

Université de Montréal

**Décoloniser l'interdépendance : pistes éthiques pour une révolution
environnementale**

par

Gabrielle Lapointe

Département de philosophie

Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de M.A. en philosophie

Avril 2023

© Gabrielle Lapointe, 2023

Université de Montréal
Département de Philosophie, Faculté des arts et sciences

Ce mémoire intitulé

**Décoloniser l'interdépendance : pistes éthiques pour une révolution
environnementale**

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Anna Ghiglione
Présidente-rapporteuse

Christian Nadeau
Directeur de recherche

Marc-Antoine Dilhac
Membre du jury

Remerciements

Ce mémoire n'aurait jamais été parachevé sans l'aide précieuse de Christian Nadeau, qui a su me guider à travers l'écriture d'un projet ambitieux.

Merci à Farah Louiza, Cécile Granger et Alicia Paquette pour la relecture du mémoire et les conseils fort pertinents.

Orane Thibaud et Louiza, merci pour toutes les discussions que nous avons partagées depuis une dizaine d'années, sans quoi j'aurais longtemps été cloisonnée dans des pensées qui soliloquent.

Merci à mon père, Réjean Lapointe, pour ton soutien éternel, ta persévérance et ta capacité à faire évoluer tes réflexions, des qualités précieuses qui m'ont accompagnées dans ce projet.

Et, finalement, merci à ceux qui se mobilisent courageusement contre l'imposition du modèle colonial dominant, que cela passe par la recherche ou par le terrain.

Résumé

Ce mémoire s'intéresse à la crise environnementale, prenant place de manière globale et exponentielle dans le monde. L'objectif est de chercher, à travers ses causes historiques, quelles peuvent être les solutions possibles. Le travail débute par l'exposition d'un lien de causalité entre crise environnementale et colonisation occidentale. Nous verrons aussi que les deux phénomènes sont empreints d'une épistémologie patriarcale ayant dérégulé le rapport humain à la nature. Plutôt que de prôner l'interdépendance, les humains en sont venus à favoriser la séparation et la domination des entités les unes sur les autres, endommageant ainsi les écosystèmes. Dans un deuxième temps, nous proposerons une piste de solution à ce problème : la pensée éthique d'Emmanuel Lévinas. Si ce penseur prêche un retour du souci de l'autrui, son éthique demeure néanmoins porteuse de limites occidentales la rendant ineffective dans le cadre d'une révolution environnementale. Finalement, des solutions seront plutôt recherchées du côté de penseurs décoloniaux, autochtones et écoféministes. Ceux-ci ont en commun de proposer un renversement épistémologique des schèmes de pensée dominants, afin de modifier le rapport éthique à l'environnement. Une ouverture à l'existence de pluralités culturelles et la mise en place de coopérations à travers la différence sont des stratégies politiques revendiquées par ces penseurs pour résoudre la crise écologique.

Mots-clés : Éthique environnementale, décolonisation, écoféminisme, interdépendance, coopération

Abstract

This thesis is about the environmental crisis, taking place in the world in a global and exponential way. The objective is to understand the historical causes of this crisis, so we can create some possible solutions. The work begins by demonstrating a causal link between the environmental crisis and Western colonialism. We argue that both phenomena are rooted in a patriarchal epistemology which modified the human connection with nature. Rather than promoting interdependence, humans acted towards separation and domination of some entities over the others, which led to the destruction and depletion of ecosystems. Secondly, we propose a possible solution to the problem: the ethical philosophy of Emmanuel Levinas. Levinas argues in favour of caring for otherness, though his ethics is limited by some Western traditions, making it ineffective for an environmental revolution. This thesis concludes with solutions from decolonial, native, and ecofeminist thinkers. These philosophies share a vision in which dominant schemes should go through subversive epistemic changes, so we can modify the ethical link to the environment. Acknowledging the existence of cultural pluralities and cooperating through differences are political strategies claimed by these ideologies to resolve the ecological crisis.

Keywords: Environmental ethics, decolonization, ecofeminism, interdependence, cooperation

Table des matières

Présentation du jury.....	2
Remerciements.....	3
Résumé.....	4
Introduction.....	8
Chapitre I – Connexions entre l’écologie et la décolonisation.....	13
1.1 Introduction.....	13
1.2 Une domination multiforme de l’Autre.....	15
<i>1.2.1 La violence de l’unimondisme.....</i>	<i>15</i>
<i>1.2.2 L’oppression patriarcale.....</i>	<i>21</i>
1.3. La dette occidentale.....	26
Chapitre II – Les failles environnementales de l’interdépendance lévinassienne.....	36
2.1 Introduction.....	36
2.2 L’empathie de l’Autre dans les questions décoloniales.....	37
<i>2.2.1 Le Visage, levier d’une solidarité politique?.....</i>	<i>37</i>
<i>2.2.2 Fondations eurocentristes.....</i>	<i>39</i>
2.3 La contradiction lévinassienne.....	41
<i>2.3.1 De l’anthropocentrisme à l’antispécisme.....</i>	<i>41</i>

2.3.2 L'absence de Visage des écosystèmes.....	49
Chapitre III – Déjouer l'unimondisme.....	53
3.1 Introduction.....	53
3.2 Éthiques environnementales décoloniales	54
3.2.1 <i>Le monde pluriversel</i>	54
3.2.2 <i>Paradigmes autochtones</i>	58
3.2.3 <i>Pistes écoféministes</i>	65
Conclusion.....	72
Bibliographie.....	76

Introduction

Le problème de la crise environnementale n'a pas besoin d'être démontré; nous vivons à l'aube d'un dérèglement majeur des écosystèmes et d'une extinction massive de la communauté biotique. La survie de l'humanité dépend de la préservation des équilibres écosystémiques, et cet équilibre est bafoué par l'organisation de nos sociétés. Celles-ci sont rythmées par le phénomène de la croissance économique. Le besoin du « toujours-plus » consumériste engendre une expansion des besoins en ressources naturelles, le tout endommageant durablement l'environnement terrestre.

Afin de démystifier les causes de cette crise, nous nous sommes posé la question suivante: est-ce que les infrastructures coloniales, ainsi que les justifications épistémologiques qui les animent, seraient à la source de la destruction environnementale? Nous nous sommes également demandé si cet esprit de domination s'avère destructeur parce qu'il s'enracine dans une lourde tradition patriarcale, ou s'il s'agit d'un problème distinct.

À la suite de nos recherches sur les liens entre ces réalités, nous avons jugé pertinent de démontrer que la révolution environnementale nécessaire à la survie de l'espèce ne peut pas être dissociée d'une décolonisation des lieux, des communautés et des esprits. Plus précisément, nous dénonçons la colonisation occidentale ayant endommagé le rapport à l'interdépendance. Notre existence et notre survie en tant qu'espèce dépendent entièrement d'un principe de coexistence. L'équilibre de notre écosystème repose sur des relations réciproques, entre les individus et entre les individus et leur environnement.

Si la réciprocité, la coexistence et l'interdépendance constituent bien le fondement de notre survie, il apparaît nécessaire de trouver la théorie la plus adéquate pour en rendre compte. Nous croyons que la meilleure version des théories de l'interdépendance est offerte par les mouvements écoféministes, qui considèrent que la valorisation de l'équilibre permet de contrecarrer à la fois la domination des hommes sur les femmes et celle des humains sur la nature. L'écoféminisme a également produit une critique importante dès les années 70,

en dénonçant non seulement le rapport du patriarcat dans la domination de la nature, mais aussi la manière dont il est imbriqué dans les structures coloniales. L'écoféminisme se trouve ainsi à la « convergence du féminisme, de l'écologie et du pacifisme¹ », en ce qu'il est constitué de voix féminines subversives, souhaitant emprunter d'autres chemins que celui du contrôle autoritaire pour révolutionner notre rapport à l'environnement. Mais l'apport de l'écoféminisme est aussi une contribution importante aux luttes décoloniales. Les écoféministes montrent que ce n'est pas en imposant des solutions occidentales aux communautés non-occidentales que nous pouvons réellement révolutionner notre rapport à l'environnement. Il s'agit selon elles d'une pratique de domination typiquement patriarcale et coloniale. Il serait en ce sens nécessaire d'abolir toute forme de domination afin de restaurer l'équilibre de notre écosystème, qui est lui-même essentiellement multiple et interdépendant. Une révolution cohérente et durable devrait ainsi reposer sur une ouverture plurielle à différents modes de pensées et d'actions. Ces modalités peuvent émerger de dialogues avec les peuples subissant l'écrasante domination occidentale, mais qui n'en demeurent pas moins détenteurs de savoirs autres, parfois issus d'un héritage ancestral et parfois issus de notre propre époque.

Ces savoirs divergents s'avèrent pour l'instant écrasés par un modèle unique, en raison du patriarcat colonial. Afin de mieux comprendre l'hégémonie occidentale et ce qui s'y oppose conceptuellement, nous utiliserons les concepts d'unimondisme et de plurivers d'Arturo Escobar. Ces deux notions seront centrales dans le déploiement d'une pensée décoloniale sous-jacente à une révolution environnementale non superficielle. Pour les définir rapidement, l'unimondisme consiste en la domination hégémonique d'une culture globalisée, ici la modernité occidentale, valorisant l'individualisme et la compétition. L'unimondisme et le plurivers s'opposent en ce que le premier feint une objectivité pour asseoir sa toute-puissance, et le deuxième propose un monde relationnel acceptant la réalité d'une multiplicité de mondes contenus dans le monde. Une caractéristique de l'unimondisme occidental est celle d'être investie d'« un même maillage ontologique individu-marché-science, et par une globalisation néolibérale qui serait en guerre contre

¹ DAVIAU, Pierrette. « Écoféminisme : joindre le cosmique, l'humain et le sacré. », *Relations*, no. 809, 2020, p. 22.

les mondes relationnels² ». Tout comme chez Antonio Gramsci, l'hégémonie coloniale d'Escobar n'est pas uniquement politique, mais aussi culturelle et morale³. À l'inverse, le plurivers propose une ontologie relationnelle, insistant sur la codépendance inaliénable des êtres. Celle-ci aimerait fonder une autre sorte de mondialisation préservant la réalité pluriverselle.

Ainsi, Escobar insiste sur l'importance d'une transition écologique profonde, en opposition avec une transition superficielle. La transition profonde serait décolonisatrice, puis « intégrerait les enjeux épistémiques et ontologiques, et permettrait aux différentes luttes de converger pour faire face à la nécessité d'un changement de modèle⁴ ». Pour sa part, la transition superficielle ne prendrait pas en compte l'obsolescence de l'unimondisme, et tenterait d'en modifier les formes pour établir une simple apparence de durabilité. Ces solutions impuissantes nuisent à la transformation ontologique de nos sociétés, préservant l'organisation unimondiste sous l'apparat d'une révolution factice et partielle. Nous tenterons de départager dans ce mémoire quelles peuvent être les propositions appartenant à une révolution environnementale profonde et lesquelles seraient au contraire encore porteuses de l'idéologie dominante.

Dans le premier chapitre, nous exposerons le problème multifactoriel de la violence perpétrée par le monde occidental. Nous identifierons la source du problème hégémonique en nous référant au concept d'altérité, en vérifiant sa pertinence dans le cadre de l'unimondisme. Nous verrons ensuite que cette suprématie de l'idéologie occidentale repose sur une domination patriarcale et coloniale où les femmes ont été globalement réduites au mutisme et à l'obéissance. Pour cette raison, la dette occidentale à l'égard des pays colonisés doit selon nous être prise en compte quant à la gestion du problème environnemental mondial. Nous verrons que s'il est légitime d'exiger une aide réparatrice, celle-ci ne doit pas prendre une forme paternaliste. La meilleure manière de « payer » cette dette consisterait donc à favoriser un *empowerment* des subalternes, et ce grâce à un

² ESCOBAR, Arturo. *Sentir-penser avec la Terre*, Paris, *Le Seuil*, 2018, p. 83.

³ HOARE George, SPERBER Nathan, « V. L'hégémonie », dans : George Hoare éd., *Introduction à Antonio Gramsci*. Paris, *La Découverte*, « Repères », 2013, p. 93.

⁴ ESCOBAR, Arturo. *Op. cit.*, p. 83.

dialogue profond, où seraient priorisées les interdépendances afin de construire de nouvelles politiques humaines.

Dans le deuxième chapitre, nous étudierons une possibilité offerte par la pensée occidentale de sortir du modèle unimondiste. Mais cette manière de penser l'interdépendance, celle d'Emmanuel Lévinas, présente néanmoins de trop nombreux aspects communs avec le paternalisme occidental. Si nous mobilisons sa pensée malgré tout, c'est parce qu'elle propose une éthique de l'altérité pouvant répondre aux problématiques décoloniales et aux préoccupations environnementales. En effet, selon Charles-Antoine Barbeau-Meunier, l'empathie, telle que suggérée par Lévinas, peut agir comme levier du développement d'une conscience écologique⁵, en ce que celle-ci peut orienter l'action collective vers un objectif de bien-être commun. En outre, Lévinas est un auteur régulièrement convoqué dans la littérature décoloniale, notamment dans l'œuvre d'Enrique Dussel. Or, sans invalider la totalité des thèses avancées par Lévinas, nous soulignons les limites et les insuffisances de son éthique. Si l'empathie lévinassienne envers l'Autre peut s'avérer utile pour réduire les injustices environnementales, elle échoue cependant à régénérer le regard occidental quant aux êtres vivants et aux écosystèmes. Plusieurs problèmes majeurs issus des traditions philosophiques occidentales ont pour effet d'entraver le chemin vers une pensée décoloniale pluriverselle. Lévinas nous en offre un exemple en procédant à des réflexions eurocentristes et anthropocentristes, puis en hiérarchisant la valeur des éléments des communautés biotiques.

Finalement, nous explorerons dans le troisième chapitre quelques pistes environnementales permettant un revirement hégémonique du bloc monolithique unimondiste. Les solutions subversives gagnent à être diffusées directement à partir des voix subalternes, c'est-à-dire celles des femmes et des peuples non-occidentaux. Nous nous pencherons plus précisément sur les idées de transformation de soi mise en relation avec la

⁵ BARBEAU-MEUNIER, Charles-Antoine. « L'empathie peut-elle changer le monde? Des fondements empathiques de l'action social au rôle de l'empathie face à la crise écologique », Montréal, *UQAM*, Mémoire de sociologie, 2013, 233 p.

transformation structurelle des communautés, puis terminerons en explorant certains paradigmes écoféministes et décoloniaux.

Chapitre I – Connexions entre l'écologie et la décolonisation

1.1 Introduction

Les sociétés occidentales sont actuellement confrontées aux conséquences désastreuses de deux crises majeures qu'elles continuent de perpétrer. D'abord, la colonisation, n'ayant été interrompue qu'en apparence, continue de ravager les pays du Sud économique au profit des pays du Nord. Ce prolongement colonial allant au-delà de la question de l'indépendance politique est théorisé par le postcolonialisme. Ce courant critique réfère à la perpétuation d'une aliénation quotidienne dans les pays ayant été colonisés, au niveau notamment du langage, des valeurs, de l'organisation du pouvoir ou des frontières⁶. Un nouvel ordre géopolitique mondial fut également créé à l'issue des conquêtes européennes, engendrant un déséquilibre économique Nord/Sud majeur. Les déséquilibres économiques et matériels plongent un grand nombre de pays dans la misère, dépouillés de leurs ressources naturelles et privés de leur autonomie réelle.

Le deuxième phénomène en question est la destruction de l'environnement lui-même, dont nous dépendons tous dans la logique basique des écosystèmes. La destruction de l'environnement mène à notre propre autodestruction. Nous ne pouvons pas continuer à le massacrer en niant la finitude des ressources naturelles. L'urgence de la crise écologique se renforce d'année en année et il ne revient qu'aux collectivités humaines de résorber leurs activités polluantes dans les plus brefs délais.

Ces deux crises sont engendrées par une même entité : le capitalisme sauvage⁷ occidental, soit une forme de libéralisme économique fondée sur la libre-entreprise, la propriété privée et la croissance exponentielle des gains sans protection citoyenne contre

⁶ CÔTÉ, Isabelle. « Théorie postcoloniale, décolonisation et colonialisme de peuplement : quelques repères pour la recherche en français au Canada », *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest*, n. 31, 2019, p. 29.

⁷ Terme inventé par Pierre Bourdieu dans les années 1980 pour souligner les évolutions dévastatrices du modèle capitaliste dans les sociétés occidentales suite à la Révolution industrielle.
BOURDIEU, Pierre. *Contre-feux : propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*, Paris, *Liber-Raisons d'agir*, 1998, 125 p.

les injustices engendrées. Les conséquences de la pollution des écosystèmes et l'accès restreint aux ressources affectent de manière disproportionnée les différentes zones de la planète : si les pays et les communautés riches peuvent se protéger contre les effets des changements climatiques, ce n'est pas le cas des groupes défavorisés. C'est ce problème qui a motivé la création du concept de justice environnementale⁸, dénonçant d'abord les inégalités entre les communautés en termes d'exposition à la pollution humaine, puis revendiquant un rétablissement de ces injustices. La justice environnementale se définit comme la répartition juste des bénéfices et des coûts environnementaux entre les différents pays ou groupes. Concrètement, cela peut signifier des politiques de prévention, une modification des pratiques et un renouvellement des environnements dégradés⁹. Les problèmes de santé et une réduction conséquente de la qualité de vie sont des problèmes majeurs observés dans les situations d'injustices. Il apparaît ainsi que les responsables historiques de la crise environnementale et du déséquilibre géopolitique actuels sont les grands gagnants de l'équation, faisant payer les conséquences de leurs actes aux pays les plus appauvris. La dette environnementale se trouve aggravée par un racisme environnemental, défini par Ingrid Waldron comme « the disproportionate location or siting of polluting industries in communities of colour, indigenous communities, Black communities and the working poor¹⁰ ». Cette forme de racisme renforce les inégalités déjà établies par le système mondialisé réitérant les dynamiques coloniales. Ces injustices sont perpétrées de manière plus invisible et insidieuse étant donné que le système qui les encadre n'est pas officiellement colonisateur, mais véhicule néanmoins l'idéologie colonisatrice. Bien que les systèmes coloniaux aient été destitués, les relations de domination entre les anciennes colonies et les pays colonisateurs ne le sont pas. Le racisme environnemental en est une preuve, car la vulnérabilité écologique des communautés ciblées dépend de l'état géopolitique et de l'histoire coloniale.

Dans ce chapitre, nous explorerons les rapports logiques entre colonialisme occidental, domination patriarcale et crise environnementale. Nous présenterons d'abord les

⁸ LARRÈRE, Catherine. « La justice environnementale », *Multitudes*, 2009, no. 36, p. 156-162.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ WALDRON, Ingrid. *There's something in the water*, Fernwood publishing, 2018, 160 p.

conditions qui permettent la domination unimondiste occidentale, qui consistent principalement en l'abolition de l'altérité et en l'infiltration des sociétés non-occidentales. Nous examinerons également la manière dont la domination coloniale est dénoncée dans le cadre des théories écoféministes, dans le sillage philosophique des thèses sur l'intersectionnalité. Nous verrons ensuite en quoi l'Occident, responsable historique des crises en question, traîne le fardeau d'une dette, et comment celle-ci, si une telle chose est possible, devrait être exonérée. Plutôt que d'endosser un rôle paternaliste au niveau de la « réparation » environnementale, il serait plus avisé de s'ouvrir à des connaissances venues « d'autres mondes ». Seront d'abord abordées les conditions de possibilité de la domination culturelle et politique de la société occidentale au niveau mondial.

1.2 Une domination multiforme de l'Autre

1.2.1 La violence de l'unimondisme

Le concept de l'Autre décrit celui à qui on ne s'identifie pas, celui duquel on se sent dissocié, qui nous est étranger. Selon Frantz Fanon, l'Autre est celui qui est « différent de soi » et qui subit une « transformation de la différence en relation inégale¹¹ », souvent au regard de différences ethniques et culturelles. La colonisation peut se comprendre comme un processus d'éviction de cet Autre hors de ce qui lui appartient, ce qui est accompagné d'une dénaturation de son habitat. On retrouve ici deux logiques : exclure ce qui nous apparaît comme différent et s'accaparer son territoire. Ce « chez-soi » de l'Autre s'avère démantelé, puis remplacé par des forces hégémoniques coloniales. Un penseur de l'écologie décoloniale, Malcom Ferdinand, décrit la colonisation comme un passage « de l'habiter à l'habituer¹² », c'est-à-dire qu'elle produit un effet de normalisation du mode de vie imposé par le colonisateur. L'Autre est alors réduit à la propagation d'un modèle unique, lentement normalisé par ceux qui sont forcés de l'adopter :

¹¹ GOUSSOT, Alain. « Frantz Fanon et la rencontre avec l'autre : pour une psychologie transculturelle de la libération », *L'Autre*, 2012, Vol. 13, p. 95-101.

¹² FERDINAND, Malcom. *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Paris, Les Éditions du Seuil, 2019, 461 p.

Le premier moment où apparaît l'autre est celui où il est précisé que cet autre sera réduit au même, c'est-à-dire sera défait de toutes les qualités qui le rendent différent d'un moi. Le surgissement de l'autre n'est qu'une corde avec laquelle cet autre peut être ramené vers un nous connu, vers un *même* européen.¹³

Selon Ferdinand, l'Autre devient alors un territoire à conquérir, puis à contaminer de manière existentielle par le conquérant. Transformé par l'emprise coloniale, l'Autre perd son altérité et ne devient, dans les mots d'Emmanuel Lévinas, qu'une simple « manière du Moi ». Le problème colonial est donc selon Ferdinand une domination ontologique où l'Autre ne peut plus évoluer en tant qu'altérité, mais uniquement comme une extension du moi des colonisateurs.

Ferdinand a dénoté trois fondements de la colonisation européenne, soit la propriété, le massacre des autochtones et l'abattage des arbres¹⁴. Ces piliers de l'habiter/habiter permettent d'abord d'instaurer un contrôle de l'espace conquis, une stérilisation de sa « sauvagerie », puis une édification des patrimoines et des institutions de l'envahisseur. Ces trois manières de concevoir le monde ont pour effet de diviser les individus et les espaces. Cela affaiblit significativement l'interdépendance (1) des environnements, dans le cas de la propriété, (2) des peuples, dans le cas des génocides humains et culturels, et (3) des êtres vivants, dans le cas des forêts décimées. L'Occident, instrumentalisant la nature tout comme les personnes humaines à des fins pécuniaires, les traite comme des ressources inépuisables au service de ses machines d'exploitation humaine et écosystémique, le tout prenant place dans ce que Félix Guattari a nommé le « capitalisme mondial intégré¹⁵ ». Cette formule désigne la version moderne du capitalisme, intégrant les subjectivités en même temps que les structures sociales. La crise environnementale globale est le résultat d'une colonisation des esprits et des infrastructures, se manifestant aujourd'hui par les extensions coloniales que représentent par exemple les multinationales et entreprises à vocation excessivement lucrative.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ FOURQUET, François. « Une intuition de Félix Guattari », *Revue du MAUSS*, 2007, no. 29, p. 555-568.

La colonisation agit en somme à la fois par destruction du rapport au monde et du rapport à l'Autre, comme c'est le cas dans l'esclavagisme, où le déplacement forcé des individus est également un déracinement de leur propre rapport à la terre. Ferdinand dénonce une double violence qui est alors mise en place :

l'expérience de cette double violence de la traite qui enferme dans la cale et de la biopolitique [...] qui force à vivre d'une certaine façon. Cela signifie une manière d'être en relation à l'autre par laquelle une intense proximité est mise en place – l'autre est au plus proche, dans l'intimité du foyer, sur le navire ou sur la plantation –, sans que cet autre soit reconnu comme autre.¹⁶

Cette réalité aliénée du colonisé devenu hors-monde, c'est-à-dire lorsqu'un individu subit une perte de libertés par des conditions extérieures, marque une nette rupture avec son environnement. L'esclave travaille la terre, mais « c'est bien dans le paradoxe d'une proximité sans possibilité d'assomption de responsabilité politique que se situe cette rupture du rapport à la terre¹⁷ ». Ce qui est dénoncé dans cette situation coloniale est une forme d'annihilation du rapport des colonisés à leur propre environnement, tout en les forçant à travailler la terre au profit des colonisateurs. Ceux-ci sont finalement privés à la fois de leur épistémè environnementale et de leur souveraineté politique quant à la gestion des territoires, les privant ainsi d'un rapport autonome au monde qu'ils habitent, ce qui renforce encore une fois le pouvoir des entités capitalistes extérieures. La non-possession juridique de soi, c'est-à-dire de sa personne et de son corps dans son rapport au monde, marque une fracture quant à la relation à l'environnement. Selon Ferdinand, l'anthropocène peut être qualifiée de « plantationocène¹⁸ »; l'habiter colonial impose un rapport de plantation/extractivisme négligeant à la fois la fertilité réelle des sols et les limites du terrain, ainsi que les rapports culturels divergents du modèle occidental de la croissance productiviste.

¹⁶ FERDINAND, Malcom. *Op. cit.*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Ce terme fut inventé par Anna Tsing et Donna Haraway, puis repris et détaillé par Ferdinand. COGNACQ, Amaël. « Malcom Ferdinand, *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Seuil, 2019, 464 pages, ISBN : 9782021388497, 24,50 € », *Revue internationale des études du développement*, vol. 244, no. 4, 2020, p. 141-145.

La colonisation est finalement une politique qui utilise les « autres » déracinés de leurs terres, ayant été rendus muets notamment par l'esclavage. L'absence de dialogue dans le rapport colonial, ou encore l'imposition d'une réalité toute-puissante, a induit à une certaine « construction imaginaire de la société¹⁹ », instrumentalisant des territoires et des peuples au profit d'une société externe, au nom du capital et du progrès. Les autres manières d'appréhender l'environnement ont été réduites au silence par cet assujettissement double, soit celui de la nature et des peuples non-occidentaux. Cette construction imaginaire de la société, un concept de Cornelius Castoriadis, repris par Ferdinand, permet à celui-ci d'expliquer la situation coloniale : « Lorsqu'on vit dans un monde où celles et ceux qui sont détentrices du pouvoir, du savoir et qui sont valorisé·es ne nous ressemblent pas. [...] la société n'est pas seulement faite de ses structures, mais aussi de l'imaginaire qu'elle renvoie²⁰».

Tout comme Ferdinand, Arturo Escobar dénonce l'invention occidentale du Tiers-monde : le Tiers-monde est vu comme tel parce qu'il ne serait pas en phase avec l'unimondisme en construction. Or, c'est le règne occidental qui a rendu impossible tout développement des pays fragilisés par le capitalisme. Le monde occidental a étendu son hégémonie unimondiste par le biais de la colonisation, et continue de perpétrer ses schèmes culturels de manière plus ou moins officielle. Cela oblige à poser la question suivante : comment dépasser la construction imaginaire contemporaine de la société?

L'imaginaire joue certes un rôle important dans notre rapport au monde et à nos propres corps, mais certaines pratiques concrètes peuvent envenimer nos corps/esprits de manière très directe. Il existe un lien entre le corps dépossédé des esclaves et le corps dépossédé par les pratiques d'industrialisation massives. D'un côté, le corps a été esclavagisé par la domination coloniale, et d'un autre, le corps des individus aujourd'hui est dépossédé et dominé par l'industrialisation massive. Selon Ferdinand, l'esclavagisme colonial et

¹⁹ CASTORIADIS, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Points, 1999, 544 p.

²⁰ MOURIN, Barbara. *Entretiens avec Malcolm Ferdinand. Décoloniser l'écologie*, Paris, Agir par la culture, no. 63, 2020.

l'industrialisation actuelle se présentent dès lors comme les deux côtés d'une même médaille :

Aujourd'hui, on sait que si on prend un échantillon de votre sang et de mon sang, on va y trouver un ensemble de molécules de pesticides. Or, ni vous ni moi n'avons choisi d'avoir ces pesticides dans le corps. Les entreprises comme Monsanto qui ont pour seul projet de faire du profit et non de nourrir, et vont donc développer des formes d'agriculture industrielles, pour que ça aille plus vite. Ce sont nos corps qui portent les traces de ces décisions qui nous échappent. Paradoxalement, retrouver une autre agriculture, une alternative à la consommation, à la production, et donc développer un autre rapport à la terre, c'est ce qui permet en retour de développer un autre rapport à nos corps.²¹

Si le peuple subit les conséquences des structures actuelles, il est néanmoins responsable d'en attaquer puis d'en redéfinir les causes. Dans le cas des militants décoloniaux, il s'agit de reconnecter les colonisés à la terre dont ils furent déracinés. Mohammed Taleb, spécialiste des questions relatives à l'environnement et à la pédagogie, met cet aspect en exergue lorsqu'il souligne que l'écologie vue du Sud n'est pas seulement « une affaire de sauvegarde d'un biotope ou d'un écosystème, mais aussi et surtout la connexion entre une communauté humaine et son milieu de vie²² ». Ainsi, les peuples colonisés souffrent à la fois de la dépossession de leurs milieux naturels et de l'écrasement épistémique occidental les empêchant de légitimer les rapports « autres » au monde. Cette pluralité d'ontologies se justifie par l'effet des différentes cultures sur la représentation humaine. Forcer la substitution d'une culture par un modèle unique est une violence réelle. Un tel génocide culturel, perpétré par les sociétés occidentales, annihile la multiplicité des rapports possibles au monde.

Ces violences nous amènent à reconcevoir quels rapports au monde pourraient être moins dommageables pour l'humanité ainsi que pour l'équilibre environnemental. Or, un renversement hégémonique est ardu dans un contexte où l'unimondisme, tel que décrit par Escobar, laisse place à un logocentrisme de la modernité. Le logocentrisme consiste à « croire que la vérité logique est le seul fondement possible de la connaissance d'un monde

²¹ *Ibid.*

²² TALEB, Mohammed. *L'écologie vue du Sud – Pour un anticapitalisme éthique, culturel et spirituel*, Paris, *Sang de la Terre*, 2014, 244 p.

objectif constitué d'entités pouvant être connues et, partant, manipulées et ordonnées²³ ». Il réfère en somme à une certaine croyance en un monde objectif qui s'opposerait au monde subjectif de la sensibilité chaotique et trompeuse.

Un autre aspect de cet unimondisme, se targuant d'objectivité tout en renforçant la division interhumaine, est qu'il est traversé de domination masculine. Le colonialisme destructeur s'exprime aussi à travers cette oppression, et ce, pour deux raisons principales. Premièrement, les femmes ont été reconnues comme étant « les premières victimes, avec les peuples colonisés et les catégories les plus pauvres, des prédatons et dégradations environnementales²⁴ ». Cela s'explique par exemple par la surmortalité des femmes lors des catastrophes naturelles²⁵, par l'approvisionnement en eau et en nourriture qui repose souvent sur les femmes dans les pays non-occidentaux²⁶, par une difficulté d'accéder aux terres ou encore par une gestion plus difficile de l'agriculture de subsistance pour les femmes²⁷. Le simple fait que les femmes soient davantage touchées par les crises climatiques mérite que celles-ci se battent contre le système qui les engendre. Or, nous nous intéresserons surtout à cette oppression pour la deuxième raison. Les écoféministes dénoncent les maillons du système de surexploitation des ressources naturelles, qui seraient intrinsèquement traversés par une fibre patriarcale. Le problème du patriarcat est indissociable du problème colonial – deux formes majeures de domination qui sont à l'origine de la situation climatique actuelle. Les écoféministes dénoncent notamment les violences paternalistes contre l'interdépendance, ce que nous explorerons dans la prochaine section.

²³ ESCOBAR, Arturo. *Op. cit.*, p.134.

²⁴ BENQUET, Marlène, et PRUVOST, Geneviève. « Pratiques écoféministes : corps, savoirs et mobilisations », *Travail, genre et sociétés*, vol. 42, no. 2, 2019, p. 23-28.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ SHIELDS, Alexandre. « Les femmes sont les premières victimes des changements climatiques », Montréal, *Le Devoir*, 2017.

²⁷ OGOUWALE, Romaric, KOUMASSI, Hervé Dègla. « Vulnérabilité des Femmes aux Extrêmes Climatiques dans la Commune de Dassa-Zoume au Benin. », *International Journal of Progressive Sciences and Technologies*, v. 22, no. 2, 2020, p. 265-277.

1.2.2 L'oppression patriarcale

Le problème de la domination coloniale au niveau environnemental est intrinsèquement lié à celui d'une hégémonie des valeurs et représentations masculines, étant donné que le pouvoir colonial est historiquement endossé par les hommes : « Ce récit montre l'intrication de l'idéologie de la colonisation avec celle d'une domination masculine qui transcende les frontières ethniques. L'habiter colonial est explicitement genré. Il s'agit de massacrer les hommes et de violer les femmes²⁸ ». Cette réalité est le champ d'expertise de l'écoféminisme, celui-ci exprimant une injustice qui se juxtapose aux précédentes. L'écoféminisme est un mouvement à la fois militant et académique pluriel qui soutient comme prémisses de départ qu'il existe un lien entre l'oppression des femmes et l'exploitation et la domination de la nature par les hommes. Ses chemins intersectionnels permettent de dénoncer des abus à plusieurs versants, s'enracinant dans une même source de domination. L'écoféminisme exprime un souci du vivant dans son ensemble, allant au-delà des hiérarchisations et dualismes néfastes aux équilibres environnementaux. Nous exposerons d'abord les principaux éléments de l'écoféminisme afin ensuite de bonifier la théorie décoloniale dans son rapport aux questions environnementales.

Une pionnière de la pensée écoféministe est Françoise d'Eaubonne, qui affirmait que « la révolution féministe est nécessaire à la révolution écologique, puisque c'est la domination des hommes sur les femmes et la nature qui fait la crise environnementale qui se résume [...] en deux fléaux, soit la surpopulation et l'agriculture intensive²⁹ ». En octroyant plus de place aux femmes et au féminin dans la politique et la culture, l'imaginaire collectif pourrait s'orienter vers d'autres schèmes structurels. Cela ne s'explique pas selon elle par essentialisme, mais par une absorption culturelle ayant entre autres incité le masculin à valoriser la croissance démographique et agricole. Les femmes seraient donc plus à même de proposer des pistes écologiques cohérentes, car elles n'ont pas été menées à valoriser les mêmes choses que les hommes. En ce sens, il a été observé

²⁸ FERDINAND, Malcom. *Op. cit.*

²⁹ GANDON, Anne-Line. « L'écoféminisme : une pensée féministe de la nature et de la société », *Recherches féministes*, vol. 22, no. 1, 2009, p. 5–25.

que plus les femmes sont impliquées dans les processus politiques d'un pays, plus celui-ci est sensible à la cause environnementale :

Le fait que les femmes sont particulièrement engagées dans le soutien et la promotion de l'écologie a même été avancé par Norgaard (2005) qui, dans une étude transnationale, montre qu'il y a une corrélation entre le taux de représentation des femmes en politique et la sensibilité des États à l'écologie. Plus un pays a de femmes élues, plus il est favorable à une législation pour la sauvegarde de l'environnement.³⁰

Mais l'écoféminisme va plus loin. En effet, des écoféministes critiquent les écologistes qui s'opposent à l'anthropocentrisme de façon simpliste en promouvant un biocentrisme – approche consistant à mettre les vivants au centre des préoccupations environnementales – ou un écocentrisme – priorisant pour sa part un équilibre écosystémique. Ces écologistes passeraient à côté du fait qu'il s'agit davantage d'un problème d'androcentrisme, que le rapport de l'humain à la nature serait différent si l'on incluait davantage les visions féminines. La question de la représentation politique est peut-être un pas dans la bonne direction, mais elle est loin de résoudre le problème.

Les théories écoféministes de Val Plumwood permettent de reconfigurer l'interaction des violences fondées sur des principes manichéens. Elle dénonce ainsi l'opposition dualiste entre la rationalité et le sentimentalisme ou encore celle entre le sujet et l'objet. Le tout dans l'objectif de « se départir de résidus de dualismes, tels que ceux qui opposent strictement raison et émotion ou subjectivité et objectivité, si prégnants dans le kantisme et qui resurgissent dans les éthiques environnementales extentionnistes³¹ ». Or, comme nous l'avons vu plus haut, l'unimondisme colonisateur s'avère imprégné de dualismes, renforçant la vulnérabilité de ceux qui ne concordent pas avec l'imaginaire de la raison objective toute-puissante. A contrario, comprendre l'entrelacement du « monde extérieur » avec notre propre subjectivité permet de desserrer le joug anthropocentriste – ou plutôt androcentriste – de nos perceptions environnementales. Ainsi, c'est

³⁰ *Ibid.*

³¹ LINDER, Diane. « Rendre sa part animée à la nature », *Réanimer la nature*. traduit de l'anglais (Australie) par Bury Laurent, Édition établie Linder Diane, présentée et commentée par Presses Universitaires de France, 2020, p. 7-18.

l'androcentrisme qui s'avère dualiste, et qui a mené à l'organisation manichéenne de l'unimondisme. Rallier les oppositions dualistes serait essentiel pour rééquilibrer notre rapport à l'environnement.

Un épisode important de la vie de Val Plumwood a marqué son imaginaire : elle fut attaquée par un crocodile en Australie, ce qui bouleversa son rapport au monde. Elle tira de cette expérience un ensemble de métaphores, telle que celle du crocodile comme représentation de l'Occident : « si le crocodile-magicien-colonisateur réussit à vous entraîner complètement dans son milieu, vous aurez peu de chance de vous en tirer ; si vous réussissez d'une manière ou d'une autre à garder prise sur votre milieu propre, vous aurez une chance de survivre³² ». L'attaque du crocodile est d'abord une métaphore de l'annihilation de la proie par les colonisateurs. Le sujet colonisé ne devient qu'une simple matière inerte à s'approprier, une altérité chosifiée. Mais elle peut également représenter la destruction des dualismes occidentaux, en ce que la prédation ramène le sujet à la matière inerte, en rabaisant l'esprit au corps. Cette réalité naturelle que nous nous gardons bien de regarder en face est masquée par une séparation humain/nature réconfortante :

Une des raisons pour lesquelles la mort est si épouvantable dans la tradition occidentale est qu'elle suppose le mélange interdit de catégories totalement séparées, la dissolution de l'humain-sacré dans le naturel-profane. La mort dans la mâchoire d'un crocodile amplifie ces dissolutions interdites de la frontière, alliant à la décomposition du corps le triomphe actif de l'espèce animale sur l'espèce humaine.³³

Le fait de se retrouver dans une situation de prédation a conduit Plumwood à questionner les divisions dualistes à la source de la domination rationnelle occidentale. Cette scission artificielle ne manque pas de s'effondrer dès lors que nous sommes confrontés aux systèmes naturels, en sortant des villes-spectacles. L'expérience de la nature véritable brise la semblance de domination propre aux représentations patriarcales occidentales:

³² PLUMWOOD, Val, traduction de Christophe Jaquet. « Dans la peau d'une proie. Renouer avec la vulnérabilité », *Revue du Crieur*, vol. 17, no. 3, 2020, p. 30-47.

³³ *Ibid.*

L'illusion d'invulnérabilité est une caractéristique de l'état d'esprit du colonisateur; et comme l'expérience de la proie a disparu pour l'humanité de la surface de la Terre, avec elle s'est perdu ce qu'elle avait à nous apprendre sur la puissance et la résistance de la nature, mais aussi sur les illusions de l'arrogance humaine.³⁴

En dénonçant les illusions dualistes arrogantes, Plumwood nous apprend à embrasser une forme d'humilité dans notre rapport au monde, à nous situer au même niveau que l'environnement naturel. Cette conception suppose que l'on se débarrasse du primat que l'on pense posséder quant à lui et que l'on respecte davantage les cycles qui lui sont propres.

Une autre éthique anti-dualiste, proche de l'écoféminisme, est celle de la « wilderness ». Elle s'avère pertinente dans le contexte des luttes anticoloniales et environnementales. Cette éthique est représentée par des mouvements s'étant réunis en octobre 1991 à Washington, en un premier « Sommet national des peuples de couleur pour la justice environnementale³⁵ ». Ceux-ci se réclament d'une nature autre, « une nature dont ils avaient été chassés par le colonialisme, une nature vue comme une « communauté ». Ce que ces mouvements et l'écoféminisme apportent à l'environnementalisme, c'est une expérience de la nature, qui a une dimension collective, plutôt qu'individuelle³⁶ ». L'aspect communautaire de l'intégration des collectivités dans la nature suppose que l'on valorise le non-interventionnisme, c'est-à-dire un respect des processus naturels qui doivent « s'effectuer eux-mêmes, sans être entravés³⁷ ».

Néanmoins, nous ne pouvons pas avoir pour seul mot d'ordre la non-intervention, qui s'avère impossible en tant que nous sommes des êtres agissants, qui vivent et interagissent avec notre environnement d'une manière ou d'une autre, afin de nous maintenir en vie. Pour ce faire, Carolyn Merchant a élaboré un « partnership ethic », « qui, ne s'en tenant pas à la seule règle de l'abstention, pose que nous pouvons avoir, avec la

³⁴ *Ibid.*

³⁵ LARRÈRE, Catherine. « L'écoféminisme ou comment faire de la politique autrement », *Multitudes*, vol. 67, no. 2, 2017, p. 29-36.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

nature, des relations positives comme nous en avons entre partenaires humains³⁸ ». Ces relations seraient ponctuées d'espaces réservés à une nature libre, à laquelle nous participons humblement, et surtout pas comme des « maîtres et possesseurs de la nature³⁹ ».

Il s'agit finalement d'un mouvement qui s'inscrit dans le cadre anarchiste et anticapitaliste de la désobéissance civile, celle-ci s'intéressant « à la distinction entre le légitime et le légal pour s'opposer à des décisions qui, tout inscrites dans le cadre de la légalité qu'elles soient, sont jugées injustes⁴⁰ ». Ces écoféministes appellent à un remodelage profond des structures existantes, privilégiant une méthode révolutionnaire à de simples réformismes dont la portée ne serait qu'illusoire. Or cette désobéissance civile, à l'inverse de l'acceptation commune, emploie la non-violence comme mot d'ordre :

Ce qui fait la force de certains mouvements non-violents, comme ceux des écoféministes, c'est que, en se prenant eux-mêmes comme fin, ils n'entrent pas dans la compétition pour le pouvoir. Ils s'emploient à montrer qu'une autre forme de vie politique est possible et que, si la non-violence n'est pas un principe, la violence n'est pas non plus un destin. Une façon d'ouvrir les possibles. Une façon de faire de la politique autrement.⁴¹

Nous voyons finalement que l'approche écoféministe peut s'avérer radicale, sans emprunter les chemins d'une violence typiquement patriarcale. Ce non-interventionnisme pacifiste propre à l'écoféminisme mériterait d'occuper un espace plus déterminant au sein des délibérations politiques à propos de la gestion des espaces naturels ainsi que des injustices environnementales.

À présent que nous avons établi les causes principales de ces injustices environnementales, en décrivant l'imaginaire unimondiste dans les violences coloniales ainsi que la domination dualiste typiquement patriarcale, nous verrons quelles peuvent être

³⁸ *Ibid.*

³⁹ DESCARTES, René. *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 2016 (1637), 192 p.

⁴⁰ LARRÈRE, Catherine. « L'écoféminisme ou comment faire de la politique autrement », *Multitudes*, 2017, no. 67, p. 29-36.

⁴¹ *Ibid.*

les postures à adopter pour rétablir ce déséquilibre. Nous verrons que ces constats engendrent inévitablement une forme de dette et qu'il nous faut repenser les formes du pouvoir mondial.

1.3. La dette occidentale

L'assujettissement environnemental et colonial que nous venons d'exposer est souvent renforcé par des injustices contemporaines. Celles-ci sont perpétrées de manière insidieuse, sous une apparence qui masque leur essence coloniale. Comme nous l'avons vu, les injustices environnementales peuvent s'ancrer dans un racisme environnemental, phénomène décrit par Ingrid Waldron dans *There's something in the water* : « Environmental racism is violence – one of several forms of state-sanctioned racial violence perpetrated upon the lands, bodies, and minds⁴² ». Il s'agit de traiter différemment certains pays, régions ou quartiers non-blancs quant aux politiques environnementales, de manière à engendrer des désavantages au niveau de la qualité de vie, de la santé ou de la sécurité. Waldron s'est penchée sur le cas de la Nouvelle-Écosse, où les quartiers autochtones et noirs doivent subir les conséquences de diverses pollutions locales, notamment un empoisonnement de l'eau potable. La « suprématie blanche », idéologie selon laquelle les peuples d'origine européenne seraient supérieurs à tous les autres, creuse un gouffre entre les communautés au niveau structurel, et ce, de manière souvent silencieuse, mais non moins percutante.

Ce phénomène va souvent de pair avec celui de « l'environnementalisme des riches », se définissant par Peter Dauvergne comme un environnementalisme allant main dans la main avec les structures d'exploitation capitaliste, témoignant d'un « loss of a "spirit of outrage" at the underlying structures of exploitation, inequality, and overconsumption that are causing the global sustainability crisis⁴³ ». Il pourrait s'agir pour

⁴² WALDRON, Ingrid. *Op. cit.*, p. 1 du chap. 2.

⁴³ DAUVERGNE, Peter. *Environmentalism of the rich*, Cambridge, MIT Press, 2018, p. 7.

les riches d'une stratégie d'évitement, en ce qu'un développement durable prolonge les comportements à la source des dommages tout en donnant l'illusion d'une « arche de Noé », telle que décrite par Ferdinand : « à l'annonce du déluge écologique, nombreux sont ceux qui se précipitent vers une arche de Noé, se souciant peu des abandonnés à quai ou des asservis à l'intérieur même du navire⁴⁴ ». Malheureusement, poursuivre une consommation illusoirement durable n'est pas la clé :

environmentalism of the rich does not have the innate capacity to aggregate into global-scale solutions or transform the political, economic, and societal structures causing overconsumption, extreme inequality, and ecological decay. The growing dominance of environmentalism of the rich, moreover, is having insidious, weakening the power of environmentalism as a whole to function as a counternarrative and counterforce to consumer capitalism, while opening up opportunities for ruling elites to coopt aspects of the movement to enhance the legitimacy of business as usual⁴⁵

Les efforts allant vers une production plus efficace ou vers des techniques de recyclage améliorées sont insuffisantes, impuissantes face aux mesures véritables qu'il faudrait mettre en place pour contrecarrer les dommages, mais le problème est plus grave encore. Non seulement cet environnementalisme des riches ne va pas assez loin, mais il détourne l'attention collective du problème véritable. Celui-ci contribue à renforcer et justifier les structures économiques, politiques et sociales du *statu quo* capitaliste, en faisant de l'ombre aux conséquences dévastatrices qu'il engendre.

Cela va sans noter que les injustices sociales sont loin d'être rétablies par l'environnementalisme des riches, oublieux du fait que « les effondrements environnementaux ne touchent pas tout le monde de la même façon (...). Une double fracture persiste entre ceux qui craignent la tempête écologique à l'horizon et ceux à qui le pont de la justice fut refusé bien avant les premières rafales⁴⁶ ». Cette « tendance » verte des privilégiés, fardée d'hypocrisie semi-consciente, peut évidemment instaurer un certain scepticisme quant à la légitimité des mouvements écologistes occidentaux, étant facilement

⁴⁴ FERDINAND, Malcom. *Op. cit.*

⁴⁵ DAUVERGNE, Peter. *Op. cit.*, p. 141.

⁴⁶ FERDINAND, Malcom. *Op. cit.*

perçus par les peuples ayant été colonisés « comme la prolongation d'une domination coloniale qui resserre les cales, accentue les souffrances des racisés, des pauvres et des femmes, et prolonge ce silence colonial⁴⁷ ». Les luttes de l'environnementalisme des riches semblent finalement appartenir à une « utopie blanche » excluant encore les peuples qui en sont forclos, tout en prolongeant les souffrances causées par les injustices environnementales. L'Occident serait peut-être plus sensible à l'argument selon lequel les riches de demain seront aussi affectés par les actions sociétales d'aujourd'hui : « We, the current rich, are damaging the lives of both the future poor and the future rich⁴⁸ ». Dans les deux cas, une réparation significative et non superficielle doit être enclenchée par les coupables.

Comme nous l'avons vu, la culpabilité occidentale quant aux dérèglements environnementaux s'inscrit dans un contexte historique portant un bilan lourd. Ainsi, une gestion internationale équitable ne peut prétendre à une égalité des charges environnementales de la part de tous les pays. Les opérations de nettoyage et les restrictions politico-sociales se doivent d'être majeures et leur efficacité à l'échelle globale dépendra de la coopération entre tous les acteurs. Face au constat des inégalités que l'Occident a causées par ses crimes historiques, il serait pour lui éthiquement irresponsable de se défilier à la justice. Fanon faisait remarquer que les envahisseurs doivent payer pour leurs crimes de guerre, et qu'il devait en aller de même dans le cas des colonies ayant été pillées par le capitalisme européen :

L'Europe est littéralement la création du tiers monde (...). Et quand nous entendons un chef d'État déclarer la main sur le cœur qu'il lui faut venir en aide aux malheureux peuples sous-développés, nous ne tremblons pas de reconnaissance. Bien au contraire nous nous disons « c'est une juste réparation qui va nous être faite ».⁴⁹

Une aide réparatrice est nécessaire pour compenser les abus, d'autant plus que le système économique bloque les capitaux en Occident. Le poids de la responsabilité historique pèse

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ DAUVERGNE, Peter. *Op. cit.*, p. 61.

⁴⁹ FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*, Paris, *La découverte*, 2009 (1961), p. 94.

dans la balance des défis environnementaux; nous ne pouvons ignorer les causalités ayant plongé le monde dans les profonds déséquilibres sociaux, politiques, économiques et écosystémiques, puis prétendre à une égalité autour de la table de délibération.

En continuité avec ce principe de responsabilité, Cyria Emelianoff explicite le concept de dette environnementale tel que défini par Martinez Allier : il s'agit de « la dette accumulée par les pays du Nord industrialisés vis-à-vis des pays du tiers-monde en comptabilisant le pillage des ressources, le commerce inéquitable, les dégâts environnementaux et l'occupation de l'espace environnemental pour y déposer des déchets⁵⁰ ». En somme, l'ensemble des pratiques systémiques établies par l'Occident contribuent à polluer le Tiers monde et les communautés racisées, les considérant comme une déchetterie où la terre occupée aurait une valeur moindre. Les incidences sur la santé, le bien-être et l'environnement de ces communautés sont corrélées au racisme environnemental. En ce sens, il apparaît évident que la culpabilité quant aux injustices revient aux Occidentaux en tant que collectivité, et que cette dette accumulée au fil des ans ne peut être effacée d'un revers de la main au nom d'une prétendue égalité face au problème universel du dérèglement climatique. L'amointrissement des conditions de vie des peuples soumis à une domination impériale plus ou moins officielle a créé un cercle vicieux d'appauvrissement et de non-reconnaissance, et cette inégalité creuse d'autant plus la dette écologique des Occidentaux :

Elle appelle un réajustement de l'économie politique et des relations internationales aux enjeux que la crise écologique fait apparaître: prendre en compte les conséquences socio-environnementales des échanges commerciaux, proportionner les politiques mises en œuvre aux responsabilités historiques des pays ou des régions, reconnaître les préjudices et redimensionner les solidarités, bien au-delà de l'échelle nationale⁵¹

⁵⁰ EMELIANOFF, Cyria. « La problématique des inégalités écologiques, un nouveau paysage conceptuel », *Écologie & politique*, 2008, no. 35, p. 23.

⁵¹ *Ibid.*

Ce réajustement doit prendre en compte le fait que les riches peuvent à la fois polluer davantage, payer pour polluer et payer pour protéger l'environnement⁵². En somme, le pouvoir d'orienter les changements en termes de durabilité écologique repose dans les mains des Occidentaux. Il semble conséquemment à la fois plus éthique et pragmatiquement logique que les pays riches déchargent les pays du Sud d'une responsabilité politique quant à la résolution de ces problèmes.

Or, jusqu'où les bonnes intentions occidentales peuvent-elles « réparer » les dommages du colonialisme quant aux ravages environnementaux? La culpabilité du monde occidental étant démontrée à plusieurs égards, il demeure ardu d'en répartir le coût et la marche à suivre pour que celui-ci « répare » ses dommages sans en causer davantage, ou en établissant une simple semblance de réparation comme dans le cas de l'environnementalisme des riches. Dans plusieurs cas, les mesures occidentales dans le « Tiers monde » s'avèrent tout aussi inefficaces, pour plusieurs raisons que nous allons exposer.

Premièrement, les solutions occidentales aux problèmes du Sud ne prennent pas forcément en compte le contexte local. À Ban Lak Sip au Laos, les politiques basées sur les recommandations des scientifiques occidentaux ont renforcé la dépossession des communautés locales, en plus de se montrer contre-productives: « ce sont à la fois les problèmes environnementaux (l'érosion des sols) et les solutions qui y sont apportées par les politiques publiques (l'interdiction de facto de pratiques agricoles traditionnelles) qui entretiennent la dynamique des injustices environnementales⁵³ ». À Ban Lak Sip, les agriculteurs et les populations rurales souffrent de l'érosion des sols engendrée par l'intensification des pratiques agricoles modifiées par les recommandations des scientifiques. La principale cause de cette dégradation est l'accroissement des plantations de Teck, abandonnant les pratiques traditionnelles de culture de riz pluvial, engendrant des

⁵² LIPIETZ, Alain. « Économie politique des écotaxes », Rapport au conseil d'analyse économique du Premier ministre, *Conseil d'analyse économique*, no. 8, 1998, p. 10.

⁵³ LE GUILLEVIC, Laure, MICOLLIER, Evelyne. « Politiques de développement durable à l'épreuve de la justice environnementale: les plantations de teck à Ban Lak Sip, Nord Laos », *VertigO*, vol. 19, no. 1, 2019, p. 2.

conséquences irréversibles pour le sol, la culture du riz étant devenue difficile à réintégrer. Cet affaiblissement des terrains des paysans diminue leurs capacités en ce que la marge d'action et la possibilité d'augmenter leurs revenus deviennent plus ténues. Plutôt que de réinjecter de nouvelles solutions venues de l'Occident au nom du développement durable, il semble plus sage de laisser les paysans restituer peu à peu des solutions traditionnelles leur permettant de retrouver un semblant d'autonomie. Décharger les populations dans une perspective décoloniale signifie aussi de cesser d'imposer des solutions construites par les experts occidentaux à des populations dont les pratiques sont durables depuis des millénaires.

Deuxièmement, la prise en charge environnementale occidentale peut facilement camoufler un certain dénigrement des capacités des peuples ayant été colonisés. Le fait que tous les pays s'inscrivent dans cette lutte contre la destruction des écosystèmes contribuerait à leur *empowerment*, à une responsabilisation complète marquant la fin d'une infériorisation répétée. L'*empowerment*, ou *empouvoirement*, est un concept décrivant l'autonomisation de groupes ou d'individus prenant en main leurs conditions d'existence par un regain d'agentivité⁵⁴. Une part des arguments en faveur de la prise en charge de l'environnement par les pays occidentaux décrédibilise encore les communautés non occidentales en prétendant que leurs capacités sont moindres, associant ici de façon hâtive les capacités au pouvoir économique et technologique – chaque pays étant pourtant en mesure de trouver des solutions originales à la crise environnementale. Les peuples ayant été colonisés sont des détenteurs de savoirs dont nous pourrions nous inspirer. Les peuples autochtones peuvent nous apprendre énormément dans le contexte d'une révolution écologique. Ceux-ci placent la terre au centre de leur processus épistémique et priorisent donc son respect afin de nourrir ce qui nourrit : « Est humain et souverain celui qui vit de manière à protéger et à nourrir ce qui le protège et le nourrit⁵⁵ ». Prendre en considération l'interdépendance entre les êtres comme fondement même de toute vie leur permet d'accéder plus directement à des savoirs assurant une durabilité dans nos interactions avec

⁵⁴ Dans les mots de Judith Butler, l'agentivité est la « capacité d'agir ». BUTLER, Judith. *Troubles dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, Paris, La découverte, 2005, 284 p.

⁵⁵ LEFEVRE, Pierre. & GENDREAU, Philippe. « Pierrot Ross-Tremblay, La souveraineté comme responsabilité : entretien avec Pierrot Ross-Tremblay », *Liberté*, no. 310, 2016, p. 9.

l'environnement. Les écosystèmes sont indéniablement interdépendants, leur survie dépend de la préservation d'un équilibre d'ensemble entre des éléments concomitants. Une ontologie décoloniale basée sur l'interdépendance s'avère donc davantage en mesure d'assurer une révolution écologique cohérente.

En plus de la richesse des savoirs ancestraux, il est faux d'affirmer qu'il n'existe pas de mouvements écologistes contemporains dans les pays du Sud, ayant émergés sans que le paternalisme occidental n'ait été nécessaire. L'écologisme populaire est décrit par Nayla Naoufal comme un mouvement luttant contre les problèmes subis par la majorité démunie à cause du déplacement des ressources et de la pollution engendrée. Il s'agit d'un écologisme vital, aussi appelé « écologisme des pauvres⁵⁶ », dont les acteurs sont les populations démunies elle-même, notamment sous la forme de mouvements anti-extractivistes. Naoufal souligne que « le pluralisme des discours et des revendications d'un mouvement d'écologisme populaire constitue une résistance sémiotique à l'égard de la violence contre l'environnement⁵⁷ », en considérant les différentes violences dans leur ensemble pour lutter dans une même direction. Nous voyons bien qu'il est alors possible qu'une population se responsabilise et lutte pour ses propres intérêts à travers la préservation de son environnement. Une coévolution harmonieuse des paysans et des peuples autochtones avec la nature sur leurs territoires joue un rôle déterminant dans la conservation de la biodiversité. Toute communauté peut se responsabiliser dès lors qu'elle est bien informée, ou quand le joug du colonialisme se desserre, et qu'elle réagit aux conséquences venant affecter directement sa qualité de vie.

Ainsi, une aide réparatrice cohérente et non paternaliste se situerait davantage dans une profonde révision de nos schèmes épistémiques, par une propagation d'écologies venues d'ailleurs que du monde occidental. Ferdinand s'oppose aux sceptiques qui ne croiraient pas en l'existence de telles démarches parallèles à l'environnementalisme des riches :

⁵⁶ NAOUFAL, Nayla. « Connexions entre la justice environnementale, l'écologisme populaire et l'écocitoyenneté », *VertigO, La revue électronique en sciences de l'environnement*, vol. 16, no. 1, 2016, p. 6.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 9.

il existe aussi une écologie des transbordés par les traites européennes, une écologie qui entretient des continuités avec les communautés indigènes africaine et amérindienne, mais n'est réductible ni à l'une ni à l'autre. Une écologie qui s'est forgée dans la cale d'une modernité : une écologie décoloniale⁵⁸

Cette écologie décoloniale souhaite remodeler les rapports à l'environnement à l'aune de l'éthique militante qui les sous-tend, dans un souci de justice humaine corroborant le sens d'un monde conçu différemment sous tous ses aspects. Il s'agit de creuser « un chemin vers l'horizon d'un monde commun à bord d'un navire-monde, vers ce que j'appelle une écologie-du-monde⁵⁹ ». Ce concept d'écologie-du-monde ne va pas sans rappeler le plurivers d'Escobar, dans sa volonté d'englober dans une même lutte toutes les réalités humaines culturelles et géographiques distinctes.

À cet égard, le domaine de la justice environnementale est un outil important dans l'accomplissement d'une résolution intersectionnelle du problème du racisme environnemental. Celle-ci s'articule autour de quatre principes complémentaires selon Schlosberg : l'équité, la reconnaissance, la participation et la capacité. L'équité de la distribution sera meilleure si la participation démocratique est présente, et celle-ci dépend de la reconnaissance qui est alléguée à un groupe. Les capacités sont elles-mêmes renforcées par cette reconnaissance internationale. Le mouvement *First National People of Color Environmental Justice Leadership Conference* réclame une mise à disposition des informations sur les enjeux et les risques étant donné que « les populations sont jugées habituellement incompétentes pour comprendre les questions techniques⁶⁰ », aboutissant à une inclusion des populations dans le processus décisionnel et une implication de ces populations dans les recherches aux côtés des scientifiques. Il existe un dénigrement général et intersectionnel des populations : « Les femmes et les populations issues des minorités sont systématiquement dénigrées par les autorités car jugées irrationnelles et mal informées⁶¹ ». Il nous incombe de renforcer leur agentivité en les reconnaissant sans les

⁵⁸ FERDINAND, Malcom. *Op. cit.*

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ BALLETT, Jérôme, BAZIN, Damien, PELENC, Jérôme. « Justice environnementale et approche par les capacités », *Revue de philosophie économique*, 2015, vol. 16, p. 19.

⁶¹ *Ibid.*

exclure des défis environnementaux. Cette responsabilisation pourrait être grandement salutaire pour faire face à la crise écologique de façon globale tout en réduisant les inégalités sociales.

Troisièmement, les mesures issues de réformes ne semblent généralement pas suffisantes, il faudrait penser davantage en termes révolutionnaires :

Alfred argues that reform must be replaced with revolution. In analyses of worldwide colonial resistance campaigns such as those in Canada, Mexico, Vietnam, Cuba, Argentina, and India, Alfred finds that reform does not complete the task of exorcising colonialism because no matter how successful reform is, part of the pre-existing colonial system remains⁶².

C'est une lutte contre l'unimondisme qui doit être d'abord entreprise, si une « aide réparatrice » peut prendre un sens qui ne soit pas fortuit et encore imprégné d'un système fautif. Thomas Sankara a dénoncé ce « pillage colonial [qui] a décimé nos forêts sans la moindre pensée réparatrice pour nos lendemains⁶³ ». Plutôt que de chercher à « sauver le monde » par l'entremise d'investissements et de technologies ultra performantes, nous devons aller chercher la cime d'un savoir camouflé allant à l'encontre de la logique du capital : « cette lutte pour l'arbre et la forêt est surtout une lutte anti-impérialiste. Car l'impérialisme est le pyromane de nos forêts et de nos savanes⁶⁴ ». Nous verrons dans le troisième chapitre plusieurs inspirations structurelles non-occidentales pouvant animer cette lutte anti-impérialiste. Celle-ci se justifie par les trois raisons que nous venons d'énoncer, soit (1) les lacunes occidentales dans la considération des contextes locaux, (2) le manque de reconnaissance de l'agentivité et de la participation des groupes subalternes et (3) la nécessité d'une révolution épistémique.

Ainsi, les faiblesses du système occidental, qui s'est étendu par la colonisation dans tous les recoins du globe, semblent nous mener inévitablement vers l'autodestruction

⁶² STARK, Heidi. « Book review. Wasase: indigenous pathways of action and freedom, Taiaiake Alfred, Broadview press, Peterborough, 2005, 301 p. », *The social science journal*, vol. 43, no. 3, 507-508 p.

⁶³ SANKARA, Thomas. *Thomas Sankara parle. La révolution au Burkina-Faso 1983-1987*, New York, *Pathfinder*, 2007, 511 p.

⁶⁴ *Ibid.*

environnementale. Le tour d'horizon de ce premier chapitre nous a permis de critiquer sa violence grâce à des penseurs décoloniaux et écoféministes, proposant des ontologies à contre-courant de l'unimondisme. Nous avons ensuite constaté l'importance de la dette environnementale à l'endroit des peuples décimés, puis avons conclu que cette dette pouvait être exonérée en redonnant un pouvoir d'agentivité à « l'Autre » devenu subalterne. Nous exposerons dans le prochain chapitre la tentative d'Emmanuel Lévinas, philosophe occidental proposant une éthique relationnelle prenant pour pierre de touche l'interdépendance. Nous éclairerons toutefois les insuffisances de son modèle quant à une lecture environnementaliste, rencontrant des limites rédhitoires quant à son universalisation.

Chapitre II – Les failles environnementales de l’interdépendance lévinassienne

2.1 Introduction

Le problème environnemental s’avère plus complexe qu’un simple rapport défectueux à la nature; notre gestion lacunaire des ressources planétaires repose sur une longue histoire hégémonique d’uniformisation de la culture. La vision étriquée de la modernité occidentale a modelé un système de valeurs à l’image du capitalisme, formant des quotidiens individuels tributaires d’une biopolitique néolibérale⁶⁵. À partir de l’accumulation du capital ainsi que de la quête du progrès, autrui est bien souvent perçu à travers la lunette de l’utilitarisme plutôt que dans l’œil de la bienveillance communautaire. Comme nous l’avons vu avec Escobar, l’existence du monde relationnel a été étouffée par les conceptions binaires de la modernité et nous devons dès à présent nous resensibiliser à l’interdépendance des êtres par le biais d’une éthique révolutionnaire.

Une philosophie clé de l’interdépendance est celle d’Emmanuel Lévinas, dont l’œuvre a influencé la pensée décoloniale, notamment celle d’Enrique Dussel, ou encore plus récemment celle de Malcom Ferdinand. Si nous sollicitons la pensée de Lévinas en particulier, c’est que celle-ci semble la plus prometteuse pour faire avancer la question de notre rapport essentiel à l’altérité, condition essentielle pour sortir des rapports de domination coloniale et patriarcale de la nature. Néanmoins, malgré son influence, cette pensée éthique de « l’Autre qui précède le Moi » est empreinte de fondations eurocentristes qui semblent davantage se rallier à l’unimondisme qu’au plurivers.

En plus de rencontrer des limites lorsqu’il s’agit de penser le colonialisme, l’éthique lévinassienne se bute à des obstacles importants lorsque nous voulons élargir sa « vision

⁶⁵ Selon Michel Foucault, la biopolitique réfère à une stratégie du pouvoir impactant directement l’existence des individus dans leur quotidienneté plutôt que des structures sociales plus abstraites et générales. FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, Seuil, 2004, 368 p.

messianique » à l'altérité animale ou encore à l'Autre que représente la nature. Même si elle offre des outils importants pour penser les enjeux soulevés au premier chapitre, l'éthique de Lévinas nous apparaît, après examen, incapable de surmonter l'anthropocentrisme culturel occidental. L'altérité lévinasienne ne permet pas d'éviter les dualismes séparateurs et les hiérarchisations qu'on retrouve dans les traditions philosophiques occidentales. En effet, comme nous le verrons, si le « Visage » de l'Autre s'adresse à nous dès lors que celui-ci exprime une souffrance, il apparaît étonnant de limiter cette altérité au seul rapport entre agents humains.

C'est la raison pour laquelle le renversement de l'unimondisme ne peut trouver ses assises dans une pensée occidentale comme celle de Lévinas. Et cela est valable même si cette philosophie est axée sur une solidarité empathique interhumaine qui semble a priori applicable aux enjeux décoloniaux.

2.2 L'empathie de l'Autre dans les questions décoloniales

2.2.1 Le Visage, levier d'une solidarité politique?

Comme nous l'avons vu, les injustices environnementales reposent sur un problème de désolidarisation, en grande partie tributaire des déséquilibres géopolitiques de la colonisation. Les pays du Nord, responsables de la crise environnementale, engendrent une situation d'injustice sans précédent: « Une minorité s'approprie les aménités communes tout en exposant la majorité aux effets de la dégradation de l'écosystème terrestre⁶⁶ ». Cette idéologie impérialiste fut largement diffusée et imposée, et forge à présent notre perception de l'humanité, ainsi que notre rapport à autrui. Par la transmission d'une culture colonialiste, nous pratiquons une empathie discriminatoire. Cette discrimination s'étend aux écosystèmes et aux êtres vivants que nous avons soumis au diktat de nos systèmes de

⁶⁶ DELÉAGE, Jean-Paul. « Des inégalités écologiques parmi les hommes », *Écologie & politique*, 2008, no. 35, p. 14.

production. Les injustices environnementales sont souvent perpétrées contre des communautés racisées ou des pays ayant été colonisés. Mais ces réalités se produisent loin des yeux de ceux qui n'en subissent pas les effets dévastateurs. La culpabilité occidentale a maintes fois été démontrée quant à ces déséquilibres, comme nous l'avons vu avec Cyria Emelianoff: « ceux qui génèrent le plus d'impacts sur l'environnement sont en général parmi ceux qui en subissent le moins⁶⁷ ». La question écologique s'avère ainsi doublement sociale: dans les répercussions sur l'ensemble de l'humanité et dans la répartition des injustices.

Si les actions collectives entreprises par le pouvoir dominant pouvaient avoir pour priorité le bien commun plutôt que la cupidité des uns – redirigeant nos actions et nos pensées, plutôt qu'en greffant de nouveaux systèmes aux anciens –, nous pourrions peut-être démasquer les frasques du développement durable, et nous diriger plutôt vers une décroissance, individuellement coercitive, mais collectivement bénéfique (Yves-Marie Abraham, 2011). Nous sommes généralement tous sensibles à la souffrance de nos proches, mais la souffrance de l'étranger entre trop souvent dans la sphère des considérations secondaires. Lévinas propose une éthique radicale qui permettrait en théorie de solidariser tous les humains, peu importe leurs origines ou leurs proximités. Celui-ci affirme une forme de responsabilité entre tous, qui suppose que l'on assume le poids d'un devoir moral total envers tous les détenteurs d'un « Visage ». Le Visage expose les affects humains, en particulier la souffrance. Il est tel un texte signifiant, perceptible grâce à la sensibilité empathique. Lévinas explique que le Visage est la partie du corps la plus lisible, dévoilant une intériorité du sujet. Il serait la clé de notre interdépendance avec autrui, le concept de l'Autre prenant d'ailleurs un sens différent de celui élaboré par Fanon. Autrui est non seulement « le différent, ce qui m'est étranger, un moi qui n'est pas moi⁶⁸ », mais aussi « mon semblable, mon alter ego, un autre soi en même temps qu'un autre que soi⁶⁹ ». Une dimension de proximité avec l'Autre est ainsi soulignée dans le concept même, nous pouvons alors parler d'une attirance ontologique fondamentale. C'est pourquoi Lévinas

⁶⁷ EMELIANOFF, Cyria. *Op. cit.*, p. 22.

⁶⁸ FISZMAN, Marc. « L'Autre chez Lévinas : une vision utopique de l'humain ? », *La chaîne d'union*, 2009, no. 48, 2009.

⁶⁹ *Ibid.*

parle de l'« appel du Visage » dès lors que nous sommes mis en relation avec l'Autre : « Le visage s'impose à moi sans que je puisse rester sourd à son appel, ni l'oublier, je veux dire sans que je puisse cesser d'être responsable de sa misère⁷⁰ ». Cela signifie que le rapport du moi à l'Autre est celui d'une interdépendance essentielle, à laquelle il est impossible d'échapper sans user de mauvaise foi. C'est donc d'abord en s'exposant au Visage de l'Autre vulnérable que l'on prendrait connaissance de notre « mission messianique » envers lui – désignée par Lévinas comme le « me voici⁷¹ ». Selon lui, l'Autre précède le moi en ce que nous sommes enchaînés à lui par une responsabilité morale originelle. Son Visage vient constamment rappeler qu'il n'est pas soumis aux mêmes lois que l'être inanimé.

2.2.2 Fondations eurocentristes

En ce sens, cet appel universel de l'Autre pourrait marquer une ouverture au monde pluriversel et rétablir les injustices environnementales. Le Moi colonial de l'unimondisme, s'affirmant dans le monde tel un bloc monolithique de pouvoir et de domination, n'aurait dans cette logique nulle priorité légitime sur les autres existants. Les Occidentaux, vivant pour la plupart dans l'opulence, auraient pour devoir de tout mettre en place politiquement afin de rétablir une forme de justice mondiale, puis de sacrifier leurs privilèges au profit de la collectivité.

Cependant, nous allons montrer que ce qui devrait découler logiquement de l'éthique lévinassienne s'avère empêché dès le départ en raison des fondements eurocentristes de son système. Cet eurocentrisme, ou l'analyse d'un point de vue exclusivement européen, demeure présent malgré sa proposition éthique radicale, qui nous semble sans précédent dans le monde occidental. Celle-ci serait, comme le dit Benda Hofmeyr, « undeniably Eurocentric even as it proposes to critique the totality characteristic

⁷⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*, Saint-Clément-de-Rivière, *Fata Morgana*, 1972, p. 49.

⁷¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, *Livre de poche*, 2014, p. 190.

of the history of Western philosophy with the infinity of the ethical encounter⁷² ». Il n'est donc plus si évident de parler de politique décoloniale lévinassienne, étant donné que celui-ci reproduit malgré lui certaines formes de domination unimondiste.

Sans être relativiste, une conception pluriverselle du monde demande une ouverture à la pluralité des discours, au contraire de l'ontologie platonicienne objectiviste dont se réclame Lévinas, selon laquelle il existe un fondement unique à la vérité. En réduisant l'éthique à une réalité ontologique *a priori*, la pensée lévinassienne ne laisse pas place à d'autres manières possibles d'appréhender les rapports d'interdépendance au sein du monde. Lévinas lui-même se réclame du platonisme dans *l'Humanisme de l'autre homme* :

apercevoir le langage à partir de la révélation de l'Autre, — qui est en même temps la naissance de la morale — dans le regard de l'homme visant un homme précisément comme homme abstrait, dégagé de toute culture, dans la nudité de son Visage — c'est revenir d'une façon nouvelle au platonisme.⁷³

Il ne s'agit finalement pas pour Lévinas de proposer une éthique prescriptive permettant un changement politique. L'abstraction des vérités ontologiques qu'il « découvre » dans le concept de l'Autre ne concerne pas les êtres réels, forcément plongés dans une culture. L'Autre lévinassien est finalement aveugle au particularisme que suppose la pluralité des façons d'être humain, et s'ancre plutôt dans un idéalisme qui reproduit les mêmes dualités ontologiques (vrai/faux, être/non-être, etc.) qui, comme on l'a vu au premier chapitre, sont elles-mêmes à la source des rapports de domination patriarcale et coloniale sur la nature.

Malgré son appel à l'altérité, Lévinas s'est explicitement opposé à une représentation pluriverselle et postcoloniale du monde. Selon lui, « la sarabande des cultures innombrables et équivalentes, chacune se justifiant dans son propre contexte, crée

⁷² HOFMEYR, Benda. *Levinas Meets the Postcolonial: Rethinking the Ethics of the Other*. In: Imafidon, E. (eds) *The Ethics of Subjectivity*. Palgrave Macmillan, London, 2015, p. 280.

⁷³ LEVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*, Saint-Clément-de-Rivière, *Fata Morgana*, 1972, p. 60.

un monde, certes, dés-occidentalisé, mais aussi un monde désorienté⁷⁴ ». Comme nous pouvons le voir, l'association entre la pluralité culturelle et la désorientation montre la nécessité pour Lévinas d'un monde régi par des lois uniques s'il ne veut pas sombrer dans le chaos. Cette approche paternaliste selon laquelle l'Occident serait en meilleure position pour comprendre les autres qu'eux-mêmes va jusqu'à plaider pour une « vocation » de l'Europe à guider, par son modèle éthique, une masse hétérogène désorientée⁷⁵. La philosophie lévinassienne semble dès lors se ranger davantage du côté de l'unimondisme que de celui du monde pluriversel. Il reste néanmoins à voir quelles peuvent être les retombées environnementales de l'application de son éthique de l'altérité.

2.3 La contradiction lévinassienne

2.3.1 De l'anthropocentrisme à l'antispécisme

Le passage de notre réflexion environnementale et décoloniale par Lévinas permet de théoriser la nécessité éthique de raviver l'interdépendance comme souverain bien. Les catastrophes climatiques déjà actives, qui ne feront que s'aggraver, ne manquent pas d'engendrer une souffrance inégalement répartie entre les êtres, mais qui nous concerne tous: « La souffrance met tous les vivants sur le même pied. Elle a quelque chose de profondément anonyme, à la fois singulier et universel, (...) ce n'est pas moi, c'est toujours un autre qui souffre, quitte à ce que cet autre constitue le noyau de mon être⁷⁶ ». Cette souffrance est perceptible par le Visage, qui dévoile l'intériorité de l'Autre.

Le dépassement des limites d'une philosophie vient naturellement avec l'évolution des idées et les ouvertures qui les accompagnent. Prenant conscience de nos devoirs moraux contemporains, peut-on distordre une « vieille pensée » tout en empruntant ses

⁷⁴ LEVINAS, Emmanuel. *Op. cit.*

⁷⁵ DIAGNE, Souleymane Bachir, « On the Postcolonial and the Universal? », *Rue Descartes*, 2013, no. 78, p. 11.

⁷⁶ BERTRAND, Pierre. *Éloge de la fragilité*, Montréal, *Liber*, 2000, p. 201-202.

outils afin de rendre intelligibles des problématiques plus actuelles? Disposer du système de Lévinas comme outil pour le dépasser lui-même n'est peut-être pas impossible quand ce processus nous permet de procéder à une extension de l'Autre, et donc à nous rendre toujours plus responsables : « si le rapport à l'Autre correspond à la transcendance éthique du rapport humain à l'être et à la connaissance, pourquoi devoir penser l'Autre à travers certaines catégories clôturant cette transcendance?⁷⁷ ». Mais nous verrons que la pensée occidentale, même portée par une ouverture, un changement radical, peut facilement trouver ses limites à travers l'anthropocentrisme et la hiérarchisation. L'exemple de Lévinas ne va pas sans rappeler le traitement que réserve le marxisme à l'environnement naturel. Tel que souligné par Anne-Line Gandon, Marx se représente la nature comme un « corps inorganique⁷⁸ », et encourage une utilisation industrielle anthropocentrique de ses ressources. Les mouvements écoféministes ont notamment critiqué cette instrumentalisation de la nature et reproché au marxisme de renvoyer les femmes et les animaux au rang de ressources exploitables.

Le réflexe de catégorisation de l'animal et de l'environnement comme identités séparées de l'humain poserait des œillères sur notre perception du monde. Or, une des tâches philosophiques importantes, qui n'atteindrait jamais d'aboutissement, est celle de questionner l'éthique elle-même en la renouvelant : « the necessity not merely of applying ethics to the living world but of renewing the question of what ethics itself can mean⁷⁹ ». En repensant l'Autre, que Lévinas limite à « l'autre homme », nous pouvons nous demander s'il n'est pas encore égoïste de notre part de réduire la communauté morale à ce qui nous ressemble en raison de notre appartenance à une même espèce biologique. La limitation des agents moraux et surtout des patients moraux à l'humanité constitue l'anthropocentrisme de Lévinas, ignorant en quelque sorte la souffrance des autres êtres dans sa vision de l'altérité.

⁷⁷ MALENFANT, Gabriel. « Notes de lectures, William Edelglass, James Hatley et Christian Diehm (dir.), *Facing Nature. Levinas and Environmental Thought*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 2012, 359 pages », *PhaenEx* 9, no. 1, 2014, p. 199.

⁷⁸ GANDON, Anne-Line. « L'écoféminisme : une pensée féministe de la nature et de la société. », *Recherches féministes*, vol. 22, no. 1, 2009, p. 5–25.

⁷⁹ EDELGLASS, William, DIEHM, Christian, HATLEY, James. « Introduction » in *Facing nature: Levinas and Environmental Thought*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 2012, p. 4-5.

À la cime de la pensée lévinassienne se trouve le pari d'une perméabilité empathique essentielle entre les humains. Celui-ci s'oppose à une idée de Max Scheller, ayant témoigné d'une incapacité à dépasser l'ignorance totalisante du moi dans la réception d'autrui. À ce sujet, Scheller dit :

autrui peut-il avoir son moi individuel, totalement différent du nôtre, ce qui fait que, tel qu'il est impliqué dans chacune de ses manifestations psychiques, nous ne pourrions jamais le saisir d'une façon adéquate, mais toujours à travers l'aspect déterminé par notre moi individuel à nous. Et étant donné le lien intime qui existe entre le moi et ses sentiments, nous pouvons également admettre qu'autrui possède, comme nous-mêmes, une sphère intime qui ne peut jamais se révéler à nous de façon adéquate⁸⁰

Une barrière serait donc possiblement toujours de mise entre les intériorités, rendant la tâche de l'empathie ardue, voire impossible. Cependant, Lévinas s'opposerait à cette vision où l'être est condamné aux limitations du Moi, à l'impossibilité d'être transcendé par l'Autre : bien qu'il nous soit différent, nous ne devons pas chercher à « comprendre » l'Autre, mais à l'accueillir dans toute son altérité. Cette interdépendance qui se vit comme une proximité profondément intime suppose que la différence n'est pas un obstacle à cette hospitalité. Le Visage de l'Autre serait la porte d'accès à sa souffrance, que l'on a le devoir d'accueillir. Or, les animaux aussi souffrent, mais l'association de la souffrance à la possession d'un Visage exclut dès lors les animaux de notre « hospitalité » morale. Même un auteur très proche de Lévinas comme Derrida exprime ses craintes par rapport à une vision réductrice de l'animal et au sort que nous leur réservons⁸¹.

Roger J. H. King, lui, souligne les conséquences possiblement destructrices pour l'environnement de la valorisation culturelle anthropocentrique de nos expériences vécues: « attention to lived experience will not necessarily guide us in an environmental responsible direction⁸² ». Un changement de paradigme quant à nos valorisations éthiques

⁸⁰ SCHELLER, Max. *Nature et formes de la sympathie*, Paris, *Petite Bibliothèque Payot*, 1971, p. 19.

⁸¹ DERRIDA, Jacques. *L'animal que donc je suis*, Paris, *Galilée*, 2006, 218 p.

⁸² KING, J. H. Roger. « Caring about nature: Feminist Ethics and the Environment », *Hypatia*, vol. 6, no. 1, 1991, p. 93.

s'impose, élargissant la sphère de l'expérience vécue à une sensibilité plus étendue. La tâche des éthiques environnementales s'inscrit donc dans une entreprise difficile d'éducation – « educating the moral imagination to perceive and interpret nature in such a way that nature is consciously a presence in human life instead of the absence it has become ⁸³ ». Le souci de l'Autre et l'éthique environnementale montrent tous deux le souci du monde extérieur au Moi, et un besoin grandissant d'endosser la responsabilité de l'existant. « It has been said that Levinas's great innovation in philosophy, and the reason why it is considered an originary ethics, is because he was able to count to two, whereas all previous philosophers had been stuck counting only to one⁸⁴ ». Au regard des autres communautés vivantes, pourquoi ne pas pouvoir compter jusqu'à trois?

Lévinas a tout de même admis que les chiens avaient peut-être un Visage dans un texte intitulé « Nom d'un chien ou le droit naturel » – où il relate son expérience dans un camp de travail avec le chien Bobby. Il s'arrête toutefois dans sa lancée en précisant que les serpents, eux, ne peuvent pas être détenteurs d'un Visage⁸⁵. Derrida, qui n'a pas ménagé Lévinas en critiquant sa vision limitée de l'animalité, s'exprime quant à sa passion des animaux : « cette « passion » se révèle bientôt être une « inquiétude », Lévinas s'inscrivant encore, lui, dans la tradition cartésiano-humaniste (...). Tradition intimement nouée à une perspective anthropo-logocentrique⁸⁶ ». Cette tradition cartésiano-humaniste n'accorde pas de droits aux animaux, ni d'attention morale équivalente aux sujets humains, n'apercevant qu'à demi la souffrance animale. Ainsi, la libération éthique des systèmes logocentriques totalisants n'est pas parachevée lorsqu'on ne s'intéresse qu'au Visage des chiens. Il faudrait que l'on commence à s'inquiéter du sort de l'Autre autre, de cet autre qui ne serait pas digne de mon empathie, comme les serpents. Derrida critiquait notamment l'instrumentalisation lévinassienne de l'animal à travers les fables, utilisation courante

⁸³ *Ibid.*, p. 93.

⁸⁴ LARIOS, Joe. « Bringing Levinas Down to Earth: A Jonasian Reading of the Face », *Environmental Philosophy*, vol. 15, no. 2, 2018, p. 297.

⁸⁵ LEVINAS, Emmanuel. « Nom d'un chien ou le droit naturel », *Difficile Liberté, Livre de poche*, 1976, p. 213-216.

⁸⁶ OMBROSI, Orietta. « Non seulement un chien. Les bestiaires de Lévinas et Derrida », *Les Temps Modernes*, vol. 669-670, no. 3-4, 2012, p. 235.

dans la tradition qu'il réifie : « Dans l'anthropomorphisme moralisant de la fable, il est toujours question de l'homme, des hommes : c'est à leur ressemblance, en leur faveur, à leur service, que les animaux y sont convoqués, c'est-à-dire encore une fois exploités⁸⁷ ». Cette dénonciation est conséquente, montrant que certains réflexes du Moi peuvent être si bien intégrés à notre structure que nous instrumentalisons encore l'Autre qui n'est pas assez *mon* autre pour être celui dont la proximité m'interdit de tuer. Autrement dit, si l'animal a un visage, il est facile d'user de mauvaise foi pour le nier et l'utiliser à notre compte.

L'éthique de Lévinas pourrait donc n'être finalement qu'une forme de spécisme. Rappelons que Peter Singer définit le spécisme ainsi: « a prejudice or attitude of bias in favor of the interests of one's own species and against those of members of other species⁸⁸ ». Il ne s'agirait pourtant pas pour Lévinas de procéder à une exclusion totale des animaux comme sujet moraux. Celui-ci instituerait plutôt une question de degré, l'animal possédant plus ou moins intensément un Visage « pur ». Comme le commente Peter Atterson: « the superlative clearly suggests a comparison between faces, with each face occupying its place in a continuum ranging from the purest expression (the human) to the least pure⁸⁹ ». Considérant cette gradation de la valeur morale du plus humain au moins humain, il serait parfois justifié selon Lévinas de faire souffrir un animal si cette action prévient la souffrance humaine : « According to Levinas, then, it is never morally acceptable to make an (innocent) human being suffer, whereas it is sometimes morally justifiable to make an animal suffer⁹⁰ ». Nous voyons donc qu'une tout autre logique que celle de la responsabilité se dessine au niveau animal, plus proche de celle de Kant dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, où l'animal n'est pas réduit à un néant éthique, mais s'avère néanmoins toujours tributaire de l'humain, qui est pour sa part une « fin en soi »⁹¹. Ce dernier déconseille que l'on s'en prenne aux animaux – ce serait comme un test précédant notre réelle vie morale –, mais il n'hésite pas à affirmer que l'humain est

⁸⁷ *Ibid.*, p. 237.

⁸⁸ SINGER, Peter. *Animal liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York, Ecco, 2002, p. 6.

⁸⁹ ATTERSON, Peter. « Facing animals » in *Facing nature: Levinas and Environmental Thought*, p. 33.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 38.

⁹¹ KANT, Emmanuel. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Traduction de V. Delbos (1862-1916), Paris, Éditions Les Échos du Maquis, 2013, p. 40.

le seul qui doit être valorisé comme un absolu. Il y aurait un danger semblable, selon Lévinas, dans l'oubli de « l'autre homme » quand nous attribuons aux animaux une valeur égale à celle des humains. Il s'agit donc en quelque sorte pour lui de maximiser notre devoir éthique envers ceux-ci en marquant leur prédominance sur le règne animal et naturel. Il semble donc clair que cette hiérarchisation assumée pose un obstacle important au déploiement de nouvelles interprétations éthiques quant à la nature: « the question about the priority Levinas accords to the human face is an especially acute issue for his environmentally minded critics⁹² ». Une interdépendance seulement partiellement reconnue ne peut pas concorder avec une éthique de la durabilité.

Néanmoins, Lévinas n'attribue pas au Visage des caractéristiques systématiques, c'est à nous de l'expérimenter à travers une expérience distincte de celle de l'intellectualisation : « The face is fundamental. It does not have any systematic character. It is a notion through which man comes to me via a human act different from knowing⁹³ ». L'expérience du Visage induit ainsi à un dépassement du dualisme rationalité/sensibilité, en proposant une connaissance immédiate des affects d'autrui grâce à l'empathie. Aussi, celui-ci ajoute que le Visage est un appel à la solidarité, étant donné qu'il nous assaille de la misère de l'Autre vulnérable, et qu'il nous force ainsi à nous responsabiliser. Il est un témoignage de la mortalité potentielle de celui qui le porte, qui induit selon Lévinas à une obligation morale de compatir, puis de se montrer solidaire par des actions d'aide⁹⁴. Plusieurs tentatives d'extension au monde vivant non-humain sont possibles quand nous définissons le Visage comme l'accès à un être souffrant susceptible de mourir. Hans Jonas qui s'inspire partiellement de Lévinas, a élargi son cadre conceptuel en élaborant des thèses sur cette réalité que nous partageons avec tous les êtres vivants :

all life bears within an essential way of being that distinguishes it from the inanimate and that this way of being can be found in the basic structure of metabolism. Consequently, all organic life can be said to cling for itself as alive

⁹² PERPICH, Diane. « Scare Resources? » in *Facing nature: Levinas and Environmental Thought*, p. 87.

⁹³ WRIGHT, Tamra, HUGHES, Peter, AINLEY, Alison. « Paradox of morality » in *The Provocation of Levinas*, Routledge, 1st Edition, 1988, p. 169.

⁹⁴ ROBBINS, Jill. *Is It Righteous to Be?: Interviews with Emmanuel Levinas*, Stanford, Stanford University Press, 2002, p. 48.

against the prospect of death and to do this through whatever activities it typically engages in to secure his material basis. In other words, every living being as a living being already shows itself as precarious, vulnerable, exposed, and liable to die.⁹⁵

La vulnérabilité est une caractéristique partagée par tous les vivants, faisant d'eux des patients moraux. Toute vie partage en commun sa lutte contre l'inanimation, le retour à la seule matière, et possède sa façon originale de travailler pour maintenir son être vulnérable contre la mort et la souffrance. Cependant, Jonas ne nie pas qu'il existe une hiérarchie progressive de liberté et de vulnérabilité, à son apogée dans l'humain⁹⁶. La possibilité de devenir des êtres éthiques excédant les injonctions du Moi et des instincts naturels serait aussi spécifiquement nôtre. Donc l'humain serait bel et bien distinct des autres vivants, mais en tant qu'il est le seul être capable d'endosser une responsabilité éthique, et non pas en tant qu'il doit être le seul sujet dont je suis responsable.

L'expression de la souffrance de l'animal serait la preuve qu'il possède un Visage et que nous pouvons le considérer comme un sujet moral vulnérable. Selon Peter Atterton, il nous faut étendre notre responsabilité morale à cet autre souffrant: « Insofar as an animal has a face in Levinas's sense through which it is able to express its suffering to me, then there is no moral justification for refusing to extend moral consideration to it⁹⁷ ». N'était-ce pas la voie que Lévinas a semblé emprunter lorsque celui-ci s'exprima à propos du Visage du chien, qui serait « le dernier kantien en Allemagne nazie⁹⁸ »? La transcendance de son amitié envers l'humain, solidarité ne procédant pas par le logos, serait la preuve de sa capacité à agir de manière empathique. La sensibilité constitutive de l'empathie ne requiert pas d'intellectualisation, et c'est précisément cela qui marque sa transcendantalité.

Derrida identifie deux autres problématiques à l'ouverture de l'anthropocentrisme dans la question de l'agentivité du chien Bobby, en plus de celle de l'exclusion des autres

⁹⁵ LARIOS, Joe. « Bringing Levinas Down to Earth: A Jonasian Reading of the Face », *Op cit.*, p. 302-303.

⁹⁶ JONAS, Hans. *Mortality and Morality: A Search for Good After Auschwitz*, p. 60.

⁹⁷ ATTERTON, Peter. « Facing animals » in *Facing nature: Levinas and Environmental Thought*, p. 39.

⁹⁸ LEVINAS, Emmanuel. « Nom d'un chien ou le droit naturel », *Op. cit.*

espèces animales. Premièrement, Lévinas aurait une vision limitée du chien, qui reconnaîtrait passivement l'existence humaine sans y être lui-même reconnu en tant qu'agent moral : « he can passively acknowledge the miracle of the human spirit, and only insofar as man actively recognizes his doing so⁹⁹ ». Deuxièmement, Derrida reproche à Lévinas d'associer un effet placebo au kantisme, accordant à un chien des capacités éthiques qui ne seraient pas issues du processus d'universalisation d'une maxime, mais plutôt d'une impulsion naturelle. Nous voyons que cet effort de la part de Lévinas était donc plutôt insuffisant et qu'il nous faudrait passer par d'autres chemins que le sien pour qu'une reconfiguration de notre perception de l'animal nous incite à nous responsabiliser à leur égard.

Pour sa part, Max Hantel propose une solution qui nous permettrait d'appréhender l'animalité comme une autre rupture de l'être : « perhaps animals too are a miracle and mark a rupture in the order of being¹⁰⁰ ». En repensant les animaux comme une autre façon de transcender l'être, nous pouvons cesser de leur attribuer des insuffisances en fonction du modèle humain. Selon Kant, l'humain s'appréhende « tantôt comme un être animal voué à suivre ses penchants égoïstes, tantôt comme un être rationnel capable d'obéir à un commandement moral universel¹⁰¹ ». Mais plutôt que de souscrire au dualisme égoïsme/animalité versus éthique/rationalité, Jean-Claude Poizat suggère d'inverser la logique en proposant une dichotomie égoïsme/rationalité versus éthique/sensibilité¹⁰². Il semble ici plus difficile que dans la logique kantienne d'exclure les animaux, plus sensibles que rationnels, de la communauté éthique que nous devons accueillir dans une éthique d'interdépendance exhaustive.

Cette « sensibilité au sensible » nous apparaît d'emblée dès lors que nous faisons l'expérience d'une rencontre animale dans le monde vécu : « the disposition to care for

⁹⁹ HANTEL, Max. « Bobby between Deleuze and Levinas, or ethics becoming-animal », *Angelaki : Journal of the Theoretical Humanities*, 2013, p. 107.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 106.

¹⁰¹ POIZAT, Jean-Claude. « Pensée politique, universalisme et judaïsme : le cas Emmanuel Lévinas », *Raisons politiques*, no. 23, 2006, p. 178.

¹⁰² *Ibid.*

animals is actually the normal state of humans generally¹⁰³ ». Nous pouvons ainsi nous accorder avec les conclusions de Christian Diehm sur la question : « the structures of ethical experiences that Levinas articulates is not exclusive to interhuman relationships¹⁰⁴ ». Si Kant considérait l'animal comme une possibilité de nous tester moralement en nous préparant à la vie éthique interhumaine, nous pouvons renverser l'idée, et nous responsabiliser envers l'Autre humain comme une préparation à une responsabilité envers un Autre plus large encore : « that is perhaps counter to the letter, but I think not to the spirit, of Levinas's thinking : an attitude of hospitality to the other-than-human¹⁰⁵ ». Cette pensée de l'accueil du vulnérable peut être un bon outil de compréhension, mais il vaudrait mieux trouver un équivalent dans un contexte culturel ayant déjà d'emblée inclus le monde animal dans sa valorisation éthique. Comme nous allons le voir, les résistances de cette philosophie sont encore plus marquées lorsqu'il s'agit de penser l'interdépendance au regard du monde écosystémique.

2.3.2 L'absence de Visage des écosystèmes

À présent que nous avons étudié la question spécifiquement animale, nous pouvons nous demander si l'empathie lévinassienne peut être valable pour le monde environnemental. Il ne semble pas y avoir de valorisation intrinsèque de la nature qui tienne de prime abord pour l'éthique de « l'autre homme ». La nature est employée par Lévinas par opposition à l'éthique, proprement humaine: « For Levinas, nature and history are bound together in an apologetic logic of domination that sacrifices the other, (...) some examples indicate the unethical anonymous, indifferent, and violent character of nature, in which humans are exiled and fall prey to events¹⁰⁶ ». La nature est associée à l'être indifférent de l'*il y a*, à la matière : « matter is the very fact of the there is¹⁰⁷ ». Ce sont les

¹⁰³ DIEHM, Christian. « Alterity, Value, Autonomy » in *Facing nature: Levinas and Environmental Thought*, p. 17.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 24.

¹⁰⁶ NELSON, Eric Sean. « Levinas and Adorno » in *Facing nature: Levinas and Environmental Thought*, p. 114.

¹⁰⁷ LEVINAS, Emmanuel. *Existence and Existants*, Pittsburgh, *Duquesne University Press*, 1985, p. 51.

forces impersonnelles et anonymes de la nature contre lesquelles l'humanité résiste; dépasser l'être, aller « au-delà de l'essence » supposerait que l'on institue une distinction nette entre cette nature et l'humain, possédant une capacité à se subjectiver. Dire « me voici » à la nature, c'est-à-dire être sensible à son bien-être, si cela est possible, dépend de la façon dont nous définissons ce qui nous appelle. Si l'on est appelés par ce qui souffre, nous pourrions considérer que la nature est un sujet moral – par exemple, quand nous pensons aux drames des feux de forêt démesurés et à toute la vie qui écope des conséquences désastreuses de la dégradation de leur environnement, ou si nous pensons à l'équilibre de l'écosystème d'une montagne¹⁰⁸. La tâche s'avère ardue étant donné la rigidité quelque peu cartésienne de Lévinas à l'égard de la vie non humaine – critique que nous avons déjà étudiée notamment via Derrida. Il est néanmoins possible d'appréhender la question sous un autre angle: « There might not only be a « humanism of the other man », but – as John Llewelyn proposes – a « humanism of the other animal » and an alterity and transcendence to life and living beings insofar as they are ethically rather than biologically understood¹⁰⁹ ». Dépasser la rigidité ontologique que nous associons aux animaux ou aux écosystèmes prend part de la tâche de l'éthique. Rappelons-nous du travail du saint: « the person who in his being is more attached to the being of the other than to his own¹¹⁰ ». La sensibilité morale pourrait donc aussi être possiblement engendrée par notre expérience de la nature.

L'un des arguments de taille soulevé afin d'inclure les écosystèmes dans la communauté éthique est celui de l'asymétrie lévinassienne : la responsabilité pour autrui n'attend rien en retour, elle est messianique, gratuite, et ne sélectionne surtout pas les sujets moraux en fonction de leur capacité à nous traiter pareillement. Eric Sean Nelson souligne l'importance de la solidarité de la différence biologique: « I am universally responsible even to the other who bothers me and the enemy who persecutes me¹¹¹ ». Mais pour

¹⁰⁸ Comme dans *Penser comme une montagne* d'Aldo Léopold, proposant une vision plus globale de certains lieux généralement considérés uniquement pour les éléments qui les habitent.

¹⁰⁹ NELSON, Eric Sean. « Levinas and Adorno » in *Facing nature: Levinas and Environmental Thought*, p. 113.

¹¹⁰ WRIGHT, Tamara, HUGHES, Peter, AINLEY, Alison. « Paradox of morality », in *The Provocation of Levinas*, Routledge, 1st Edition, 1988, p. 173.

¹¹¹ NELSON, Eric Sean. *Op. cit.*, p. 115.

Lévinas, la notion de personne excède tout de même la vie impersonnelle du « même », qu'il associe à la nature: « In such impersonal life, life consumes itself, as all life is food for life, and all life is the same¹¹² ». Nous serions donc forcés de distordre l'éthique de Lévinas si nous voulions l'étendre à la nature. La difficulté de la conciliation de son éthique avec les écosystèmes vient de sa définition originare de l'existence humaine, qui serait un dépassement de la nature, associée à l'Être. L'expérience de l'Autre marque fondamentalement cette séparation avec l'anonymat clos des écosystèmes, semblables à eux-mêmes, contre tout existentialisme. Cette éthique ouvre l'infini antérieur à l'être, « separated from its cause, nature¹¹³ ».

Ainsi, s'il semblait possible de recevoir le Visage d'un être vivant, il est néanmoins difficile de faire concilier l'éthique semi-ouverte de Lévinas avec les propositions de l'écologie profonde – cela semble en effet se buter aux limites infranchissables d'une lecture écologiste de ce penseur. Ce mouvement propose que nous procédions à la valorisation intrinsèque de certaines entités abstraites telles que les rivières, les paysages ou les écosystèmes¹¹⁴. Or, il nous est impossible de faire l'expérience de telles entités, nous n'en rencontrerons que des bribes éclatées sous de multiples formes, et ainsi la signification éthique de leur identité est perdue. Cette conceptualisation rendant l'expérience de l'Autre impossible est similaire à la proposition d'Arne Naess quand il clame que nous ne pouvons pas nous sentir solidaires d'une espèce, au contraire des individus qui la composent : « it is easier... to have positive feelings for the individual living creatures than for a species – that becomes too abstract¹¹⁵ ».

S'il n'est pas attribuable à une individualité dont je peux faire l'expérience, l'environnement peut tout de même être compris comme *milieu* où l'empathie peut prendre lieu. Il s'agit en quelque sorte pour Lévinas d'un corps neutre, dans lequel peuvent pousser les graines de la responsabilité. Ainsi, si nous dépendons du milieu pour pouvoir mener

¹¹² *Ibid.*, p. 119.

¹¹³ LEVINAS, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, p. 134.

¹¹⁴ DIEHM, Christian. « Alterity, Value, Autonomy » in *Facing nature: Levinas and Environmental Thought*, p. 19.

¹¹⁵ NAESS, Arne. *Life's philosophy: reason and feeling in a Deeper World*, Athens, University of Georgia Press, 2002, p. 114.

une vie éthique, il semble logique de défendre sa préservation. Bien que cette valorisation soit de nature différente que celle attribuée à l'humain, qui serait le souverain bien par excellence, elle demeure essentielle à ses expériences.

Une valorisation de l'environnement en tant que milieu pourrait correspondre à une lecture adornienne de la capacité humaine à articuler une culture autour de l'éthique: « this model suggests an ethically and environmentally informed society and culture that has the capacity to recognize, appreciate and respond to the natural, the environmental, and the animal as more than a human construct or instrumental calculation of self-interest¹¹⁶ ». Cette capacité à surmonter l'imperméabilité des écosystèmes, contre la totalité de l'identité, aurait des conséquences fort souhaitables contre une « marchandisation de la nature » qui promeut les injustices sociales et la destruction de l'environnement¹¹⁷. Il s'agit d'une forme concrète que peut prendre une culture de la responsabilité élargie.

Réunifier notre intentionnalité collective sur une base d'interdépendance dans un objectif d'harmonisation plus globale avec nos pairs et les écosystèmes serait une avenue éthique cohérente si nous voulons éviter une autodestruction complète. Il s'avère toutefois plus prometteur de chercher d'autres ontologies en dehors d'un paradigme occidental empreint d'unimondisme. Le prochain chapitre étudiera les propositions de certains penseurs décoloniaux issus d'autres mondes dans le monde.

¹¹⁶ NELSON, Eric Sean. Levinas and Adorno in *Facing nature : Levinas and Environmental Thought*, p. 131.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 132.

Chapitre III – Déjouer l'unimondisme

3.1 Introduction

Dans ce dernier chapitre, nous entreprendrons un survol de paradigmes non-occidentaux d'éthique environnementale. Cela se justifie, comme nous l'avons montré, par l'inévitabilité d'une révolution profonde de nos manières de penser et d'organiser le monde contemporain. Celle-ci pourrait être parachevée, selon nous, par un *empowerment* des communautés ayant été colonisées, puis par la propagation de leurs discours au niveau épistémique et politique.

Le concept d'unimondisme d'Escobar, identifiant les dérives de l'uniformisation des cultures vers un modèle unique de perception, nous a été utile jusqu'à présent afin d'élaborer une critique du monde occidental. Les dualismes et les hiérarchisations engendrées par ce modèle unique se basent sur une supposée rationalité objective pour démystifier le monde. Néanmoins, il est essentiel pour contrer la crise environnementale d'élaborer au-delà de cette critique afin de considérer ce qui peut émerger d'une concomitance de plusieurs mondes. Il nous faut donc comprendre en quoi les discours subversifs consistent. Nous entreprendrons d'abord un survol de propositions liées au monde pluriversel qu'entrevoit Escobar, notamment en ce qui a trait aux formes du pouvoir et à des modifications linguistiques possibles.

Nous explorerons ensuite certains codes éthiques et politiques autochtones afin d'en souligner les différences avec l'unimondisme occidental au regard de la gestion environnementale. Nous mobiliserons entre autres des remarques sur la souveraineté, sur le rapport culturel aux cours d'eau et sur l'éthique de la récupération des biens.

Les écoféministes ont elles aussi, tout comme Escobar, identifié la problématique des dualismes et de la hiérarchisation. Selon elles, le capitalisme occidental, devenu mondial par l'exportation structurelle et épistémique coloniale, se base sur deux mécanismes : l'utilisation exponentielle de ressources finies et la séparation entre la nature

et les êtres humains. Celles-ci dénoncent également les hiérarchisations entre les hommes et les femmes, puis entre les animaux, auxquels nous réservons un sort bien différent suivant leurs espèces. Nous exposerons donc en dernier lieu des propositions écoféministes décoloniales prenant en compte l'intersection des violences issues du modèle capitaliste patriarcal occidental. Nous débuterons le chapitre par quelques réflexions d'Iris Marion Young, qui, bien qu'elle ne prenne pas part au mouvement écoféministe, s'avère pertinente dans le contexte d'une critique des modèles sexistes et coloniaux de domination de l'environnement. Par la suite, les pensées de Maria Mies et de Vandana Shiva offriront des voies de dépassement de l'épistémè unimondiste à l'origine de la crise environnementale.

3.3 Éthiques environnementales décoloniales

3.3.1 Le monde pluriversel

L'écologie profonde d'Arne Ness propose que « nous n'avons pas seulement besoin d'apprendre à penser différemment notre rapport à la Nature, mais encore d'apprendre à sentir et à agir différemment¹¹⁸ ». Ce paradigme nous incite à embrasser une approche sensible allant contre une instrumentalisation superficielle de la nature. L'importance de ressentir et agir autrement pour y parvenir rappelle le concept de *sentir-penser* sollicité par Arturo Escobar. Le concept de *sentir-penser* a été repris d'Orlando Fals-Borda, « pour décrire une manière de vivre populaire où le cœur et la raison construisent conjointement le rapport au monde¹¹⁹ ». Selon Escobar, nous devons mobiliser cette façon de percevoir et créer le monde afin d'absorber les ontologies divergentes issues de diversités culturelles et territoriales. Dépasser le dualisme raison/sensibilité nous permettrait de cesser de « penser à partir des connaissances décontextualisées qui sous-tendent les concepts de “développement”, de “croissance”, et même d’“économie”¹²⁰ ». Il s'agit donc de modifier

¹¹⁸ NAESS, Arne. *Une écologie pour la vie*, Paris, Seuil, 2017, p. 313.

¹¹⁹ DUMOULIN KERVRAN, David. « Arturo Escobar. *Sentir-penser avec la Terre. L'écologie au-delà de l'Occident*. Paris, Le Seuil, 2018, 225 pages. », *Critique internationale*, 2020, no. 89, 2018.

¹²⁰ ESCOBAR, Arturo. *Op. cit.*

notre rapport épistémique au monde, en cessant de prôner la croissance économique, ou l'expansion de notre confort, pour entrevoir différemment notre définition de la vie bonne. C'est ce que décrit l'expression sud-américaine du « buen vivir », utilisée notamment par Escobar, selon laquelle le bonheur collectif et personnel ne se trouve pas dans le développement économique et le rapport utilitariste à la nature¹²¹.

La perception unimondiste est également décrite par Boaventura de Sousa Santos, qui vise à dénoncer l'occidentalo-centrisme des savoirs. La tradition rationaliste conduit selon lui à une prédominance des savoirs scientifiques¹²², ce qui privilégie certaines pratiques épistémiques au détriment d'autres. Afin de contrecarrer cette prédominance, Sousa Santos propose une écologie des savoirs qui « non seulement permet de dépasser la monoculture du savoir scientifique, mais favorise également l'idée que les savoirs non scientifiques constituent des alternatives au savoir scientifique¹²³ ». Cette démarche d'inclusion de savoirs non-scientifiques dans les discussions politiques n'affirme pourtant pas un relativisme absolu des connaissances :

Le but n'est pas d'attribuer la même validité à chaque type de savoir, mais plutôt de permettre une discussion pragmatique entre des critères valides et alternatifs sans automatiquement disqualifier ce qui ne correspond pas au canon épistémologique de la science moderne¹²⁴

Une interdépendance des savoirs est une base fondamentale à l'application pratique d'actions entrant en phase avec la complexité du monde écosystémique. Les différentes perceptions du monde en ce qui concerne la gestion des territoires entrent en adéquation avec la diversité des environnements, et nous ne pouvons donc pas uniformiser une seule forme de gestion au monde entier sans nuire à certains milieux. C'est une des raisons pour lesquelles Escobar souhaite revaloriser l'altérité culturelle et l'existence des subalternes¹²⁵.

¹²¹ GUDYNAS, Eduardo. « Buen vivir », *Décroissance. Vocabulaire pour une nouvelle ère*, 2015, p. 429-435.

¹²² DACHEUX, Éric. « Boaventura de Sousa Santos, *Épistémologies du Sud. Mouvements citoyens et polémique sur la science*. Paris, Desclée de Brouwer, coll. Solidarité et société, 2016, 437 pages », 2017.

¹²³ DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Épistémologies du Sud : mouvements citoyens et polémique sur la science*, Paris, Desclées de Brouwer, 2019, p. 279.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 278.

¹²⁵ DUMOULIN KERVRAN, David. *Op. cit.*

Une démarche allant dans le sens d'une revalorisation de la diversité épistémique consiste à modifier notre façon de penser par des moyens linguistiques. Étant donné que l'« empire de la rationalité reposerait sur une congruence entre le langage et la réalité, à travers une croyance en l'économie, l'individu et le réel¹²⁶ », il est plus que pertinent de s'attaquer à ce qui entretient l'unimondisme, soit le langage. La croyance en l'économie, l'individu et le réel est intrinsèquement liée à la manière dont on se représente le monde à travers les formulations communes. Sousa Santos prêche donc une révolution environnementale appuyée de changements de paradigmes linguistiques : « les transformations émancipatrices dans ce monde peuvent suivre des grammaires et des scénarios autres que ceux développés par la théorie occidentalocentrique, et cette diversité doit être valorisée¹²⁷ ». C'est pourquoi Escobar en est venu à élaborer certaines propositions grammaticales, principalement à travers une série d'oppositions.

Une des suggestions est celle de parler d'alternative *au* développement plutôt que d'alternative *de* développement. Cette idée montre qu'il n'y a pas uniquement des choix à faire à l'intérieur d'un paradigme, mais qu'il existe bel et bien un choix *de* paradigmes. Cette idée permet de faire le parallèle avec celle de « changer le monde *versus* changer de monde¹²⁸ ». Cette formule fait écho au débat entre développement durable et éthique environnementale. Selon le développement durable, nous devrions changer *le* monde en modifiant certaines composantes du système actuel, alors que l'éthique environnementale postule que les réformes ne sont pas suffisantes. Dans cette optique, il faut complètement repenser et révolutionner les structures sociales, et donc il faut changer *de* monde. Une autre proposition est celle d'employer le terme « multinaturalisme » plutôt que celui de « multiculturalisme », car malgré la reconnaissance de la diversité culturelle, ce terme « demeure ancré dans les vieux dualismes humanité/nature et tradition/modernité, et ne remet finalement pas en cause la raison dominante¹²⁹ ». Parler de multinaturalisme permettrait d'embrasser l'idée selon laquelle l'humanité consiste en un prolongement des

¹²⁶ ESCOBAR, Arturo. *Op. cit.*

¹²⁷ DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Op. cit.*, p. 346.

¹²⁸ ESCOBAR, Arturo. *Op. cit.*, p. 52.

¹²⁹ DUMOULIN KERVRAN, David. *Op. cit.*

écosystèmes et qu'elle n'est pas séparée de la nature. Dès lors, les différentes manifestations culturelles humaines seraient perçues de manière interdépendante avec les territoires sur lesquels celles-ci ont germé.

Ces propositions entrent en adéquation avec ce qu'Escobar appelle les « études pluriverselles ». Celles-ci ne doivent pas uniquement être appliquées par les groupes extérieurs à l'Occident, elles concernent « tous les groupes existant dans le monde selon des modalités diverses¹³⁰ ». Elles sont plus précisément rendues possibles par le mélange entre le monde occidental et les mondes non-occidentaux. Il indique que « la recherche d'une transition profonde permettrait un dialogue avec les mobilisations au Nord (décroissance, villes en transition) portées par les jeunes urbanisés qui redonnent de l'importance à la relationalité par leurs vies quotidiennes¹³¹ ». Ce dialogue entre les jeunes urbanisés du Nord et les subalternes du Sud permet d'affirmer une solidarité salvatrice au cœur même de l'interdépendance ontologique. Comme nous allons le voir, la même logique relationnelle s'applique entre les intellectuels et les activistes.

Une des modalités des études pluriverselles est celle de lier les réflexions universitaires aux mobilisations sociales, de façon bidirectionnelle. L'intellectualisme doit juger la pertinence de ses travaux selon son « apport pour les mouvements visant l'émancipation¹³² ». Une transition profonde suppose que les penseurs se penchent sur des savoirs issus de plusieurs milieux, tout en accordant une place de choix aux discours subalternes. Cela induit que « c'est le travail théorique lui-même qui devrait être réalisé conjointement par les « universitaires critiques » et par les mouvements sociaux¹³³ ». L'approfondissement théorique universitaire, s'il est bien dirigé, permet de complexifier ces mouvements sociaux. Il est donc essentiel, selon les études pluriverselles, de privilégier une codépendance des recherches théoriques par les intellectuels et des réalités mises de l'avant par les mouvements sociaux.

¹³⁰ ESCOBAR, Arturo. *Op. cit.*, p. 168

¹³¹ DUMOULIN KERVRAN, David. *Op. cit.*

¹³² ESCOBAR, Arturo. *Op. cit.*, p. 64

¹³³ DUMOULIN KERVRAN, David. *Op. cit.*

Ce qui unit le monde pluriversel s'apparenterait finalement à une forme de solidarité à travers la différence. Cette solidarité nécessite la mise en place d'un maillage communautaire, où le politique est pensé différemment, en valorisant une coopération du peuple plutôt qu'une domination des élites. Escobar et les communautés autochtones présentent en ce sens des similitudes quant à leurs visions de la communalité.

3.2.2 Paradigmes autochtones

Comme nous l'avons vu, la dette du Nord envers le Sud ne se paiera pas par la propagation intensive de solutions occidentales dans les « pays défavorisés », mais par la mise en place d'une valorisation des discours de peuples marginalisés ou subalternes. Dans cette logique, Félix Patzi souligne l'exemple politique de certaines mobilisations indigènes en Bolivie, proposant un système communal fonctionnel : « le pouvoir n'est pas aux mains d'un individu, ni d'un groupe spécifique, mais de la collectivité, le représentant *dirige parce qu'il obéit*¹³⁴ ». Une conception dynamique de la chefferie assez similaire est exercée dans la culture innue, ce que rapporte le sociologue et historien Pierrot Ross-Tremblay, lui-même membre de la communauté innue :

Le chef est davantage l'esclave du groupe, qui lui dit : c'est toi qui vas le faire, parce qu'on sait que c'est toi le meilleur. Et l'objectif est clair, son talent est au service du groupe. La puissance individuelle n'est pas une menace pour le groupe comme on le voit souvent aujourd'hui. Au contraire, elle est vue comme une force, parce que cette puissance-là sera utilisée pour le bien-être de tous.¹³⁵

Ainsi, la délibération est au cœur même du processus politique, en constant renouvellement. Les démocraties telles que nous les connaissons en Occident donnent certes l'impression que le peuple est à l'origine du pouvoir, mais celui-ci lui échappe quasi totalement une fois les élections passées. Un système politique s'inscrivant davantage dans

¹³⁴ ESCOBAR, Arturo. *Op. cit.*, p. 171.

¹³⁵ LEFEBVRE, Pierre, GENDREAU, Philippe. *Op. cit.*, p. 11.

une forme active de communalité permet de redonner vie à l'interdépendance à l'intérieur même d'une société humaine.

Or, il semble actuellement difficile de se figurer un changement de paradigme aussi drastique. Une solution est malgré tout proposée par Escobar pour une transition du système individualiste occidental vers un système communal, il s'agirait de « déplacer progressivement l'économie capitaliste et la démocratie libérale représentative vers des formes communales d'économie et d'autogouvernement assurant le pluralisme culturel comme base d'une authentique interculturalité entre les systèmes culturels¹³⁶ ». Cette approche ne veut pas instaurer une nouvelle hégémonie, mais mettre fin aux hiérarchisations, ou du moins, si cela est impossible dans l'absolu, tendre vers cet objectif. Dans tous les cas, une transition historique, où coexisteraient le système communal et libéral, s'avère nécessaire pour dépasser une vision universitaire discriminant le « romantisme » ou le supposé essentialisme de la communalité. Selon l'activiste indienne Mamoni Goswami, il est possible de procéder « de l'interne » pour développer un maillage communautaire. Elle propose de « s'engager avec l'État, mais seulement pour en démanteler la rationalité caractéristique et imaginer ainsi un autre type de rationalité sociale¹³⁷ ». L'existence d'une société en mouvement n'enlève en rien la concomitance essentielle de celle-ci avec les mouvements sociaux.

Cela dit, que l'on choisisse de procéder de l'interne ou de nous opposer par un renversement révolutionnaire, il faut avoir une idée claire de l'objectif visé. Certains concepts autochtones peuvent servir d'esquisses pour un monde politique plus juste. Une définition philosophique de la souveraineté existait chez les autochtones avant la colonisation, proposant d'autres formes de systèmes communaux, mais cette définition reposait sur un principe de responsabilité. Comme le rappelle Pierrot Ross-Tremblay : « Chez les Innus, par exemple, la souveraineté, qu'on appelle innu tipenitamun, implique d'abord la responsabilité du territoire que l'on habite et sur lequel on exerce une

¹³⁶ ESCOBAR, Arturo. *Op. cit.*, p. 67.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 25.

forme distinctive de contrôle¹³⁸ ». Cette perception plus holistique permet de comprendre la relation de l'humain à son environnement comme une composante politique nécessaire de la responsabilité. Il ne s'agit pas uniquement de gérer froidement et efficacement le territoire, mais aussi d'y voir une forme d'interdépendance: « la responsabilité, *tipenitamun*, qu'on a vis-à-vis du territoire et la façon dont celle-ci s'exerce est exprimée par le terme *kanuenitam*, qui signifie posséder, détenir, mais également prendre soin, veiller, s'occuper de. L'un ne va pas sans l'autre¹³⁹ ». Il s'agit donc de protéger la vie à travers notre occupation d'un espace, tout en comprenant que l'on n'y exerce aucune toute-puissance et qu'un certain non-interventionnisme y est de mise. Cette responsabilité intrinsèque à l'occupation d'un espace rappelle une fois de plus l'importance décisive de l'interdépendance dans les systèmes politiques.

Il existe également, entre les différents groupes innus, une diplomatie de la coexistence. Les frontières sont connues des peuples – par des limites naturelles, par exemple une rivière –, mais tous peuvent traverser un territoire ou demander de s'y établir. Il en découle le même principe que celui que nous venons de voir, c'est-à-dire l'exigence de préserver la vie d'autrui, même de l'étranger :

À cette diplomatie s'ajoute par contre une autre exigence, soit l'*ishpitenitamun*, qui est l'impératif de préserver la vie, toutes vies. Si quelqu'un en vient ainsi à s'établir sur le territoire sans demander la permission, par ignorance ou en violant une convention, on fera tout pour retrouver un équilibre entre la protection du territoire et la préservation de la vie, même celle de l'importun. L'*ishpitenitamun* peut être considéré comme une forme de non-violence: on va essayer par différents stratagèmes de préserver la vie de cette personne-là bien qu'il ait enfreint une règle¹⁴⁰

Un autre élément dans la notion innue de la souveraineté qui poursuit cette idée de la préservation de la vie est « la nécessité de transmettre aux générations suivantes ce qu'on a reçu soi-même, dans l'état où on l'a reçu, si ce n'est dans un meilleur état¹⁴¹ ». Nous pouvons voir là un témoignage d'un esprit profond de durabilité, procédant par des legs

¹³⁸ LEFEBVRE, Pierre, GENDEAU, Philippe. *Op. cit.*, p. 8.

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*, p.10.

¹⁴¹ *Ibid.*

intergénérationnels valorisant les objets comme une extension de l'environnement. Cette transmission à autrui montre également une autre vision de la propriété personnelle, plus collective dans la vision des biens. La souveraineté contient donc son lot de transmission : « être maître de quelque chose est indissociable de la responsabilité de l'utiliser à bon escient afin de pouvoir le remettre à tous ceux qui suivront¹⁴² ». Non seulement ce processus valorise le rapport aux autres individus prenant part d'une collectivité, ce partage des objets lie les générations entre elles, tout comme les individus sont davantage liés aux objets issus des écosystèmes environnants.

Cette perception induit au bannissement des comportements jugés égoïstes, tel que le gaspillage. User avec parcimonie des ressources qui nous sont offertes apparaît alors comme un mot d'ordre fortement encouragé par le collectif, où il faut que tout prélèvement fait dans la nature soit lié à un besoin légitime, et non à une envie futile ou un calcul visant à s'enrichir égoïstement. Il s'agit en quelque sorte d'une mentalité contraire à l'extractivisme occidental, qui mise sur le capital et la croissance de désirs consuméristes artificiels. Pierrot Ross-Tremblay l'exprime dans ces termes :

On se rapproche ici d'une antinomie ontologique avec la souveraineté étatique à l'europpéenne et son économie basée sur l'accumulation et l'absence d'éthique intergénérationnelle. C'est en partie pourquoi on a dévalorisé ce lien fondamental des Premiers Peuples avec leur territoire; il était conçu comme incompatible avec la civilisation, le progrès et le développement industriel des grands empires coloniaux¹⁴³

Les conceptions éthiques et politiques des Premiers Peuples furent ainsi ralliées rapidement au rang de menace au regard de l'hégémonie occidentale, les deux ne pouvant pas coexister selon cette dernière. La vision de la chefferie plus dynamique, moins dictatrice, fut considérée comme un signe de primitivisme. Selon Pierrot Ross-Tremblay, « on a critiqué les Premiers Peuples parce qu'ils n'avaient pas de chef tel que le concevaient les Européens, ce qui a permis aux colonisateurs de conclure qu'ils n'avaient pas de droits¹⁴⁴ ». Un racisme certain a pu s'installer alors dans la « construction imaginaire de la société »,

¹⁴² *Ibid.*

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 11.

en associant la culture autochtone à une tare qui leur serait intrinsèque. Une déconstruction de ce racisme est possible et souhaitable, mais ce processus historique demeure un processus de longue haleine.

Cette décolonisation des esprits et des corps peut passer par des chemins insoupçonnés, notamment en ce qui touche notre représentation occidentale du genre. Le concept autochtone de « Two Spirits » s'avère ici éclairant pour déconstruire les catégories occidentales du genre: « The term Two-Spirit was chosen as an intertribal term to be used in English as a way to communicate numerous tribal traditions and social categories of gender outside dominant European binaries¹⁴⁵ ». Le *Two Spirits* témoigne d'une présence féminine et masculine dans une même personne, permettant de déconstruire l'hétéronormativité coloniale typiquement européenne : « Native feminist analyses often see patriarchy as a tool of colonization and understand our current situation as colonial, not postcolonial¹⁴⁶ ». La coprésence féminine et masculine en chaque être transcende la colonisation du genre selon laquelle les hommes doivent être aux reines du pouvoir et les femmes servir principalement à la reproduction. Le dépassement de ce sexisme s'avère primordial pour aborder les enjeux coloniaux ainsi que la crise environnementale dans une perspective révolutionnaire.

Ce discours critique rejoint celui des féministes de la subsistance, dénonçant « l'assignation des femmes du côté de la nature qui a conduit à leur aliénation¹⁴⁷ ». Celles-ci veulent à la fois redorer l'imaginaire lié au mode de vie de la subsistance et « alerter sur la violence structurelle de genre, subie par les peuples et les groupes qui revendiquent des modes de vie autonomes du système de production industriel et marchand¹⁴⁸ ». Une acception commune de la subsistance, pour ceux qui l'associent à un archaïsme, consiste à mettre dans le même bateau la pauvreté et la vie en proximité de la nature. Le mouvement pro-subsistance tente de montrer que cette existence peut tout aussi bien être le signe de

¹⁴⁵ DRISKILL, Qwo-Li, « Doubleweaving Two-Spirit Critiques Building Alliances between Native and Queer Studies », *Duke university press, A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Vol. 16, no. 1-2, 2010, p. 72.

¹⁴⁶ *Ibid.*

¹⁴⁷ PRUVOST, Geneviève. « Penser l'écoféminisme. Féminisme de la subsistance et écoféminisme vernaculaire », *Travail, genre et sociétés*, 2019, no. 42, p. 29-47.

¹⁴⁸ *Ibid.*

« liberté, autonomie, autodétermination, préservation d'une base économique et écologique, et diversité culturelle et biologique¹⁴⁹ ». Cette méprise du mode de vie de la subsistance se situe au niveau de l'imaginaire collectif, mais entraîne des répercussions bien réelles sur les modes de vie choisis par une collectivité.

Une autre réalité des Premières Nations ayant été infirmée par l'hégémonie occidentale est celle de l'importance du rapport à l'eau, pourtant cruciale à l'équilibre entre les infrastructures humaines et le maintien d'un environnement sain. Néanmoins, la sacralisation des cours d'eau transcende le simple rapport utilitaire: « rivers are viewed not only as natural resources to support livelihoods but are understood as ancestors and the source of life itself¹⁵⁰ ». Des projets de restauration des cours d'eau furent enclenchés dans quelques réserves autochtones, impliquant à la fois de Premières Nations et des occidentaux. Ces processus collaboratifs permettent de résister activement à la colonisation environnementale et culturelle: « It has the potential to become a “transformative project”, which both repairs human relationships with rivers and serves to resist the colonizing and capitalistic forces that ruptured human–river relations in the first place¹⁵¹ ». Il s'agit donc d'œuvrer par des démarches collaboratives vers une relation de soin bidirectionnel à long terme, autant entre les différentes communautés humaines qu'envers les ressources naturelles existantes.

Dans les traditions Anishnaabe, les femmes détiennent une responsabilité particulière envers l'eau, elles en sont les protectrices spirituelles. La valorisation de l'aspect cérémonial de l'interdépendance entre les humains et les rivières est déterminante dans les traditions autochtones :

We explain how the enactment of Indigenous knowledge is tied to Indigenous ways of knowing the world, which frame reciprocal relations of care between rivers and people. We show that ceremony is a prerequisite to and a core part of Indigenous

¹⁴⁹ *Ibid.*

¹⁵⁰ FOX, Coleen. « The river is us; the river is in our veins”: re-defning river restoration in three Indigenous communities », Michigan State University, *Springer*, vol. 11, no. 3, 2017, 15 p.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 523.

river restoration, and that it is a constitutive element of each community's spiritual relationship with its river.¹⁵²

Cette relation spirituelle avec les sources d'eau témoigne d'une perception plus globale de l'environnement, comme quoi « the river is us¹⁵³ », et qu'en quelque sorte, nous sommes ce que nous buvons. Lorsque la nature est contaminée, nous sommes nous-mêmes contaminés par nos actions. Une certaine notion de réciprocité est aussi prise en compte, au moyen d'une gratitude que l'on doit à la nature qui nous nourrit : « it is our responsibility as Anishnaabe people to look after the land because it looks after us¹⁵⁴ ».

L'importance de l'eau dans le processus de guérison est également soulignée par Pierrot Ross-Tremblay dans sa poésie innue. En réponse au « linceul de futiles débats¹⁵⁵ » et aux colères décoloniales, celui-ci voit dans l'esprit de l'eau une force de guérison salvatrice: « Grâce à l'esprit de l'eau, les rayons orient le levant et préparent un printemps du don. Cet esprit est à l'heure de l'adoration, c'est-à-dire de la méditation et de la confiance. Si le terroir peut se faire spectre, il suffit de s'ouvrir à tous les horizons pour entretenir l'amour de la terre¹⁵⁶ ». Un entrelacement entre la spiritualité autochtone et une catharsis poétique peuvent animer les pratiques concrètes de restauration des cours d'eau, en donnant un sens plus profond aux démarches.

En somme, le processus de restauration des milieux naturels, endommagés par l'expansion de l'hégémonie occidentale, nécessite une présence de l'agentivité autochtone : « 'Walking in good way' begins with communities being more directly involved in the restoration process¹⁵⁷ ». La présence physique des communautés autochtones dans la restauration des écosystèmes est primordiale en ce qu'il ne faut pas uniquement valoriser leurs propos d'un point de vue épistémique, mais aussi pratique:

¹⁵² *Ibid.*, p. 528

¹⁵³ *Ibid.*

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 529

¹⁵⁵ ROSS-TREMBLAY, Pierrot. *Nipimanitu: l'esprit de l'eau*, Montréal, *Prise de parole*, 2018, 120 p.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ *Ibid.*

enacting Indigenous knowledge in river restoration means that Indigenous communities need to be present physically in the restoration process. In other words, Euro-American actors cannot just consult with Indigenous communities or “use” their Indigenous knowledge in their science and engineering processes.¹⁵⁸

Cette présence nécessaire est justifiable par le besoin de prendre part activement au processus par respect pour les traditions de protection, celles-là mêmes devant être ravivées. Leur connaissance est issue de l’interaction directe avec le terrain depuis des millénaires.

Conséquemment, par l’ouverture communicationnelle, nous pouvons surmonter le pessimisme des thèses célèbres de Gayatri Spivak quant au supposé mutisme inhérent aux subalternes¹⁵⁹. Comme le stipule l’écrivaine écoféministe Starhawk, dans ce monde réouvert, « un cercle de mains s'ouvrira pour nous recevoir, des yeux s'allumeront quand nous entrerons, des voix célèbreront avec nous notre entrée dans notre propre pouvoir¹⁶⁰ ». C’est en épousant un esprit d’ouverture aux agentivités, ayant été mutilées trop longtemps, que nous souhaitons parachever un monde où l’empathie et l’interdépendance orchestrent les décisions politiques.

3.2.3 Pistes écoféministes

Nous allons voir que les propositions d’Iris Marion Young, de Vandana Shiva et de Maria Mies à propos de la réparation du monde abondent dans le même sens que les éthiques pluriverselles et autochtones, en affirmant la dimension primordiale de soutien aux vivants indifférenciés. Celles-ci bonifient les éthiques environnementales déjà abordées en exprimant le souci d’un équilibre contrant la toute-puissance du patriarcat.

En réponse au discours rationnel unimondiste, Iris Marion Young souhaite trouver des alternatives à la « conception unitaire de l’espace public dans laquelle les cultures

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 531

¹⁵⁹ SPIVAK, Gayatri. *Les subalternes peuvent-elles parler?*, Paris, *Amsterdam*, 2009, 122 p.

¹⁶⁰ STARHAWK. *Rêver l’obscur : femmes, magie et politique*, Paris, *Cambouraki*, 384 p.

discursives propres aux femmes et aux diverses minorités sont marginalisées et dominées¹⁶¹ ». Tout comme Mamoni Goswami, elle ne souhaite pas rejeter le modèle délibératif actuel, mais plutôt « le redéfinir et l'élargir en y intégrant des formes de délibération 'non standard'¹⁶² ». Ces formes non standard réfèrent aux types de discours affirmant un entrelacement de la raison et de la passion, allant donc au-delà du dualisme identifié par les écoféministes, notamment par Plumwood. Un autre dualisme à dépasser dans le mode de délibération est celui de l'opposition entre conversation ordinaire et discours politique, ou encore entre civilité et incivilité. Les deux façons de s'exprimer sont investies d'une même réalité vécue, et n'ont pas à être séparées comme si un individu couvrait deux types de représentations en même temps. La communication gagnerait donc à être pénétrée de davantage de considérations affectives et incarnées, ce qui formerait un activisme cohérent, étant donné que « les activistes sont identifiés à des agents perturbateurs de la délibération¹⁶³ ». Plutôt que d'enfermer l'activisme dans la catégorie du spectacle visant à enflammer les passions sans base intellectuelle substantielle, Young veut montrer que les activistes sont « raisonnables en un sens non étroit¹⁶⁴ », étant donné que leurs passions sont dirigées vers des actions justifiables dans un contexte donné.

Non seulement il serait primordial de modifier les modes de délibération au niveau politique, il serait aussi pertinent de faire de même dans le domaine des savoirs scientifiques. Une interpénétration de la tradition rationaliste et des mondes en ayant été exclus peut mener à des réajustements dans les techniques, projetant une apparence trompeuse d'objectivité. Il conviendrait d'appliquer des méthodes prenant en compte l'interdépendance ontologique des vivants et des êtres. Shiva et Mies proposent dans *Écoféminisme* une reconsidération des techniques scientifiques: « Elles exigent que la science prenne en considération les limites à l'action humaine que constitue la capacité régénératrice de la Terre, mais aussi que les « objets » visés par la science soient considérés

¹⁶¹ GARRAU, Marie, LE GOFF, Alice. « Différences et solidarités. À propos du parcours philosophique d'Iris Marion Young », 2009.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ *Ibid.*

¹⁶⁴ *Ibid.*

à l'intérieur de leur milieu et non par abstraction¹⁶⁵ ». Celles-ci identifient donc deux tares aux méthodes de recherches scientifiques, (1) qui devraient prendre en compte la finitude des ressources quant à l'activité civilisationnelle et (2) qui ne devraient pas procéder en étudiant des cas ayant été abstraits de leurs milieux.

Shiva et Mies émettent aussi une critique de l'exportation de l'environnementalisme blanc, se déguisant sous une prétendue légitimité scientifique, qui se serait déployée dans le prolongement de la colonisation occidentale:

Dans les premières phases de la colonisation, le fardeau de l'homme blanc consistait dans le besoin de 'civiliser' les populations non blanches du monde – ce qui signifiait avant tout de les priver de leurs ressources et de leurs droits. Dans la phase ultérieure de la colonisation, le fardeau de l'homme blanc consistait dans le besoin de 'développer' le Tiers-monde, ce qui impliquait de nouveau de priver des communautés locales de leurs ressources et de leurs droits. Nous nous trouvons à présent au seuil de la troisième phase de colonisation, dans laquelle le fardeau de l'homme blanc est de protéger l'environnement, et en particulier, l'environnement du Tiers-monde – ce qui implique aussi de prendre le contrôle des droits et des ressources.¹⁶⁶

Les trois phases d'articulation de la suprématie blanche consisteraient donc (1) en l'annihilation progressive des autres cultures par l'occupation des terres, (2) en la propagation de l'hégémonie capitaliste, puis (3) en la « protection » de l'environnement ayant d'abord été colonisé, qui traduit lui aussi une forme de contrôle abusif. Les autrices ne pensent pas que la dette occidentale doit être exonérée par l'exercice d'un pouvoir « réparateur » de l'environnement dans les pays du Sud, qui mériteraient au contraire de reprendre le contrôle politique total de leurs espaces.

La solution proposée dans *Écoféminisme* est non seulement celle de freiner la propagation coloniale occidentale, mais celle d'en venir à décoloniser le Nord lui-même. Ce processus doit s'opérer par un « renoncement » aux paradigmes de développement modernes ainsi que par un pas de recul quant à la place prédominante de la science et de la

¹⁶⁵ WUSTEFELD, Sophie. « Femmes, (post)colonisation et nature : comparaison entre un écoféminisme et un féminisme décolonial », *Etopia*, 2021.

¹⁶⁶ SHIVA, Vandana, MIES, Maria. *Écoféminisme*, p. 293-294.

technologie dans nos existences quotidiennes. La vie individuelle et collective devrait conséquemment être reconsidérée sous l'égide de la « perspective de la subsistance ». Cette reconfiguration serait possible en restructurant les formes de la société, ainsi qu'en favorisant une éthique du *bien vivre* au niveau biopolitique. Dans un monde valorisant une subsistance décentralisée, plus proche du mode de vie immédiat des individus, le dualisme entre le travail et la culture en viendrait à être aboli, créant une continuité à l'intérieur des volitions humaines. Le travail ne serait ainsi plus le propre du modèle capitaliste, mais adopterait un caractère essentiel qui donnerait du sens à l'existence vécue.

« Décoloniser le Nord » passe en partie par la transformation des définitions des termes communs, comme nous l'avons vu avec les propositions linguistiques d'Escobar. Shiva et Mies invitent par exemple à reconsidérer la définition de la pauvreté, qui serait une démarche complémentaire à la décolonisation des espaces, ainsi qu'à la diffusion de savoirs non-occidentaux. Il existerait selon elles deux sortes de pauvreté, qui doivent être appréhendées différemment. Premièrement, la pauvreté absolue renvoie à l'incapacité à subvenir à ses besoins essentiels – bien que la définition de besoins essentiels puisse varier selon les représentations sociétales. En second lieu, la pauvreté relative réfère à une pauvreté en comparaison avec d'autres groupes ou individus détenant un plus grand pouvoir d'achat. Cette pauvreté se traduit souvent par une envie superflue de développement dans la lunette du « progrès » consumériste capitaliste. Cette conception occidentale de la pauvreté serait « incapable d'appréhender les économies qui s'auto-provisionnent ou d'inclure la pauvreté créée par leurs destructions sous prétexte du développement¹⁶⁷ ». Il s'agit d'une perception culturelle empreinte de l'imaginaire colonisateur, engendrant finalement davantage de pauvreté absolue à mesure que les processus de croissance sont enclenchés – créant à long terme des écarts économiques plus importants. L'idée de la pauvreté relative encourage l'implantation d'infrastructures capitalistes dans les communautés qui fonctionnent différemment. Il faut aussi restaurer le fait que l'incompatibilité entre les modèles consuméristes et ceux des « modes de vie soutenables, [...] attentifs à la protection de la capacité de régénération de la nature¹⁶⁸ » est

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 89.

¹⁶⁸ WUSTEFELD, Sophie. *Op. cit.*

dommageable pour l'activité de subsistance. Il faut contrecarrer cette idée fautive de la pauvreté relative par une régénération de notre perception. Les milieux n'adoptant pas les codes du progrès capitaliste ne sont pas absolument « pauvres » ou en « voie de développement », mais détiennent une richesse qui leur est propre.

Ces propositions de Shiva et Mies sur le mode de vie de la subsistance expriment une forme de renoncement aux paradigmes unimondistes, proposant un regard favorable sur la décroissance et la proximité des humains avec la nature. Celles-ci soulignent néanmoins l'aspect pacifiste de la subsistance écoféministe, ne visant pas à épandre violemment son hégémonie. Selon elles, le pacifisme du mode de vie de la subsistance serait :

la contribution la plus significative à la démilitarisation des hommes et de la société. Seule une société fondée sur une perspective de subsistance peut se permettre de vivre en paix avec la nature, et faire observer la paix entre les nations, les générations et les hommes et les femmes, parce qu'elle ne base pas son concept du « bien vivre » sur l'exploitation et la domination de la nature et d'autres populations.¹⁶⁹

Nous voyons ici l'importance de la prise de parole féministe dans la question environnementale, qui souhaite « changer *de* monde » de manière non-violente. La colonisation repose sur les efforts de militarisation et d'exploitation, proscrits par les écoféministes qui lui opposent un concept de « bien vivre », basé sur les cycles naturels et l'entraide interhumaine.

Un autre aspect du *bien vivre* qu'il convient de remobiliser est celui de la sacralisation du monde matériel. Celui-ci ne doit pas être confondu avec le monde consumériste; il désigne plutôt l'aspect matériel des ressources naturelles dont notre survie dépend :

Pour les femmes du Tiers-monde qui luttent pour la conservation de leur base de survie, [...] le divorce entre spirituel et matériel est incompréhensible ; [...] elles voient la terre comme un être vivant qui garantit leur propre survie et celle de leurs

¹⁶⁹ SHIVA, Vandana, MIES, Maria. *Op. cit.*, p. 354.

prochains. Elles respectent et célèbrent le caractère sacré de la terre et s'opposent à sa transformation en matières premières mortes pour l'industrialisme et la production de marchandises.¹⁷⁰

Ces femmes défendent le caractère inviolable de l'environnement naturel, qui doit être préservé si l'espèce humaine veut survivre. Il s'agit donc de surpasser encore une fois le dualisme rationaliste selon lequel le monde matériel et le monde spirituel consisteraient en deux dimensions séparées, qui ne mériteraient pas toutes deux d'être empreintes d'une perspective sacrée.

Shiva souligne particulièrement l'importance du sacré, qui doit être lié au politique. Celui-ci renvoie à la connexion entre les êtres vivants et matériels, donc à leur interdépendance. Cette sacralisation procède de manière différente de la transcendance des religions monothéistes dominantes, découlant d'ailleurs d'un imaginaire patriarcal, et elle n'engendre pas de dualismes ou de hiérarchisation. Selon Shiva, elle serait essentielle à la révolution environnementale puisque « la vie sur terre peut seulement être préservée si les gens se remettent à percevoir toutes les formes de vie comme sacrées et les respectent en tant que telles¹⁷¹ ». Cette importance d'une revalorisation profonde de la vie et de la Terre devrait impacter le politique, étant donné que le sacré et le politique sont « interreliés et se nourrissent mutuellement¹⁷² ». Les mobilisations communautaires suivraient ainsi de près une éthique plus personnelle, mais partagée par tous, cultivée par une vertu de la sacralisation de notre environnement, des autres humains, des animaux et de tous les vivants.

En somme, les différentes propositions que nous avons étudiées dans ce chapitre avaient toutes en commun de surpasser l'univers manichéen de l'unimondisme par une valorisation de l'interdépendance, et ce, à plusieurs niveaux. Celle-ci devrait être mise en place dans les domaines (1) épistémologiques, puisque les recherches dites scientifiques devraient prendre en considération un plus large éventail de savoirs et de techniques dans

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 32-33.

¹⁷¹ *Ibid.*, p.31.

¹⁷² WUSTEFELD, Sophie. *Op. cit.*

le monde, (2) politiques, en ce que nous devrions faire interagir les discours populaires mondiaux et décentraliser le pouvoir et (3) ontologiques, étant donné que la constitution même des écosystèmes repose sur une codépendance – comme les autochtones l’ont constaté en sacralisant les cours d’eau. L’interdépendance suppose également que nos représentations peuvent être à la fois empreintes de sensibilité et de réflexivité. Afin de renforcer les résistances à l’hégémonie occidentale, nous pouvons aussi établir davantage de liens entre les mouvements qui s’y opposent, en liant par exemple la vision autochtone et pluriverselle de la communalité. L’apport écoféministe permet, pour sa part, de résorber l’idée selon laquelle le pouvoir doit être conçu comme un bloc militarisé, et que d’autres formes d’organisations sociétales plus inclusives demeurent possibles.

Conclusion

À la suite de toutes ces considérations sur la violence humaine, nous aurions pu nous demander à juste titre si l'humanité mérite de disparaître en conséquence de ses propres actions. La peine capitale n'est néanmoins pas l'unique solution pour résorber la crise environnementale : les maux qui grugent les écosystèmes s'enracinent dans un certain type de comportement humain, celui de l'hégémonie capitaliste unimondiste. À force de museler l'Autre, on se coupe des ressources que celui-ci engendre ainsi que de la sagesse dont elles sont tributaires, menant tranquillement, mais sûrement, vers un amoindrissement global de la diversité, puis vers un anéantissement auto-engendré. De la même manière que l'individu peut s'aliéner en se renfermant sur lui-même, le monde occidental, et ce qu'il renferme d'idéologies, vient à manquer d'oxygène. Paul Kawczak décrit lui aussi cette sensation d'étouffement au centre de l'hégémonie capitaliste, stipulant que les « meilleures qualités humaines avaient été sacrifiées au profit de ce que l'on commençait à nommer le capital et cent forces, cent passions, cent désirs sommeillaient en ces personnes qui demeuraient à jamais étouffées, sinon mort-nées, baignant dans le sang anémié de leurs rêves¹⁷³ ». Nous vivons dans un monde mangeur de mondes, dont la faim se mesure en courbes de croissance exponentielle.

Les philosophes décoloniaux et écoféministes lancent finalement un appel à l'humilité face à la sagesse des cultures du plurivers, mais aussi face à la complexité d'une nature que nous ne comprendrons jamais pleinement. Si les rouages de la nature nous dépassent, nous pouvons néanmoins comprendre que ses ressources sont limitées et que l'équilibre écosystémique s'avère crucial et fragile. Le respect de base de notre environnement reposerait donc en un processus de décroissance révolutionnaire, allant à l'encontre du sens moderne du progrès et des structures qui lui font écho. Malgré la difficulté d'imaginer un monde où la croissance telle que nous la connaissons tirerait à sa fin – d'où l'idée selon laquelle nous sommes encore plus dépendants de la croissance que du capitalisme : « It is

¹⁷³ KAWCZAK, Paul. *Ténèbres*, Chicoutimi, *La peuplade*, 2020, p. 275.

now easier to imagine the end of capitalism than the end of growth¹⁷⁴ » –, plusieurs sociétés humaines ne s'organisent pas autour de l'idée du toujours plus. Celles-ci continuent de revendiquer leurs spécificités ainsi que la cohérence de leurs modes de vie quant au maintien de l'équilibre naturel. C'est le cas d'An Antane Kapesh, une activiste innue revendiquant fièrement le statut de « sauvagesse » :

Je suis très fière quand, aujourd'hui, je m'entends traiter de Sauvagesse. Quand j'entends le Blanc prononcer ce mot, je comprends qu'il me redit sans cesse que je suis une vraie Indienne et que c'est moi la première à avoir vécu dans le bois... Or toute chose qui vit dans le bois correspond à la vie meilleure. Puisse le Blanc me toujours traiter de Sauvagesse¹⁷⁵

L'affirmation des identités autres ne doit pas forcément entrer en conflit avec les différentes cultures qui parsèment le monde humain, elle doit simplement remettre en question l'idée même d'hégémonie totalisante. C'est pourquoi nous pouvons distinguer les processus de globalisation et de mondialisation. Le premier désigne l'écrasante suprématie d'une civilisation sur les autres, alors que le deuxième correspond à l'ouverture d'une coexistence où les cultures se nourrissent les unes des autres¹⁷⁶.

Un des problèmes de la civilisation occidentale, outre la violence de sa globalisation, est celui de considérer que la nature est asservie aux besoins humains. Comme le rappelle Rachel Carson, « the control of nature is a phrase conceived in arrogance, born of the Neanderthal age of biology and philosophy, when it was supposed that nature exists for the convenience of man¹⁷⁷ ». La domination humaine sur son environnement repose sur une interprétation fautive des textes catholiques, qui stipulerait que Dieu a créé les hommes à son image¹⁷⁸. Cet état de fait justifierait une supériorité de ceux-ci vis-à-vis les animaux et les écosystèmes.

¹⁷⁴ KALLIS, Giorgos. *Degrowth*, Newcastle upon Tyne, *Agenda Publishing*, 2018, 216 p.

¹⁷⁵ KAPESH, An Antane. *Je suis une maudite Sauvagesse*, préface. Montréal, *Mémoire d'encrier*, 1976, 217 p.

¹⁷⁶ ESCOBAR, Arturo. *Op. cit.*

¹⁷⁷ GRANGER, Morgan, SAGOFF, Mark. "Pricing an ecosystem." *Issues in Science and Technology*, vol. 33, no. 1, 2016, 11 p.

¹⁷⁸ *Ibid.*

Nous avons tenté au deuxième chapitre de trouver certaines solutions à ce problème à l'intérieur même de la philosophie occidentale. Nous avons pris l'exemple d'une philosophie de l'altérité dont la pierre angulaire est la fonction empathique. Selon Lévinas, nous devons apprendre à communiquer autrement qu'avec le Moi, ou à autrement qu'être, si nous voulons être en mesure de modifier nos comportements et nous responsabiliser vis-à-vis des autres et de notre environnement. L'éthique de Lévinas pourrait apporter une aide au démantèlement des injustices environnementales, en ce qu'elle définit l'Autre comme celui auquel je suis irrémédiablement lié. Si nous sommes sensibles à ne pas perpétrer de violence envers autrui, il faut également être soucieux de ne pas affecter la qualité de l'environnement dont les communautés humaines dépendent. Or, l'éthique de l'altérité lévinassienne s'est montrée insuffisante à d'autres niveaux, témoignant de limites notoires, découlant de schèmes occidentaux, telles que la hiérarchisation par l'eurocentrisme et l'anthropocentrisme. Cette éthique ne semble pas en mesure de renouveler assez radicalement le regard moderne, réduisant les animaux et les écosystèmes à un être inanimé que nous « dominons ».

Finalement, c'est en partant de points de départ épistémiques issus de cultures non-occidentales que nous pouvons changer le paradigme du monde dominant. Amorcer un tournant environnemental vers une décroissance peut s'effectuer en valorisant les démarches de transformations éthiques entrant en accord adéquation avec un monde pluriversel plutôt qu'unimondiste. Les solutions proposées par les penseurs décoloniaux, autochtones et écoféministes sont multiples. Ceux-ci proposent entre autres des modifications linguistiques de formulations communes, une reconsidération de savoirs jugés non-scientifiques, ou encore une sacralisation des êtres naturels, induisant un rapport politique au sacré. Le concept d'interdépendance agit comme le ciment de toutes ces thèses, nous permettant de mieux comprendre le passage nécessaire de la société mondialisée destructrice, emprisonnée dans des mentalités totalisantes, à un monde où l'intersubjectivité nous permet de nous ouvrir à l'infini des façons d'être au monde.

En somme, il serait bon de se rappeler que « c'est toujours la bête qui souffre dans l'homme¹⁷⁹ », et que la vulnérabilité qui unit toute la communauté écosystémique nous rappelle à un devoir commun d'entraide. L'empathie est un point d'ancrage important du sentiment d'interdépendance, pouvant inciter à l'action subversive. Nous devons prolonger sa portée par une déconstruction systémique afin de réparer la scission complexe qui fut instituée par la globalisation.

¹⁷⁹ BERTRAND, Pierre. *Éloge de la fragilité*, Montréal, *Liber*, 2000, p. 201-202.

Bibliographie

ABRAHAM, Yves-Marie, MARION, Louis, PHILIPPE, Hervé. *Décroissance versus développement durable, débats pour la suite du monde*, Montréal, Écosociété, 2011, 240 p.

ATTERTON, Peter. « Facing animals » in *Facing nature: Levinas and Environmental Thought*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 2012, p. 25-39.

BAERTSCHI, Bernard. « Le pseudo-naturalisme méthaéthique de Jonas », *Nature et descendance*, 1993, p. 17-29.

BALLET, Jérôme, BAZIN, Damien et PELENC, Jérôme. « Justice environnementale et approche par les capacités », *Revue de philosophie économique*, 2015, vol. 16, p. 13-39.

BENQUET, Marlène, et PRUVOST, Geneviève. « Pratiques écoféministes : corps, savoirs et mobilisations », *Travail, genre et sociétés*, vol. 42, no. 2, 2019, p. 23-28.

BERTRAND, Pierre. *Éloge de la fragilité*, Montréal, Liber, 2000, 216 p.

BLUE, Daphné. *Maquillée*, Montréal, Marchand de feuilles, 2021, 224 p.

BOURDIEU, Pierre. *La précarité est aujourd'hui partout*, Intervention lors des *Rencontres européennes contre la précarité*, Les Inrockuptibles, 1998.

BUTLER, Judith. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. Verso, 2004, 168 p.

BUTLER, Judith. *Troubles dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*, Paris, La découverte, 2005, 284 p.

CAMILLERI, S., FAGNIEZ, G., GAUVRY, C. (dir.). *Heideggers Hermeneutik der Faktizität – L'herméneutique de la facticité de Heidegger – Heidegger's Hermeneutics of Facticity*, Nordhausen, Verlag T. Bautz, 2018.

CASTORIADIS, Cornelius. *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Points, 1999, 544 p.

COGNACQ, Amaël. « Malcom Ferdinand, *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Seuil, 2019, 464 pages, ISBN : 9782021388497, 24,50 € », *Revue internationale des études du développement*, vol. 244, no. 4, 2020, p. 141-145.

CÔTÉ, Isabelle. « Théorie postcoloniale, décolonisation et colonialisme de peuplement : quelques repères pour la recherche en français au Canada », *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest*, no. 31, 2019, p. 25-42.

DACHEUX, Éric. « Boaventura de Sousa Santos, *Épistémologies du Sud. Mouvements citoyens et polémique sur la science*. Paris, Desclée de Brouwer, coll. Solidarité et société, 2016, 437 pages », *Questions de communication*, 2017, no. 31, p. 531-534.

DAUVERGNE, Peter. *Environmentalism of the rich*, Cambridge, MIT Press, 2018, 230 p.

DAVIAU, Pierrette. « Écoféminisme : joindre le cosmique, l'humain et le sacré. » *Relations*, no. 809, 2020, p. 22–23.

DELÉAGE, Jean-Paul. « Des inégalités écologiques parmi les hommes », *Écologie & politique*, 2008, no. 35, p. 11-17.

DERRIDA, Jacques. *L'animal que donc je suis*, Paris, Galilée, 2006, 218 p.

DESCARTES, René. *Discours de la méthode*, Paris, Flammarion, 2016 (1637), 192 p.

DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Épistémologies du Sud : mouvements citoyens et polémique sur la science*, Paris, Desclée de Brouwer, 2019, 444 p.

DIAGNE, Souleymane Bachir. « On the Postcolonial and the Universal ? », *Rue Descartes*, 2013, no. 78, p. 7-18.

DIEHM, Christian. « Alterity, Value, Autonomy » in *Facing nature : Levinas and Environmental Thought*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 2012, p. 11-24.

DRISKILL, Qwo-Li. « Doubleweaving Two-Spirit Critiques Building Alliances between Native and Queer Studies », *Duke university press, A Journal of Lesbian and Gay Studies*, vol. 16, no. 1-2, 2010, p. 69-92.

DUMOULIN KERVRAN, David. « Arturo Escobar. *Sentir-penser avec la Terre. L'écologie au-delà de l'Occident*. Paris, Le Seuil, 2018, 225 pages. », *Critique internationale*, 2020, no. 89, p. 207-212.

EDELGLASS, William, DIEHM, Christian, HATLEY, James. « Introduction » in *Facing nature : Levinas and Environmental Thought*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 2012, p. 1-10.

EMELIANOFF, Cyria. « La problématique des inégalités écologiques, un nouveau paysage conceptuel », *Écologie & politique*, vol. 35, no. 1, 2008, p. 19-31.

ESCOBAR, Arturo. *Sentir-Penser avec la Terre*, Paris, Le Seuil, 2018, 240 p.

FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2019 (1961), 313 p.

FANON, Frantz. *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, 239 p.

FERDINAND, Malcolm. *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen*, Paris, *Les Éditions du Seuil*, 2019, 461 p.

FISZMAN, Marc. « L'Autre chez Lévinas : une vision utopique de l'humain ? », *La chaîne d'union*, 2009, no. 48, p. 62-67.

FOUCAULT, Michel. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris, *Seuil*, 2004, 368 p.

FOURQUET, François. « Une intuition de Félix Guattari », *Revue du MAUSS*, 2007, no. 29, p. 555-568.

FOX, Coleen. « The river is us; the river is in our veins”: re-defning river restoration in three Indigenous communities », Michigan State University, *Springer*, vol. 11, no. 3, 2017, 15 p.

GANDON, Anne-Line. « L'écoféminisme : une pensée féministe de la nature et de la société », *Recherches féministes*, vol. 22, no. 1, 2009, p. 5–25.

GARNIER, Catherine et SAUVÉ, Lucie. « Apport de la théorie des représentations sociales à l'éducation relative à l'environnement - Conditions pour un design de recherche », *Éducation relative à l'environnement*, [En ligne], vol. 1, 1999.

GARRAU, Marie, LE GOFF, Alice. « Différences et solidarités. À propos du parcours philosophique d'Iris Marion Young », *Cahiers du Genre*, 2009, no. 46, p. 199-219.

GOUSSOT, Alain. « Frantz Fanon et la rencontre avec l'autre : pour une psychologie transculturelle de la libération », *L'Autre*, 2012, vol. 13, p. 95-101.

GRANGER, Morgan, SAGOFF, Mark. « Pricing an ecosystem », *Issues in Science and Technology*, vol. 33, no. 1, 2016, 11 p.

GUDYNAS, Eduardo. « Buen vivir », *Décroissance. Vocabulaire pour une nouvelle ère*, 2015, p. 429-435.

HANTEL, Max. « Bobby between Deleuze and Levinas, or ethics becoming-animal », *Angelaki : Journal of the Theoretical Humanities*, 2013, p. 105-126.

HOARE George, SPERBER Nathan. « V. L'hégémonie », dans: George Hoare éd., *Introduction à Antonio Gramsci*. Paris, *La Découverte*, « Repères », 2013, p. 93-112.

HOFMEYR, Benda. *Levinas Meets the Postcolonial: Rethinking the Ethics of the Other*, in: Imafidon, *The Ethics of Subjectivity*, London, *Palgrave Macmillan*, 2015.

JONAS, Hans. *Mortality and Morality: A Search for Good After Auschwitz*, Chicago, Northwestern University Press, 1996, 218 p.

JONAS, Hans. *Philosophical Essays: From Ancient Creed to Technological Man*, New York, Atropos Press, 2010, 384 p.

KALLIS, Giorgos. *Degrowth*, Newcastle upon Tyne, Agenda Publishing, 2018, 216 p.

KANT, Emmanuel. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Traduction de V. Delbos (1862-1916), Paris, Éditions Les Échos du Maquis, 2013, 88 p.

KAPESH, An Antane. *Je suis une maudite Sauvagesse*, Montréal, Mémoire d'encrier, 1976, 217 p.

KAWCZAK, Paul. *Ténèbres*, Chicoutimi, La peuplade, 2020, 304 p.

KING, J. H. Roger. « Caring about nature: Feminist Ethics and the Environment », *Hypatia*, vol. 6, no. 1, 1991, p. 75-89.

LARIOS, Joe. « Bringing Levinas Down to Earth: A Jonasian Reading of the Face », *Environmental Philosophy*, vol. 15, no. 2, 2018, p. 295-316.

LARRÈRE, Catherine. « La justice environnementale », *Multitudes*, no. 36, 2009, p. 156-162.

LARRÈRE, Catherine. « L'écoféminisme ou comment faire de la politique autrement », *Multitudes*, vol. 67, no. 2, 2017, p. 29-36.

LAURENT, Éloi. *Social-Écologie*, Paris, Flammarion, 2011, 226 p.

LEFEVRE, P. & GENDREAU, P. « Pierrot Ross-Tremblay, La souveraineté comme responsabilité : entretien avec Pierrot Ross-Tremblay. », *Liberté*, 2016, p. 8-13.

LE GUILLEVIC, L. & MICOLLIER, E. « Politiques de développement durable à l'épreuve de la justice environnementale: les plantations de teck à Ban Lak Sip, Nord Laos. », *VertigO*, 2019, 26 p.

LEJEUNE, Caroline. « Éloi Laurent, 2011, *Social-Écologie*, Paris, Flammarion, p. 226. », *Développement durable et territoires*, vol. 3, no. 1, 6 p.

LEOPOLD, Aldo. *Penser comme une montagne*, Paris, Payot, 2019, 144 p.

LE GUILLEVIC, L. & MICOLLIER, E. « Politiques de développement durable à l'épreuve de la justice environnementale: les plantations de teck à Ban Lak Sip, Nord Laos. », *VertigO - la revue électronique en sciences de l'environnement*, [En ligne], vol. 19, no. 1, 2019.

LE ROY, Alice. « Des communs sans tragédie : Elinor Oström vs. Garrett Hardin », *EcoRev'*, vol. 39, no. 1, 2012, p. 24-27.

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Paris, *Livre de poche*, 2014, 286 p.

LEVINAS, Emmanuel. *Existence and Existants*, Pittsburgh, *Duquesne University Press*, 1985, 140 p.

LEVINAS, Emmanuel. *God, Death, and Time*, Stanford, *Stanford University Press*, 2000, 320 p.

LEVINAS, Emmanuel. *Humanisme de l'autre homme*, Saint-Clément-de-Rivière, *Fata Morgana*, 1972, p. 49.

LEVINAS, Emmanuel. « Nom d'un chien ou le droit naturel », Paris, *Difficile Liberté, Livre de poche*, 1976, p. 213-216.

LEVINAS, Emmanuel. *Quelques réflexions sur la philosophie de l'Hitlérisme*, Paris, *Rivages*, 1997, 128 p.

LEVINAS, Emmanuel. *Totality and Infinity; An Essay on Exteriority*, Pittsburgh, *Duquesne University Press*, 1969, 314 p.

LINDER, Diane. « Rendre sa part animée à la nature », trad. Bury Laurent, *Réanimer la nature*, Paris, *Presses Universitaires de France*, 2020, p. 7-18.

LIPIETZ, Alain. « Économie politique des écotaxes », Rapport au Conseil d'Analyse Économique du Premier ministre, *La Documentation Française*, no. 8, 1998, 21 p.

LORELLE, Paula. « L'intercorporéité au-delà du « je peux » : Husserl, Merleau-Ponty et Levinas », *ALTER Revue de phénoménologie*, no. 23, 2015, p. 241-256.

MALENFANT, Gabriel. « Notes de lecture : William Edelglass, James Hatley et Christian Diehm (dir.), *Facing Nature. Levinas and Environmental Thought*, Pittsburgh, *Duquesne University Press*, 2012, 359 pages », *PhaenEx* 9, no. 1, 2014, p. 199-206.

MBEMBE, Achille. « À propos des écritures africaines de soi », *Politique africaine*, no. 77, 2000, p. 16-43.

MOURIN, Barbara. *Entretiens avec Malcolm Ferdinand. Décoloniser l'écologie*, Paris, *Agir par la culture*, no. 63, 2020.

NAESS, Arne. *Une écologie pour la vie*, Paris, *Seuil*, 2017, 352 p.

NAESS, Arne. *Life's philosophy : reason and feeling in a Deeper World*, Athens, *University of Georgia Press*, 2002, 216 p.

NAOUFAL, Nayla. « Connexions entre la justice environnementale, l'écologisme populaire et l'écocitoyenneté », *VertigO - la revue électronique en sciences de l'environnement*, 2016, vol. 16, no. 1, 26 p.

NELSON, Eric Sean. « Levinas and Adorno » in *Facing nature: Levinas and Environmental Thought*, Pittsburgh, *Duquesne University Press*, 2012, p. 109-133.

OMBROSI, Orietta. « Non seulement un chien. Les bestiaires de Levinas et Derrida », *Les Temps Modernes*, vol. 669-670, no. 3-4, 2012, p. 234-253.

OGOUWALE, Romaric, KOUMASSI, Hervé Dègla. « Vulnérabilité des Femmes aux Extrêmes Climatiques dans la Commune de Dassa-Zoume au Bénin », *International Journal of Progressive Sciences and Technologies*, vol. 22, no. 2, 2020, p. 265-277.

PELLUCHON, Corine. « Chapitre I. L'éthique de la vulnérabilité », *L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*, sous la direction de Pelluchon Corine. Presses Universitaires de France, 2009, p. 167-203.

PERPICH, Diane. « Scarc Resources? » in *Facing nature: Levinas and Environmental Thought*, Pittsburgh, *Duquesne University Press*, 2012, p. 67-94.

PLUMWOOD, Val, JAQUET, Christophe. « Dans la peau d'une proie. Renouer avec la vulnérabilité », *Revue du Crieur*, vol. 17, no. 3, 2020, p. 30-47.

POIZAT, Jean-Claude. « Pensée politique, universalisme et judaïsme : le cas Emmanuel Lévinas », *Raisons politiques*, no. 23, 2006, p. 175-192.

PRUVOST, Geneviève, « Penser l'écoféminisme. Féminisme de la subsistance et écoféminisme vernaculaire », *Travail, genre et sociétés*, 2019, no. 42, p. 29-47.

ROBBINS, Jill. *Is It Righteous to Be?: Interviews with Emmanuel Levinas*, Stanford, *Stanford University Press*, 2002, p. 48.

ROSS-TREMBLAY, Pierrot. *Nipimanitu: l'esprit de l'eau*, Montréal, *Prise de parole*, 2018, 120 p.

SANKARA, Thomas. *Thomas Sankara parle. La révolution au Burkina-Faso 1983-1987*, New York, *Pathfinder*, 2007, 511 p.

SCHELLER, Max. *Nature et formes de la sympathie*, Paris, *Petite Bibliothèque Payot*, 1971, 361 p.

SHIELDS, Alexandre. « Les femmes sont les premières victimes des changements climatiques », Montréal, *Le Devoir*, 2017.

- SHIVA, Vandana, MIES, Maria. *Écoféminisme*, Paris, *L'Harmattan*, 1999, 368 p.
- SIMPSON, Leanne Betasamosake. *Cartographie de l'amour décolonial*, trad. Natasha Kanapé Fontaine et Arianne Des Rocher, Montréal, *Mémoire d'encrier*, 2018, 152 p.
- SINGER, Peter. *Animal liberation: The Definitive Classic of the Animal Movement*, New York, *Ecco*, 2002, 368 p.
- SPIVAK, Gayatri. *Les subalternes peuvent-elles parler?*, Paris, *Amsterdam*, 2009, 112 p.
- STARHAWK. *Rêver l'obscur : femmes, magie et politique*, Paris, *Cambouraki*, 384 p.
- STARK, Heidi. « Book review. Wasase: indigenous pathways of action and freedom, Taiaiake Alfred, Broadview press, Peterborough, 2005, 301 p. », *The social science journal*, vol. 43, no. 3, 507-508 p.
- TALEB, Mohammed. *L'écologie vue du Sud – Pour un anticapitalisme éthique, culturel et spirituel*, Paris, *Sang de la Terre*, 2014, 244 p.
- VAISSIÈRE, Thierry. « L'éthique de responsabilité chez Hans Jonas à l'épreuve du droit international de l'environnement », *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 1999, vol. 43, p. 135-199.
- WALDRON, Ingrid. *There's something in the water*, Fernwood publishing, 2018, 160 p.
- WRIGHT, Tamara, HUGHES, Peter, AINLEY, Alison. « Paradox of morality », in *The Provocation of Levinas*, Routledge, *1st Edition*, 1988, 13 p.
- WUSTEFELD, Sophie, « Femmes, (post)colonisation et nature : comparaison entre un écoféminisme et un féminisme décolonial », *Etopia*, 2021.