

# Une écologie sociale

Par John Clark

Traduction d'Alain Thévenet,

revue par Ronald Creagh



Le festival du village – Pieter Brueghel le Jeune

*L'humanité est la nature prenant conscience d'elle-même.*

Elisée Reclus (1)

En son sens le plus profond et le plus authentique, l'écologie sociale est le réveil de la communauté terrestre, qui réfléchit sur elle-même, découvre son histoire, explore la situation difficile dans laquelle elle se trouve et envisage son futur(2). Un des aspects de ce réveil est le processus de réflexion philosophique. En tant qu'approche philosophique, une écologie sociale s'intéresse aux dimensions ontologique, épistémologique, éthique et politique des relations entre le social et l'écologique et recherche une sagesse pratique découlant de telles réflexions. Elle cherche à nous orienter, en tant qu'êtres concrètement inscrits dans une histoire humaine et naturelle, pour nous permettre de faire face aux défis et aux opportunités. Ce faisant, elle développe une analyse à la fois holistique et dialectique et une pratique sociale qu'on pourrait mieux décrire comme un éco-communitarisme.

## Le social et l'écologique

Avant tout, une écologie sociale est une écologie. Le terme même d'écologie comporte de très fortes implications communautaires. Littéralement, il signifie *logos*, réflexion sur ou étude de l'*oikos* ou la demeure. L'écologie nous enseigne donc qu'il faut commencer à penser la planète entière comme une sorte de communauté dont nous sommes membres. Elle nous dit qu'en un sens toutes nos politiques et tous nos problèmes sont " domestiques ". Si l'écologie sociale perd parfois ses repères lorsqu'elle se focalise sur des préoccupations spécifiquement sociales, quand elle veut être cohérente elle place toujours ces préoccupations dans le contexte de la Terre, notre demeure, quels que soient les autres sujets d'étude à l'intérieur de cette communauté. L'approche dialectique de l'écologie sociale exige de la part des écologistes sociaux qu'ils prennent en compte les dimensions écologiques de tous les phénomènes "sociaux ". Il n'existe pas de phénomènes sociaux " non écologiques " qu'on puisse examiner indépendamment des phénomènes écologiques.

D'une certaine manière, le terme " social " dans " l'écologie sociale " est le plus problématique. Il y a un paradoxe apparent à utiliser le terme " social " pour ce qui est en réalité une tradition fortement communautaire. Traditionnellement, le domaine " social " a été opposé au domaine "communautaire" comme dans la célèbre distinction de Tönnies entre *société* et *communauté*, *Gesellschaft* et *Gemeinschaft*. Cette apparente contradiction interne peut cependant conduire vers une vérité plus profonde. Une écologie sociale est un projet visant à reconquérir les dimensions communautaires du social, et il est donc pertinent qu'elle cherche à récupérer l'héritage linguistique collectif du terme lui-même. " Social " est dérivé de *socius*, ou compagnon. Une société est donc un ensemble de relations entre compagnons - en un sens, elle est elle-même une demeure, à l'intérieur de la demeure terrestre.

## Une théorie en évolution

Durant le dernier quart de siècle, un important mouvement philosophique social et écologique a vu le jour sous le nom " d'écologie sociale ". Bien que cette philosophie ait été récemment étroitement liée à la pensée du théoricien social Murray Bookchin, elle perpétue une longue tradition de pensée écologique communautaire qui remonte au moins au XIXe siècle. On pense souvent que le courant de l'écologie sociale trouve son origine dans les idées communautaires et mutualistes du géographe anarchiste Kropotkine (1842-1921). On ne peut certainement pas nier que, en dépit de ses tendances positivistes et de sa conception ambiguë de la nature, il ait d'étroits liens de parenté avec l'écologie sociale. Ses idées sur l'entraide, la décentralisation économique et politique, la production à une échelle humaine, les valeurs communautaires et l'histoire de la démocratie ont toutes été des contributions importantes à la tradition(3). Celle-ci trouve cependant un ancrage beaucoup plus profond dans la pensée d'un autre grand penseur anarchiste, le géographe français Élisée Reclus (1830-1905). Durant la seconde moitié du siècle dernier et au début de celui-ci, Reclus développa une "géographie sociale " d'une vaste portée qui a posé les fondations d'une écologie sociale, en explorant l'histoire de l'interaction entre la société humaine et le monde naturel, histoire qu'il fait débiter avec l'émergence de l'*homo sapiens* et qui se poursuit jusqu'à l'époque de Reclus, époque d'urbanisation, de développement technologique, de globalisation politique et économique et d'un embryon de coopération internationale.

Reclus envisageait une humanité accédant à une société libre et communautaire, en harmonie avec le monde naturel. Ses études historiques approfondies retracent le riche passé d'expériences de coopération, de démocratie directe et de liberté humaine, depuis l'antique cité grecque jusqu'aux mouvements modernes luttant pour une transformation sociale et une émancipation humaine, en passant par la démocratie islandaise, les cités libres du Moyen Âge et les cantons suisses

indépendants. Il dépeint parallèlement la montée et le développement de l'État moderne centralisé, de la concentration du capital et des idéologies autoritaires. Ses études historiques décapantes incluent une large critique du capitalisme aussi bien que du socialisme autoritaire à partir d'un point de vue égalitariste et anti-autoritaire. Il analyse aussi les effets destructeurs, écologiquement parlant, de la technologie moderne et de l'industrie, alliées au pouvoir du capital et de l'État. Il est à noter que, il y a un siècle de cela, la théorie sociale de Reclus avait tenté de réconcilier un souci de justice dans la société humaine avec une attitude compatissante envers les autres espèces et le respect pour toute forme de vie sur terre - attitude philosophique qui n'a ressurgi que récemment dans l'éco-philosophie et l'éthique de l'environnement(4).

De nombreux thèmes des travaux de Reclus ont été ultérieurement développés par le botaniste et penseur social écossais Patrick Geddes (1854-1932), qui a donné à ses travaux le nom de " biosophie ", étude philosophique de la biosphère. Geddes s'intéresse principalement à la nécessité de créer des communautés décentralisées qui soient en harmonie avec l'environnement culturel et écologique, et il propose le développement de nouvelles technologies qui puissent soutenir des communautés humaines écologiquement équilibrées. Il imagine une société se développant organiquement de façon coopérative, fondée sur la pratique de l'entraide aux niveaux sociaux les plus fondamentaux, qui se propagerait dans la société à mesure que ces petites communautés se fédéreraient volontairement en des associations plus étendues. Geddes organise son travail autour des concepts de " lieu, travail et gens ". Son idéal social est " l'Eutopia ", ou bonne communauté, qui naîtrait des particularités régionales, de modes de production empreints d'humanité, d'habileté et de créativité, ainsi que d'une culture locale se développant d'une manière organique. Geddes nomme son approche " socio-géographie ", synthèse des études sociologiques et géographiques. Il applique ce point de vue à sa conception de l'étude régionale détaillée comme moyen d'obtenir une planification communautaire, enracinée dans les réalités naturelle et culturelle, et se développant organiquement à partir d'elles. Il apporte ainsi une importante contribution au développement de l'aspect empirique et bio-régional de la tradition écologique sociale(5).

Nombre de points de vue de Geddes ont été plus tard intégrés à la vaste vision de la société, de la nature et de la technologie de son élève, l'historien et théoricien social américain Lewis Mumford (1895-1992). Celui-ci est l'une des figures les plus essentielles au développement de la tradition écologique sociale. Ramachandra Guha a certainement raison d'affirmer que " l'étendue et la richesse de la pensée de Mumford en font le pionnier de l'écologie sociale américaine "(6). La plupart des concepts fondamentaux auxquels Bookchin a plus tard attaché l'expression d'" écologie sociale " ont été empruntés au régionalisme écologique de Mumford, beaucoup plus ancien(7). Le fondement philosophique de l'analyse sociale de Mumford est ce qu'il appelle une vue " organique " de la réalité, une approche holistique du développement, qu'il identifie explicitement comme approche " écologique "(8). Dans le cadre de cette conception, il considère l'évolution de la société humaine comme la poursuite d'un processus cosmique de croissance, d'émergence et de développement organiques. Cependant, il considère aussi l'histoire humaine comme le lieu d'un mouvement contraire au sein de la société et de la nature, un processus croissant de mécanisation.

À peu près comme l'avait fait Reclus avant lui, Mumford dépeint l'histoire comme une grande lutte entre la liberté et l'oppression. Dans l'interprétation que fait Mumford de ce drame, nous trouvons d'un côté les forces de mécanisation, de pouvoir, les forces de domination et de division et de l'autre, l'impulsion vers l'organisme, la créativité, l'amour et l'unification. La tragédie de l'histoire réside dans l'ascendant croissant pris par le mécanisme, et la destruction progressive des liens que nous entretenons avec la nature et entre nous. Le moment dominant de l'histoire, dit-il, a été " un long décrochage des vitalités et des créativités d'un environnement autosuffisant et d'une vie communautaire stimulante et équilibrée "(9).

Dans la description de Mumford, la première étape décisive de ce processus est la création de la Mégamachine, sous la forme de la force de travail d'une masse d'hommes, soumis à une discipline militaire et transformés en machine, sous un contrôle hiérarchique, afin de construire les pyramides, symboles d'un pouvoir despotique. Bien que la Mégamachine, sous sa forme barbare première, ait

persisté et évolué tout au long de l'Histoire, elle ressurgit dans le monde moderne et s'y manifeste de façon bien plus complexe et technologique, avec un accroissement considérable de puissance, une diversification des expressions politiques, économiques et culturelles, une apparente imperméabilité au contrôle humain ou même à sa compréhension. Mumford voit dans l'émergence d'un nouvel ordre totalitaire le résultat de ce mouvement historique. Ce nouvel ordre totalitaire est fondé sur la domination technologique, la rationalité économique et le profit, et il est alimenté par une culture de consommation obsessionnelle. Il a pour résultats la perte d'une authentique individualité, une dissolution de la communauté organique et un type de relation au monde naturel déséquilibré et destructeur.

La vision qu'a Mumford du renversement de ces tendances historiques est une vision écologique et sociale. Il envisage une procédure de décentralisation sociale dans laquelle les institutions démocratiques sont reformées aux niveaux local et régional en tant que parties de communautés organiques qui demeurent diverses. " Les vraies communautés humaines ", soutient-il, sont celles qui combinent l'unité à la diversité " et préservent la variété aussi bien sociale que visuelle "(10). Dans la lignée de Geddes et en précurseur du bio-régionalisme, Mumford croit que la communauté locale doit être enracinée dans les réalités naturelle et culturelle de la région. " De puissants centres régionaux culturels " sont la base d'une " vie locale, active et solidement implantée "(11). Pour Mumford, le régionalisme n'est pas seulement un concept écologique, mais aussi un concept culturel et politique, et c'est le lien capital entre les dimensions les plus particulières et locales et les dimensions les plus universelles et globales. " Reconstruire des cultures régionales, dit-il, donnera profondeur et maturité au monde culturel qui, lui aussi, est depuis longtemps en processus de formation"(12). Mumford soutient qu'un processus marquant de transformation personnelle et sociale est nécessaire pour que le cours de l'Histoire se redresse vers un avenir où s'affirme la vie, l'humain et l'écologique. Tout à fait dans l'esprit du philosophe communautaire Martin Buber (1878-1965), il envisage une culture mondiale humanisée et coopérative, émergeant de cultures régionales régénérées qui, à leur tour, émanent d'un esprit humain régénéré(13).

Bien que, au départ, sa perspective générale de la société et de la nature soit proche de celle de Mumford, Bookchin apporte de nombreuses contributions décisives au développement ultérieur d'une écologie sociale(14). Essentiellement, il élargit les bases théoriques de la tradition communautaire, naturaliste et régionaliste développée par Reclus, Geddes et Mumford, en faisant de l'analyse dialectique un point central. Il ouvre ainsi la voie à des discussions plus critiques et plus théoriquement approfondies de concepts tels que le holisme, l'unité-dans-la-diversité, le développement et la connexion. Il ajoute une perspective théorique plus explicite au plaidoyer de Mumford pour une vision organique du monde. L'analyse que fait Mumford de la transformation historique de la société organique en Mégamachine est enrichie par Bookchin d'une description quelque peu plus large de l'émergence des diverses formes de domination et de l'essor de la société hiérarchique. Bookchin consacre une attention plus fine à l'interaction entre l'État, les classes économiques, le patriarcat, la gérontocratie et d'autres facteurs dans l'évolution de la domination. Particulièrement important est l'accent que met Bookchin sur le rôle central du développement de l'économie capitaliste globale dans la crise écologique, corrigeant ainsi la tendance de Mumford à trop insister sur l'aspect technique aux dépens de l'aspect économique(15). Il ajoute aussi quelques chapitres supplémentaires à " l'histoire de la liberté ", en particulier par la discussion des dimensions mutualistes, libératrices et écologiques des sociétés tribales, des mouvements religieux millénaristes et des expériences utopistes. Enfin, alors que ses prédécesseurs présentaient une vision quelque peu générale d'une politique antiautoritaire, démocratique, décentralisée et écologique, Bookchin contribue à la discussion d'une telle politique en lui imprimant une orientation plus concrète, grâce à ses propositions sur le municipalisme libertaire et la confédération.

Certaines de ces contributions ont fini par représenter un coût considérable. Bien que Bookchin développe et élargisse de façon importante la tradition de l'écologie sociale, il l'a dans le même temps également restreinte par des tentatives dogmatiques et non dialectiques de construction d'un système philosophique, par une politique de plus en plus sectaire et par des attaques immodérées,

semeuses de discorde, contre les écophilosophies " rivales " et contre des expressions diverses de sa propre tradition. Dans la mesure où l'écologie sociale a été identifiée au sectarisme de Bookchin, ses potentialités en tant qu'éco-philosophie n'ont pas été largement appréciées.

Heureusement, les questions fondamentales posées par une écologie sociale ne disparaîtront pas dans la fumée d'éphémères prises de bec partisans qui ne méritent que l'oubli. Une tradition telle que l'écologie sociale, vaste, vibrante, et de nature autocritique, résistera inévitablement aux tentatives pour la restreindre, contradictoires avec ses valeurs les plus fondamentales que sont le holisme, l'unité-dans-la-diversité, la croissance organique et l'autotranscendance organique. Aussi, en dépit de ses reculs temporaires, le projet d'une écologie sociale continue à se développer, comme orientation théorique générale, comme approche de l'analyse de problèmes spécifiques et comme guide des efforts pratiques en vue d'une régénération sociale et écologique.

### **Un holisme dialectique**

Une écologie sociale, en tant que vision holistique, cherche à rapporter tous les phénomènes à l'orientation plus vaste de l'évolution et de l'émergence au sein de l'univers pris comme un tout. Dans ce contexte, elle considère aussi le cours de l'évolution planétaire comme mouvement vers une complexité et une diversité croissantes et l'émergence progressive de la valeur. Selon Mumford, un examen du " processus créateur " de " l'évolution cosmique " révèle qu'il n'est " ni dû au hasard, ni prédéterminé " et montre que " certaine tendance fondamentale à l'auto-organisation, non reconnaissables avant qu'un milliard d'années ne se fût écoulé, a orienté le processus "(16).

Cette conception est liée à la longue tradition téléologique qui remonte aux anciens Grecs et va jusqu'aux plus récentes philosophies naturalistes et évolutives. Elle est en accord avec l'idée de Hegel selon laquelle " la substance est sujet ", si on l'interprète dans un sens évolutionniste. Il n'y a pas une forme " donnée " d'un quelconque sujet ou substance, mais plutôt un processus universel de substance-devenant-sujet. La substance tend à l'auto-organisation, à la vie, à la conscience, à la conscience de soi, et finalement à la conscience transpersonnelle (bien que le développement se situe non seulement dans la conscience, mais à tous les niveaux de l'être). L'écologie sociale se relie ainsi aux théories de l'émergence évolutionniste. Une telle position, implicite dans l'idéalisme dialectique de Hegel(17), s'exprime plus explicitement dans l'évolutionnisme cosmique de Samuel Alexander(18), est sous-jacente dans la métaphysique de Whitehead et dans la philosophie contemporaine du procès(19), prend une tournure plutôt techno-centriste et antinaturaliste chez Teilhard de Chardin(20) et se synthétise avec les traditions orientales chez Radhakrishnan et Sri Aurobindo(21), pour trouver son expression la plus développée dans la récente tentative de Ken Wilber pour une impressionnante synthèse évolutionniste(22).

Une écologie sociale interprète l'évolution planétaire et la réalisation des possibilités sociales et écologiques comme un processus holistique plutôt que comme un simple mécanisme d'adaptation. Cette évolution ne peut être comprise parfaitement qu'en examinant l'interaction et la détermination mutuelle d'une espèce à l'autre, entre l'espèce et l'écosystème et entre les espèces, l'écosystème et la Terre prise dans son ensemble, et en étudiant les communautés et les écosystèmes singuliers dans leur développement global. Un examen de ce genre révèle que le déploiement progressif des potentiels de liberté (tels que l'auto-organisation, l'autodétermination et l'auto-réalisation) dépend de l'existence d'une coopération symbiotique à tous les niveaux - comme Kropotkine l'avait déjà noté il y a près d'un siècle. Nous pouvons donc constater de manière frappante la continuité dans la nature. Ainsi, on découvre que la société écologique coopérative, qui est le but de l'écologie sociale, s'enracine dans les niveaux les plus fondamentaux de l'être.

Certains critiques de l'écologie sociale ont prétendu que l'accent qu'elle met sur la place des êtres humains dans le processus évolutionniste trahit un anthropocentrisme non écologique. Bien que cela puisse être vrai de quelques aspects de la pensée de Bookchin, cela ne rend pas compte de ce qui est

essentiel dans l'écologie sociale. Si nous devons comprendre la place singulière de l'humanité à l'intérieur de l'univers et de l'histoire de la Terre, les conséquences de cette compréhension sont loin d'être hiérarchiques, dualistes ou anthropocentristes. Une analyse dialectique refuse tous les "centrismes". Car tous les êtres sont à la fois des centres (de structuration, d'auto-organisation, de perception, de sentiments, de sensations, de connaissance, etc.) et des expressions de ce qui existe à une certaine distance puisque, dans une perspective dialectique, la détermination est négation, l'autre est immanent à l'intérieur d'un être et la totalité est immanente à la partie. Il y a là non seulement unité-dans-la-diversité et unité-dans-la-différence, mais aussi unité-dans-la-distance. Notre place dans la nature doit être interprétée d'après une telle analyse, qui recouvre les modes de liens intérieurs de notre être, " mode vertical " si l'on peut dire, à des domaines plus compréhensifs de l'être, et " horizontalement " à des domaines plus vastes de l'être. Explorant ainsi nos multiples modes de relations, nous découvrons notre responsabilité sociale et écologique - notre capacité à répondre aux besoins des communautés humaines et naturelles auxquelles nous participons(23).

L'utilisation de métaphores comme communauté et organisme dans une explication dialectique et holistique des différents phénomènes ne va certainement pas sans poser problème. À juste titre, on a beaucoup débattu dans l'éco-philosophie du statut de semblables images, et leur fonction et leurs limites doivent faire le sujet d'une réflexion continue(24). Une approche dialectique suppose leur nature provisoire, l'importance qu'il y a à éviter de les utiliser de manière rigide, objectivante, et la nécessité de permettre le développement de tous les concepts théoriques au cours de l'enquête.

Ainsi, il est certain que, selon le sens qu'on attribue à ce terme, on ne peut pas toujours décrire la Terre ou la biosphère comme une communauté. On pourrait définir la communauté comme un type de relations entre des êtres qui peuvent agir et réagir de certaines manières, si nous prenons comme critère de réciprocité le fait de montrer du respect, d'honorer des obligations, ou quelque autre capacité. Si on adopte un tel " modèle " de communauté, il est certain que la Terre n'en est pas une, pas plus qu'elle n'est une totalité organique, si on prend ce terme dans le sens de posséder les qualités d'un organisme biologique. Cependant, le terme de " communauté " a en réalité des connotations beaucoup plus vastes que celles que nous venons de mentionner. On considère parfois qu'une communauté inclut non seulement les êtres humains adultes possédant la capacité juridique, mais aussi les bébés, les enfants, les incapables majeurs, les générations passées, les générations futures, les animaux domestiques, les objets fabriqués, l'architecture, les travaux publics, les valeurs et les idéaux, les principes, les buts, les symboles, les significations imaginaires, la langue, l'Histoire, les habitudes et les traditions, le territoire, le biotope, les écosystèmes et tout ce dont on pense qu'il est essentiel à son existence singulière. On considère souvent qu'être membre de la communauté implique des responsabilités de toutes sortes envers quelques-unes ou envers toutes les catégories dont nous avons fait la liste.

On a aussi soulevé des objections à propos des implications totalisantes du holisme. Les critiques du holisme l'identifient parfois à un organicisme extrême qui dénie la signification, la réalité ou la valeur des parties(25). Il est donc important de comprendre que " holisme " ne renvoie pas exclusivement à un point de vue selon lequel le tout est ontologiquement premier par rapport aux parties, possède plus de réalité métaphysique que la partie, ou mérite plus de considération éthique que la partie. En fait, un holisme dialectique rejette l'idée que l'être, la réalité ou la valeur des parties, puisse être distingué du tout, de la manière que suppose une telle critique.

Cela est parfois mal compris quand les critiques négligent une importante distinction inhérente au holisme dialectique. Dans une analyse réellement holistique, les parties d'un tout ne sont pas vraiment des parties, mais plutôt des holons, qui sont eux-mêmes des tout relatifs reliés à leurs propres parties(26). Le bien de la partie ne peut donc être réduit à sa contribution au bien de l'ensemble. Son bien peut aussi être considéré en lien avec sa participation à la réalisation d'un tout, dont il participe à la constitution. Mais au-delà, on doit aussi mentionner ce qu'il y a de plus pertinent dans les critiques portées contre le holisme, à savoir qu'il faut aussi considérer que la partie réalise son propre bien en tant qu'expression unique de la totalité. Il y a là une ironie saisissante. Un holisme authentique est capable d'apprécier la valeur de certaines formes de totalité

(la forme accomplie, l'auto-organisation, la réalisation d'un bien) dont se désintéressent souvent les " individualismes " qui défendent un niveau de totalité contre son éventuelle dissolution dans un ensemble plus grand. Le holisme ne suppose pas le fétichisme d'une forme particulière du tout, ce qui serait une version du sophisme qui consiste à prendre pour une réalité concrète ce qui ne l'est pas, mais il signifie plutôt une exploration du sens de beaucoup de genres de totalité qui apparaissent de nombreuses façons et à de multiples niveaux à l'intérieur d'une unité-dans-la-diversité en développement.

### "No nature"(27)

Assez parlé de la vérité du tout. Cependant un holisme dialectique refuse d'objectiver, de réifier, ou de transformer en réalité absolue quelque totalité que ce soit, y compris la nature prise comme un tout. De même que notre expérience des objets et des choses met en évidence la réalité de ce qui échappe à l'objectivation et à la réification, notre expérience du tout de la nature met en évidence la réalité de ce qui ne peut être réduit à la nature.

Depuis le début de la réflexion philosophique, les penseurs dialecticiens, qu'ils soient occidentaux ou orientaux, ont suggéré qu'en deçà de toute connaissance aussi bien que de tout objet de connaissance il y a un continuum primordial, l'éternel un-devenant-multiple, fondement de l'étant. C'est ce que Lao Tzu décrit, dans *Tao te Ching*, comme étant la réalité précédant toute conceptualisation, ou toute "nomination", et toute détermination, ou " ce qui taille dans le bloc " :

" Le tao\* qui peut être dit

n'est pas l'éternel tao,

Le nom de ce qui peut être nommé n'est pas le nom éternel.

Le sans nom est l'origine des cieux et de la terre..."(28)

Cette réalité est ontologiquement un préalable à la différenciation écologique et, en réalité, à la nature elle-même - et c'est une des raisons pour lesquelles un simple "naturalisme" ne peut jamais être adéquatement dialectique. C'est l'appréhension de la réalité conditionnelle de tous les phénomènes qui conduit la pensée dialectique à affirmer simultanément l'être et le non-être de tous les objets, catégories et concepts. C'est à ce terrain que le théoricien de l'écologie sociale Joël Kovel fait allusion comme " plasma de l'être ". C'est aussi ce que des philosophes mystiques comme Böhme ont appelé, de façon tout à fait dialectique, " le fond sans fond ", tentant d'exprimer ainsi l'idée que c'est un fondement de l'être, qui ne peut être objectivé, et non un fondement ou une substance transformable en réalité objective, sur laquelle on imaginerait que tout peut reposer. Si nous voulions attacher un concept à cette réalité ultime, ce serait peut-être (si nous suivons Whitehead) celui de " créativité ".

Kovel fait observer que la science contemporaine a montré qu'un tel continuum sous-tend la diversité des êtres.

" Dans l'univers en tant que tout, il n'y a pas de réelle séparation entre les choses; il y a seulement, pour autant que la science avancée peut nous dire quelque chose, des champs quantiques plasmatiques; un corps unique, sans cesse troublé, sans cesse en devenir. "(29)

L'explication de Kovel sur notre relation à ce champ primordial est à la fois phénoménologique et psychanalytique. Elle révèle les chemins qui font de nous des êtres écologiques et, en réalité, des êtres spirituels, du fait que notre être s'étend au-delà du moi individualisé ou socialement construit. Une large part de notre expérience nous révèle que ce moi n'est ni suffisant, ni premier.

" Il s'agit plutôt de cet ensemble de relations sociales qui est précipité d'un primordium qui advient avant une causalité sociale - un noyau qui, de façon cruciale, reste actif au long de toute vie. Avant le moi, il y a l'étant; et avant l'étant, il y a le primordium inconscient. La société rencontre l'individu à travers une série de représentations culturelles. C'est une nomination, une désignation, une apposition de l'extérieur. En l'absence de cette nomination, la matière d'une personne ne pourrait jamais prendre forme. Mais l'inconscient, dans son noyau, est antérieur à toute représentation."(30).

Il existe donc des aspects fondamentaux de l'être qui nous rattachent, physiquement, psychologiquement et ontologiquement, à des réalités plus vastes (ou plus profondes) - aux autres êtres vivants, à notre espèce, à la terre, au champ premier de l'être.

Cette idée de rattachement nous amène à la place du concept esprit dans un holisme dialectique. Les vues les plus radicalement " critiques " et dialectiques postérieures à Hegel, à partir des jeunes hégéliens - Feuerbach, Stirner, Marx et leurs pairs - voulaient bannir résolument la catégorie centrale de Hegel du domaine philosophique. La tradition dialectique post-hégélienne s'est vue dominée par un matérialisme réducteur qui a rejeté de façon dogmatique la possibilité d'une enquête dialectique sur les questions ontologiques les plus fondamentales. Quelques versions de l'écologie sociale ont hérité cette tendance antispiritualiste du matérialisme occidental. Ainsi, bien que Bookchin ait parfois invoqué le concept de " spiritualité écologique " dans ses écrits, il l'a fait dans le sens d'une vague sensibilité écologique, ou même éthique; et il a de plus en plus cherché à bannir toute conception active de " l'esprit " de son écologie sociale orthodoxe.

Il est devenu évident, cependant, que la pensée la plus radicalement dialectique et holistique restaure la signification ontologique et politique du concept d'esprit. Sans que cela implique en rien les aspects idéalistes, dogmatiques et univoques de la conception hégélienne de l'esprit, une écologie sociale peut trouver dans ce concept un moyen précieux d'exprimer notre relation avec le tout en train d'évoluer, de se développer, de se dévoiler dans sa matrice ontologique la plus profonde. Kovel commence sa discussion de l'esprit en établissant qu'il concerne " ce qui nous advient quand les frontières du moi s'effondrent"(31). La négation de l'identité de l'ego qu'il suppose par ce concept s'installe quand nous découvrons notre relation au continuum premier et la façon dont il s'exprime dans le processus de la vie, de la croissance, du développement et dans l'effort vers la totalité. Une écologie sociale peut donner du sens à une spiritualité écologique qui incarnera la vérité de la conscience religieuse(32) qui est une vérité libératrice, bien qu'elle ait pu être mystifiée et dénaturée dans un but de domination et de conformisme social. Une telle spiritualité est la synthèse entre la religion de la nature et la religion de l'histoire; elle est aussi le dépassement de l'une et de l'autre. Elle consiste en une réponse au caractère sacré des phénomènes, de la multiplicité des expressions créatrices de l'être, et du tout qui englobe tous les êtres. C'est aussi une expression de l'émerveillement et la révérence envers le mystère du devenir, du dévoilement de la potentialité de l'univers à réaliser l'être, le bon, la vérité et la beauté.

## **Le Moi écologique**

Une écologie sociale applique son approche holistique et dialectique au problème de la nature du moi. Tout en insistant sur la totalité, elle n'accepte pas l'idéal illusoire et en réalité répressif d'une individualité en complète harmonie et totalement intégrée. Elle considère plutôt le moi comme un tout en développement, une unité-dans-la-diversité relative, un tout en constant processus d'autotransformation et d'autotranscendance. La multiplicité même du moi, le " chaos à l'intérieur de l'un ", est hautement valorisée, puisqu'elle atteste de l'expansivité de l'individualité et de notre continuité avec un contexte plus vaste de l'être, de la vie, de la conscience, de l'esprit. Une telle vue de l'individualité témoigne d'un respect pour le caractère unique de chaque personne et pour l'effort de chacun vers un bien hautement particularisé (en quelque sorte incomparable) qui découle de sa



propre nature, masculine ou féminine. Mais elle reconnaît aussi que cette autoréalisation personnelle est inconcevable en dehors de l'interaction avec les autres personnes, avec la communauté, avec le monde naturel au-delà. Le développement d'une authentique individualité implique le déploiement simultané à la fois de l'individualité et de l'être social. La substitution de l'ego vorace bien que fragile et sous-développé de la société de consommation par une individualité richement développée est un des buts principaux d'une écologie sociale.

Cette orientation générale laisse la place pour de nombreux domaines où développer une conception écologique sociale du moi. Comme Kovel le montre, le domaine du sens crée une sphère imaginaire dans laquelle il y a un nécessaire degré de séparation d'avec la nature, et même d'avec soi-même en tant que nature. Il explique que " nous sommes partie de la nature, nous participons pleinement aux processus naturels; et, en même temps, nous sommes radicalement différents de la nature, ontologiquement destinés par une dialectique attachement-séparation à nous définir dans un champ signifié qui, par sa "nature" même, nie la nature "(33). À cause de cette " négativité de base " dans la position humaine à l'égard du monde, " la relation entre le moi et la nature ne peut être comprise comme une simple extrapolation à partir d'un modèle écologique fondé sur l'unité-dans-la-diversité "(34). Qui plus est, les aspects " chosistes " du moi - le domaine du préconceptuel et des couches les plus primitives du désir - ne peuvent jamais être totalement dépassés, que ce soit dans la pensée ou dans l'expérience. Pour partie, le projet écologique social de la compréhension de " l'unité-dans-la-diversité " consiste à théoriser de façon adéquate cette dualité et les moments nécessairement vécus et ontologiques de l'aliénation, de la séparation et de la distance à l'intérieur d'une structure générale non dualiste, holistique (plutôt que d'évacuer ces moments de l'explication).

De la sorte, l'écologie sociale fouillera plus profondément ces inséparables dimensions du corps et de l'esprit que le dualisme a séparées de façon si catastrophique. À mesure que nous explorerons d'un côté des réalités telles que la pensée, l'idée, l'image, le signe, le symbole, le signifiant, le langage et, de l'autre, le sentiment, l'émotion, la tendance, l'instinct, la passion et le désir, le lien réciproque entre les deux " domaines " deviendra de plus en plus évident. Le " naturalisme " abstrait de l'écologie sociale de Bookchin se transformera en une naturalisation plus riche, plus dialectique et multiple. Comme le note Abram :

" Nous pouvons avoir l'expérience des choses - nous pouvons toucher, entendre et goûter les choses - seulement parce que, comme corps, nous sommes nous-mêmes inclus dans le champ sensible et que nous avons nos propres textures, nos sons et nos goûts. Nous ne pouvons percevoir les choses que parce que nous faisons totalement partie du monde sensible que nous percevons! Nous pourrions tout aussi bien dire que nous sommes des organes de ce monde, la chair de sa chair et que le monde se perçoit lui-même à travers nous. "(35).

Une telle conception holistique de l'interaction entre l'homme et la nature est un complément nécessaire à la conception de l'humanité comme " nature prenant conscience d'elle-même " ou " nature se connaissant ", conception qui sans cela pourrait être prise en un sens exclusivement intellectuel, objectivant et, en fin de compte, idéaliste.

## **Une écologie sociale de la valeur**

Pour une écologie sociale, notre responsabilité écologique en tant que membres de la communauté terrestre découle à la fois de notre relation à la toile serrée de la vie sur la terre et de notre place comme forme singulière par laquelle la nature et la Terre s'expriment elles-mêmes. Si nous acceptons les responsabilités impliquées par notre rôle dans " la nature prenant conscience d'elle-même ", nous pouvons commencer à renverser notre direction actuelle anti-évolutionniste et écocidaire, et commencer à contribuer à la poursuite de l'évolution planétaire naturelle et sociale.

Nous pouvons aussi coopérer à l'évolution naturelle à travers notre propre développement. Avant tout, le défi éthique posé à l'humanité consiste à déterminer comment nous pouvons suivre notre propre chemin de réalisation de nous-mêmes en tant que communauté humaine tout en permettant parallèlement à la communauté terrestre entière de poursuivre son processus de manifestation propre et son déploiement évolutionniste(36). La compréhension de la manière dont la vie fleurit sur la terre en constituant le bien humain établit un lien crucial entre ces deux buts en même temps que nous nous développons dialectiquement en relation avec la planète dans son ensemble. Comme l'a noté Thomas Berry, un des aspects centraux de la richesse de l'homme est de se réjouir et de célébrer vraiment la bonté de l'univers, une bonté qui se manifeste à nous le plus authentiquement dans la beauté, la richesse, la diversité et la complexité de la vie sur la Terre (l'unité-dans-la-diversité, sociale et écologique).

Une théorie dialectique et holistique de la valeur tente de transcender les théories atomistiques sans dissoudre les êtres particuliers (parmi lesquels les êtres humains) dans le tout, qu'il s'agisse du tout de la nature ou de la biosphère. L'analyse holistique de Holmes Rolston, et en particulier sa critique de la division conventionnelle de la valeur en ses variétés intrinsèques et instrumentales, peut beaucoup contribuer au développement d'une écologie sociale de la valeur. Quand la valeur est produite dans un système (ou, comme l'écologie sociale pourrait l'exprimer, à l'intérieur d'un tout qui ne peut se ramener à la somme de ses parties), nous découvrons qu'elle n'est pas produite sous une forme " instrumentale ", car il n'est pas d'entité ou d'entités spécifiques pour le bien de laquelle la valeur est produite en tant que moyen. Nous ne découvrons pas non plus de valeur " intrinsèque ", au sens où il y aurait un bien (ou telos) simple, cohérent, qui puisse être défini comme tel pour le système. Nous devons donc poser quelque chose comme ce que Rolston appelle la " valeur systémique ". Selon cette conception, la valeur qui existe à l'intérieur d'un système :

" ce n'est pas simplement la somme des valeurs particulières. Aucune partie ne valorise l'accroissement des variétés, et néanmoins le système promeut un tel accroissement. La valeur systémique est le processus productif; ses productions sont des valeurs intrinsèques tressées par des relations instrumentales "(37).

Ce type d'analyse holistique nous aide à atteindre une compréhension authentiquement écologique de la valeur à l'intérieur des écosystèmes ou des éco-communautés. Pour Rolston, le " complexe environnement-espèce doit être préservé parce que le contexte est générateur de la valeur. "(38). L'écosystème - c'est-à-dire l'éco-communauté qui a modelé l'espèce, lui est reliée de l'intérieur et s'incarne dans ses modes même d'existence - est un tout générant la valeur. En dernière analyse, la Terre doit être comprise par nous comme étant le tout, générateur de valeurs, qui est pour nous le plus significatif. Il nous faut saisir complètement la conception d'un bien planétaire qui se réalise par la plus vaste acquisition mutuelle du bien grâce à tous les êtres qui constituent ce tout - au sens à la fois de leur propre bien et de leur contribution aux biens des différents ensembles auxquels ils participent.

## **Une écologie de l'imagination**

Si une écologie sociale doit contribuer à une transformation sociale, radicale et écologique, elle doit aborder théoriquement toutes les dimensions institutionnelles significatives de la société. Elle doit tenir compte du fait que toute institution sociale possède des aspects organisationnels, idéologiques et imaginaires (moments que l'on ne peut séparer que dans le but d'une analyse théorique). Une institution économique, par exemple, suppose une forme d'organisation des personnes et des groupes, de leurs activités et de leurs pratiques et de la manière d'utiliser les matériaux à des fins économiques. Elle suppose aussi un type de discours et un système d'idées par lesquels elle se comprend elle-même et cherche à légitimer ses fins et ses activités. En fin de compte, elle suppose

une forme d'autoreprésentation et d'auto-expression qui lui permet de se symboliser et de s'imaginer. L'imaginaire social fait partie de cette troisième sphère et se compose du système des images socialement partagées par lesquelles une société se représente à elle-même.

Une tâche essentielle de l'écologie sociale est de contribuer à la création d'un imaginaire écologique, projet qui présuppose une prise de conscience de notre position à l'intérieur du mouvement dialectique du monde social. Une écologie sociale de l'imaginaire entreprend donc une investigation qui est des plus concrètes et des plus fondées sur l'existence. Dans la mesure où cela a été fait, on a découvert que nous vivons une époque qui se définit avant tout par les institutions économiques dominantes. Cette domination s'exerce à travers toutes les sphères institutionnelles importantes : les formes économiques de l'organisation sociale, l'idéologie économiste, et un imaginaire économique. Mais l'économisme dominant est loin d'être simple et monolithique. De façon très significative, il se divise en deux moments essentiels qui interagissent l'un sur l'autre par des voies complexes et socialement efficaces.

Ces deux moments essentiels, le productivisme et le consumérisme, sont inséparables et interdépendants. Comme Marx l'a noté il y a longtemps dans l'enquête classique sur ce sujet, " la production, la distribution, l'échange et la consommation... sont tous les pièces d'une totalité, des distinctions au sein d'une unité "(39). Bien que l'analyse marxiste ait été profondément modelée par l'ère productiviste dans laquelle il vivait, toute recherche ultérieure est un prolongement du projet dialectique qu'il suggère dans ce passage. Une écologie sociale n'ignore aucun des moments identifiés par Marx, mais considère plutôt la distribution et l'échange comme des termes médiateurs entre la production et la consommation. Mais elle se concentrera sur le monde contemporain, scène d'une étrange dialectique entre la rationalité abstraite, systémique, et l'irrationalité sociale et écologique. L'économisme de la société conduit implacablement à une rationalité absolue dans l'exploitation des ressources naturelles et humaines, dans la recherche de l'efficacité de la production, dans le développement des techniques, dans le contrôle des marchés par les études de marché et dans la manipulation des comportements par le marketing. En même temps, elle se précipite dans une complète irrationalité en générant un désir sans fin, en colonisant la psyché par des images marchandes, en transformant le monde naturel et humain en un système d'objets de consommation et, plus fondamentalement et substantiellement, en sapant les bases écologiques de sa propre existence. Quelles que soient les faiblesses de Marx en tant que théoricien économique et politique, il n'a pas été dépassé sur le point d'avoir révélé que l'irrationalité fondamentale d'une société économiste réside dans sa spiritualité - le fétichisme de la marchandise.

## **Un imaginaire écologique**

L'un des résultats de l'étude approfondie de l'imaginaire social est de nous faire prendre conscience qu'un moment décisif de la transformation sociale est le développement d'un contre-imaginaire. La réussite de la quête d'une société écologique dépendra en partie de la création d'un imaginaire écologique puissant capable de défier l'imaginaire économiste dominant. Bien que ce processus n'en soit peut-être qu'à un stade embryonnaire, nous avons en fait déjà développé quelques éléments importants pour l'émergence d'un imaginaire écologique.

L'image que constitue la région représente un puissant défi aux imaginaires économiste, étatique et technologique. Les régions ont une présence puissante, bien qu'elles n'aient pas de frontières clairement définissables. Il en est ainsi qu'il s'agisse d'éco-régions, de géo-régions, de bio-régions, d'ethno-régions, de mytho-régions, ou de toute autre forme. Le régionalisme réveille une imagination dialectique qui rend compte de la détermination mutuelle entre les différents domaines de l'être, entre la culture et la nature, l'unité et la multiplicité, entre la forme et l'informe, entre l'être et le néant. Le concept de régionalité suppose un jeu réciproque entre les frontières des espaces naturels, qui se chevauchent et évoluent, et les frontières des espaces imaginaires, qui circulent et se

redéfinissent(40).

L'image de la région est étroitement liée à une autre image écologique puissante - celle du sauvage. Le sauvage est présent dans les aspects spontanés de la culture et de la nature. Nous le trouvons sous la forme de culture sauvage, de nature sauvage et d'esprit sauvage : sous la forme poétique, carnavalesque, dans les rêves, dans l'inconscient, dans l'étendue sauvage. Nous le trouvons dans la terre vivante et dans le processus de croissance et de dévoilement aux niveaux personnel, collectif, planétaire et cosmique. Il ne s'agit pas de retrouver le sauvage dans quelque état " vierge "; il est toujours mêlé de civilisation, de domestication et même de domination. La découverte du sauvage au sein d'un être ou de quelque domaine de l'être revient à la découverte de ses manifestations propres, de ses aspects créatifs, de son autonomie relative. C'est la base du respect pour les êtres, et même plus, de l'émerveillement, de l'admiration; c'est le sens du sacré qui est en toute chose. Les révoltes et l'individualisme de la culture dominante apparaissent tout à fait dérisoires quand la civilisation est soumise à la critique du sauvage(41).

L'image de cette Terre qui est notre " maison commune " planétaire, et celle des humains en tant que membres de la communauté terrestre a un grand pouvoir sur l'imagination. À mesure que nous développons une plus grande connaissance de la complexité écologique et que nous redécouvrons la merveilleuse richesse du lieu, l'image de la Terre commence à s'incorporer une riche spécificité locale et régionale et devient une représentation holistique de l'unité-dans-la-diversité planétaire. À mesure que deviendra de plus en plus évidente l'horreur de la globalisation économico-technocratique et que le monde sera reconstruit à l'image de l'usine, de la prison et de la galerie marchande, la contre-image, riche et dialectique, de la Terre gagnera nécessairement une force imaginaire de plus en plus grande.

Au-delà, l'imaginaire écologique peut s'étendre jusqu'aux dimensions cosmiques ou universelles. Toutes les cultures ont éprouvé le besoin d'imaginer le macrocosme et de s'orienter en relation avec le tout. Brian Swimme et Thomas Berry soutiennent que l'Histoire universelle guidée par la cosmologie contemporaine et transformée en narration qui structure la culture " est la seule voie qui puisse fournir, aujourd'hui, ce que les histoires mythiques de l'univers ont fourni aux peuples qui vivaient en tribus et, à l'époque, aux civilisations classiques naissantes "(42). À travers l'histoire de l'univers et de la Terre, le peuple se voit lui-même comme participant à un plus large processus de développement et de " dévoilement du cosmos ". Il atteint ainsi " un sentiment de la relation existant entre les différentes composantes vivantes et non vivantes de la communauté terrestre "(43). Ces narrations puissantes, réellement sublimes, relativisent les absolus culturels et secouent l'imaginaire dominant en même temps qu'elles donnent une nouvelle signification imaginaire à l'existence humaine, à la conscience et à la créativité.

## **Liberté et domination**

Le processus élargi de réalisation de soi et de dévoilement des potentialités a souvent (depuis Hegel) été décrit comme l'émergence de la liberté dans l'histoire de l'humanité, de la Terre et de l'univers. Une écologie sociale continue cette tradition et cherche à donner un sens écologique à une telle conception de la liberté. Elle rejette aussi bien la "liberté négative " d'une simple non-coercition ou " l'être abandonné à sa solitude " de la tradition individualiste libérale que la " liberté positive " basée sur la " reconnaissance de la nécessité " qu'on trouve dans de nombreuses formes fortement organicistes du holisme. Une conception écologique sociale de la liberté se concentre sur la réalisation des potentialités de l'être quant à l'identité, l'individualité, la conscience, la complexité, l'autodétermination, les liens et la totalité. En ce sens, on trouve la liberté à quelque degré à tous les niveaux de l'existant : depuis les tendances de l'atome à l'auto-organisation et à l'autostabilisation jusqu'au niveau de l'univers entier évoluant vers des niveaux de plus grande complexité et générant des niveaux d'existence nouveaux. Dans l'histoire de notre planète, on peut

trouver une liberté embryonnaire dans la direction de toute vie, et elle prend des formes de plus en plus complexes jusqu'à atteindre, en fin de compte, les possibilités que possèdent les hommes en tant qu'existences sociales complexes obtenant leur bien grâce à un système de relations hautement développées et respectueuses des autres humains et du monde naturel. La réalisation d'une telle liberté exige que l'humanité ait conscience de sa place dans l'histoire de la Terre et de l'univers, qu'elle développe sa responsabilité éthique pour assumer son rôle au sein des processus plus vastes d'autoréalisation et que les institutions sociales humaines soient remodelées pour donner corps aux conditions qui pourraient transformer cette connaissance et l'engagement éthique en forces historiques pratiques. La conception bookchinienne de la " libre nature " se concentre sur la voie par laquelle la réalisation de soi humaine, culminant dans l'établissement d'une société écologique, met en place un domaine planétaire de liberté de plus en plus grand. Cela survient lorsque l'humanité " ajoute la dimension de la liberté, de la raison et de l'éthique à la première [c'est-à-dire non humaine] nature et élève l'évolution à un niveau de réflexion sur soi... "(44). Ainsi, l'activité de l'humanité et la réalisation humaine de soi sont considérées comme centrales pour la réalisation de la liberté dans la nature.

Mais il est une autre dimension écologique, plus vaste, de la liberté. La réalisation de la liberté planétaire exige non seulement la réalisation de soi humaine, sur laquelle la " libre nature " de Bookchin met l'accent, mais aussi cette reconnaissance des limites humaines et cette longanimité humaine qu'exprime Arno Naess lorsqu'il utilise le même terme(45). En ce sens, la " libre nature " est la nature spontanée, créatrice, qui a permis le développement du système si riche, diversifié d'autoréalisation de la vie sur cette planète. Elle a aussi permis le développement de l'humanité elle-même, et elle a modelé dialectiquement l'humanité par nos interactions avec toutes les autres expressions de cette libre activité. Elle a fait de nous les êtres complexes que nous sommes. Aussi nécessaire qu'il soit pour l'humanité de réparer les désastreuses perturbations qu'elle a causées dans les processus naturels et bien qu'une pratique écologique réparatrice soit sans aucun doute indispensable, une écologie sociale doit aussi aider l'humanité à retrouver ses capacités de non-action créatrice, pour le wu wei taoïste, pour le " laisser être ". La conception écologique sociale de la liberté comme ordre spontanément créateur met en évidence le besoin d'une sphère plus vaste de nature sauvage, afin que cette diversité biologique puisse être maintenue et que les processus évolutionnistes puissent continuer leur expression autonome, non seulement dans la culture humaine et la nature humanisée, mais aussi dans le monde naturel effectivement libre de l'influence et du contrôle humains. Une écologie sociale implique donc la nécessité non seulement de préserver la vie sauvage, mais aussi d'étendre largement les aires sauvages (et relativement sauvages) là où elles ont été en grande partie détruites.

Une vision écologique sociale de la liberté humaine et de la " libre nature " est étroitement liée à son projet fondamental de critique des formes de domination qui se sont dressées sur la voie de l'autoréalisation humaine et planétaire. Cependant, il y a parfois eu quelques interprétations gravement erronées dans l'analyse écologique sociale de la domination. C'est en partie la conséquence de la définition que donne Bookchin de l'écologie sociale comme point de vue selon lequel " presque tous nos problèmes écologiques actuels viennent de problèmes sociaux profondément ancrés "(46) et de son affirmation que " la tentative pour dominer la nature " résulte de la domination actuelle à l'intérieur de la société humaine. En un sens, les écophilosophies contemporaines affirment d'une manière générale que les problèmes écologiques prennent leurs racines dans les problèmes sociaux. Par exemple, l'écologie profonde soutient que les problèmes écologiques résultent du problème social de l'anthropocentrisme, et l'écoféminisme soutient que les problèmes écologiques résultent du problème social des idéologies patriarcales et des structures sociales. Mais il demeure une querelle fondamentale entre ceux qui, comme Bookchin, disent que la cause première de la crise écologique tient aux institutions sociales (telles que le capitalisme ou l'État) et d'autres selon qui la première cause réside dans les idéologies sociales (telles que le dualisme, l'anthropocentrisme, ou les valeurs patriarcales).

Mais dans cette querelle, il semble que les deux parties ont souvent eu une approche fort peu

dialectique. Les racines de la crise écologique sont à la fois institutionnelles et idéologiques, psychologiques et culturelles. Une approche critique de la question évitera à la fois des explications exclusivement matérialistes (identifiant l'exploitation économique ou d'autres " conditions matérielles " au " problème ") et un idéalisme exclusif (identifiant un système d'idées tel que l'anthropocentrisme au " problème "). En vérité, il est tentant de considérer l'émergence de certaines institutions hiérarchiques comme la condition préalable au penchant destructeur des hommes envers le monde naturel. Cependant, ces mêmes institutions n'ont pu émerger qu'à cause des virtualités de domination, de valeurs hiérarchiques, d'objectivation, de quête du pouvoir, qui sont enracinées dans le psychisme humain et qui s'actualisent sous certaines conditions historiques. En outre, tandis qu'un système de domination se développe, il le fait par l'interaction dialectique des sphères institutionnelle, idéologique, et imaginaire, qui sont toutes reliées à une nature humaine " transhistorique " développée durant la longue histoire de l'évolution de l'espèce. Toute réflexion sur les origines de la hiérarchie et de la domination et sur la possibilité de leur dissolution doit donc aborder en même temps les moments matériel, institutionnel, psychologique et même ontologique du développement parallèle de ces phénomènes et le moyen d'inverser ce développement.

### **Une politique éco-communautaire**

Une écologie sociale cherche à restaurer certains éléments d'une conception ancienne du politique et à en élargir les limites conceptuelles. Selon une conception classique, si l'éthique est la recherche d'une vie bonne ou de la réalisation de soi, la politique est la recherche d'une vie bonne dans la communauté et de la réalisation de soi pour la communauté entière. Une écologie sociale proclame le politique en ce sens, mais lui donne une interprétation nouvelle en des termes écologiques. Elle cherche à retrouver notre nature longtemps obscurcie de *zoon politikon* et à explorer de nouvelles dimensions de cette nature. Par ce terme, on ne signifie pas seulement l'" animal politique ", celui qui participe aux procédures de prises de décision civiques, mais l'être social, inscrit dans une collectivité dont l'individualité se développe et s'exprime par un engagement actif dans de nombreuses dimensions de la vie de la communauté.

Une écologie sociale examine les voies par lesquelles nous pouvons encourager l'émergence d'institutions mutualistes empreintes d'humanité, écologiquement responsables dans toutes les aires de la vie sociale. Elle considère que non seulement la " politique ", mais toutes les aires de l'interaction sociale doivent être des domaines politiques, dans le sens le plus profond. Ces aires comprennent la production et la consommation, le système de relations personnelles, la vie de famille, les soins aux enfants, l'éducation, les arts, les modes de communication, la vie spirituelle, les rites et les célébrations, les loisirs et le jeu et les modes informels de communication. Chacune est une sphère essentielle dans laquelle nous pouvons développer notre être social et notre individualité collective, et dans laquelle une réalité communautaire peut trouver nombre de ses fondements. Une telle conception du politique exige que les pratiques et les institutions soient compatissantes et dans leur esprit et par leur amplitude et qu'elles affirment la vie, qu'elles soient créatrices, décentralisées, non hiérarchiques, enracinées dans la particularité des gens et du lieu où elles se trouvent, qu'elles soient fondées à partir de la base, d'une démocratie participative au plus grand degré pratiquement possible.

La tradition écologique sociale a longtemps insisté sur l'importance de la démocratie locale. Reclus et Kropotkine ont tous deux beaucoup écrit sur son histoire et Mumford prétend que :

" le quartier [...] doit être rebâti en une unité politique active, si notre démocratie doit redevenir active et vigoureuse, comme il y a deux siècles dans un village de la Nouvelle-Angleterre, car c'était là une unité politique supérieure. Les mêmes principes s'appliquent de nouveau à la cité et au système de relations entre les cités en un réseau ou une grille reliant la ville et la région "(47).

Cette conception d'une démocratie régionale basée sur la démocratie locale est corollaire de la conception écologique sociale (telle que l'exprime Geddes) de communautés régionales et plus vastes s'organisant de façon de plus en plus large à partir de la demeure, du quartier et des communautés locales.

Bookchin a continué cette tradition en argumentant en faveur du potentiel libérateur de la ville ou de l'assemblée de quartier. Il a donné une expression plus spécifique et plus concrète aux idées de ses prédécesseurs libertaires sur la décentralisation sociale et libertaire. Avec d'autres écologistes sociaux, il met l'accent sur les voies permettant à une telle assemblée d'offrir à la communauté une arène dans laquelle ses besoins et ses aspirations puissent être publiquement formulés de façon active et créatrice et dans laquelle une puissante et vivante citoyenneté puisse être développée et mise en pratique. L'assemblée communautaire offre un moyen permettant à une multiplicité et à une diversité de grande valeur de s'unifier et de se coordonner, lorsque les citoyens s'engagent pratiquement à la recherche du bien de la communauté entière. C'est aussi une échelle qui permet à la communauté d'appréhender intensément les relations diversifiées à son milieu écologique et bio-régional spécifique et d'aboutir à son expression politique.

Ce qui est discuté vigoureusement parmi les écologistes sociaux, c'est la validité d'un "municipalisme libertaire" qui pourrait faire d'un programme de création d'un gouvernement au niveau d'une assemblée locale et de fédérations de municipalités libertaires un axe privilégié de la politique de l'écologie sociale. Selon cette idéologie, les citoyens (ainsi que les définit Bookchin) et le mouvement municipaliste assument une grande part du rôle historique que la classe ouvrière et le parti tenaient dans la théorie marxiste classique et sont dotés d'une même mystique. Cependant, il paraît évident que le programme municipaliste et le nouveau "sujet révolutionnaire" de Bookchin ne peuvent se déduire des prémisses générales d'une analyse écologique sociale et qu'ils ne peuvent non plus être présentés comme la seule base plausible d'une politique écologique. Il n'est donc pas surprenant que la plupart des activistes influencés par l'écologie sociale ne dirigent pas la plupart de leurs efforts vers le municipalisme mais travaillent plutôt dans de multiples domaines politiques, économiques et culturels(48).

L'écologie sociale reconnaît que les formes politiques, aussi importantes soient-elles, reçoivent leur sens et réalisent les potentialités libératrices et communautaires qu'elles peuvent avoir à l'intérieur d'une culture politique plus vaste. Ainsi la culture politique est la plus fondamentale, à la fois historiquement et théoriquement. En conséquence, lorsqu'elle réfléchit sur une forme politique prometteuse, l'écologie sociale considérera les voies par lesquelles une culture politique peut limiter ou libérer les potentialités de cette forme. L'institution de l'assemblée, par exemple, n'a pas seulement la potentialité d'encourager la liberté, la démocratie authentique, la solidarité et la vertu civique, mais a aussi une considérable potentialité à faire naître l'élitisme, l'égoïsme, les traits dominateurs de la personnalité et un comportement de recherche du pouvoir. De tels dangers ne sont pas évités seulement par des procédures internes aux assemblées elles-mêmes, mais surtout par la création d'une culture communautaire, démocratique qui se manifestera par l'étendue des prises de décision dans toutes les autres institutions. Pour que les assemblées et les autres organes de démocratie directe contribuent effectivement à une communauté écologique, ils doivent être purgés des aspects compétitifs, douloureux et machistes qui les ont souvent corrompus. Ils ne peuvent tenir leurs promesses démocratiques qu'en exprimant intégralement la communauté coopérative incarnant en ses institutions l'amour de l'humanité et de la nature.

C'est ce que Barber pointe précisément lorsqu'il établit qu'une démocratie "forte tente d'établir un équilibre entre les adversaires politiques en enrichissant l'art réciproque de l'écoute" et, dépassant la simple tolérance, elle recherche "une rhétorique commune évoquant un discours démocratique commun" qui pourrait "recouvrir aussi bien le mode affectif que le mode cognitif"(49). De telles préoccupations renvoient aux récentes contributions à l'éthique féministe, qui ont montré que le discours dominant, moral et politique a mis l'accent de façon univoque sur les idées et les principes et a négligé le domaine des émotions et de la sensibilité. Dans cet esprit, une écologie sociale explorera les voies qui, permettant la transition d'une démocratie formelle vers une démocratie

réelle, ne dépendent pas seulement de l'établissement de formes plus radicalement démocratiques mais aussi de l'établissement de pratiques culturelles encourageant une sensibilité démocratique.

## Économie Sociale

Compte tenu de la prépondérance de l'économie dans la société contemporaine et de l'importance de l'économie dans toute société, une écologie sociale doit prêter une attention considérable aux moyens de créer un système de production et de consommation socialement et écologiquement responsable. Bookchin a mis l'accent sur le rôle que peuvent jouer des alternatives telles que les associations communautaires de crédit, l'agriculture communautaire, les jardins communautaires, " les banques civiques pour financer les entreprises municipales et les achats de terre " et les entreprises possédées communautairement(50). Discutant de la manière dont un mouvement municipaliste peut, dans la pratique, être mis en œuvre, il amène des propositions qui mettent l'accent sur les coopératives et les petites entreprises individuelles. Il suggère que le processus pourrait débiter par l'achat public d'entreprises non rentables (qui pourraient alors être dirigées par les travailleurs), l'établissement de propriétés terriennes et le soutien à des entreprises productives à une petite échelle. Il conclut que dans un tel système " les coopératives, les fermes et les petits points de vente seraient aidés par les fonds municipaux et placés progressivement sous le contrôle public "(51). Prises dans leur ensemble, ces suggestions décrivent le début d'une " économie verte " qui pourrait avoir un effet majeur de transformation sur la société(52).

Un des aspects les plus indiscutables de la pensée politique de Bookchin est la place centrale de sa critique éthique de l'économisme de la société dominante et son appel à la création d'une " économie éthique ", condition préalable à une société écologique juste. Il affirme qu'une telle " économie éthique " suppose l'émergence d'une " communauté productive " pour remplacer le " simple marché " amoral qui prévaut actuellement. Il exige en outre que les producteurs " acceptent explicitement d'échanger leurs produits et leurs services à des conditions qui ne soient pas seulement "équitables" ou "justes" mais qui se soutiennent solidairement "(53). Une telle analyse suppose que, si le système dominant d'exploitation économique et la culture économique dominante dont il est la base doivent être éliminés, on doit créer une aire dans laquelle les gens trouvent de nouvelles formes d'échange pour remplacer le marché capitaliste et que cette sphère soit capable d'un développement continu. Bookchin envisage que ce domaine puisse être celui de l'économie à un niveau municipal, dans lequel l'économie devient " une part d'un plus large ensemble contrôlé par le corps des citoyens, dans une assemblée où ils se retrouvent comme citoyens "(54).

Cependant, au moins actuellement, on ne voit pas clairement pourquoi le secteur de l'économie municipale devrait être considéré comme le domaine primordial, plutôt qu'une aire parmi de nombreuses autres dans lesquelles une transformation économique significative pourrait débiter. Il est possible d'imaginer un large spectre d'entreprises autogérées, de producteurs individuels et de petites associations qui pourraient entrer dans un secteur économique grandissant qui inclurait des valeurs écologiques sociales. L'extension que pourrait prendre le puissant principe communautaire de distribution selon les besoins serait proportionnelle au niveau atteint par les valeurs coopératives et communautaires - une condition qui dépend de facteurs historiques complexes impossibles à prédire.

Bookchin suggère que pendant une phase transitoire on n'empiète pas sur les " droits " des petites entreprises(55), bien que le but de cette phase soit un système municipaliste pleinement développé dans lequel ces affaires ne seraient pas autorisées à exister. Il est loin d'être évident, cependant, que ces entreprises ne puissent se perpétuer à long terme, en même temps que des formes de production plus coopératives, aussi longtemps que les membres de la communauté choisissent de les soutenir. Il n'y a pas de démonstration concluante que de petites entreprises de cette sorte soient nécessairement exploiteuses ni qu'elles ne puissent être gérées d'une manière sagement écologique. En particulier,



si de plus grandes entreprises de l'économie régionale sont gérées démocratiquement, la persistance de petites entreprises individuelles de cette sorte ne semble pas incompatible avec les valeurs écologiques. Cette possibilité est d'autant plus plausible que la communauté établira démocratiquement les paramètres justes et efficaces d'une responsabilité sociale et écologique. Déclarer dogmatiquement qu'une seule forme d'organisation économique peut exister dans une société écologique (qu'il s'agisse des entreprises municipalisées ou de toute autre forme) est incompatible avec l'affirmation de l'ouverture historique et de la créativité et de l'imagination sociales qui sont à la base d'une écologie sociale.

## Le nouveau Léviathan

Si une écologie sociale ne peut se montrer dogmatique dans ses prescriptions économiques pour le futur, elle doit juger sans faux-fuyants l'impact majeur de la masse mondiale du capital sur l'intensification contemporaine de la crise sociale et écologique. Alors que quelques écologistes sociaux ont répété de vagues clichés au sujet du marché et du capitalisme (regroupant parfois confusément les deux), une analyse écologique sociale conséquente aboutit à la conclusion indéniable que la domination croissante du pouvoir capitaliste est le principal facteur institutionnel de la crise. Quelles que soient les bonnes intentions individuelles des employés, des directeurs, des cadres et des actionnaires, les grandes entreprises agissent selon les contraintes inhérentes à leurs structures organisationnelles et selon les exigences de la compétition économique globale.

Dans la mesure où la conception dominante du " libre marché " global se réalise pratiquement, une entreprise qui agirait en utilisant des modalités de prise de décision écologiquement les meilleures serait dévorée par ses concurrents plus impitoyablement rationnels. Bien que dans certains cas les multinationales soient fortement incitées à apparaître comme socialement et écologiquement responsables, les exigences concrètes et plus puissantes de leur propre intérêt agissent en des directions socialement et écologiquement irresponsables. Une écologie sociale doit donc se préoccuper des différents moyens par lesquels des prises de décision plus responsables pourraient être atteintes. Ces moyens pourraient comprendre une régulation par des corps gouvernementaux locaux, régionaux et nationaux, l'organisation des consommateurs, l'organisation des travailleurs, la transformation des structures organisationnelles des entreprises existantes, la création de formes nouvelles et plus responsables d'organisation économique et les différentes formes d'action directe des citoyens. L'efficacité de chacune de ces approches ne peut être déterminée que par l'expérience et l'expérimentation. Il n'y a pas eu de démonstration convaincante que le changement des valeurs personnelles et culturelles, les changements dans le comportement individuel, une législation régulatrice, une réforme structurelle politique et économique, l'action directe des citoyens, l'association volontaire et les mouvements de résistance sur une large échelle, n'aient pas chacun un rôle à jouer dans la transformation écologique et sociale, dans des conditions historiques différentes.

À ce jour, l'appréciation la plus générale de la globalisation économique et du pouvoir des multinationales dans une perspective écologique sociale est celle d'Athanasίου dans *Divided Planet : The Ecology of Rich and Poor*(56) Athanasίου montre comment le lien entre les problèmes que pose le système social et la crise écologique devient de plus en plus évident. Ainsi relève-t-il que si, il y a peu, " seuls quelques radicaux(57) isolés avaient considéré l'écrasante dette extérieure du tiers-monde comme un problème concernant les Verts, il est bien évident qu'il s'agit là d'une clé centrale de la chaîne fiscale qui étouffe l'écosystème mondial "(58). Athanasίου offre un modèle d'analyse écologique sociale qui conduit bien au-delà de généralisations sur une " quête de la domination " humaine ou d'une économie du " croître ou mourir ". Par exemple, il explique comment, en échange de leurs prêts, le Fonds monétaire international et la Banque mondiale imposent aux pays pauvres des " programmes d'ajustement structurel " qui sont socialement et écologiquement désastreux, quelque rationnels qu'ils puissent paraître dans une perspective économiste étroite. Ce programme exige des réductions drastiques des dépenses publiques

concernant l'éducation, la santé, le logement et les autres biens sociaux, supprime les subsides pour l'agriculture, la nourriture et les services sociaux, encourage la production destinée à l'exportation, élimine les barrières commerciales, augmente les taux d'intérêt et incite à diminuer les salaires. Il en résulte une économie plus rationalisée et superficiellement plus stable dans laquelle la pauvreté augmente, la qualité de la vie diminue pour la plupart des gens et la destruction de l'environnement s'accélère en vue d'une production basée sur l'exportation des produits pétroliers.

Le phénomène de mondialisation montre de plus en plus clairement le lien entre le capitalisme multinational, l'État, le système technologique et les crises sociale et écologique grandissantes et étroitement liées. Il n'est pas de meilleur exemple de ce que peut une vaste analyse écologique sociale.

### **L'avenir de l'écologie sociale**

Une recherche à venir en écologie sociale nécessitera une étude beaucoup plus détaillée de ces problèmes et de nombreuses autres questions liées au développement de l'économie globale, des systèmes politique et technologique et des conséquences sociales et écologiques qui en découlent. Le cadre théorique critique de l'écologie sociale s'enrichira et s'exprimera d'autant mieux qu'il incorporera des études ainsi basées sur l'expérience. En même temps, sa vision théorique d'un régionalisme communautaire s'enrichira et se renforcera de la multiplication des projets empiriques, expérimentaux, dans la tradition de l'enquête régionale de Geddes, et sa théorie politique et économique se transformera à mesure qu'elle assimilera de manière probante les expérimentations continues dans les domaines de l'organisation écologique et communautaire et de la pratique sociale.

Actuellement, l'écologie sociale se trouve à un stade de rapide transformation, de réflexion sur elle-même et d'élargissement de ses horizons théoriques. Elle est dans le processus qui lui permettra d'échapper aux tendances dogmatiques qui ont menacé sa vitalité théorique et sa pertinence pratique, et à l'étroitesse sectaire qui l'a définie en opposition réactionnelle aux autres éco-philosophies. Elle est prête à se retirer de la " lutte entre les écologies " et à se développer théoriquement en un dialogue créatif avec les autres philosophies(59). Elle est maintenant en mesure de réaliser ses potentialités en tant que philosophie holistique et dialectique qui recherche une ouverture plus grande et une occasion pour croître, travailler à une synthèse plus adéquate entre la réflexion théorique et l'enquête empirique, atteindre un champ théorique de plus en plus compréhensif et tendre à une relation vraiment dialectique avec une pratique sociale créatrice - se présentant comme un guide pour la réflexion et restant ouverte à ce que peut lui enseigner la vérité de l'expérience.

La conscience croissante de la crise écologique mondiale et des contraintes croissantes qui pèsent sur la communauté humaine donnera certainement de l'élan au projet d'une écologie sociale. Cependant, celui-ci sera mû et inspiré surtout par l'affirmation de sa foi écologique, par son amour de l'humanité dans toutes ses magnifiques expressions, par son admiration pour les différentes manifestations de la vie sur la Terre et par sa révérence du mystère de l'être. Elle devra aussi accepter les limites humaines et la dimension tragique de l'Histoire et rejeter les illusions d'un progressisme superficiel, du fantasme révolutionnaire et de l'héroïsme prométhéen. Son espoir résidera plutôt dans la vision de la communauté humaine - libérée de la recherche de la domination de soi, des autres, des objets, de la nature -, réalisant son bien propre par sa participation et sa contribution à une communauté de vie plus vaste. Dans la quête de cette vision, l'écologie sociale exprime son sens le plus profond en tant que réflexion sur la demeure terrestre, méditation qui nous révèle notre place en tant que compagnons dans notre voyage commun.

**John Clark**

## NOTES

1. Élisée Reclus, *l'Homme et la Terre*, 6 vol., Paris, Librairie universelle, 1905-1908, vol. I, p.1.
2. " L'écologie sociale " est aussi un champ interdisciplinaire d'études académiques qui s'intéresse aux interrelations entre les institutions sociales humaines et les problèmes de l'environnement. La branche des sciences biologiques qui s'occupe du rôle des êtres humains dans l'écosystème est en rapport étroit avec l'écologie humaine. Cependant, les études portant sur l'écologie sociale ont un spectre bien plus large et elles comprennent dans leurs analyses de nombreuses branches des sciences sociales et naturelles. Cette écologie sociale interdisciplinaire a beaucoup de données empiriques en commun avec celles qu'utilise l'écologie sociale dans ses réflexions théoriques.
3. Voir en particulier *Champs, Usines et Ateliers [...]*, l'Entraide, Paris, Publico, 1979, pour les discussions capitales de beaucoup de ces sujets, et sa brochure *l'État, son rôle historique à propos des traditions communautaires et démocratiques*.
4. Pour une discussion de l'intérêt de Reclus pour une pensée écologique contemporaine, voir John Clark, *la Pensée sociale d'Élisée Reclus, géographe anarchiste*, ACL, 1997.
5. Pour la discussion des valeurs directrices pour Geddes de la " sympathie ", la " synthèse " et la " synergie ", et ses concepts régionaux de " lieu ", " travail " et " peuple ", voir de Murdo Macdonald, " Patrick Geddes in context " in *The Irish Review* (automne-hiver 1994) et " Art and the Context in Patrick Geddes' Work ", in *Spazio e Società / Space and Society*, octobre-décembre 1994, pp. 28-39.
6. Ramachandra Guha, " Lewis Mumford, the Forgotten American Environmentalist : An Essay in Rehabilitation ", in David Macauley, *Minding Nature : The Philosophers of Ecology*, New York, Guilford Presse, 1996, p. 210.
7. Mumford n'a pas choisi de forger une expression pratique pour identifier sa théorie sociale. Je tire l'expression de " régionalisme écologique " de la très utile étude de Mark Luccarelli, *Lewis Mumford and the Ecological Region*, New York, Guilford Press, 1995.
8. *Le Mythe de la machine*, tome II : *Le pentagone de la puissance*. Paris, Fayard, 1974, p. 524.
9. " The Human Prospect " in *Interpretations and Forecasts : 1922-1972*, New York, Harcourt, Brace, Jovanovich, 1973, p. 403.
10. *Ibid.*, p. 471.
11. *The Condition of Man*, New York, Harcourt Brace, Jovanovich, 1944, p. 403.
12. *Ibid.*, p. 404.
13. Pour prendre en compte correctement la tradition éco-communautaire, il faudrait explorer l'immense contribution de Buber. Voir son ouvrage politique majeur, *Utopie et Socialisme*, Aubier, 1977, comprenant les chapitres sur ses prédécesseurs Kropotkine et Landauer, et en particulier, son essai " In the Midst of Crisis ". De façon significative, Buber définit le " social " en termes de degré auquel le " centre " s'élargit vers l'extérieur et est " terrestre ", " animal " et " solidaire ".
14. Murray Bookchin, *The Ecology of Freedom, The Emergence and Dissolution of Hierarchy*, Palo Alto, California, Cheshire Books, 1982. Voir aussi, en français, les diverses traductions publiées à l'Atelier de création libertaire et notamment *Une société à refaire*. Pour une écologie de la liberté, Lyon, Atelier de création libertaire, 1992.
15. Malheureusement, comme le note David Watson dans *Beyond Bookchin : Preface for a Future Social Ecology* (Brooklyn, N. Y. et Detroit, MI, Autonomedia and Black and Red, 1996, p. 119), il

tombe dans " l'erreur non dialectique qui consiste à penser que la technologie est un outil neutre dont peut user et abuser celui qui l'utilise ". Pour un examen approfondi de l'optimisme technologique de Bookchin dans une perspective écologique sociale, voir, de l'ouvrage cité, tout le chapitre " The Social ecologist as technocrat " (pp. 119-167).

16. Mumford, le Mythe de la machine, tome II, p. 532.

17. " Mais Dieu ne demeure pas de pierre, et mort ; les pierres crient et se dressent elles-mêmes vers l'Esprit. " Hegel, Encyclopédie de la science philosophique, cité par Errol Harris, The Spirit of Hegel, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press, 1993, p. 103.

18. Voir le traité évolutionniste classique de Samuel Alexander, Space, Time and Deity, 2 vol., New York, Dover Publications, 1966.

19. Les implications évolutionnistes, écologiques et cosmiques, implicites dans la " philosophie de l'organisme " de Whitehead, sont élaborées éloquemment par Charles Bird et John B. Cobb Jr dans The Liberation of Life, Denton, TX, Environmental Ethics Books, 1990.

20. Voir Pierre Teilhard de Chardin, le Phénomène humain, Seuil, 1970 et l'Avenir de l'homme, Seuil, 1959.

21. Voir Radhakrishnan, An Idealist View of Life, New York, Barnes and Noble, Inc., 1964.

22. Voir Ken Wilber, Sex, Ecology, Spirituality, Boston, Shambhala, 1995, et A Brief History of Everything, Boston, Shambhala, 1996.

23. Nous ne nous " identifions " pas simplement à un ensemble plus large. Nous explorons plutôt les modes spécifiques de relations et développons notre vision et nos sentiments en relation avec ce que nous découvrons autour de soi et de l'autre. Selon cette analyse, une écologie sociale dialectique a plus en commun avec la pensée écoféministe qu'avec celle des théories écologiques qui font porter l'accent sur une individualité " élargie ".

24. C'est le cas de la discussion très utile de Eric Katz " Organism, Community and the "Substitution Problem" " dans Environmental Ethics, 7, 1985, pp. 241-256. Katz soulève des questions très importantes, bien qu'il surestime l'opposition entre les deux approches en les interprétant comme des " modèles " plutôt rigides.

25. Le cas le plus flagrant est celui de l'attaque de Tom Regan dans " Holism as Environmental fascism " de son essai " Ethical Vegetarianism And Commercial Animal Farming " reproduit dans Contemporary Moral Problems, édité par James White, St. Paul MN, West Publishing Co, 1988, pp. 327-341. Notons la critique sévère que porte Mumford, à partir d'une position holistique " organiciste ", au holisme extrême totalisant de Teilhard de Chardin dans le Mythe de la machine, tome II, p. 426.

26. Le concept de " holon " a d'abord été proposé par Arthur Koestler dans le Cheval dans la locomotive, Calmann-Lévy, 1968, chapitres 3 et suivants. Ken Wilber a récemment défendu son importance fondamentale. Pour une discussion concise de l'analyse de Wilber des holons, de leurs caractéristiques " d'identité ", " d'autonomie " et " d'agencement ", ainsi que leur constitution en " holarchies ", voir A Brief History of Everything, chapitre 1.

27. L'un des gestes les plus dialectiques de la pensée écologique récente est le choix par Gary Snyder du titre No Nature pour son recueil de poèmes. Partant de l'allusion de Hakuin au " soi-nature qui n'est pas nature ", il nous rappelle notre logocentrisme qui doit se corriger : " La nature n'est pas un livre. " No Nature, New York, Pantheon Books, 1992, pp. V, 381.

28. Tao te Ching 1, in Wing-tsit Chan, Source book in Chinese Philosophy, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1963, p. 139.

29. History and Spirit : An Inquiry into the Philosophy of Liberation, Boston, Beacon Press, 1991. p.161. Cette idée du continuum premier de l'être est ce qui permet au phénoménologue dialecticien

Merleau-Ponty de contribuer de façon primordiale à une écologie sociale. David Abram explique le concept de Merleau-Ponty, la " chair " comme " le mystérieux tissu, ou la matrice qui sous-tend et accroît à la fois le percevant et le perçu en tant qu'aspects interdépendants de son activité spontanée ". [David Abram, *The Spell of the Sensuous : Perception and Language in a More-Than-Human World*, New York, Pantheon Books, 1966, p. 66.] Ce concept unit le sujet et l'objet comme déterminations d'une réalité plus primordiale.

30. Kovel, *History and Spirit*, pp. 166-167.

31. *History and Spirit*, p. 1.

32. Selon Harris, Hegel voit la religion " comme la conscience éprouvée et la conviction de l'infini immanent et puissant dans toute réalité qu'elle soit naturelle ou historique, et de ce qui transcende toute existence finie " et comme " l'une des formes de cette autoréalisation finale du tout qui est la vérité et sans laquelle il n'y aurait aucune dynamique pour impulser le processus dialectique ". C'est pourquoi, en conséquence, " répudier l'esprit et rejeter toute religion revient à paralyser la dialectique et, dans les faits, à l'abandonner. " [Harris, *The Spirit of Hegel*, p. 54.] Si nous prenons soin de lire " transcendant " comme " trans-fini " et non comme " surnaturel ", et si nous nous souvenons qu'aucune autoréalisation du tout n'est " finale ", alors cela décrit aussi un aspect important du sens de la " spiritualité " pour un holisme dialectique.

33. Bien que l'écologie sociale et d'autres philosophies occidentales aient atteint leur limite avec l'unité-dans-la-diversité, elles feraient peut-être bien de réfléchir au concept radicalement dialectique de différence-non-différence, le *bledabhedavada* de la philosophie indienne.

34. Joël Kovel, " Human Nature, Freedom, and Spirit ", in John Clark, éditeur, *Renewing the Earth ; The Promise of Social Ecology*, London, Green Print, 1990, p. 145.

35. Abram, *The Spell of the Sensuous*, p. 68.

36. C'est là précisément la problématique qui fut d'abord proposée par Lao Tzu il y a deux millénaires et demi.

37. Holmes Rolston, III, *Environmental Ethics : Duties to and Values in the Natural World*, Philadelphia, Temple University Press, 1988, p. 188.

38. *Ibid.*, p. 154.

39. Karl Marx, *Grundrisse. Foundations of the Critique of Political Economy*, New York, Vintage Books, 1973, p. 99.

40. Pour une discussion des implications radicales du régionalisme, voir Max Cafard " The Surre (gion) alist Manifesto ", in *Exquisite Corpse* 8, 1990, 1, 11-23.

41. Voir l'essai classique de Gary Snyder, " Good, Wild, Sacred " in *The Practice of the Wild*, San Francisco, North Point Press, 1990.

42. Thomas Berry et Brian Swimme, *The Universe Story : From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era*, New York, Harper Collins, 1992, p. 3.

43. *Ibid.*, p. 5.

44. Murray Bookchin, *The Philosophy of Social Ecology*, Montreal, Black Rose Books, 1990, p. 182.

45. L'importance attachée par Bookchin à une vue prométhéenne de l'activité humaine est suggérée lorsqu'il demande comment l'humanité doit " organiser une "libre nature" " (" What is Social Ecology ? " in Zimmermam et collectif *Environmental Philosophy*, 1re édition, p. 370.

46. *Ibid.*, p. 354.

47. Mumford, *The Human Prospect*, p. 471.

48. La réduction que fait Bookchin d'une politique éco-communautaire au municipalisme libertaire est une problématique profondément défectueuse, non dialectique et fondamentalement dogmatique, et il n'est pas possible de discuter ici ses points faibles. Pour une critique détaillée, voir de John Clark, " Municipal Dreams : Murray Bookchin's Idealist Politics " in Andrew Light, ed, *Anarchism, Nature and Society : Critical Perspectives on Murray Bookchin's Social Ecology*, New York, Guilford Publications, à paraître.
49. Benjamin Barber, *Strong democracy : Participatory Politics for a New Age*, Berkeley, University of California Press, 1984, p. 176.
50. Murray Bookchin, *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship*, San Francisco, Sierra Club Books, 1987, p. 276 et " Libertarian Municipalism : an Overview " in *Green Perspectives*, 24, 1991, 4.
51. Ibid.
52. Brian Tokar dans *The Green Alternative : Creating an Ecological Future* (Philadelphie, New Society Publishers, 1992) a esquissé un programme économique vert encore plus approfondi, basé sur ce qui est fondamentalement une analyse écologique sociale. L'introduction concise et bien écrite de Tokar au mouvement vert pourrait être consultée comme exemple clair d'une politique et d'une économie écologique sociale basée sur l'expérience et non dogmatique.
53. Murray Bookchin, *The Modern Crisis*, Philadelphie, PA, New Society Publishers, 1986, p. 91.
54. Bookchin, *The Rise of Urbanization*, p. 263.
55. Ibid., p. 275.
56. Tom Athanasiou, *Divided Planet : The Ecology of Rich and Poor*, Boston, Little, Brown and Company, 1996.
57. Equivalent de " gauchistes " en français (ndt).
58. Ibid., p. 9.
59. J'ai suggéré quelques-unes des voies dans lesquelles un dialogue entre l'écologie sociale et l'écologie profonde pourrait être utilement exploré dans " How Wide Is Deep Ecology ? " in *Inquiry*, 39, juin 1996, 189-201.