberung*, et, si on le traduit littéralement, il signifierait que les objets, dans le monde moderne, sont dépouillés de toute aura magique, de tout sens merveilleux, que la nature ou le cosmos, en d'autres termes, deviennent un monde d'objets à étudier, à analyser, à classer, à calculer, à mesurer. Descartes en avait donné le principe philosophique, et à partir de Newton, la chose est acquise : la nature est un grand mécanisme. *Entzauberung* : cosmos désenchanté, c'est-à-dire cosmos qui a cessé d'être un monde symbolique, un monde vivant, avec une âme ou des milliers d'âmes, un monde d'énergies aussi. (Schlegel, 1994, p. 86-87)

- 7 Si la « modernité capitaliste », comme « méta-paradigme », donne le « La » et imprime à l'ensemble de la civilisation marchande occidentale ses impulsions, il conviendrait de procéder, pour rendre compte des racines de la crise socio-écologique, à la mise en lumière des responsabilités propres à chaque paradigme régional et disciplinaire. Cela excède largement le propos de cette contribution, mais nous souhaiterions malgré tout souligner le rôle de la révolution scientifique galiléenne, newtonienne et cartésienne. Cette révolution a été partie prenante de la « modernité capitaliste ». On peut même dire que, de cette révolution des 16^e et 17^e siècles jusqu'au modèle scientifique de la connaissance qui culmine au 19^e siècle, nous sommes en présence d'une dynamique sociale et intellectuelle tout à fait en cohérence avec les impulsions capitalistes de l'histoire occidentale. Certes, les Newton, Galilée, Descartes n'ont pas été les artisans du basculement historique qui voit l'économie s'autonomiser par rapport à la réalité sociale globale prenant ainsi son envol sous la houlette d'une loi de la valeur d'échange qui détrône la loi de valeur d'usage dominante jusqu'à cette époque. Karl Polanyi (1983) a magistralement montré que ce basculement, la *Grande Transformation*, qui désencastrait l'économie de la société, pour la dominer, a nécessité la mobilisation de

forces historiques inouïes, de nouvelles classes sociales, une nouvelle démographie, une nouvelle configuration de l'espace, etc. Dans cet ensemble de détermination, la révolution scientifique ne fut pas mineure.

L'appareil de savoir qui a constitué le monde moderne s'appuyait sans doute sur un long et passionnant héritage, mais il semble peu discutable que c'est avant tout le XVII^e siècle qui l'a codifié, avec Descartes, Locke et Newton : avec eux triomphait la conviction que par la raison, on pouvait atteindre la vérité, la certitude, sous la forme de lois universelles. C'est dans les sciences physiques que cet universalisme reçut sa première justification, à travers les résultats concrets qu'il devait offrir dans l'économie-monde réelle [...] Depuis trois siècles, nous avons vécu sur cet héritage. (Wallerstein, 1995, p. 40)

- 8 Effectivement, le désenchantement capitaliste du monde a pu, en quelque sorte, se légitimer par la montée en puissance d'une nouvelle raison dont la raison d'être était justement de mettre le monde en équation, quantifier le réel, de le soumettre à la loi de fer de la statistique. Entre la raison économique, propre à l'économie libérale, la raison utilitaire, propre à l'organisation de la cité, et la raison techno-scientifique, il y a plus qu'un cousinage. Elles sont en fait les raisons régionales et disciplinaires de la rationalité capitaliste pour laquelle le maître mot est la « réification », autrement dit la transformation à l'état d'objet de tout ce qui existe, les femmes, les hommes, les peuples, la nature et l'ensemble des rapports sociaux et écologiques qui se nouent entre eux.
- 9 La compréhension de ceci est un enjeu de taille car, avec le capitalisme, nous sommes face à un processus de redéfinition même de l'humain et du non humain. C'est à Herbert Marcuse que nous devons cette expression de l'*homme unidimensionnel*. Elle dit, avec exactitude, le projet capitaliste concernant la figure de l'humain dont il espère voir l'avènement. Cette unique dimension est bien évidemment économique. Nous sommes, là, au cœur d'une entreprise de mutilation généralisée : le réel est réduit au matériel ; le matériel est réduit à l'économique ; l'économique est réduit au financier. Le marché, écrit l'économiste René Passet (1979, p. 224), « évacue l'homme comme réalité biologique, psychologique et sociale » et le rationalisme dogmatique de l'esprit de calcul « conduit à assimiler l'homme à un simple corpuscule subissant passivement les forces du marché, et s'adaptant par conséquent de façon parfaite à elles ». Mais l'« unidimensionnalisation » de l'humain affectait aussi l'environnement. Si l'humain était réduit à un agent économique, l'environnement, lui, était ravalé au rang de « ressources naturelles »...

Le réenchantement de notre relation au monde au cœur de la bataille paradigmatique des sciences : la contribution d'Alfred North Whitehead

- 10 Alfred North Whitehead (1861-1947) est un important mathématicien et philosophe anglais. Sa pensée est l'une de celle qui influence le plus durablement les consciences, de Bergson à Gilles Deleuze, de Merleau-Ponty à Ilya Prigogine, en passant par Mohammed Iqbal. Il s'est lancé, lui aussi, dans une grandiose bataille de paradigmes afin de délégitimer le mode scientiste de la connaissance. Ainsi, contribuait-il à clarifier l'un des enjeux de la crise socio-écologique, enjeu qui touche à notre représentation du monde. C'est en novembre 1919, dans le cadre des *Conférences Tarner*³, qu'il nous

propose sa critique de ce qu'il a nommé la *théorie de la bifurcation*. Publiée dans le deuxième chapitre de son livre intitulé *Le concept de nature* (originellement paru en 1920), cette critique nous semble fondamentale à un double titre. D'une part, elle est l'une des composantes majeures de sa cosmologie (ce terme étant entendu au sens de conception globale du monde). D'autre part, cette critique prend place, pertinemment, dans la dynamique générale de déconstruction de la modernité capitaliste et de son moteur (qui est en même temps son moyen et sa fin), à savoir la réification.

- 11 Au cours de sa conférence, A. N. Whitehead critique la thèse (nommée « théorie des additions psychiques ») selon laquelle la nature serait duelle, composée d'objets concrets objectivables et de qualités psychiques projetées par l'esprit. Il nous semble légitime de dire que notre philosophe, dans la mesure où il refuse le clivage entre le quantitatif de la nature et le qualitatif de l'esprit, plaide pour une unité de la nature ; mais cette unité n'est pas uniformité ou indistinction car elle dépend intimement des « relations entre les choses perceptivement connues » (Whitehead, 2006, p. 67). Or, l'une des tâches de la philosophie de la nature est, selon lui, de rendre compte justement de ces « relations naturelles ». L'un des passages célèbres de cette critique dit bien le refus de cette scission entre nature et esprit :

Pour la philosophie naturelle, toute chose perçue est dans la nature. Nous ne pouvons pas faire le difficile. Pour nous, la lueur rouge du crépuscule est autant une partie de la nature que les molécules ou les ondes électriques par lesquelles les hommes de science expliqueraient le phénomène. Il appartient à la philosophie naturelle d'analyser comment les éléments variés de la nature sont liés [...] Ce contre quoi je m'élève essentiellement, est la bifurcation⁴ de la nature en deux systèmes de réalité, qui, pour autant qu'ils sont réels, sont réels en des sens différents. Une de ces réalités serait les entités telles que les électrons, étudiées par la physique spéculative. Ce serait la réalité qui s'offre à la connaissance ; bien que selon cette théorie ce ne soit jamais connu. Car ce qui est connu, c'est l'autre espèce de réalité qui résulte du concours de l'esprit. Ainsi, il y aurait deux natures, dont l'une serait conjecture et l'autre rêve. (Whitehead, 2006, p. 66-68)

- 12 Ainsi, la bifurcation se donne comme brisure et fragmentation d'une unité pleine de relation. L'expérience humaine du monde se mutile. Le type de pensée – dualisme – qui fonde cette approche tend à l'objectivation même du monde, car celui-ci se trouve, au final, réduit à sa dimension matérielle, en tant que la « matière » est une réalité objectivable⁵. On ne dira jamais assez à quel point la bifurcation voisine avec la pensée binaire et le réductionnisme. Il ne s'agit pas de dire que Descartes est à l'origine de ce mouvement de la pensée, mais de rappeler que c'est dans le contexte de la naissance de la science moderne et rationaliste occidentale, à partir du 16^e siècle, qu'elle a pris son essor.
- 13 Alfred North Whitehead ne s'est pas contenté de formuler une critique, décisive à nos yeux, de la raison techno-scientifique. Il a également tenté de forger une autre lecture du réel autour de la notion de *process*. Dans sa contestation de la raison techno-scientifique, il ne s'en est pas uniquement pris au dualisme de la nature et de l'esprit, mais aussi à une conception substantialiste du monde qui occulte sa réalité fondamentalement dynamique et qui est travaillée par la fameuse « flèche du temps ». Cette pensée du *process*, si elle doit, à l'époque actuelle, ses lettres de noblesse à Alfred North Whitehead (mais il faudrait aussi citer les noms de Henry Bergson, ou William James), plonge ses racines dans la vieille philosophie antique. Nicolas Rescher écrit :
- Selon Héraclite, la réalité n'est rien fondamentalement une constellation de *choses*, mais une constellation de *procès*. Nous devons à tout prix éviter le sophisme qui

consiste à substantialiser la nature en choses perdurantes (substances), car ce ne sont pas des choses stables mais bien des forces fondamentales, et les différentes activités fluctuantes qu'elles produisent ourdissent notre monde. Le procès est fondamental : le fleuve n'est pas un objet, mais un *flux* en constant changement ; le soleil n'est pas une chose, mais un feu enflammé. Toute la nature est affaire de procès, d'activité, de changement. Héraclite enseigna que *panta rhei* (« tout fluctue ») et ce principe exerça une influence profonde sur l'antiquité classique. (Rescher, 2006, p. 5)

- 14 La mise en lumière de cette filiation héraclitéenne de la philosophie du process mérite d'être relevée car elle permet de relativiser, sans l'abolir, notre usage de la notion de paradigme. En effet, les idées ne naissent pas *ex nihilo*, car elles s'enracinent dans l'histoire intellectuelle. Les paradigmes ne sont « anciens » ou « nouveaux » que d'une façon relative et non absolue. Nous le voyons avec la Philosophie de la nature d'Alfred North Whitehead. Cette philosophie ne renvoie pas à un champ général qui serait celui de l'ensemble des courants de pensée qui philosophent à propos de la nature. Elle est, au contraire, un courant de pensée en tant que tel, fort de certaines convictions, porteuses d'une certaine interprétation du monde. La « nature » de cette philosophie ne doit pas, bien évidemment, être réduite à la « nature » des courants « naturaliste » ou « protectionniste ». Ici, Philosophie de la Nature signifie Philosophie de la réalité phénoménale. Historiquement, la Philosophie de la nature s'inscrit dans la trajectoire intellectuelle, scientifique et esthétique des pré-romantismes, des romantismes et des idéalismes et empirismes européens qui essayèrent, durant les 18^e et 19^e siècles, de prendre le contre-pied de la montée en puissance des approches réductionnistes, mécanistes et prétendument objectives. Le philosophe Bertrand Saint-Sernin, spécialiste reconnu de la pensée whiteheadienne, nous livre les principales interrogations qui travaillent au corps la philosophie de la nature :

Sous des formes qui ont varié depuis les présocratiques, la philosophie de la nature pose une même question : comment naît, vit et meurt ce qui existe ? Pouvons-nous pénétrer les opérations de la nature ? Notre esprit est-il capable de faire le tri entre des constructions mentales imaginatives et des représentations qui nous informeraient fidèlement sur la réalité ? [...] Son interrogation fondamentale, tout au long d'une histoire plus de deux fois millénaire, est celle-ci : pouvons-nous savoir comment fonctionne la nature et comment s'engendre ce qui existe ? Et son pari est le suivant : oui, il est possible de faire le tri entre de simples images cohérentes du monde et une connaissance réelle – fragmentaire, sans doute – de l'univers. (Saint-Sernin, 2002, p. 32-33)

- 15 On pressent, au sein de la Philosophie de la nature, la volonté de restituer au monde un principe d'unité ou, au moins, de cohérence entre la réalité phénoménale et notre conscience, entre la description objective de cette réalité et perception psychosensible. D'une certaine manière la Philosophie de la nature tend à revenir, d'une façon « moderne », à la conception unitaire de certaines philosophies prékantienne. En tout cas, Alfred North Whitehead aura une grande influence sur les artisans des nouveaux paradigmes scientifiques. Dans le chapitre « Réalité et connaissance comme processus » de son livre *Wholeness and the implicate order*, le grand physicien David Bohm (1987) reconnaît la proximité de sa pensée avec celle d'Alfred North Whitehead. Cette influence est confirmée par les analyses des physiciens John Briggs et David Peat (1986) qui décèlent l'impact whiteheadien sur les « théoriciens des systèmes, y compris Jantsch ». Nous pourrions également citer le nom du prix Nobel de chimie, Ilya Prigogine, co-auteur, avec la philosophe Isabelle Stengers, de l'ouvrage célèbre *La nouvelle alliance*.

Fonction politique de l'éducation relative à l'environnement, auto-écoformation, écopsychologie et éthique écosocialiste

- 16 L'éducation relative à l'environnement, dans ses courants les plus critiques, est consciente des dommages infligés à la Terre et à l'humanité par la bifurcation évoquée par Alfred North Whitehead et elle reconnaît dans l'appel au réenchantement du monde, non pas un retour au passé, selon une conception réactionnaire et passéiste de l'aventure humaine, mais une exigence, celle de faire advenir un nouvel espace-temps historique, une nouvelle configuration sociale concrète qui mixerait écologie et lien social, justice environnementale et justice économique. Lucie Sauvé le dit très clairement et avec une grande justesse, en rappelant la dimension politique de l'éducation relative à l'environnement.

Dans une telle dynamique, l'éducation relative à l'environnement se préoccupe de clarifier le lien entre nature et société ; elle aide à récupérer une dimension perdue de notre identité, de notre nature humaine ; elle favorise des relations d'altérité plus inclusives et plus riches ; elle stimule des projets de solidarités écologiques qui offrent d'abord un ancrage dans le milieu de vie, celui qui nous est donné de partager maintenant [...] Face au raz-de-marée de la globalisation, à l'économisation et l'homogénéisation du monde, à la perte de signification, l'éducation relative à l'environnement peut ainsi contribuer à « réenchanter » le monde. (Sauvé, 2005, p. 73).

- 17 Plusieurs auteurs ont articulé les propositions de la philosophie du *process* et, d'une façon plus générale, de la Philosophie de la nature, avec le champ de l'ErE. Le courant de l'écoformation a été un lieu particulièrement fertile dans l'éclosion de ces rencontres, notamment, avec les travaux du Groupe de recherche en écoformation (GREF), groupe né à l'initiative de Gaston Pineau et René Barbier⁶. Il représente, pour nous, une belle expression de cette capacité de l'éducation relative à l'environnement à entrer dans un *polemos* contre la « modernité capitaliste » et son interprétation scientiste du monde, de l'humain et de l'au-delà de l'humain. Incontestablement, la plupart des écoformateurs et des écoformatrices s'inscrivent dans une perspective alliant les courants de la critique sociale, de l'anthropologie de l'imaginaire et d'une philosophie organique et complexe de l'émergence de la personne humaine (autoformation). La façon d'habiter la Terre est révélatrice de cette perspective qui est à la fois de résistance et de réenchantement. Ainsi, Pascal Galvini souligne ceci :

La terre n'est pas une simple étendue mesurable de matières organiques. Elle ne se limite pas à un ensemble d'interactions mécaniques auxquelles l'imaginaire cartésien puis positiviste et enfin économiste ont voulu réduire l'ensemble de l'univers. Avec les sciences de l'écologie, la Terre est redevenue un organisme vivant auquel nous participons, et qui nous nourrit. La notion d'écoformation nous fait redécouvrir que la terre nourrit aussi notre identité. Dire qu'elle est notre maison (*Oikos*), c'est bien dire qu'elle est aussi notre « intérieur ». Notre être même. Le rapport entre soi et le monde est un devenu un processus spirituel d'auto-écoformateur. Nous sommes, et nous devenons nous-mêmes, à travers les formes de la terre, de ses paysages, de ses climats, de ses saisons, de ses plantes, de ses animaux. Nous n'existons pas seulement à travers le langage et la culture, mais aussi à travers le monde. (Galvani, 2005, p. 65)

- 18 Le GREF a lancé, aux débuts des années 1990, une vaste enquête, qui est toujours en cours, autour des quatre éléments qui, dans les imaginaires de nombreuses sociétés traditionnelles, sont médiateurs entre nous et le monde, à savoir l'Air, l'Eau, la Terre et le Feu. La réflexion de Pascal Galvini que nous venons de citer provient de l'ouvrage consacré à la Terre. Dans celui portant sur l'eau, on lira avec profit l'article de Howard Woodhouse (2001) intitulé « L'écoulement de l'eau comme métaphore chez Whitehead ». Pour sa part, Christine Delory-Momberger, qui a beaucoup écrit sur l'autoformation et les Histoires de vie, a publié une étude sur la dynamique allemande de la Philosophie de la nature en lien avec les questionnements de l'écoformation, « *Bildung* et écologie humaine : de la philosophie de la nature à la pédagogie de l'environnement » (Delory-Momberger, 2001). L'éloge qui est fait, par les écoformateurs et écoformatrices, de la relation sensible et charnelle entre l'environnement-nature et, plus généralement, les concrétudes du monde, relation décisive pour l'ontogenèse de la personne, ne se fait pas au détriment de la conscience plus globale des problèmes de l'Heure. Le *process* de la conscience se fait solidaire et en interconnexion avec tout l'univers. Il est donc politique au sens le plus noble que ce terme peut avoir. Dans cet élan, nous partageons la réflexion de René Barbier qui rappelle cette dimension de la conscience écologique :

D'ores et déjà, les conséquences néfastes de l'esprit prométhéen du capitalisme organisé sont connues [...] Nous devons repenser totalement l'organisation politique du monde pour le refondre suivant une logique moins inhumaine. C'est un combat contre « la montée de l'insignifiance » dont parle Cornélius Castoriadis au nom d'un « projet d'autonomie » nécessairement collectif. Il est peu probable que les groupes sociaux privilégiés, qui bénéficient des avantages de la mondialisation (les grands groupes multinationaux) et dirigent son expansion, acceptent d'aller vers une remise en question [...] Une nouvelle politique économique suppose une nouvelle éthique, en liaison avec une spiritualité qui n'a plus rien à voir avec celle des religions instituées dans les pays du Nord. (Barbier, 2005, p. 76-77)

- 19 On comprend mieux à quel point le thème du réenchantement du monde ou, pour se situer dans une optique whiteheadienne et systémique, de notre rapport au monde, constitue un « lieu » politique, éducatif et philosophique. En juillet 1993, à Lisbonne, au Portugal, naissait la Commission Gulbenkian pour la restructuration des sciences sociales autour d'Immanuel Wallerstein, qui dirige le Centre Fernand Braudel à l'Université de Binghamton, aux États-Unis. Accompagnée de neuf autres chercheurs, comme Ilya Prigogine ou Dominique Lecourt, cette commission a formulé un certain nombre de recommandations afin d'ouvrir les sciences sociales à de nouvelles responsabilités intellectuelles, méthodologiques, sociales, culturelles et politiques. Le projet se veut clairement inscrit dans le nouveau paradigme scientifique qui délivre, en quelque sorte, la pensée scientifique des lourdeurs du scientisme et du positivisme. Le propos de la Commission est explicitement celui d'un appel à un « réenchantement du monde » : « Ce n'est pas un appel à la mystification. C'est un appel à abattre les frontières artificielles entre les humains et la nature, à reconnaître qu'ils font partie ensemble d'un unique univers construit par la flèche du temps » (Commission Gulbenkian pour la restructuration des sciences sociales, 1996, p. 80).
- 20 En très grande proximité avec l'ErE, l'écopsychologie a également contribué à la valorisation du thème du réenchantement de notre rapport au monde dans l'optique d'une critique du capitalisme. L'écopsychologie explore ces liens subtils, malmenés par la modernité capitaliste, entre psyché et monde phénoménal, entre le « jardin

intérieur » et le « jardin » qu'est, en partie, notre milieu de vie. Theodore Roszak est le principal représentant de cette approche qui influence une grande part de l'écologie radicale dans le monde anglo-saxon. Theodore Roszak est un nom qui compte dans l'intellectualité dissidente nord-américaine. Historien, sociologue et romancier, il est titulaire de la Chaire d'histoire à l'Université de Californie. Depuis les années 1960, il poursuit l'élaboration d'une critique radicale du modèle occidental. Sa lecture du monde peut être qualifiée d'holistique. En 1969, il publie *The Making of a Counter Culture*. En popularisant ainsi la notion de « contre-culture », il situe assez justement le lieu à partir duquel s'est organisée la contestation aux États-Unis. De la revendication pour l'égalité des droits civiques de la communauté noire au mouvement d'opposition à la guerre du Vietnam, de la critique de la société de consommation à la militance des Nations indiennes, tout une partie de la société étasunienne, et en particulier de sa jeunesse, s'est engagée dans une remise en question des fondements mêmes du rêve américain, de la technocratie dominante et de son impérialisme.

- 21 Le projet de Theodore Roszak soulignait la nécessité d'une démocratie de participation, qui ne serait seulement politique, mais aussi globale et expérimentale. En 1995, il édite, avec Mary Gomes et Allen Kanner, *Ecopsychology : Restoring the Earth, Healing the Mind*. Cet ouvrage collectif prolonge un livre précédent paru en 1993, *The Voice of the Earth : An Exploration of Ecopsychology*. Ici se dessine un nouveau paradigme qui entremêle la guérison de la terre et celle de l'humanité, la contemplation de la Nature et le combat pour la justice sociale. L'écopsychologie apparaît comme une perspective à la fois philosophique, thérapeutique et écologique. On parlera d'un humanisme écologique pour désigner cette sensibilité. À travers l'écothérapie, la psychologie verte et une véritable éducation populaire à l'environnement, Theodore Roszak et ses ami-e-s ouvrent un horizon et proposent une alternative. Dans l'un de ses derniers livres, *La menace américaine : le triomphalisme américain à l'âge du terrorisme*, il montre la claire-conscience qu'il a des enjeux politiques du monde d'aujourd'hui (Roszak, 2004).
- 22 L'éducation relative à l'environnement doit assumer sa fonction politique et de critique sociale. Elle sauvegardera sa vocation d'émancipation sociale et écologique en politisant (non pas au sens de « la » politique, mais « du » politique) ses propositions. Le risque est grand, en effet, de voir l'interface entre éducation et environnement se dissoudre au profit d'une éducation au développement durable, elle-même au service d'une conception étroitement techno-économique. Il nous semble que l'articulation entre l'éducation relative à l'environnement et l'écodéveloppement serait largement plus féconde socialement et éthiquement que cette alliance contre-nature avec le développement durable, en tout cas avec ce qui domine en lui. En disant cela, il ne s'agit pas de culpabiliser quiconque utiliserait la notion fourre-tout de développement durable, mais seulement de rappeler qu'elle ne fait pas consensus dans la communauté des chercheurs et des praticiens de l'ErE et, même au-delà, des philosophies sociales alternatives.
- 23 Nous voudrions conclure en nous appuyons sur le questionnement éminemment politique du sociologue et philosophe Michaël Löwy. Se réclamant d'une conjonction entre les quêtes de la justice sociale et de l'écologie, il a fait la synthèse d'une éthique particulièrement subversive. Nous faisons nôtre, ici, les caractéristiques de cette éthique qui résonne grandement avec celle du courant de la critique sociale au sein de l'éducation relative à l'environnement. Pour lui, cette éthique écosocialiste repose sur les fondements suivants :

Tout d'abord il s'agit, il me semble, d'une **éthique sociale** : ce n'est pas une éthique des comportements individuels, elle ne vise pas à culpabiliser les personnes, promouvoir l'ascétisme, ou l'autolimitation. Certes, il est important que les individus soient éduqués dans le respect de l'environnement et le refus du gaspillage, mais le véritable enjeu est ailleurs : le changement des structures économiques et sociales capitalistes/ marchandes, l'établissement d'un nouveau paradigme de production et de distribution, fondé, comme nous l'avons vu plus haut, sur la prise en compte des besoins sociaux – notamment le besoin vital de vivre dans un environnement naturel non dégradé. [...]

Cette éthique sociale est une éthique **humaniste**. Vivre en harmonie avec la nature, protéger les espèces menacées sont des valeurs humaines – de même que la destruction, par la médecine, des formes vivantes qui agressent la vie humaine (microbes, virus, parasites). Le moustique anophèles, porteur de la fièvre jaune, n'a pas le même « droit à la vie » que les enfants du Tiers Monde menacés de cette maladie : pour sauver ces derniers, il est éthiquement légitime d'éradiquer, dans certaines régions, la première... [...]

Il s'agit aussi d'une éthique **égalitaire** : le mode de production et de consommation actuel des pays capitalistes avancés, fondé sur une logique d'accumulation illimitée (du capital, des profits, des marchandises), de gaspillage des ressources, de consommation ostentatoire, et de destruction accélérée de l'environnement, ne peut aucunement être étendu à l'ensemble de la planète, sous peine de crise écologique majeure. Ce système est donc nécessairement fondé sur le maintien et l'aggravation de l'inégalité criante entre le Nord et le Sud. Le projet écosocialiste vise une redistribution planétaire de la richesse, et un développement en commun des ressources, grâce à un nouveau paradigme productif.

L'écosocialisme implique également une éthique **démocratique** : tant que les décisions économiques et les choix productifs restent aux mains d'une oligarchie de capitalistes, banquiers et technocrates – ou, dans le disparu système des économies étatisées, d'une bureaucratie échappant à tout contrôle démocratique – on ne sortira jamais du cycle infernal du productivisme, de l'exploitation des travailleurs et de la destruction de l'environnement [...]

Enfin, l'écosocialisme est une éthique **radicale**, au sens étymologique du mot : une éthique qui se propose d'aller à la racine du mal. Les demi-mesures, les semi-réformes, les conférences de Rio, les marchés de droit de pollution sont incapables d'apporter une solution. Il faut un changement radical de paradigme, un nouveau modèle de civilisation, bref, une transformation révolutionnaire. (Löwy, 2001)

- 24 Nous nous sommes permis de citer longuement Michaël Löwy parce que la perspective éthique qu'il met en forme est une illustration de cette nécessité, pour les praticiens et praticiennes qui œuvrent dans les multiples interfaces entre éducation et environnement, de bien saisir l'immensité des enjeux. Certes, les capacités d'intervention des uns et des autres sont difficiles et limitées et les métiers de l'éducation relative à l'environnement sont souvent précaires ; sans oublier de mentionner la pression constante, assez peu enchantante, exercée sur ces activités, qu'est la recherche de finances. Les situations de terrain n'apparaissent donc pas comme les lieux évidents de la réflexion philosophique critique et de la radicalité intellectuelle. Pourtant, nous savons tous et toutes, c'est en tout cas notre intime conviction, que si l'acte éducatif ne s'articule pas à la rigoureuse analyse, si le formateur, l'animateur ou l'éducateur ne fait pas, régulièrement, une pause dans son activisme pour penser le monde, alors, il court le risque de l'usure et du désenchantement. Trouver ou retrouver le sens, les sens et l'essence de nos pratiques éducatives, est une façon concrète de réenchanter notre rapport au monde, et donc de la transformer. Ce réenchantement m'apparaît donc bien comme une valeur centrale d'une éthique de résistance et de dépassement du capitalisme. Notre contribution n'a

pas d'autre raison que de participer au débat public et de renforcer un pôle culturellement et philosophiquement anticapitaliste au sein de l'éducation relative à l'environnement.

BIBLIOGRAPHIE

- Barbier, R. (2005). Écologie politique, éthique et éducation. *Pour*, 187, 75-80. Bohm, D. (1987). *La plénitude de l'Univers*. Monaco : Le Rocher.
- Briggs, J. et Peat, D. (1986). *L'univers miroir. La science naissante de la non-séparabilité*. Paris : Robert Laffont.
- Commission Gulbenkian pour la restructuration des sciences sociales (1996). *Ouvrir les sciences sociales*. Paris : Descartes.
- Delory-Momberger, C. (2001). *Bildung* et écologie humaine : de la philosophie de la nature à la pédagogie de l'environnement. *Éducation permanente*, 148, 45-55.
- Galvani, P. (2005). Retrouver la Terre intérieure. Une démarche d'écoformation en dialogue avec les cultures amérindiennes. In Pineau, G., Bachelart, D., Cottureau, D., Moneyron, A. (dir.), *Habiter la terre. Écoformation terrestre pour une conscience planétaire* (p. 65-78). Paris : L'Harmattan.
- Godelier, M. (1977). *Horizon, trajets marxistes en anthropologie. Tome I*. Paris : Maspéro.
- Kuhn, T. (1983). *La structure des révolutions scientifiques* (nouvelle édition augmentée). Paris : Flammarion.
- Latour, B. (1991). *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris : La Découverte.
- Löwy, M. (2001). *Pour une éthique écosocialiste*. Consulté le 23 novembre 2006 sur : <http://www.europe-solidaire.org/spip.php?article2340>.
- Löwy, M. et Sayre, R. (1992). *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*. Paris : Payot.
- Passet, R. (1979). *L'économique et le vivant*. Paris : Payot
- Polanyi, K. (1983). *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*. Paris : Gallimard.
- Rescher, N. (2006). *Essais sur les fondements de l'ontologie du procès*. Heusenstamm : Ontos Verlag / Chromatiques whiteheadiennes.
- Roszak, T. (2004). *La menace américaine : le triomphalisme américain à l'âge du terrorisme*. Paris : Cherche-Midi.
- Sauvé, L. (1997). *Pour une éducation relative à l'environnement*, 2^e édition. Montréal : Guérin.
- Sauvé, L. (2005). Globalisation, résistance et résilience. *Pour*, 187, 67-74.
- Saint-Sernin, B. (2002). Les philosophies de la nature. In Andler, D., Fagot-Largeault, A. et Saint-Sernin, B. (dir.), *Philosophie des sciences 1* (p. 32-128). Paris : Gallimard.

Schlegel, J.-L. (1994). Le « réenchantement » du monde et la quête du sens de la vie dans les nouveaux mouvements religieux. In Tardan-Masquelier, Y. (dir.), *Les spiritualités au carrefour du monde moderne* (p. 85-101). Paris : Centurion.

Wallerstein, I. (1985). *Le capitalisme historique*. Paris : La Découverte.

Wallerstein, I. (1995). *Impenser la science sociale. Pour sortir du XIXe siècle*. Paris : Presses Universitaires de France.

Whitehead, A.N. (2006). *Le concept de nature*. Paris : Vrin.

Woodhouse, H. (2001). L'écoulement de l'eau comme métaphore chez Whitehead. In Barbier, R. et Pineau, G. (dir.) *Les eaux écoformatrices* (p. 261-267). Paris : L'Harmattan.

NOTES

1. Nous ne faisons, ici, que reprendre les éléments d'une typologie des représentations de l'environnement élaborée par Lucie Sauvé (1997).

2. C'est le physicien et épistémologue étasunien Thomas Kuhn qui popularisa la notion de « paradigme ». Dans son célèbre ouvrage, publié en 1962, *La structure des révolutions scientifiques* (Kuhn, 1983), il met en évidence le fait que l'histoire des sciences – et il a en tête essentiellement les sciences dures – n'est pas réductible à une simple accumulation de savoir sur le monde. S'il y a bien accumulation (il nomme cette étape « science normale »), elle s'inscrit à l'intérieur d'un paradigme. Thomas Kuhn, comme il le reconnaîtra lui-même, utilise le terme selon des significations multiples, mais on peut dire, à gros traits, qu'un paradigme désigne un cadre intellectuel, un système idéologique, cognitif, producteur de sens, qui oriente la recherche, détermine son objet, définit sa méthodologie. Les changements de paradigme sont de véritables « révolutions scientifiques ». Ainsi, le changement galiléen, newtonien, cartésien, à l'aube des temps « modernes », a-t-il été une grande révolution scientifique, et même historique, car la nouvelle conception qui émergeait allait se frayer un chemin dans toutes les sphères de notre existence.

3. Elles furent prononcées au *Trinity College*, à Cambridge.

4. Au sens de division précise le traducteur.

5. L'usage du concept de matière doit se faire selon des règles strictes qui tiennent à la nature spécifique des divers champs de la connaissance. La « matière » d'un matérialisme philosophique et scientifique exigeant n'est pas la « matière » d'un matérialisme consumériste et vulgaire, ni non plus celle de l'économicisme. Notre critique du matérialisme vise, bien évidemment, ces derniers.

6. Voir le site Internet : www.barbier-rd.nom.fr/GREF.html.

RÉSUMÉS

L'introduction faite par le sociologue Max Weber de la notion de « désenchantement du monde » a été d'une exceptionnelle fécondité. Elle situe, à gros traits, l'une des principales caractéristiques du monde occidental moderne, à savoir la relative disqualification des dimensions sensibles, poétiques, morales et spirituelles de l'existence : le réel se réduisant au

matériel, c'est, en dernier instance, toute la réalité qui devient objectivable. On sait que la crise socio-écologique est, en partie, une manifestation de cette conception désenchantée du monde. Philosophiquement, nous dirons que l'axiologie qui domine et, en même temps, structure le lien social et la représentation de l'environnement est polarisée par la « réification ». L'éducation relative à l'environnement, par certaines de ses écoles de pensée, entend retrouver le sens de l'inobjectivable, de l'Imaginaire, du mystérieux. Que ce soit l'écoformation, avec son souci de réhabiliter un concret malmené par le conceptuel, ou l'écopsychologie, qui veut retrouver ces liens d'intimité entre la Terre et la psyché, nous sommes en présence de la résurgence d'une autre éthique, fondée, en quelque sorte, sur une autre raison, plus ouverte au qualitatif. Avec l'aide de la philosophie des sciences et de la nature d'Alfred North Whitehead, nous ferons le point - autour du couple « désenchantement/ réenchantement » - sur cette « nouvelle » éthique, qui est une éthique de la déconstruction des valeurs scientifiques et marchandes, éthique qui émerge au cœur même de l'éducation relative à l'environnement.

The introduction made by the sociologist Max Weber of the notion of « disillusionment of the world » was of exceptional fertility. It broadly situates one of the main characteristics of the modern western world, namely the relative disqualification of the sensitive, poetic, moral and spiritual dimensions of the existence : the reality is reduced to the material and thus becomes objectivable. We know that the socio-ecological crisis is in part a symptom of this disillusioned conception of the world. Philosophically, we shall say that the axiology which dominates and, at the same time, structures the social link and the representation of the environment is polarized by « reification ». Environmental education, through some of its schools of thought, intends to find the significance of the inobjectivable, the Imaginary, the mysterious. Be it through *Écoformation*, concerned with rehabilitating a concrete manhandled by the abstract, or ecopsychology, which seeks to renew the links of intimacy between the Earth and the psyche, we are in the presence of the resurgence of another ethics, based, in some sort, on another reason, more open to the qualitative. With the help of the philosophy of sciences and nature of Alfred North Whitehead, we will review - around the couple « disillusionment / reenchantment » - this new ethics, which is an ethics of deconstruction of scientific and commercial values, that is at the heart of the environmental education.

AUTEUR

MOHAMMED TALEB

Philosophe des sciences et formateur en éducation relative à l'environnement, il est chargé de cours en écopsychologie à l'École Supérieure d'Éducation Sociale à Lausanne et anime le projet de l'Institut de formation transdisciplinaire en éducation relative à l'environnement (If'tere). Il intervient régulièrement comme conférencier et formateur (Université de Paris 8-Saint-Denis, Université de Lyon 3, Université de La Rochelle, Université de Genève, Université Catholique de Louvain, Ministère de l'Agriculture, collectivités territoriales et associations diverses). Il préside l'association « Le singulier universel » et est membre du Réseau francophone international de recherche en éducation relative à l'environnement. Il a dirigé l'ouvrage *Sciences et archétypes. Fragments philosophiques pour un réenchantement du monde. Hommage au professeur Gilbert Durand* (Paris : Dervy, 2002).