

## Master en fondements et pratiques de la durabilité

### *Du changement climatique à la crise écologique : apports ontologico-existentiels du Buen Vivir et de la Terror Management Theory*

Benjamin Gardet

Sous la direction du Prof. Christian Arnsperger



Juin – 2020

*Ce travail n'a pas été rédigé en vue d'une publication, d'une édition ou diffusion. Son format et tout ou partie de son contenu répondent donc à cet état de fait. Les contenus n'engagent pas l'Université de Lausanne. Ce travail n'en est pas moins soumis aux règles sur le droit d'auteur. A ce titre, les citations tirées du présent mémoire ne sont autorisées que dans la mesure où la source et le nom de l'auteur.e sont clairement cités. La loi fédérale sur le droit d'auteur est en outre applicable.*

## Résumé

Le contexte actuel de crise écologique se concentre majoritairement sur la question alarmante du changement climatique. Cependant, la crise écologique appelle à une réflexion en profondeur sur notre mode de vie et notre vision du monde. La problématique de ce travail s'est donc portée sur la question suivante : « Pourquoi, principalement en Occident, la pensée collective se concentre si majoritairement sur le changement climatique en évoquant la crise environnementale alors que celle-ci est bien plus profonde ? ». Tout d'abord, nous avons abordé les critiques qui peuvent être faites à l'égard du changement climatique : le faux-débat autour du climato-scepticisme, son esprit cartésien, linéaire, quantifiable et arbitraire, son caractère réductionniste et anthropocentrique, son rapport à la durabilité faible plutôt que forte, et ses fondements ontologiques voyant l'humain et la nature comme séparés. Suite à ces critiques, nous avons étudié ses débouchés et ses propositions : une autre ontologie réunissant l'humain et la nature dans une unité co-existentielle (Interbeing, Terre-Mère), impliquant un autre mode de vie avec des propositions comme celle des Droits de la Nature ou une nouvelle économie non-capitaliste répondant à l'esprit du don. Ensuite, pour ne pas rester dans une certaine utopie, nous avons mis en parallèle notre discussion avec l'écologie d'Amérique Latine et le Buen Vivir. Nous y avons observé leur ontologie centrée sur la Pachamama et ses concepts tels que la relationnalité, la senti-pensée, la territorialité, le plurivers et celle de faire monde. Le « Buen Vivir », « bien vivre », nous a montré une alternative concrète développant l'objectif d'harmonie entre l'humain et la nature, débouchant sur la reconnaissance des Droits de la Nature, un état plurinational et une économie anticapitaliste tournée vers le suffisant et le don. Pour finir, nous avons cherché à expliquer pourquoi, compte tenu de tout ceci, nous restons axés si fortement sur la question du changement climatique. Notre hypothèse s'est portée sur le rapport qu'entretient l'humain avec la mort. Pour l'étudier, nous nous sommes fortement appuyés sur la Terror Management Theory (TMT) qui traite de la gestion de la peur de la mort. Avec le soutien de ses fondateurs, nous avons pu démontrer qu'un lien entre la relation de l'humain avec la mort et sa façon d'appréhender la crise écologique était bien présent. De manière générale, il a été défendu que, par son ontologie occidentale individualiste et anthropocentrique, le changement climatique fait référence à l'habitabilité de la planète et donc à la mort et la survie de l'humain, ce qui explique qu'il le priorise. Un travail existentiel et ontologique est donc primordial pour répondre à la crise écologique.

## **Abstract**

The current context of ecological crisis is mainly focused on the alarming issue of climate change. However, the ecological crisis calls for an in-depth reflection on our way of life and our vision of the world. The problematic of this work has therefore focused on the following question : «Why, mainly in the West, collective thinking focuses so much on climate change by evoking the environmental crisis when it is much deeper?». First of all, we addressed the criticisms that can be made of climate change : the false debate around climate-scepticism, its Cartesian, linear, quantifiable and arbitrary spirit, its reductionist and anthropocentric character, its relationship to weak rather than strong sustainability, and its ontological foundations seeing humans and nature as separate. Following these criticisms, we studied its outlets and its proposals : another ontology bringing together human and nature in a co-existential unit (Interbeing, Mother Earth), involving another way of life with proposals such as Rights of Nature or a new non-capitalist economy responding to the spirit of the Gift. Then, not to remain in a certain utopia, we put in parallel our discussion with the ecology of Latin America and the Buen Vivir. We observed their ontology centered on the Pachamama and its concepts such as relationality, thought-feeling, territoriality, the multiverse and the idea of making world. The « Buen Vivir », « good living », showed us a concrete alternative developing the goal of harmony between human and nature, leading to the recognition of the Rights of Nature, a plurinational state and an anti-capitalist economy oriented towards the sufficient and the Gift. Finally, we tried to explain why, given all of this, we remain so strongly focused on the issue of climate change. Our hypothesis focused on the relationship between human and death. To study it, we relied heavily on the Terror Management Theory (TMT) which deals with the management of fear of death. With the support of its founders, we were able to demonstrate that a link between the human relationship with death and his way of understanding the ecological crisis was present. In general, it has been argued that, through its individualistic and anthropocentric western ontology, climate change refers to the habitability of the planet and therefore to the death and survival of human, which explains why he prioritizes it. Existential and ontological work is thus essential to respond to the ecological crisis.

## Table des matières

Remerciements.....	6
Avertissement.....	8
Introduction générale.....	10
<b>Partie 1 : Le cadrage occidental de la crise écologique autour du changement climatique - critiques et pistes d'alternatives.....</b>	<b>18</b>
<i>1.1 Introduction</i> .....	18
<i>1.2 Critiques envers la problématique du changement climatique</i> .....	24
<i>1.3 Pistes d'alternatives pour appréhender pleinement la crise écologique</i> .....	38
<i>1.3.1 Ontologie</i> .....	39
<i>1.3.2 Pratique</i> .....	46
<i>1.4 Conclusion</i> .....	55
<b>Partie 2 : L'écologie d'Amérique Latine et le Buen Vivir - apports ontologiques et pratiques .....</b>	<b>56</b>
<i>2.1 Introduction</i> .....	56
<i>2.2 Ontologie et l'écologie d'Amérique Latine</i> .....	61
<i>2.3 Pratique et le Buen Vivir</i> .....	68
<i>2.4 Conclusion</i> .....	88
<b>Partie 3 : La relation entre l'humain et la mort – implications vis-à-vis de la crise écologique.....</b>	<b>90</b>
<i>3.1 Introduction</i> .....	90
<i>3.2 Pistes de réflexion apportées par les auteurs mobilisés jusqu'à présent</i> .....	91
<i>3.3 Apports de la Terror Management Theory (TMT)</i> .....	94
<i>3.4 Conclusion et perspectives</i> .....	109
<b>Conclusion générale .....</b>	<b>112</b>
<b>Bibliographie.....</b>	<b>118</b>
<b>Annexe.....</b>	<b>126</b>



## Remerciements

Il m'est essentiel de pouvoir remercier, dès à présent, toutes les personnes qui ont contribué à la réalisation et l'aboutissement de mon mémoire de master.

Tout d'abord, je tiens à remercier mon directeur de travail de master, Christian Arnsperger, pour avoir su alimenter et guider mes réflexions, ainsi que pour ses nombreux et pertinents conseils.

Je souhaite remercier de tout mon cœur mes parents, Frédéric et Catherine, et mon frère, Quentin, sans qui je ne serais pas la personne que je suis aujourd'hui. Merci pour avoir toujours été à mes côtés, pour votre soutien et vos encouragements, et surtout pour votre amour.

Je désire remercier également ma petite amie, Micaela, et mes amis, bien trop nombreux pour tous les citer, de leur présence, leur disponibilité, leur soutien et leur aide.

Enfin, je tiens à exprimer ma gratitude et mes sentiments les plus positifs envers ce master, ainsi que ses professeurs, qui m'ont tant appris et tant apporté.





## **Avertissement**

Ce travail m'est d'une importance toute particulière puisqu'il est le fruit d'une réflexion personnelle et introspective qui s'est construite tout au long de mes années d'études au sein du master en *Fondements et pratiques de la durabilité* à l'UNIL. Y prenant ainsi sa source, ceci explique que de nombreuses références à ses cours universitaires vont être faites dans ce travail. De plus, ce master et ses cours pouvant être considérés comme avant-gardistes et étant très actifs dans la recherche dans le domaine de l'écologie, il est justifié de les comprendre dans les apports théoriques de ce travail.



## Introduction générale

Aujourd'hui, il ne se passe un jour sans que nous soyons confrontés à la problématique écologique. Nous n'avons qu'à regarder les événements récents comme la pandémie du Coronavirus portant sur notre relation avec les animaux et nous donnant une esquisse d'effondrement, les incendies d'Australie et d'Amazonie ou les nombreuses marches pour le climat pour s'en rendre compte. La liste des exemples est bien longue et ceux-ci viennent de toute part. Nous pourrions donc également citer bien d'autres cas : des pétitions citoyennes soutenant l'action en justice contre les états ne respectant pas leurs engagements vis-à-vis de la lutte contre le changement climatique, des projets de lois visant ce même combat (la loi pour la protection de l'environnement, la loi sur le carburant, etc.), les débats politiques où les questions environnementales ne peuvent plus être écartées, les projets citoyens ou publics luttant contre le plastique, les interventions scientifiques et leurs constats alarmants (perte de biodiversité, extinctions d'espèces, chute de la qualité de l'air, fontes de glace inhabituelles notamment au Groenland et en Antarctique, hausses des températures et ses prévisions comme avec le rapport 1.5°C, hausses des émissions de CO<sub>2</sub> et ses prévisions avec le GIEC, etc.), sans oublier toutes les catastrophes naturelles toujours plus spectaculaires par leur fréquence ou leur intensité (ouragans, tsunamis, canicules, sécheresses, inondations, incendies etc.). Nous y faisons donc face quotidiennement. Cette situation n'est pourtant pas apparue du jour au lendemain. Nous nous souvenons tous du *Silent Spring* de Rachel Carson sorti en 1962 qui nous alarmait sur les méfaits des produits chimiques sur la nature et la vie qui y est présente. Nous nous rappelons tous également du rapport Meadows du Club de Rome en 1972 faisant part pour la première fois des dangers de la croissance économique sur la planète et de toutes les grandes conférences internationales qui suivirent comme celle de Stockholm en 1972 ou celle du Sommet de la Terre à Rio en 1992. Par ailleurs, de terribles catastrophes sont aussi apparues à partir de cette époque-là : Tchernobyl (1986), le tsunami dans l'océan indien le plus meurtrier de tous les temps (2004), l'ouragan Katrina (2005), Deepwater Horizon (2010) ou Fukushima (2011). Tout ceci illustre une situation de crise environnementale omniprésente et inquiétante qui s'est développée avec le temps de façon exponentielle jusqu'à l'ampleur actuelle qu'on lui connaît et ce avec peu d'espoir de la voir disparaître de sitôt.

Le discours de Dominique Bourg, comme nombre d'écologistes, nous alerte face à la situation plus que préoccupante de la planète (2017). Comme il le dit très bien, l'humain est arrivé à un stade de son développement où la croissance y est devenue centrale et se retrouve pour ainsi dire partout (ibid). Ce que nous montrent les indicateurs de la croissance industrielle et du « développement » de Steffen & al. est que cette croissance est présente dans tous les domaines, tant dans l'économie capitaliste qui la prône (évolution du PIB mondial, tourisme international, etc.) que dans l'évolution de la population ou des éléments liés à l'environnement (utilisation de l'eau, des terres exploitées ou de fertilisants, exploitation des ressources halieutiques, perte de biodiversité ou de forêts tropicales, catastrophes naturelles, concentration de CO<sub>2</sub> dans l'atmosphère, etc.) (Fig. 1 et Fig. 2).

Steffen & al., 2004, Indicators of Industrial Growth and Development

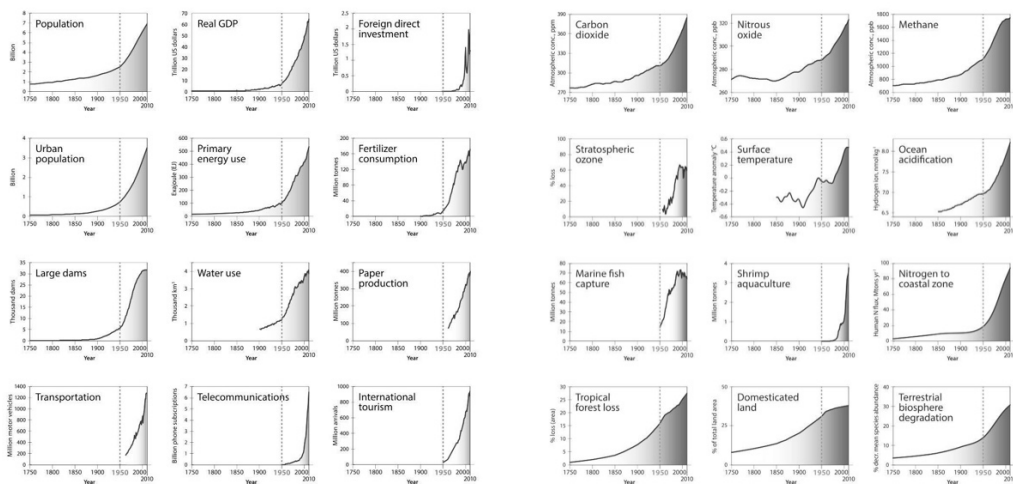


Figure 1  
(FutureEarth Staff Member, 2015)

Figure 2  
(FutureEarth Staff Member, 2015)

Non sans lien entre eux, ces éléments sont à comprendre dans un constat global. Il s'agit aussi de mettre en évidence que ces éléments sont en croissance depuis les années 1950, une croissance exponentielle. C'est ce qu'appelle Steffen & al. « *la grande accélération* » (ibid). Pour reprendre les dires de Dominique Bourg, ceci a eu pour conséquence l'entrée dans une « *période de tension* » : l'Anthropocène (ibid). Cette époque se définit par le fait que l'être humain est devenu lui-même une force de la nature, une force telle qu'elle est visible géologiquement créant des tensions aussi bien entre les humains que sur l'environnement. Entre les humains puisque, depuis la globalisation de son économie, nous pouvons certes observer une « *grande convergence* » entre les États (la production

de richesse tend à s'égaliser entre les pays riches, l'Occident principalement, et les pays non-industrialisés), mais surtout une « *grande divergence* » car les écarts de richesse et les inégalités qui en découlent ont explosé depuis le 19<sup>ème</sup> siècle (Bourg, 2017). Nous sommes arrivés au terrible constat suivant : les huit plus grosses fortunes au monde détiennent 3'600'000'000 des revenus des plus pauvres (ibid). Sur l'environnement, puisque cette situation implique une pression constante et non durable sur la planète et ses ressources. On parle ici surtout des ressources non-renouvelables comme les combustibles et carburants fossiles, des minéraux, des métaux, de l'eau ou encore de la biomasse. Ces ressources matérielles extraites ont vu leur exploitation exploser, soit une hausse de 65% entre 1980 et 2007, et, par conséquent, leur quantité décroître considérablement (ibid). L'économie ne se dématérialise pas pour ainsi dire, comme nous aurions tendance à le croire de nos jours, mais au contraire se sur-matérialise. De plus, la dépense énergétique qui lui est associée croît elle aussi de façon exponentielle puisqu'il est toujours plus difficile d'extraire ces ressources mentionnées. Pour pouvoir faire un bilan de cette situation, le concept de limites planétaires a été inventé par Johan Rockström & al. en 2009, puis remis à jour par Will Steffen & al. en 2015 (Fig. 3). Les neuf limites planétaires sont définies comme les limites à ne pas dépasser pour que l'humanité puisse perdurer dans un environnement sûr, « *le domaine de sécurité de l'humanité* » (ibid). L'enjeu est donc ici l'habitabilité de la Terre. Ces limites sont quantifiables et dénoncent des conséquences irréversibles si elles sont dépassées (« *point d'irréversibilité* »).

Johan Rockström & al., Planetary Boundaries

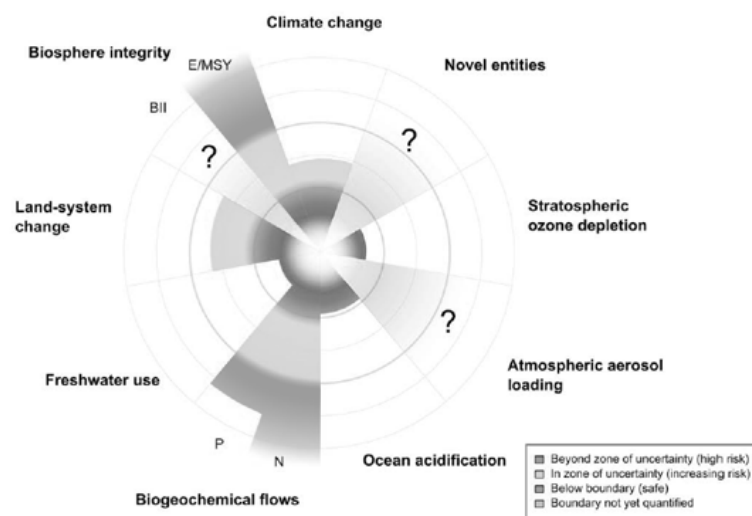


Figure 3  
(Lefèvre, 2015)

A l'heure actuelle, on compte deux limites qui sont d'ores et déjà dépassées, à savoir l'intégrité de la biosphère (érosion de la biodiversité et dérèglement des écosystèmes) et les flux biogéochimiques (azote et phosphore). Le changement climatique (température terrestre conditionnant la vie), quant à lui, les suit de près. Le concept plus répandu d'empreinte écologique reprend la même logique. Elle reflète notre consommation en terme planétaire (empreinte carbone, terres cultivées, pêche, terrains bâtis, forêts, pâturages). Actuellement, nous consommons dans le monde et par année 1,7 planète. Un constat lourd qui n'empêche pas pour autant cette situation de crise environnementale de continuer à se détériorer.

Ainsi, il n'est pas surprenant de voir cette problématique être au cœur de notre quotidien. L'écologie est toujours plus présente. Cependant, un sujet domine le débat : le changement climatique. Le changement climatique est au cœur de toutes les discussions, de tous les rassemblements écologistes, de toutes les attentions. Les exemples que nous avons observés précédemment l'illustrent parfaitement : les nombreuses marches pour le climat dénoncent l'inaction face au changement climatique, les lois sur le carburant ont pour but de lutter contre les émissions de CO<sub>2</sub> et donc le changement climatique, les études scientifiques les plus relayées comme celles du GIEC ou le rapport 1.5°C ont pour but d'apporter un soutien scientifique au combat contre le changement climatique, les catastrophes naturelles sont les conséquences du changement climatique, l'attention spéciale portée aux climato-sceptiques, etc. Cette focalisation sur le changement climatique est pourtant un élément d'une crise environnementale plus large comprenant les problématiques comme celle de la biodiversité mais également des aspects ontologiques et de paradigme se rapportant à des questionnements sur notre rapport au monde et la relation entre l'humain et la nature. Cette présence fortement marquée est très visible en Occident. En plus des exemples mentionnés précédemment, il suffit de regarder les titres des journaux se rapportant au domaine de l'écologie pour constater l'omniprésence du changement climatique. « *Réchauffement climatique : quels usages des terres pour demain* »<sup>1</sup>, « *Contre le changement climatique, le rapport du GIEC préconise un régime végétarien* »<sup>2</sup>, « *Pourquoi le réchauffement climatique nous rend*

---

<sup>1</sup> 24heures, le 7 août 2019, <https://www.24heures.ch/savoirs/environnement/usages-terres-demain/story/26364847>.

<sup>2</sup> Huffpost, le 5 août 2019, [https://www.huffingtonpost.fr/entry/changement-climatique\\_fr\\_5d481b21e4b0aca341211549](https://www.huffingtonpost.fr/entry/changement-climatique_fr_5d481b21e4b0aca341211549).

*plus gros et plus bêtes ?* »<sup>3</sup>, « *C'est confirmé, les canicules de 2019 ont été plus intenses à cause du réchauffement climatique* »<sup>4</sup>, « *Le changement climatique met au défi l'agriculture* »<sup>5</sup>, « *La Suisse est durement frappée par le réchauffement climatique* »<sup>6</sup>, « *Le réchauffement climatique, invité inévitable des festivités du 1<sup>er</sup> août* »<sup>7</sup>... une liste sans fin dont vous ferez l'expérience en tapant simplement « écologie » ou « environnement » dans un moteur de recherche sur Internet. C'est face à ce constat que Charles Eisenstein nomme le changement climatique « *le coupable du jour pour presque tous les problèmes environnementaux* » (Eisenstein, 2018, p. 43, traduction personnelle). Durant les vingt dernières années, c'est comme si toutes les nouvelles appartenant à la catégorie « environnement » étaient concentrées sur le changement climatique : « *Il semble que presque tous les articles disent "Regardez, le changement climatique est vraiment en train de se produire !" ou "Tel ou tel ouragan ou incendie ou famine a été causé ou aggravé par le changement climatique"* » (ibid, p.136, traduction personnelle). Par ailleurs, ce constat ne se veut pas universel mais bien plus occidental. Il n'est nullement prétendu que cette omniprésence du changement climatique soit rencontrée à travers le monde, à travers toutes les cultures. Au contraire, nous pourrions le voir par la suite que d'autres cultures appréhendent cette préoccupation différemment. De plus, ce constat ne prétend pas non plus que le changement climatique soit priorisé de façon homogène dans le discours écologiste occidental. Il est impossible de faire l'impasse sur la diversité de pensée et d'apports réflexifs au sein de celui-ci. Il veut juste être mis en lumière ici la place conséquente que prend le changement climatique dans notre société et dans l'espace public.

Le travail qui va suivre est une réaction et une réflexion directe à cette situation précisément. Ayant pour volonté de questionner cette place prépondérante du changement climatique, la problématique suivante sera ainsi développée : « *Pourquoi, principalement*

---

<sup>3</sup> Euronews, le 31 juillet 2019, <https://fr.euronews.com/2019/07/31/pourquoi-le-rechauffement-climatique-nous-rend-plus-gros-et-plus-betes>

<sup>4</sup> Futura Planète, le 2 août 2019, <https://www.futura-sciences.com/planete/actualites/rechauffement-climatique-cest-confirme-canicules-2019-ont-ete-plus-intenses-cause-rechauffement-climatique-67846/>.

<sup>5</sup> 20minutes, le 11 juillet 2019, <https://www.20min.ch/ro/news/suisse/story/Le-changement-climatique-met-au-defi-l-agriculture-25080487>.

<sup>6</sup> Swissinfo.ch, le 25 juillet 2019, [https://www.swissinfo.ch/fr/environnement\\_la-suisse-durement-frapp%C3%A9e-par-le-r%C3%A9chauffement-climatique/45118544](https://www.swissinfo.ch/fr/environnement_la-suisse-durement-frapp%C3%A9e-par-le-r%C3%A9chauffement-climatique/45118544).

<sup>7</sup> Tribune de Genève, le 30 juillet 2019, <https://www.tdg.ch/suisse/rechauffement-climatique-invite-inevitable-festivites-1er-aout/story/16193124>.

*en Occident, la pensée collective se concentre si majoritairement sur le changement climatique en évoquant la crise environnementale alors que celle-ci est bien plus profonde ?* » Afin d'aborder cette question complexe et de pouvoir bien la traiter, ce travail sera composé de trois parties. Il n'y aura pas, pour ainsi dire, de revue de la littérature à proprement parlé puisque le sujet n'a jamais été réellement traité en tant que tel. Néanmoins, pour chaque partie et chaque sujet, un contexte théorique sera apporté : les théories, les auteurs principaux et les connaissances existantes. Dans la première partie, nous commencerons par développer les critiques qui peuvent être faites à l'égard du changement climatique et de la place prioritaire qu'il occupe dans la société occidentale. Puis, au vu de celles-ci, nous observerons sur quoi elles débouchent et ce qu'elles proposent comme alternatives, d'un point de vue ontologique et pratique, afin d'appréhender pleinement la crise écologique. Pour faire suite à ce dernier point et prolonger la discussion, nous nous pencherons, dans la deuxième partie, sur l'écologie propre à l'Amérique Latine et au Buen Vivir. En étudiant sa vision du monde particulière et ce qu'elle implique dans la vie réelle, elle viendra ouvrir la discussion de la partie précédente hors du contexte occidental et l'alimenter avec ses nombreuses similarités. Avant tout vécue en Amérique Latine, son fort ancrage dans la réalité permettra de dépasser les considérations utopistes que pourraient résider dans la première partie. Nous verrons donc qu'elle propose une alternative vécue crédibilisant le discours tenu et qu'elle peut être une source d'inspiration concrète pour l'Occident quant à envisager la réalisation de celui-ci. Suite à ces deux parties et, ainsi, conscient de la place que le changement climatique occupe en Occident n'est pas inévitable et qu'au contraire une autre manière d'envisager pleinement la crise écologique est appelée et concrètement possible, la troisième partie consistera à tenter de répondre au « pourquoi ». Compte tenu de tout ce qui a été dit jusqu'à présent, pourquoi restons-nous autant axés sur la problématique du changement climatique en Occident ? Dépassant le débat utopiste autour de la question que l'écologie d'Amérique Latine déconstruit, quel(s) obstacle(s) empêchent d'appréhender la crise écologique dans son entièreté et à sa source, plutôt que l'unique question du changement climatique ? En d'autres termes, il s'agira ici de tenter de répondre à la problématique de ce travail. L'hypothèse soutenue sera que l'un des facteurs qui explique ce « focus » sur le changement climatique est notre conception et relation à la mort, mort tant individuelle qu'en tant qu'espèce. N'étant bien sûr pas la seule source d'explication, le but ici sera de démontrer en quoi ce facteur est un élément clé à prendre en compte. Pour cela, nous nous appuierons principalement sur des études



faites dans le domaine de la psychologie sociale comme celles de la Terror Management Theory (TMT) et les mettrons en lien avec notre question pour observer la pertinence, les conclusions et les pistes de réflexions sur lesquelles elles débouchent.



# **Partie 1 : Le cadrage occidental de la crise écologique autour du changement climatique - critiques et pistes d'alternatives**

## **1.1 Introduction**

Le contexte actuel de crise environnementale est, comme nous l'avons vu en introduction générale, des plus préoccupants tant les signes et les faits sont criants. Au cœur de cette situation alarmante, le changement climatique occupe une place que l'on peut considérer d'omniprésente. A partir de là, il s'agit maintenant de se questionner sur cette place qu'il occupe et de la reconsidérer si tel est nécessaire. Cette partie se consacrera à cette tâche en développant les points essentiels des critiques qui peuvent lui être adressé ainsi que les contre-propositions qui en émergent.

### *Changement climatique*

Le changement climatique étant central dans notre discussion, il est avant tout essentiel de le définir. Cela nous permettra d'avoir une définition commune sur laquelle se baser lors des réflexions qui vont suivre. Comme nous l'avons vu en introduction, le changement climatique est sur de nombreuses lèvres, que cela soit sous le nom du « changement climatique », du « dérèglement climatique » ou plus communément du « réchauffement climatique ». Cependant, des distinctions entre ces termes sont à mettre en exergue. Le « réchauffement climatique » fait référence uniquement aux conséquences climatiques liées aux changements de températures. Il décrit la situation d'augmentation globale des températures terrestres et océaniques due aux activités humaines émettrices de gaz à effets de serre (principalement CO<sub>2</sub>) modifiant la composition de l'atmosphère de la planète, indépendamment des variations naturelles du climat intrinsèque à la Terre. Cependant, le bilan de la situation climatique actuelle va bien au-delà de cette question. Il comprend aussi de nombreuses autres conséquences comprises dans le terme « changement climatique » : l'augmentation de la fréquence et de l'intensité des catastrophes naturelles (ouragans, cyclones, inondations, tsunamis, incendies, sécheresses etc.), l'acidification des océans, la perturbation du cycle de l'eau, l'insécurité alimentaire, la disparition de certains espaces marins et côtiers (deltas, mangroves, récifs coralliens, etc.), la perturbation des écosystèmes terrestres (migrations d'espèces, etc.), la montée des eaux ce qui engloutirait des terres habitées, la santé humaine (favorisation de maladies comme le paludisme et les maladies infectieuses) et la chute de la biodiversité

(disparitions d'espèces animales ou végétales) (Fallot, 2017). Ainsi, pour ne pas avoir une définition trop réductrice de la situation climatique actuelle, nous garderons par la suite le terme de « changement climatique » plutôt que de « réchauffement climatique ». Quant au « dérèglement climatique », il peut être considéré comme un synonyme de « changement climatique ». Cependant, nous ne l'emploierons pas par la suite car il peut être perçu comme plus connoté. Afin de définir à présent le « changement climatique » de façon claire, il est essentiel de bien comprendre son contexte. Les questions autour de l'influence de l'humain sur le climat, que cela soit volontaire ou non, ont toujours été présentes dans l'histoire de la pensée écologique et de la prise de conscience des dégradations environnementales, (Bourg et Papaux, 2015, p. 523). Le développement de la science du climat, accompagné de celle sur les effets de serre, n'est pas récent puisqu'il fut traité dès le 19<sup>e</sup> siècle (ibid, p. 524). Certes, le climat évolue sur la Terre à travers le temps indépendamment de l'humain. Mais il s'agit, au contraire, de comprendre l'influence de ce dernier sur cette évolution. Le premier consensus au sein de la communauté scientifique apparut en 1983 dans un rapport de l'Académie nationale des sciences américaine (ibid, p. 525). Ce consensus confirmait l'idée qu'un réchauffement d'origine anthropique existe. Par la suite, en 1988, le Groupe d'experts Intergouvernemental sur l'Évolution du Climat (GIEC) fut créé avec pour but d'évaluer et de synthétiser l'ensemble des connaissances scientifiques sur la question du changement climatique et de le diffuser via des rapports publics (ibid, p. 526). Plus de trente ans après, le consensus est toujours le même et, fort de ses avancées scientifiques, soutient trois faits principaux :

*« 1) la température moyenne globale augmente de manière régulière depuis les débuts du XXe siècle, 2) ce réchauffement est lié à l'augmentation de la concentration de gaz à effet de serre dans l'atmosphère, 3) ces GES<sup>8</sup> excédentaires sont d'origine humaine » (ibid, p. 526).*

Consécutivement, le discours orthodoxe du climat argumente donc qu'il ne faut pas dépasser un réchauffement global des températures de 2 degrés, sans quoi les conséquences énumérées précédemment seraient incontrôlables et démesurées (Eisenstein, 2018, p. 55). Ainsi, le mot d'ordre est de diminuer drastiquement nos émissions de CO<sub>2</sub> ce qui implique obligatoirement de cesser nos activités émettrices de

---

<sup>8</sup> GES pour Gaz à Effet de Serre.

CO<sub>2</sub>, liées aux énergies fossiles notamment. Ainsi, la place majeure qu'occupe le changement climatique dans les questions environnementales s'explique en partie ici. Le changement climatique illustre la portée immense de l'humain et de son emprise sur la nature. En effet, celui-ci affecte la planète dans sa globalité, sur toute la surface de la planète. De plus, il a des conséquences sur le long terme, sur une temporalité gigantesque de plusieurs siècles à plusieurs millénaires. Et pour finir, ces conséquences ont un caractère irréversible.

Suite à tout ce qui vient d'être dit, nous garderons en tête comme définition du « changement climatique » anthropique celle qui est faite dans le *Dictionnaire de la pensée écologique* de Dominique Bourg et Alain Papaux :

*« Aujourd'hui, on entend par "changement climatique" un dérèglement du système climatique planétaire qui se manifeste notamment par une augmentation de la température moyenne de la basse atmosphère et des océans, par la perturbation des régimes de précipitations et par une augmentation en fréquence et en intensité des événements extrêmes » (2015, p. 523).*

### *Mode de vie*

L'humain est donc responsable, par ses actions et ses émissions de gaz à effet de serre, de la situation climatique actuelle comme nous venons de l'observer. C'est donc notre mode de vie d'un point de vue global qui est en question. Comme le définit Christian Arnspenger, par « mode de vie », il faut comprendre la façon de vivre d'une personne ou d'un groupe existant dans un genre de vie avec des caractéristiques particulières que cela soit économiques, sociales ou culturelles (2017). Actuellement en Occident, le mode de vie « mainstream »<sup>9</sup> se définit principalement par un libéralisme et un individualisme dans nos choix et désirs personnels et par un fort ancrage de l'économie. Au contraire, on comprend par mode de vie « alternative » ceux qui s'opposent et critiquent le mode de vie « mainstream ». Les critiques qui suivront dans ce travail s'inséreront ainsi dans cette voie.

---

<sup>9</sup> Mode de vie dominant et qui le légitime.

A la vue de la situation climatique actuelle, notre mode de vie actuel ne peut pas être durable. En consommant plus d'une planète par an, nous consommons donc, dit autrement, plus que ce que peut nous offrir la planète en un an ce qui n'est pas durable par définition. De plus, selon Christian Arnsperger, « *la non-durabilité est un effet de nos modes de vie et de la manière dont nous l'alimentons et les finançons* » (2017). Ainsi, notre système économique actuel se trouve être un élément central du problème. Notre économie repose sur les mêmes fondements que notre mode de vie, à savoir le libéralisme et l'individualisme. Elle est dite « capitaliste » car elle s'appuie sur le droit de propriété privée dans un contexte de marché en libre concurrence (Rohner & Bichsel, 2013-2014). Le lien avec les deux fondements cités précédemment est évident. Ensuite, cela signifie que la nature est à notre disposition en tant qu'objet/ressource et que nous pouvons nous en attribuer la possession. Ceci s'inclut dans une économie de marché, c'est-à-dire une économie qui est régie par la loi de l'offre et la demande concernant les échanges entre producteurs et consommateurs (ibid). L'équilibre est trouvé par concurrence parfaite et par rationalité du consommateur lorsque toutes les ressources sont allouées et les prix ajustés (ibid). Cet équilibre implique de maximiser son bien-être, tant pour le consommateur que le producteur, en prenant en compte les contraintes présentes, principalement financières, ce qui découle sur le principe de croissance (ibid). L'idée sous-jacente est que cette économie est motivée par la volonté d'apporter toujours plus de bien-être par la consommation de produits et services (ibid). Cette économie est libérale car elle soutient l'idée que si chacun fonctionne inconsciemment, il le fera au mieux pour lui et donnera ainsi un résultat économique efficace et favorable servant la société dans son ensemble (ibid). C'est ce qu'avance Adam Smith quand il parle de « *main invisible* » dans « *Richesse des Nations* » en 1776, livre fondateur du capitalisme (ibid). C'est la raison pour laquelle le laissez-faire est prôné ici. Un indicateur est couramment utilisé pour pouvoir mesurer la santé d'une économie : le PIB (Produit Intérieur Brut). Il représente la « production économique » d'un pays. Si celui-ci s'avère être positif, le pays se porte bien. De plus, il s'exprime en pourcentage pour refléter son évolution dans le temps. Cela induit implicitement une nécessité de croissance illimitée et infinie car il faut un PIB plus grand que l'année précédente pour que ce pourcentage soit positif. Il impose également un esprit associé au court terme puisqu'il réfléchit sur une période d'une année. Ainsi, il est l'exemple parfait du fonctionnement de notre économie prônant la maxime « toujours plus, c'est mieux ».

Ces fondements économiques du capitalisme reposent sur un système monétaire qui les soutient pleinement (Arnsperger, 2018, I). La monnaie et son fonctionnement actuel ne sont pas neutres quant à leurs implications et conséquences. Souvent considérée comme un simple mécanisme de coordination, il n'en est au contraire pas le cas. Comme il est possible de le voir dans le livre *Halte à la toute-puissance des banques ! : Pour un système monétaire durable* de Bernard Lietaer (2012), au moins cinq mécanismes centraux au système monétaire actuel dirigent l'économie et nous a amené à la situation de crise environnementale actuelle<sup>10</sup>. Premièrement, le caractère procyclique du processus de création de la monnaie qui amplifie les fluctuations cycliques à la hausse et à la baisse avec comme conséquence les bulles spéculatives et une tendance au gaspillage du capital investi. Deuxièmement, le court-termisme est favorisé par le système des intérêts qui ne favorise donc pas la durabilité et la prise en compte de l'environnement. Troisièmement, le système monétaire actuel impose l'idée de croissance impérative qui est due aux intérêts croisés qui rendent la croissance exponentielle et perpétuelle sans aucune considération environnementale et sociale. Quatrièmement, le système monétaire actuel concentre la richesse. Ceci est dû à l'intérêt, le processus de création de la monnaie (crédit) et la lobbycratie ce qui a pour conséquence de favoriser et d'accentuer le style de vie des extrêmes (notamment la partie très aisée de la population ayant une consommation extrême) et d'engendrer des tensions sociales, donc la violence et la guerre. Et finalement, le capital social est dévalué parce que le système monétaire actuel favorise la compétitivité à la coopération (fable du onzième jeton). Ce fonctionnement illustre bien son caractère inconciliable avec l'idée de durabilité.

Le caractère individualiste de notre mode de vie et de notre économie implique une éthique de l'individualisme et un individualisme méthodologique (Boisvert, 2017). Cela signifie que l'individu seul est le point de départ et que l'économie rend compte de ses comportements individuels (préférences, choix, utilité maximum, etc.). C'est cet aspect individualiste que met en avant Charles Eisenstein dans son livre *Sacred Economics : Money, Gift & Society in the Age of Transition* lorsqu'il parle d'« *Économie de la Séparation* » (2011, p. 1). L'humain est considéré comme seul, isolé, séparé de tout, que cela soit des autres humains ou de la nature. Ainsi, c'est cette ontologie qui l'amène à

---

<sup>10</sup> Pour plus de détails sur ces cinq mécanismes et leurs conséquences, se référer au chapitre 5 de *Halte à la toute-puissance des banques ! : Pour un système monétaire durable*.

décrire notre société comme étant dans « *Une crise de Civilisation* » (Eisenstein, 2011, p. 125) où le profit individuel est priorisé par rapport aux relations qui se cachent derrière. Ceci rend ainsi tout monétisable et donc consommable : « *La vie elle-même est devenue un élément de consommation* » (ibid, p. 126). Par conséquent, notre société de consommation démesurée mettant une pression folle sur la planète par une extraction de matière et des émissions carbonées, eux-aussi démesurés, paraît inévitable et semble être bloquée par son économie et son système quant à des changements en profondeurs qui nous sortiraient de la crise environnementale.

Bien que cette problématique autour du changement climatique prenne de plus en plus d'ampleur actuellement, nous en sommes conscients depuis de nombreuses années. Pourtant, aucun changement significatif n'a encore vu le jour. Le problème n'est toujours pas résolu après des décennies d'avertissements. Face à cette situation, nous pourrions nous considérer comme des « idiots ». Cependant ce n'est pas dû à notre stupidité, comme le dit Charles Eisenstein, mais plutôt par la maladie dont nous sommes atteints. Comme un alcoolique qui continue de boire bien qu'il soit conscient de tous les problèmes que cela engendre (problèmes de santé, financiers, sociaux, etc.), ce n'est pas la stupidité qu'il le fait continuer de boire mais bien une maladie plus profonde (Eisenstein, 2018, p. 6). Il est facile de faire la même comparaison entre l'humain et le changement climatique. Que dire de notre addiction au pétrole ? Que dire de notre addiction au capitalisme ? Que dire de notre attachement si féroce à notre mode de vie ? Les émissions CO<sub>2</sub> continuent d'augmenter chaque année, la pression mise sur la nature n'a jamais été aussi élevée, le bilan de la planète n'a jamais été aussi mauvais... La simple question du changement climatique n'est pour ainsi dire pas suffisante pour appréhender à la source les problèmes fondamentaux de la crise environnementale que nous vivons de nos jours.



## 1.2 Critiques envers la problématique du changement climatique

Afin de développer les critiques face à la question de la place dominante donnée au changement climatique, nous nous appuyons principalement sur la pensée de Charles Eisenstein. Auteur clé dans ce domaine avec notamment ses livres intitulés *Sacred Economics : Money, Gift & Society in the Age of Transition* et *Climate : A new story*, il est un environnementaliste américain du vingt-et-unième siècle et est considéré comme un philosophe et intellectuel de contre-culture. Il intervient sur la scène publique tant par ses livres que par des interventions d'orateur notamment lors de nombreuses conférences à travers le monde. Il traite des thèmes environnementaux se rapportant à la civilisation, à l'économie et l'argent (grand défenseur de la « *Gift Economy* », l'« économie du don ») et à l'évolution culturelle de l'humain (Eisenstein, 2018, about the author). Dans son livre *Climate : A new story*, il argumente que le changement climatique n'est pas le problème en soi mais que le cadrage qu'on a fait à son propos en est un. Il soutient par des recherches réflexives et scientifiques qu'il s'agit là de quelque chose de bien plus profond se rapportant à notre conception du monde. Par sa pensée tant philosophique et spirituelle qu'anthropologique, il sera donc d'une grande aide et d'un grand apport théorique pour notre question.

### *Climato-scepticisme*

Depuis de nombreuses années, le changement climatique alerte mais n'est pas réellement pris en considération comme nous avons pu l'observer. Bousculant et fragilisant l'humain en soi, il dérange... Par conséquent, de nombreuses critiques et oppositions se dressent constamment devant lui. Il fait ainsi face à des adversaires tenaces qui le combattent, dont certains sont tout particulièrement connus : les climato-sceptiques. Ils sont difficiles à ignorer tant leur présence a été médiatisé et a pris de l'ampleur dans la société. Ainsi, ils s'opposent au défenseur du problème du changement climatique et ont instauré un combat sociétal créant deux camps. D'un côté, il y a ceux qui défendent que le changement climatique a une part anthropique et qu'il est un grave problème qu'il faut résoudre. Et de l'autre côté, les climato-sceptiques qui le nient, ou en tout cas remettent en question sa part anthropique. Cette confrontation est également au cœur de l'apparition, ce qui la renforce, d'un fort lobbying (économie, politique, etc.) et des marchands de doute. Implicitement, il est demandé de prendre place dans ce débat et d'y choisir son camp. Pourtant, comme le soutient Eisenstein, il s'agit là de la mauvaise question : « *mauvais*

*dans son accentuation, mauvais dans ses implications, et mauvais dans la vision du monde qu'il sous-entend* » (2018, p. 53). Ce débat semble ainsi faire fausse route. La question n'est pas de débattre si oui ou non le changement climatique a une source anthropique ou si tout simplement il existe car, en faisant cela, il s'écarte de questions bien plus fondamentales. Ce débat n'est rien d'autre qu'une illustration de la place centrale donnée au changement climatique. Par conséquent, il se concentre sur les émissions de CO<sub>2</sub>, les gaz à effets de serre et les températures globales au détriment de tout ce qui se rapporte à la préservation de la nature (habitat, vie sauvage, espèces, etc.), à la biodiversité, aux déchets toxiques et nucléaires, à l'érosion des sols, l'épuisement de l'eau, tous acteurs naturels non directement quantifiables quant aux conséquences sur le changement climatique (Eisenstein, 2018, p. 56). De plus, comme le dit Charles Eisenstein, ces éléments mis au second plan sont en réalité centraux et interviennent bien en amont du changement climatique : « *Le changement climatique est un symptôme de la dégradation des écosystèmes, un processus qui remonte à au moins cinq mille ans et qui a atteint son pic d'intensité aujourd'hui. Il découle de la relation de base qui a prévalu entre la civilisation et la nature* » (ibid, p.56). Ainsi, le changement climatique n'apparaît qu'à la fin du problème et il nous faudrait bien mieux réfléchir aux relations que nous entretenons avec l'environnement à la source car c'est là que tout se joue. L'obligation de choisir son camp dans ce débat instauré par le climato-scepticisme sur le changement climatique n'est pour ainsi dire pas centrale car il ne répond pas à ce que la crise environnementale comprend. En d'autres termes, peu importe qui a raison dans le combat contre le changement climatique puisqu'il fait fausse route. La question n'est pas là. Le cadrage de ce débat fait partie lui-même du problème.

### *Approche cartésienne et linéaire de résolution des problèmes*

Indirectement, c'est un élément propre à notre culture et à son fonctionnement qui est mis en cause. Il s'agit de notre approche générale cartésienne et linéaire d'un problème dans le but de le résoudre. Premièrement, il faut comprendre l'esprit cartésien selon l'idée de René Descartes. Pour lui, l'humain possède un esprit et la capacité de penser ce qui, du fait, lui permet d'accéder à la connaissance universelle par la raison (Bourg, 2018). Plaçant cette unicité de l'esprit tout en haut des considérations, la raison et l'intelligence objective sont considérées comme supérieures à tout ce qui se rapporte à la subjectivité comme les émotions. Ainsi, la nature est vue comme une « matière » utilisable par

l'humain qu'il doit gérer avec raison. Deuxièmement, elle se base sur le principe de relations de linéarité entre une cause et un effet, et par conséquent, entre un problème et sa solution. Par exemple, le problème de l'obésité a pour cause l'alimentation, donc il sera résolu en mangeant mieux et moins. Parallèlement, le problème de la crise environnementale est le changement climatique dû à l'humain et son mode de vie émetteur de CO<sub>2</sub>. Il sera donc résolu en réduisant ces émissions (Eisenstein, 2018, p. 41). Il va de soi que cette façon d'appréhender un problème est pertinent dans certains cas. Cependant, il est difficile de la généraliser et ce, de plus, dans un système complexe fait d'interactions et d'interconnexions, comme celui de la planète (ibid, p. 41). Cette méthode qui cherche à tout prix à simplifier et réduire un problème à un objet de façon linéaire se heurte donc à cette complexité du monde. Il faut comprendre l'idée de « complexité » par celle de « pensée complexe » comme elle a été proposée par Henri Laborit (Boisvert, 2017). Cette idée exprime la multiplicité des interdépendances, interconnexions et les interactions, ainsi que les imbrications de celles-ci dans une situation ou système donné. Le concept d'« écosystème » se base sur cette idée. Plus généralement, l'écologie définit tout fonctionnement naturel comme faisant partie d'un système en interconnexion et en interdépendance. C'est donc un concept qui voit la planète et tous ses systèmes de façon holiste, c'est-à-dire une vision de la planète comme un ensemble indivisible, une unité entre ses membres (humain et non-humain) dépassant la simple somme de ses parties, un Tout (Hess, 2017). En d'autres termes, il ne s'agit plus de considérer tous les éléments séparément et indépendamment mais connectés et dépendants les uns des autres formant un Tout. Ainsi, l'approche cartésienne et linéaire de résolution de problèmes est mise à mal comme le soutient Charles Eisenstein : « *Peut-être que ce à quoi nous sommes confrontés dans les multiples crises qui convergent sur nous est une rupture de notre stratégie de base de résolution de problèmes* » (2018, p. 42, traduction personnelle). La crise que traverse la politique actuellement face aux problèmes environnementaux l'illustre très bien. Répondant à des contraintes de court terme et d'actions, elle est régie par la même approche ce qui a pour effet de conforter notre mode de vie et un certain conservatisme (ibid, p. 41). S'il y a un problème, il y a une cause qui peut être résolu et rapidement. Nous retombons, ici également, dans la vision de la crise écologique par le changement climatique.

## *Culte de la quantité*

En plus de l'esprit cartésien et de la vision linéaire, vient s'ajouter « *le culte de la quantité* » (Eisenstein, 2018, p. 123). Il s'agit de rendre fait de la réalité de façon rationnelle par les chiffres, par des éléments quantifiables, voire mathématisables. Face au changement climatique, cela se traduit notamment par la « mise en nombre » de la nature (une forêt en nombre d'arbres, etc.) mais surtout par la volonté de définir le budget CO<sub>2</sub> global (ibid, p. 123). Ce dernier se base sur des outils cognitifs afin de pouvoir calculer le nombre d'émissions de CO<sub>2</sub> et la quantité de CO<sub>2</sub> qui peut être séquestrée par la planète (ibid, p. 123). Nous faisons face ici à une vision très utilitariste de notre rapport au monde. Elle priorise les conséquences d'un acte en maximisant la somme de ses utilités selon un calcul rationnel (« tableau +/- »), comme le définit Jeremy Bentham (Hess, 2017). On peut donc, par exemple, compenser une activité émettrice de CO<sub>2</sub> par une activité qui absorbe du CO<sub>2</sub>, etc. Chaque élément est considéré, à la fois, séparément des autres et, aussi, jouant dans ce « jeu » d'émission carbone (Eisenstein, 2018, p.123). Par conséquent, les questions autour des émissions CO<sub>2</sub> découlent inévitablement sur celles de l'énergie lui conférant une place centrale. C'est ce dont fait référence Charles Eisenstein lorsqu'il évoque le « *paradigme des forces* » (ibid, p. 201, traduction personnelle). Dans la continuité de ce qui a été dit précédemment, l'énergie est facilement mesurable et quantifiable contrairement à la biodiversité, à la santé d'un écosystème ou autre (ibid, p. 201). Le défi serait donc de rendre nos énergies, fortement émettrices en CO<sub>2</sub> actuellement, durables. Par exemple, nous pouvons mentionner ici le développement de technologies comme les éoliennes ou les panneaux solaires. Cependant, il s'agit là simplement d'ajustements quant à notre production d'énergie permettant indirectement de continuer de vivre comme nous le faisons actuellement. Ainsi, le débat sur l'énergie ne questionne pas notre rapport à celle-ci, voire plus loin à ce que nous entendons par développement ou progrès. Il reste sur une idée que la consommation élevée d'énergie est bénéfique pour l'humanité mais qu'il faut juste la rendre durable en évitant par conséquent des questions bien plus fondamentales (ibid, p. 203). Cela n'implique donc pas forcément un autre rapport au monde luttant contre l'extraction intensive de ressources naturelles ou la surconsommation d'énergie et se questionnant sur notre relation avec la nature et des dommages infligés aux éléments naturels durant de longues années, comme au sein du cycle de l'eau et de la biodiversité (ibid, p. 57). « *La crise écologique est supposée être un appel au réveil, pas un défi à surmonter pour rester sur*

*notre chemin actuel* » (Eisenstein, 2018, p. 202, traduction personnelle). Il ne s'agit pas de dire que les émissions carbonees ne sont pas un problème mais de questionner la vision du problème uniquement basée sur le combat de ses émissions.

Par ailleurs, le fait d'appréhender le problème du changement climatique par les émissions CO<sub>2</sub> pourrait s'avérer être un choix arbitraire. Le CO<sub>2</sub> n'est pas le seul facteur significatif ayant un impact sur le climat. Il est possible, par exemple, de prendre l'eau comme facteur central de nos raisonnements. Comme le soutient Charles Eisenstein, l'eau est le facteur climatique qui impacte le plus directement la vie (ibid, p. 83). Tout d'abord, l'eau a un très grand impact climatique en tant que gaz. Bien qu'il soit difficile de le modéliser, l'eau, et plus particulièrement la vapeur d'eau, est un gaz ayant un rôle très important dans le « jeu » des effets de serre sur Terre. Les nuages, provenant de l'eau qui se condense, peuvent avoir un effet de refroidissement et de réchauffement de la température terrestre (ibid, p. 84). L'eau, par ses processus d'évaporation et de condensation, déplace aussi la chaleur tant sur des niveaux atmosphériques que régionaux (ibid, p. 84). Mais pour aller plus loin, l'eau est également un facteur de la vie sur Terre. Elle peut être considérée comme « *au cœur de tout* » tant elle est la source et la condition à la « vie », comme le mentionne Charles Eisenstein (ibid, p. 83, traduction personnelle). Elle est par conséquent essentielle à toute forme de développement naturel (humain, végétation, agriculture, milieu aquatique, etc.) et est, par conséquent, en interconnexion avec tout le vivant. Il suffit de comparer, à températures similaires, les forêts intenses comme celles des zones équatoriales chaudes et les déserts pour comprendre l'importance de l'eau. La capacité d'un territoire à supporter la vie humaine possède la même dépendance vis-à-vis de l'eau (ibid, p. 84). Comme l'observe Jean-Philippe Pierron dans son article « *Ressource naturelle ou service écologique gratuit ? Ce que l'eau nous donne* », l'eau est généralement considérée comme une simple ressource naturelle. La vision de l'eau prométhéenne la voyant comme une composition d'atomes et une réaction chimique H<sub>2</sub>O, ayant pris le dessus dans notre société, en a fait un objet économique (Pierron, 2013, p. 276). L'eau est ainsi devenue un « capital naturel » échangeable sur le marché économique (ibid, p. 276). Mais l'eau est donc bien plus que cela ! Comme il le montre, l'eau est avant tout un don, une source donatrice de sens et de vie (ibid, p. 277). La voir comme un partenaire de vie plutôt qu'un objet nous rappelle son rôle crucial dans le vivant. Ainsi, se préoccuper de sa situation en devient primordial quand on parle de crise écologique et de toutes les questions autour des dégradations environnementales.

Ainsi, l'eau est tout autant pertinente que le CO<sub>2</sub> pour appréhender le changement climatique. Pour autant, il serait une erreur de penser qu'il faille passer de l'un à l'autre. Au contraire, faisant eux aussi partie de la complexité du système Terre, le cycle du carbone et celui de l'eau sont entrelacés, l'un n'allant pas sans l'autre (Eisenstein, 2018, p. 84). Il est donc important de les considérer comme tels : « *Peu importe si nous voyons à travers la lentille du carbone ou de l'eau, à partir de la perspective des systèmes vivants nous voyons que la santé du climat dépend de la santé des écosystèmes locaux partout* » (ibid, p. 85, traduction personnelle). Un changement plus grand est donc à considérer, un changement redonnant de la valeur à la nature et à tous les niveaux :

« *Le changement climatique nous invite à forger un type de relation différent, une relation sacralisant la planète et tous ses lieux, écosystèmes et espèces - non seulement dans notre conception et notre philosophie, mais également dans nos relations matérielles* » (ibid, p.57, traduction personnelle).

Le rôle de la science, des technologies et de leur progrès s'inscrit également très bien dans le constat qui vient d'être fait. La société occidentale actuelle se base, comme nous l'avons vu précédemment, sur une économie capitaliste forte. Celle-ci évolue main dans la main avec la science. Elle se base sur les technologies qu'elle développe et prône une foi inconditionnelle dans le progrès technique. Ainsi, ce caractère technophile fait apparaître d'autres acteurs face à la problématique du changement climatique. Il s'agit des techno-optimistes. Dans leur vision, le changement climatique n'est rien d'autre qu'un challenge auquel la technologie saura répondre (ibid, p. 55). La créativité et l'intelligence humaine est sans limite ce qui lui permet de résoudre tous les problèmes qu'il rencontre pour autant qu'il se concentre dessus et que l'économie et la science s'allient (ibid, p. 55). Certes, la science et le progrès technique ont permis le développement de notre société et ont connu un essor incomparable depuis la révolution industrielle. Ils sont à l'origine de nombreuses avancées répondant à des besoins humains tels que les moyens de subsistances (alimentation, logement, etc.), la sécurité (physique et mentale), le bien-être et le confort (surtout matériel), etc. (Bourg et Nick, 2018). Mais ils nous ont aussi amené à la situation de crise environnementale actuelle. Nous venons de mentionner que notre société est basée sur une économie capitaliste et le progrès technique. Mais elle en est surtout dépendante, avec toutes les conséquences négatives que cela induit (surconsommation, extractivisme intensif (ressources renouvelables et

non renouvelables), etc.). Réfléchir quant à leur rôle est donc primordial. Face au changement climatique, la pensée technophile soutient l'idée que la science arrivera à résoudre ce problème par le développement d'alternatives « zéro carbone » (pour les énergies notamment) et par la géo-ingénierie (pour le captage CO<sub>2</sub>). Ces deux optiques posent de grandes interrogations puisqu'elles ne prennent pas le problème dans son ensemble et ne remettent en rien ses fondements en compte. Certes la science amène un savoir immense sans lequel, par exemple, nous ne serions pas au courant du changement climatique et de ses raisons. Mais l'importance que nous lui portons est si ancrée dans notre société que ses conséquences négatives ne sont pas si visibles. Une avancée technologique peut engendrer des effets rebonds jusqu'à ne plus vraiment savoir à quoi sert cette avancée. C'est le cas, par exemple, des progrès effectués dans le domaine de l'éclairage. Il devait amener plus d'efficacité énergétique et matériel afin de réduire les coûts et la consommation. Cependant, il en a été tout autre puisque son effet a engendré une augmentation de la consommation d'éclairage : 100'000 fois plus qu'en 1960 au niveau mondial, 10'000 fois plus par habitant. Comme l'éclairage est devenu meilleur et plus efficace, cela nous permet de l'utiliser à toujours plus d'endroits et toujours plus longtemps (Bourg et Nick, 2018). Pour autant, le progrès technique reste essentiel. Comment une économie de dématérialisation, comme l'économie circulaire par exemple, se mettrait en place sans avancée technologique ? La géo-ingénierie, quant à elle, vise à répondre au changement climatique par des techniques qui s'attaquent au climat directement. Elle vise à avoir un impact sur celui-ci en jouant avec les gaz à effet de serre, et le CO<sub>2</sub> particulièrement. Cela s'illustre par des idées comme des miroirs géants jetés dans l'atmosphère ou des avions qui voleraient et diffuseraient des particules de soufre afin de contrer le rayonnement solaire, la fertilisation intensive des océans pour accroître leur potentiel de captage CO<sub>2</sub> ou encore des arbres synthétiques géants capteurs de CO<sub>2</sub>. Ces techniques répondent au sentiment d'urgence face à la situation. Au-delà des critiques au sujet même de ces idées, comme par exemple sur le caractère imprévisible et incertain de leurs conséquences, penser résoudre la problématique du changement climatique par la géo-ingénierie induit l'idée que notre mode de vie actuelle peut perdurer. Nous arrivons donc à la même conclusion que précédemment : un questionnement bien plus large est nécessaire. Il ne s'agit donc pas de se positionner sur la question scientifique et de se demander si la technologie est bonne ou pas, si elle est la solution au changement climatique. Il s'agit bien plus de repenser notre rapport à la technologie et de lui redonner sa juste place pour repenser nos relations humain-humain et humain-nature : « *La science*

*peut encore être un allier mais il est nécessaire qu'elle ne soit pas le maître* » (Eisenstein, 2018, p. 79, traduction personnelle).

### *Approche réductrice*

L'esprit cartésien, la linéarité et le culte de la quantité réunis font de l'approche de la crise écologique par le changement climatique une approche réductrice. Comme le dit Charles Eisenstein, cette approche met dans l'ombre nombre d'éléments importants pour, au contraire, mettre en lumière un petit nombre d'entre eux (ibid, p. 116). En voulant trouver la solution au changement climatique vu indépendamment du reste de la situation, un risque est pris de ne pas comprendre et prendre en compte la complexité du monde et ses relations d'interconnexions et d'interdépendances, comme celles entre l'humain et la nature.

### *Différentes définitions de la durabilité*

Les questions qui ont été soulevées jusqu'ici appellent à un questionnement plus en profondeur de ce qu'insinue la crise environnementale mais celles-ci sont également des questions sur notre engagement. Avant de savoir comment résoudre la problématique du changement climatique, il faut savoir pourquoi on veut la résoudre. Quand il s'agit de discours sur le changement climatique, nous parlons souvent conjointement de « durabilité » ; conditions d'habitabilité de la planète pour maintenir la vie sur Terre de façon pérenne, voire de survie dans les cas extrêmes (Bourg, 2017). Mais de quelle vie parlons-nous ? Il est possible ici d'aborder la question par la distinction entre la durabilité faible et forte. La durabilité faible soutient l'idée que « *l'on peut compenser la consommation de 'capital' naturel par l'accumulation de capital social et économique* », tandis que la durabilité forte « *juge insoutenable pareille substitution par 'compensation'* » (Papaux, 2018). En d'autres mots, la différence se situe dans notre rapport à la nature. Quand le premier la voit comme une ressource à notre disposition qu'il faut savoir gérer à travers le temps mais qui reste exploitable pour nos besoins, l'autre la voit comme un être à part entière sur Terre avec ses propres besoins à considérer sur un même pied d'égalité. Cette différence se traduit donc aussi par le fait que la première ne rejette pas explicitement le modèle actuel sur lequel notre société est basée :



*« Cela justifie et motive les paradigmes opérationnels de croissance verte et de développement durable, qui sont essentiels pour préserver notre système économique actuel avec un appétit sans fin pour toujours plus de ressources. D'ailleurs, cela nous permet de continuer de voir la planète comme composée des dites 'ressources' - choses qui sont ici pour nous à utiliser – aussi longtemps que nous les exploitons d'une manière qui ne génère pas de gaz à effet de serre »* (Eisenstein, 2018, p. 49, traduction personnelle).

Alors que la deuxième oui. Cette vision possessive de la nature suggère une posture dominante de l'humain qui la gère. Nous pouvons comparer cette relation avec celle qui existe entre un humain et une machine. De la même manière qu'il a été observé un certain réductionnisme dans l'approche du changement climatique, la nature et les dégradations qu'elle subit peuvent être simplement vues comme une « externalité ». L'économie de l'environnement des années 1970-1980 utilise le terme de « coût externe » pour décrire cela (Boisvert, 2017). Cela veut dire qu'elles sont considérées comme des effets non désirés d'une activité à internaliser dans notre raisonnement. La distinction de considération entre l'humain et la nature est ici évidente. Cette distinction se retrouve dans sa vision de la durabilité. L'objectif de pérenniser la vie sur Terre concerne avant tout notre propre préservation peu importe le sort de la nature, peu importe si elle s'accompagne d'un appauvrissement de la vie et de sa diversité, de nos relations avec elle et plus généralement de notre existence. C'est cette idée que la durabilité forte combat. Cette confrontation de vision pose la question de ce que nous voulons voir survivre et de ce qui est inclus dedans. Ainsi, le changement climatique comme il a tendance à être traité répond à la nécessité de la survie humaine avant tout alors que la crise environnementale appelle, elle, à dépasser cette vision trop anthropocentrée, c'est-à-dire à dépasser les seuls intérêts, besoins et désirs de l'humain (Hess, 2017).

*« La crise climatique et la crise écologique générale ne peuvent nullement résider dans la survie de notre espèce. Cela doit être une initiation à une nouvelle orientation tous ensemble. La question devient donc non de savoir si nous pouvons survivre mais comment nous voulons vivre »* (Eisenstein, 2018, p. 168, traduction personnelle).

Ainsi, en mettant l'accent sur le changement climatique, c'est avant tout la survie de l'espèce humaine qui est en jeu. Bien que par répercussion la résolution du problème du

changement climatique pourrait avoir des effets positifs sur la condition de la nature, ils ne sont pas assurés. Si notre système actuel perdure, comme avec une notion faible de la durabilité, la nature continuera de subir une forte pression humaine.

### *Anthropocentrisme*

De plus, l'idée que la planète ne survivrait pas au changement climatique est fautive. L'humain est incapable de faire exploser la Terre, même avec le nucléaire (Bourg et Nick, 2018). Il est même incapable de faire disparaître toute forme de vie, de la bactérie aux mammifères. Pour exemplifier cela, prenons l'exemple du nucléaire précédemment cité. La catastrophe de Tchernobyl a rendu une zone énorme inhabitable pour l'humain et ce encore de nos jours. Pourtant, cette zone peut être considérée aujourd'hui comme un paradis de biodiversité tant la nature et la vie ont repris leurs droits. A plus grande échelle, comme le soutient Cormac Cullinan (2011, p. 35), l'humanité par sa domination actuelle sur la planète est en train de se diriger vers la sixième extinction de masse de l'Histoire de la Terre. Cela ne s'est produit pour l'instant que cinq fois en quinze milliards d'années. Paradoxalement, cette fois-ci il s'agit de l'extinction d'une espèce due à sa propre faute. En à peine quelques siècles, l'humain a réussi à détruire sur son passage tout ce que nous connaissons jusqu'à prendre le chemin de sa perte. L'idée que tout disparaisse avec lui est pourtant difficile à imaginer. Même lors de périodes extrêmes que l'Histoire de la Terre a connu où la biodiversité était au plus bas, celle-ci a montré qu'elle renaît toujours (ibid, p. 35). Par conséquent, défendre que le changement climatique ait un impact négatif sur la planète reste dans une considération et une préoccupation humaine avant tout. De plus, le soi-disant « souci » humain vis-à-vis de la planète est biaisé par ce qu'il considère être bénéfique. Comment savoir fondamentalement ce que la Terre estime être bon pour elle. A travers son histoire, elle a connu plusieurs ères glacières où une bonne partie de la planète était inhabitable et où la vie n'était pas représentée. Cela signifiait-il pour autant que la planète se portait mal ? Ainsi, dire qu'un désert où la biodiversité y est faible et la vie difficile est moins souhaitable pour la planète qu'une forêt dense où la biodiversité est à l'inverse grande et la vie facile, reste du point de vue humain. Il n'y a aucun argument pour défendre cela d'un point de vue de la « survie de la planète » et de son bon développement. L'approche par le changement climatique souffre inévitablement d'anthropocentrisme. Sa perspective et son intérêt sont avant tout centrés sur l'humain et

sa survie. Plus que cette dernière, notre système actuel dégrade l'harmonie entre l'humain et la planète, ce qui dénote un problème dans notre fonctionnement sur et avec elle :

*« Par extension, une grande partie du débat sur le changement climatique est également superflue pour quelqu'un qui est ouvert à ressentir la souffrance d'autres êtres que les dommages environnementaux causent. Qu'elle menace ou non notre survie ou celle de nos petits-enfants, la civilisation industrielle, dans sa forme actuelle, cause de graves dommages partout où elle opère » (Eisenstein, 2018, p. 174, traduction personnelle).*

### *Mythologie de la Séparation*

Quelle est alors cette révolution plus profonde que la simple question du changement climatique appelée par la crise écologique ? Cette révolution répond à la nécessité de traiter le problème directement à la source. Elle est donc une révolution ontologique et existentielle sur la vision du monde qu'elle possède. Celle-ci fait appel à une mythologie particulière. Comme le définit Charles Eisenstein, par « mythologie », il faut comprendre les récits à partir desquels nous portons notre compréhension de qui nous sommes, de ce qui est réel, de ce qui est possible, de pourquoi nous sommes ici, de comment les changements se passent, de ce qui est important, de comment vit la vie, de comment le monde est venu à être ce qu'il est et ce qui devrait venir après (2018, p. 8). La mythologie sur lequel se basent le discours dominant et notre société s'y est ancrée sur des siècles. Charles Eisenstein l'appelle « *la Mythologie de la Séparation* » (ibid, p. 8). Le principe est de voir le Soi séparé de l'Autre. Ainsi, si je suis séparé de toi, ton bien-être n'affecte pas le mien et ton sort non plus. La rationalité devient un argument qui se rapporte à l'intérêt individuel uniquement. Cela veut dire aussi que plus pour Toi signifie moins pour Moi. Ce raisonnement favorise inévitablement le conflit. La relation humain-nature devient conflictuelle ce qui est, par ailleurs, à l'origine de la situation de domination de l'humain sur la nature. Accompagnée de l'idée que seul l'humain possède pleine conscience, elle engendre une certaine conception de la nature comme une « chose », une « machine » et une « ressource » qui a une valeur instrumentale et d'usage pour l'humain, mais aussi comme l'« environnement » (espace distinct de l'humain). Présente à travers toutes les institutions qui forment notre société, des lois à la science, elle autorise donc l'humain à exploité la nature comme bon lui semble et pour son intérêt personnel. Cette

mythologie de la Séparation engendre donc un cadrage de pensée et d'action qui est à l'origine de la crise écologique actuelle.

Prenons un exemple pour illustrer ceci : la banalité et la légalité de l'écocide. Cormac Cullinan aborde très bien cette problématique dans son livre *Wild Law : A Manifesto for Earth Justice* (2011). C'est un avocat sud-africain spécialiste de l'environnement et expert en gouvernance environnementale mais aussi auteur de nombreuses publications et livres. Il a travaillé dans beaucoup de pays de tous les continents et a eu l'honneur de faire partie de « *Planet Savers : 301 Extraordinary Environmentalists* » qui met en avant les personnes qui ont eu un rôle important dans l'histoire de l'environnementalisme. Il a aussi notamment dirigé, en 2010, la rédaction de la « *Universal Declaration of the Rights of Mother Earth* » (Cullinan, 2011, verso). Dans son livre *Wild Law : A Manifesto for Earth Justice*, il fait part de la relation désastreuse que l'humain entretient avec la nature et montre qu'elle est même encouragée menant à tous les désastres et destructions écologiques. Notre société centrée sur son économie et son consumérisme découle sur une certaine banalité de cette situation. Ces problèmes ne semblent pas en être tant ils sont intégrés dans le fonctionnement de notre société qui les légitime. L'état de la planète en est un exemple concret : « *Depuis la première conférence internationale sur l'environnement en 1972, la santé de la communauté de la vie sur Terre n'a pas seulement continué à se détériorer, elle se détériore chaque année plus rapidement* » (ibid, p. 42, traduction personnelle). Au lieu de s'occuper de celle-ci, nous faisons tout l'inverse sans remise en question tant la mythologie de la séparation est ancrée. Ainsi, comme le dit très bien Cormac Cullinan, « *exterminer la vie sur Terre est légal* » (ibid, p. 67, traduction personnelle). L'idée de génocide que nous reconnaissons et punissons à travers le monde comme un crime contre l'humanité ne s'applique pas quand nous parlons d'exterminer d'autres espèces ou systèmes vivants. Au contraire, cela répond au besoin de notre système et de son fonctionnement, économique principalement :

« *De plus, beaucoup de nos systèmes de gouvernance encouragent les comportements menaçant la vie. Des incitations sont prévues pour encourager le développement et l'utilisation de technologies facilitant une exploitation plus rapide de la Terre, et même celles modifiant le codage génétique de l'homme et d'autres formes de vie* » (ibid, p. 67, traduction personnelle).

Au-delà de l'impunité de la situation, une vision anthropocentrique règne et empêche de penser aux relations entre l'humain et la nature. Bien au contraire, le système tend à affaiblir ces relations plutôt que de les réparer : « *Bien que le fait d'amender les entreprises et les personnes qui portent atteinte à l'environnement puissent avoir un effet dissuasif, cela ne répare pas les relations endommagées au sein de la communauté écologique concernée* » (ibid, p. 68, traduction personnelle).

La problématique du changement climatique ne fait que répondre, elle aussi, à cette mythologie. L'humain, vu comme séparé de la nature, se préoccupe de son propre sort quand il se soucie du changement climatique. Comme nous l'avons vu précédemment, les conséquences du changement climatique sont avant tout dirigées sur l'humain et sa survie. Ainsi, se concentrer sur ce point répond bien à la mythologie de la séparation. L'humain, se considérant comme séparé de la nature, ne se préoccupe pas de celle-ci et pense avant tout à son propre intérêt, qui est ici la survie de son espèce mise à mal par le changement climatique. Par conséquent, la révolution plus profonde évoquée précédemment appelle à des changements concernant cette mythologie :

« *Le changement climatique, par conséquent, nous appelle à un changement plus grand qu'à un simple changement dans nos sources d'énergie. Il nous appelle à transformer la relation fondamentale entre soi et les autres, y compris mais sans s'y limiter, la relation entre le moi collectif de l'humanité et son "autre", la nature* » (Eisenstein, 2018, p. 21, traduction personnelle).

Pour conclure, en réduisant la crise environnementale au changement climatique, il devient le seul problème à résoudre. Nous résumons sa problématique à celui-ci et nous le réduisons à une approche conséquentialiste, qui se soucie des conséquences avant tout. Ainsi, une question se pose : Que ferions-nous si celui-ci n'était pas considéré comme un problème ou s'il n'existait pas ? N'y aurait-il pas de problème et tout irait bien ? En d'autres termes, est-ce que nous devrions changer si notre mode de vie actuel n'engendrait pas de changement climatique ? Le cadrage du problème et les motivations qui y sont associées sont donc un problème en soi. Le changement climatique est un élément alarmant d'une situation bien plus grave qui touche nos fondements mêmes. « *C'est une fièvre symptomatique d'une discordance plus profonde, une discordance qui imprègne tous les aspects de notre civilisation* » (ibid, p. 35, traduction personnelle). Ainsi, en

appréhendant la crise écologique uniquement par le changement climatique, c'est la regarder par le mauvais bout, ne pas prendre le problème à la source. Imaginons une personne malade atteinte d'une bactérie qui est en train de la tuer, lui provoquant entre autres de la fièvre (Eisenstein, 2018, p. 81). Débattre dans un premier temps sur le fait que cette personne ait de la fièvre ou pas, puis essayer tout de même de la soigner à l'aide de serviettes froides, par exemple, ne fait pas grand sens... C'est agir sans comprendre réellement sa maladie. Vouloir faire baisser sa fièvre sans s'attaquer à la maladie en soi est peine perdue. En transposant cette situation à celle du changement climatique, nous comprendrons vite que la fièvre est le changement climatique et la bactérie est notre vision de la vie sous la mythologie de la séparation. Le changement climatique n'est donc pas la cause mais le symptôme du problème. C'est notre rapport au monde, les relations que nous entretenons avec ce qui nous entoure, qui est la cause. La crise écologique actuelle appelle bien plus à une nouvelle mythologie, par une révolution de notre façon d'appréhender le monde et des relations qu'elle implique que le simple problème du changement climatique.

### 1.3 Pistes d'alternatives pour appréhender pleinement la crise écologique

Nous avons constaté jusqu'à présent que la question du changement climatique faisait fausse route parce qu'elle répondait à un mauvais cadrage de pensée. L'état de crise environnementale actuel appelle à une révolution en profondeur comme nous l'avons aussi observé, s'attaquant à notre vision du monde et sa mythologie sous-jacente, à savoir celle de la « *Séparation* » comme la nomme Charles Eisenstein. Ce sont ces fondements ontologiques qui sont donc en question.

Pour reprendre la définition même de l'écologie, il ne s'agit donc pas d'étudier un objet en tant que tel (la nature, etc.), comme il est pensé habituellement, mais bien plutôt des relations au sein de la planète (humain-humain, humain-nature, dans un écosystème, etc.). Ainsi, il s'agit bien de questionner notre mode de vie, ses activités et comment elles sont pratiquées, ainsi que sa vision du monde sous-jacente :

[...] « *la vision du monde, ou cosmologie, défectueuses des sociétés qui dominent le monde du XXIe siècle sont les racines de nos problèmes* ». [...]. « *Ce dont nous avons besoin est de passer par un ' 'changement de paradigme' ', vers une nouvelle compréhension de nous-mêmes en tant que partie intégrante, et non détachée, de la Terre* » (Cullinan, 2011, p. 90, traduction personnelle).

Mais alors, de quoi parle-t-on précisément ? Quelle serait cette nouvelle mythologie, ce nouveau paradigme ? A quoi cela ressemble-t-il et qu'est-ce que cela implique ? Ce sont ces questions qui habiteront ce chapitre.

### 1.3.1 Ontologie

#### *Mythologie de l'Interbeing*

Pour faire suite à cette dernière citation de Cormac Cullinan, cette nouvelle mythologie appelle à réconcilier l'humain et la nature, à les réunir plutôt que de les séparer, et doit se traduire dans tous les aspects de la société (économie, politique, juridique, etc.). Charles Eisenstein l'appelle la « *Mythologie de l'Inter-être/Interbeing* » (2018, p. 9). Ce concept est tiré de Thich Nhat Hanh, un bouddhiste vietnamien qui est à l'origine du « *bouddhisme engagé* » qui allie bouddhisme et écologie. Les origines bouddhistes de ce concept n'enlèvent en rien sa pertinence quant à son interprétation occidentale de Charles Eisenstein, et c'est sur celle-ci que nous nous concentrerons par la suite. Le concept d'Interbeing fait directement opposition à celui observé précédemment de la Séparation. Il faut comprendre le terme « Interbeing »<sup>11</sup> comme la connexion par réciprocité de toutes les existences. Ceci ne signifie pas qu'elles forment au final qu'une seule existence au sens strict du terme mais qu'elles existent ensemble, liées les unes aux autres, car l'existence est relationnelle : « *Qui je suis dépend de qui tu es. Le monde est une partie de moi, autant que je suis une partie de lui* » (ibid, p. 9, traduction personnelle). Séparer l'humain et la nature ne fait donc aucun sens comme le défend Charles Eisenstein : « *La distinction humain-nature est une artificielle, fausse et destructrice binarité, une invention de l'esprit moderne* » (ibid, p. 21). Cette séparation sous-entend que l'humain ne fait pas partie de la nature et ainsi ne répond pas à ses lois car il est amené à la transcender. En réalité, cela n'a jamais été le cas et cela ne le sera jamais, comme nous l'enseigne aujourd'hui très bien le changement climatique. La mythologie de l'Interbeing assimile ceci pleinement. Elle implique aussi de nombreux autres principes découlant directement de cette manière de penser : la Terre est un organisme vivant, chaque être (biomes, écosystèmes, espèces, plantes, sols, rivières, etc.) contribue à la santé et à la résilience du tout, tous les êtres sont considérés comme des sujets et non des choses, ils méritent donc le respect et la considération, tous les dommages envers l'intégrité de la planète en sont aussi envers l'humain (visible ou non), la santé de la planète et de l'humanité (physique et mentale) sont intimement liées, le psychique du climat comprenant nos croyances, nos relations et nos mythes est intimement connecté au

---

<sup>11</sup> Nous garderons donc le terme « Interbeing » plutôt qu'« Inter-être » par la suite pour ne pas souffrir du biais de la traduction et pour ainsi conserver les nuances liées à sa forme originelle.



changement climatique, le rôle de l'humanité est de contribuer à la vitalité et à l'évolution de cette planète vivante (Eisenstein, 2018, p. 58). Ce nouveau paradigme visualise la planète vivante et, par conséquent, le Soi tout comme l'Autre également (ibid, p. 127). De plus, le bien de tous dépend du bien de chacun sans priorité de l'un sur l'autre :

*« Alors nous comprendrons l'importance de ces choses que nous avons reléguées au second plan : les mangroves, les zones aquifères profondes, les sites sacrés, les points chauds de biodiversité, les forêts vierges, les éléphants, les baleines - tous les êtres qui, d'une mystérieuse façon invisible aux nombres, maintiennent l'équilibre de notre planète vivante »*, (ibid, p. 129).

Cette définition de la mythologie de l'Interbeing est donc à la fois une manière de concevoir le monde et de le vivre.

### *Terre-Mère*

Avant d'aller plus loin, il est important de reprendre certains points qui viennent d'être mentionnés en les précisant plus en détails afin de mieux les assimiler. Tout d'abord, la Terre n'est non plus comprise comme une machine mais comme un être vivant. Elle est comparable à un corps vivant où tous ses membres sont ainsi liés les uns aux autres avec chacun leur propre rôle et ce au service du Tout. Toujours suivant cette image, c'est comme si nous étions, par notre mode de vie et ses activités, actuellement en train de détruire ses fonctions vitales. Pour reprendre la situation actuelle de crise écologique, cette destruction ne s'arrête pas au problème du changement climatique, au contraire elle continuera même si celui-ci est résolu (ibid, p. 80). La vision holiste de la planète qui est développée ici se rapproche énormément de l'idée de la « Terre-Mère », ou « Mother Earth » en anglais. Attention, il ne faut pas comprendre la « Terre-Mère » comme la « Terre nourricière ». Chez cette dernière, la Terre est vue comme la mère des êtres-vivants sur la planète par le fait qu'elle les fait naître et les nourrit. Actuellement, elle serait plus dans la situation d'une mère qui nourrit jusqu'au péril de sa propre vie ses enfants égoïstes et demandant toujours plus de nourriture alors qu'ils sont plus que repus... Il faut voir la Terre-Mère avec ses propres limites et dans une idée de réciprocité de considération mais aussi de continuité avec ses enfants jusqu'à former une unité. C'est pour cela que Charles Eisenstein préfère parler d'une relation amoureuse entre la Terre et l'humain plutôt que d'une relation maternelle (2011, p. 181). Elle reflète mieux, selon lui,

l'amour et conjointement le rapport d'égalité (Eisenstein, 2011, p. 181). Ainsi, elle se rapproche beaucoup plus de ses origines grecques, Gaïa la déesse de la Terre. Celle-ci comprend la planète comme vivante, avec tous les êtres qui la peuplent, comme un organisme en soi qui agirait en interconnexion pour soutenir et favoriser la vie sur celle-ci et ainsi capable de s'autoréguler. Il faut voir donc Gaïa comme un organisme vivant à part entière, un corps vivant où chaque écosystème, chaque espèce, chaque élément naturel est une partie, un membre, ses organes et tissus, essentiels à la vie et la santé de ce corps. Cette idée a beaucoup été développée et mise en lumière par James Lovelock dans ses nombreux livres sur le sujet, notamment *La Terre est un être vivant, l'hypothèse Gaïa* (Bourg, 2017). La théorie de Gaïa, « la Terre vivante », avance que la vie crée et maintient les conditions pour la vie (ibid). Elle transmet l'idée de retrouver un instinct, ou une croyance instinctive, qui permet de prendre conscience du système Terre dans sa globalité, dans son unité, et, par conséquent, de sa mauvaise santé actuelle. Elle induit le fait que tout est interconnecté et interdépendant. Les séparations préconçues du monde moderne n'ont donc plus lieu d'être, comme celle entre la géologie et la biologie, celle entre la science et le spirituel, plus généralement celle entre la nature et la culture comme le soutient Bruno Latour (Eisenstein, 2018, p. 84-85). Ainsi, les espèces animales, les forêts, l'eau, l'atmosphère et autres éléments naturels ne sont pas simplement des facteurs influençant le changement climatique et qu'il faudrait donc gérer. Il s'agit d'êtres vivants ou non qui sont en connexion et conditionnent la vie. Ils ont ainsi tous autant d'importance les uns que les autres, tant pour la Terre que pour eux-mêmes. Ainsi, comme le dit Bruno Latour, tous les membres de Gaïa ne font pas qu'habiter la Terre, ils la transforment pour la rendre plus apte à accueillir la vie, ils en deviennent donc tous des acteurs (Bourg, 2017). C'est pour cette raison que Charles Eisenstein parle de rendre le caractère « sacré » à la planète et tous ceux qui y vivent (2018, p. 100). Cette vision intègre également la complexité du monde, plutôt que de le voir linéaire. La planète est vue ici comme un système vivant multifactoriel où elle dépend de l'interaction entre tous ses sous-systèmes. Chaque élément sur Terre ne peut plus être vu comme isolé mais comme étant dans un réseau de connexions et de dépendances multiples, solidaires et réciproques. On pourrait ainsi comparer Gaïa à un énorme écosystème fait de sous-écosystèmes, comprenant les forêts, les sols, l'eau, etc., unis tous ensemble intrinsèquement. Sa vitalité passe par celle de tous ses membres à tous les niveaux, et inversement. Ainsi, il devient inévitable que de détruire des membres de cet écosystème rend sa santé fragile et instable. Puisque tel est le cas actuellement, les préoccupations devraient naturellement se porter sur sa

protection et sa guérison. Par ailleurs, l'humain, membre de Gaïa au même titre que tous, fait lui aussi partie de ce raisonnement. Ainsi, pour paraphraser ce qui a été dit précédemment, la santé de l'humain passe par celle de la planète et inversement. La crise écologique fait part également de la crise sociale très visible de nos jours. Celle-ci est due avant tout à l'humain lui-même, son fonctionnement et sa vision du monde. Le système qu'il a mis en place a creusé les inégalités sociales que cela soit économique, sociétale ou écologique. Il suffit de parler des problèmes de racisme, de genre, de précarité ou de toutes autres distinctions, et d'évoquer les maladies sociales, comme le burn out, pour illustrer ceci. Comme le dit très bien Charles Eisenstein, « *à partir de la logique de l'Interbeing, il est facile de comprendre comment une société qui exploite et abuse de ses plus vulnérables va aussi exploiter et abuser de la nature* » (2018, p. 37, traduction personnelle). C'est pourquoi la guérison sociale est indispensable à la guérison environnementale, et inversement. Les relations que l'humain entretient avec lui-même le constitue autant que celles qu'il possède avec Gaïa. Ainsi, chaque extinction d'espèce ou dégradations d'écosystème est un appauvrissement du réseau de relations sur Terre autant que les problèmes de suicide ou de racisme. « *Si nous voulons la solidarité, nous avons besoin de comprendre que génocide et écocide, que dégradation humaine et dégradation écologique, font partie du même tissu, et que l'un ne changera pas sans l'autre* » (ibid, p. 28, traduction personnelle). Il faut donc réintégrer l'humain au reste de la vie comme le fait la mythologie de l'Interbeing, apprendre à appréhender le monde avec une vision holiste, formant un Tout<sup>12</sup>. C'est cette inclusion cognitive de tous les membres dans les considérations humaines, comme le défend la durabilité forte, qui se retrouve dans l'Interbeing.

La vision du monde de l'Interbeing implique également, comme nous l'avons dit, une façon de le vivre particulière. Le fait de voir la planète comme vivante et unie par ses relations, où l'existence de tous et chacun comprend celle des autres, découle inévitablement sur une reconnexion, perdue avec la mythologie de la Séparation, dans la façon de vivre entre l'humain et la nature. L'un ne vit plus à côté de l'autre mais ils vivent ensemble. C'est en suivant cette idée qu'il faut comprendre le discours de Cormac Cullinan quand il parle des « *rythmes de la vie* » (2011, p. 131, traduction personnelle). La différence entre la notion de « temps » (« time ») et « timing » est très illustrative de

---

<sup>12</sup> Par la suite, nous garderons le terme général de « Tout » pour faire référence de façon complète et sans priorisation à ce qui a été dit dans ce paragraphe.

la différence de ce qu'engendre la mythologie de la Séparation et celle de l'Interbeing. Dans la Grèce Antique, il y avait un dieu du temps, Kronos, qui parlait de « temps » au sens linéaire et quantifiable, et celui du timing, Kaisos, qui parlait du « temps » au sens qualitatif (Cullinan, 2011, p. 133). Cette dissociation au sein de la notion de « temps » est celle sur laquelle s'est basée la mythologie de la Séparation. Elle a permis à la notion de « temps » de prendre le dessus sur celle de « timing » et de faciliter la déconnexion entre l'humain et la nature. L'Interbeing défend un retour de considération pour le « timing » ce qui implique une écoute réciproque en besoin temporel entre l'humain et la nature pour vivre ensemble. D'une façon un peu imagée et poétique, il s'agit de considérer que la Terre, elle aussi, a un cœur qui bat, de l'entendre et de renouer avec, de s'harmoniser avec. « *Si nous voulons participer pleinement aux danses de la Communauté de la Terre, nous devons écouter attentivement le battement de son cœur et ajuster le rythme et le timing en conséquence* » (ibid, p. 137, traduction personnelle). Nos relations humain-nature s'en trouvent ainsi changées. Par exemple, la terre n'est plus un chose inanimée considérée comme une ressource avec laquelle nous pouvons faire ce que bon nous semble, mais elle devient une « *Terre Sacrée* », une partie vivante de la Terre avec ses propres règles, rythmes et nécessités qui sont perceptibles et avec laquelle nous devons vivre conjointement (ibid, p. 138). Ce constat s'étend à toute la communauté de la Terre, à tous les niveaux possibles, allant du plus petit membre jusqu'au Tout. Cette conscience de l'Interbeing et la façon qu'elle implique de vivre est un élément clé conditionnant notre rapport au monde.

### *Amour*

La mythologie de l'Interbeing, comme nous l'avons vu, réunit le Soi et l'Autre, l'humain et la nature, pour les considérer comme faisant parties réciproquement de leur existence mutuelle. Ce qui t'affecte, m'affecte aussi, et donc nous affecte tous plus généralement. Cependant, ce concept et ce qu'il implique ne doivent pas rester un simple objet philosophique qui dépasse la mythologie de la Séparation d'un point de vue purement intellectuel. Elle appelle pour cela à une révolution bien plus profonde qui va puiser dans nos motivations, ce pourquoi nous nous engageons. Quand quelqu'un fait face à une situation de dégradation environnementale comme, par exemple, une marée noire et ses conséquences (dégradations des écosystèmes et des espèces, oiseaux mazoutés, etc.), ce qui la rend triste et révoltée ne sont bien sûr pas les conséquences qu'une telle catastrophe

a sur le changement climatique. Ce qui est à la source de ses sentiments, c'est sa capacité à se mettre à la place d'autrui et de ressentir ce qu'il ressent jusqu'à vouloir agir pour le bien de celui-ci. C'est donc avant tout de ces dimensions ressenties d'empathie et d'amour qu'il s'agit là. L'amour est l'expansion de Soi incluant quelqu'un d'autre où son bien-être devient une partie inséparable du mien. C'est pourquoi l'amour est un élément central dans ce renouveau qu'appelle la crise environnementale actuelle :

*« Embrassons la vraie motivation. Admettons que nous agissons par amour de cette forêt et non par son rôle déterminant dans la séquestration mondiale du carbone. Que nous agissions par amour de ce sol, de ce lac, de cet estuaire, de cet endroit, confiants en l'idée que la santé de chacun contribuera à la santé de tous, que nous puissions ou non invoquer un argument climatique pour le prouver »* (Eisenstein, 2018, p. 134, traduction personnelle).

Ceci ne va pas à l'encontre de la volonté de résoudre le changement climatique mais ceci vient la remplacer en l'englobant dans quelque chose de plus grand ; l'amour pour la planète et tous ses membres. En se concentrant sur cet amour et en s'engageant pour le respect de la planète (sa protection, sa réparation et sa régénération), cela découlera par soi-même sur la résolution du problème du changement climatique (ibid, p. 51). Ainsi, puisque nous regardons dorénavant avec des yeux différents, les raisons pour lesquelles nous nous opposons au système actuel changent également. Par exemple, il ne s'agit plus de dénoncer l'extraction de pétrole des sables bitumineux en Alberta pour des raisons d'émissions et de captages carbonés comme pourrait le faire un activiste contre le changement climatique, mais de le faire parce que cette activité est source de dégradations environnementales importantes, tuant les forêts et tous les écosystèmes concernés, etc. (ibid, p. 139). L'empathie et l'amour étant tous deux de l'ordre des émotions, ils souffrent de la critique du système actuel fondé sur la rationalité. Les émotions sont considérées comme irrationnelles puisqu'elles répondent au ressenti et non à l'esprit. Par conséquent, elles manqueraient d'objectivité ce qui les empêcheraient d'accéder au raisonnable, à la logique, au bon sens. L'Interbeing combat cette dualité entre rationnel et irrationnel, entre cœur et esprit. Il défend plutôt l'idée que les arguments rationnels ne suffisent pas puisqu'ils répondent avant tout à l'intérêt personnel. Il s'agit plutôt de réunir le cœur et l'esprit pour appréhender la vérité dans son ensemble et de dépasser l'opposition humain-nature comme Philippe Descola le sous-entend (Bourg, 2018). Le dualisme esprit-matière

a contribué à évacuer Dieu et toute forme de spiritualité du monde non-humain. Il a engendré par conséquent le dualisme humain-nature. Philippe Descola appelle cela le naturalisme (Bourg, 2018). Propre à la modernité occidentale, cette ontologie prétend que seul l'humain a une intériorité et une spiritualité contrairement aux autres êtres naturels. Ils ne partagent que la même « physicalité ». Cette idée donc combattue par l'Interbeing. Là où la mythologie de la Séparation a engourdi cet amour et cette spiritualité du Tout, permettant au passage d'infliger des dommages à la nature sans en souffrir nous-mêmes, celle de l'Interbeing souhaite la réveiller pour qu'une vraie révolution profonde ait lieu, une révolution d'amour (Eisenstein, 2018, p. 11). En réveillant cela, ce ne serait pas seulement nos relations avec la nature qui changeraient mais tout notre système qui, comme nous l'avons vu précédemment, est basé tant sur l'exploitation des humains que celle de la nature (ibid, p. 146-147).

### 1.3.2 Pratique

#### *Droits de la Nature*

Dans quelle direction irait, donc, notre système ? A quoi cela ressemblerait-il ? Comment cela se concrétiserait-il ? En voyant la planète comme une ressource morte, notre système actuel capitaliste et productiviste la tue sans que cela ne soit jamais remis en cause ne laissant, pour ainsi dire, rien à aimer. La révolution d'amour que prône l'Interbeing amène, à l'inverse, à la voir comme vivante et à la respecter véritablement au même rang que l'humain. C'est partant de ce principe que la question des Droits de la Nature est apparue. Ces droits combattent la valorisation monétaire de la nature en lui donnant des droits équivalents à celui de l'humain. Cela a déjà été appliqué dans la Constitution de plusieurs pays comme la Bolivie, l'Équateur et la Nouvelle-Zélande. Cette idée, qui est également devenue un mouvement, prône que le non-respect de ces droits devrait être considéré comme des écocides<sup>13</sup>, punis au même titre que les génocides, les crimes de guerre ou les crimes contre l'humanité. La campagne menée par Poly Higgins pour l'étendre globalement sous la juridiction de la Cour Pénale Internationale l'illustre très bien (Eisenstein, 2018, p. 152-153). C'est aussi le combat de Cormac Cullinan qui, comme il a été évoqué précédemment, a beaucoup œuvré pour la rédaction de la « *Universal Declaration of the Rights of Mother Earth* ». Les questions autour des Droits de la Nature sont beaucoup développées dans son livre *Wild Law : A Manifesto for Earth Justice* (2011). Selon lui, lorsque nous parlons de droit, nous parlons avant tout de relations. Les relations entre plusieurs sujets peuvent être présentées de plusieurs façons ; par exemple, la parenté peut être de l'ordre qualitatif, biologique ou encore légal. D'un point de vue légal, elles sont décrites par les sujets eux-mêmes et leurs rôles l'un envers l'autre ; par exemple, les droits et devoirs d'un parent envers son enfant. Le droit définit donc légalement ces relations, savoir comment les personnes doivent agir au sein de ces relations et les conséquences si cela n'est pas respecté. Par conséquent, le problème se pose quand un sujet n'est pas reconnu légalement puisque leur relation ne l'est pas non plus. C'est pour ceci qu'il est pertinent de faire de la nature un sujet de droits. Tant qu'elle

---

<sup>13</sup> Pour aller dans le même sens que la définition du crime contre l'humanité, l'écocide constitue « toute action généralisée ou systématique comprise dans une liste d'infractions qui cause des dommages étendus, durables et graves à l'environnement naturel, commise délibérément et en connaissance de cette action » (Neyret, 2014, p. 189). Cela comprend, par exemple, le puisement complet des ressources naturelles d'une région, le trafic international d'espèces protégées, les marées noires ou encore la déforestation.

n'est pas reconnue légalement, son exploitation et les dégradations qui lui sont infligées ne peuvent pas légalement être dénoncées. Les questions autour des Droits de la Nature mettent en avant cette problématique. Les Droits de la Nature reprennent la vision de la planète comme un Tout où tous les membres de la communauté terrestre sont pris en considération sur un même pied d'égalité. Chacun doit donc être représenté légalement. Cela aurait pour effet de limiter, d'une certaine manière, les droits de l'humain en vue d'une existence commune. Cormac Cullinan défend que :

« [La loi et sa jurisprudence] *devrait refléter la compréhension d'une communauté humaine particulière de comment se réguler en tant que partie de la communauté de la Terre* » (2011, p. 110, traduction personnelle). [...]. « *Une fois que nous reconnaissons que l'univers, comme une danse, existe en vertu des relations de coopération entre toutes les parties impliquées, il doit suivre que nos systèmes de gouvernance devraient se concentrer à favoriser et à entretenir des relations intimes entre les membres de la Communauté de la Terre* » (ibid, p. 115, traduction personnelle).

Pour cela, la Loi doit, comme Cormac Cullinan le soutient, se repenser en limitant la portée des pouvoirs de l'humain, en encourageant les pratiques qui honore et respecte la Communauté de la Terre, en cessant de soutenir des lois et pratiques qui la dégradent, en re-priorisant l'importance des lois (par exemple celles environnementales par rapport à celles économiques), en réduisant la distance entre la décision et l'impact et en ramenant une certaine sagesse qui nous sortirait de notre anthropocentrisme actuel (ibid, p. 157). Il ne suffit pas d'intégrer des concepts comme celui de « durabilité » pour résoudre le problème ; la durabilité a tendance à se concentrer sur la détermination du niveau maximum d'exploitation qui est soutenable. Il faut donc une remise en question en profondeur et mettre en avant la compréhension et la reconnaissance des besoins de tous les membres de la Communauté de la Terre et le respect de ceux-ci (ibid, p. 163-164).

### *Nouvelle relation entre l'humain et la nature*

Comme le sous-entendent les questions autour des Droits de la Nature, questionner nos relations avec celle-ci, c'est avant tout changer la perception que nous avons d'elle. Comme le met en avant l'article de Jean-Philippe Pierron « *Au-delà de l'anthropocentrisme : la nature comme un partenaire* », le système actuel voit la nature



comme une ressource abondante, surabondante, voire illimitée, au service des besoins et des désirs humains faisant preuve d'un fort anthropocentrisme. Cette image de la nature est donc à repenser. La nature est bien plus une ressource à exploiter qu'une source de significations. Traduit dans notre économie, elle sert d'échanges unilatéraux entre l'humain et la nature : « *Ce que nous donne la nature est essentiellement ce qu'on lui prend, voire ce qu'on lui arrache* » (Pierron, 2013, p. 42). L'agriculture industrielle, les industries d'extractions ou l'industrie dites de pleine nature (ski, mer, etc.) ne sont que des illustrations de ceci. Comme nous l'avons vu précédemment, la crise écologique est avant tout une crise de la relation qu'entretient l'humain avec la nature. Ainsi, en concevant la planète comme un Tout sur des bases égalitaires, cela renverse cette domination humaine et, ainsi, ne considère plus la nature comme « à exploiter » pour l'humain mais bien plus comme une « partenaire » qui « donne » et avec qui nous sommes en interaction. La relation entre l'humain et la nature s'en voit changée ; parler de « don » appelle à réfléchir sur notre appartenance à la Terre, à nous voir unis et non pas dans un dualisme humain-nature, et également, à le faire de manière phénoménologique, à nous ré-ancrer par le « vécu ». « *Si la Terre comme planète peut exister sans l'homme, la relation de don ne se concentre-t-elle pas sur cette unité relationnelle, sur ce nœud où le devenir de la nature et celui de l'homme sont liés physiquement et symboliquement ?* » (ibid, p. 45).

Ce faisant, l'économie qui est au cœur de notre société actuelle s'en voit bouleversée et donc à repenser dans ses fondements. Bien plus que de développer des approches dites de « croissance verte », comme les « win-win » par exemple, qui tentent de concilier écologie et capitalisme tout en continuant de les considérer séparés, il s'agit d'intégrer l'aspect relationnel entre l'humain et la nature. Il s'agit aussi de redéfinir en priorité ce que nous entendons par « progrès » ou « développement ». Pour cela, il faut délaissier les critères de rentabilité, de croissance et de profit propre au capitalisme en faveur de ceux soutenant durablement les relations sociales et écologiques sur Terre dans une vision holiste. Pour reprendre la pensée de Charles Eisenstein, cela passe par la pleine intégration de la mythologie de l'Interbeing (2018, p. 104). Nous ne cherchons plus à utiliser la nature pour notre propre intérêt, ni au contraire à avoir le plus petit impact possible sur elle, mais à vivre ensemble en ayant un impact le plus positif possible pour le Tout.

« Dans la nouvelle relation, à chaque fois que nous prenons à la Terre, nous cherchons à le faire d'une façon qui enrichit la Terre ». [...]. « Nous ne sommes pas inconscients de notre impact et nous ne cherchons pas à minimiser notre impact, nous cherchons à créer un magnifique impact qui sert toute la Vie » (Eisenstein, 2018, p. 104, traduction personnelle).

### « *Économie de la Réunion* » et esprit du don

Suivant cela, à quoi ressemblerait notre économie plus concrètement ? Il est possible de se l'imaginer avec la proposition de Charles Eisenstein d'une « *Économie de la Réunion* » (2011). Comme il le soutient, la nouvelle relation entre l'humain et la nature, fondée sur l'amour et l'idée de coexistence, amène une prise de conscience du mal qu'engendre notre système actuel tant à l'humain qu'à la planète. Cette nouvelle relation doit, elle aussi, être intégrée dans l'économie, si centrale actuellement dans notre mode de vie. Il s'en suit un nouveau système économique qui reflète cette co-identité et qui se base bien plus sur une idée de partenariat entre l'humain et la Terre que de domination et d'exploitation. Cette « *Économie de la Réunion* » s'oppose donc directement à l'« *Économie de la Séparation* ». Les relations entre les humains et les non-humains sont donc centrales dans cette économie. Le terme « relation », ayant de nombreuses définitions et pouvant vite tomber dans un généralisme simpliste perdant toute pertinence (« *tout est en relation avec tout* »), est bien plus à comprendre à travers l'idée du Don, comme le soutient Alain Caillé et Philippe Chanial dans leur article « *Au commencement était la relation... Mais après ?* ». C'est pourquoi Charles Eisenstein soutient que cette économie doit respecter la « *Loi du Retour* » (2011, p. 173, traduction personnelle). Cette loi fait référence à l'idée que : « *Chaque substance produite par des processus industriels ou par d'autres activités humaines est soit utilisée dans une autre activité humaine, soit finalement renvoyée à l'écologie sous une forme, et à une vitesse, que d'autres êtres peuvent traiter* » (ibid, p. 173). Elle fait ainsi disparaître la notion de « déchet », qui n'existe pas par ailleurs dans la nature. Les économies alternatives qui émergent de nos jours de plus en plus y font écho. Il peut être cité l'économie développant l'eco-conception, l'écologie industrielle, l'économie de fonctionnalité, l'économie collaborative ou l'économie circulaire. Ces économies ont pour but de dématérialiser l'économie, pour autant qu'elles s'attaquent à la croissance et donc à réduire tant l'extraction de matière que la consommation (Bourg

et Nick, 2018). Mais l'« *Économie de la Réunion* » va plus loin en faisant appel à la notion de don. Nous ne prenons donc plus à la Terre uniquement mais nous lui donnons également. Au sein de la relation entre l'humain et la non-humain, ce terme signifie que ce que nous recevons, nous le recevons parce qu'il nous l'a été donné, et que par la gratitude et la réciprocité qu'implique ce cadeau, nous donnons à notre tour : « *Notre vie nous est donnée : dès lors, notre état par défaut est la gratitude. C'est la vérité de notre existence* » (Eisenstein, 2011, p. 3, traduction personnelle). Ainsi, la nature, tout comme notre vie, est un don qui transmet le désir de donner en retour. L'égoïsme disparaît en faveur de la générosité. L'échange perçu comme une transaction disparaît en faveur de la circulation. L'opposition entre acheteur et vendeur disparaît en faveur de l'égalité entre ceux-ci. « Plus pour moi implique moins pour toi » disparaît en faveur de « plus pour moi implique plus pour toi ». Cet esprit du don qui a toujours existé est à réveiller et à encourager dans notre société occidentale actuelle. Par conséquent, « *Obéir à la Loi du Retour, c'est honorer l'esprit du Don* » (ibid, p. 174, traduction personnelle). C'est pourquoi nous parlons d'« *Économie du Don* », voire une « *Économie Sacrée* » pour Charles Eisenstein et son livre du même nom car elle défend le caractère Sacré du Don. En prônant une économie du zéro-déchet, elle rend également compte de l'interconnexion de tous les membres de la Terre, de leur coexistence réciproque et de l'amour comme source de motivation. Ainsi, cette économie sort de la vision des économistes qui considèrent l'environnement comme une externalité pour l'intégrer elle et ses limites.

Dans la culture du don, la réciprocité est donc centrale. La réussite ou l'échec de l'un est également celle de l'autre car il aura plus ou moins à donner. Cette vision du monde implique inévitablement d'inclure les dommages causés à la société ou à la nature car l'interdépendance des dons rend ainsi le concept de concurrence, où l'un s'enrichit en appauvrissant l'autre, illogique. La meilleure décision économique devient donc celle qui enrichit tout le monde, société et nature comprises (ibid, p.176-177). Cette économie doit se baser sur un système monétaire différent, repensé pour que les barrières qui empêchent les changements amenant à cette nouvelle relation entre l'humain et le non-humain tombent. Le fonctionnement du système monétaire doit ainsi se séparer de ses fondements capitalistes et remettre sa monnaie en relation directe avec ce qu'elle représente, intégrée entièrement dans les limites de la planète et visant plus de résilience (Arnsperger, 2018, I). Ce système monétaire et ses fondements doivent donc fondamentalement répondre à la mythologie de l'Interbeing et se remettre en connexion avec ce qu'ils lient (Eisenstein,

2011, p. 168). Au service du don, il se doit de fonctionner d'une autre manière pour rendre compte du caractère non-quantifiable des relations que sous-entend le don (connexion, amour, réciprocité, co-existence) pour remplir son rôle de connecteur entre les besoins humains et non-humains avec les dons que font les humains et les non-humains (Eisenstein, 2011, p. 362). Cette évolution doit aussi être pensée dans le domaine scientifique. Ce qui est nécessaire de changer est l'élan qu'il y a derrière le monde scientifique, c'est-à-dire de ne plus manipuler isolément et avec distance un monde considéré comme un objet mort mais d'être réellement avec une certaine intimité et égalité entre sujets dans un endroit considéré comme vivant et sensible associé à tous ses membres qui y vivent. C'est aussi passer d'une situation où seuls les arguments dits « objectifs et rationnels » répondant à l'esprit sont considérés à une situation où le ressenti est à prendre tout autant en compte afin de les combiner : « *Comment cela pourrait-il changer si nous le concevions comme une conversation et non comme un interrogatoire, lui faire l'amour et non la violer ?* » (Eisenstein, 2018, p. 249, traduction personnelle). Un exemple qui illustre très bien ceci est celui de « l'agriculture régénérative ». Cette agriculture comprend de nombreuses techniques visant à rétablir, à reconstituer le sol, l'eau et la biodiversité au sein d'une activité agricole dans son contexte spécifique. On comprend ici tout de suite la démarche relationnelle ; soutenir la vie avec réciprocité. Et ces pratiques ne peuvent, par conséquent, être possibles qu'avec une grande proximité, une relation intime avec la Terre. Cela représente plus qu'un simple changement de pratiques mais un changement de paradigme dans nos relations fondamentales avec la nature (ibid, p. 181). De nombreuses propositions économiques émergent de cet esprit du don et le plan de l'« *Économie de la Réunion* » de Charles Eisenstein composé de sept points<sup>14</sup> en illustre ces pistes concrètes de réflexions : le taux d'intérêt négatif, l'élimination des rentes économiques et compensation pour l'appauvrissement des communs, l'internalisation des coûts sociaux et environnementaux, une économie et un système monétaire locale, un dividende social, la décroissance économique, la culture de don et l'économie du P2P (Eisenstein, 2011, p. 331). Sa pertinence réside dans l'émergence sous-jacente de la mythologie de l'Interbeing qui implique de nouvelles relations entre l'humain et le non-humain, et la synergie de ces propositions où chacune ne peut se suffire à elle-même et chacune induit et est induite par les autres (ibid, p. 345).

---

<sup>14</sup> Se référer au livre *Sacred Economics : Money, Gift & Society in the Age of Transition* de Charles Eisenstein pour plus de détails.

« *Finalement, c'est notre désir naissant d'être partenaire de la Terre et notre nouvelle réalisation spirituelle de l'unicité et de la connexité de tous les êtres qui sont à la base de ce que j'ai appelé l'Économie Sacrée* » (Eisenstein, 2011, p. 346, traduction personnelle).

### *Réapprendre*

A présent, l'enjeu se situe dans la capacité qu'a l'humain de reprendre conscience du « don » présent dans la vie. C'est pourquoi Charles Eisenstein parle de « *réapprendre la culture du don* » (2011, p. 349, traduction personnelle). Pour réaliser cela, il propose plusieurs pistes concrètes de changements nécessaires. Tout d'abord, pour que la culture du don soit comprise dans son essence, il faut que le système monétaire soit repensé, comme nous l'avons vu précédemment, mais il faut surtout qu'il la serve et donc qu'il soit séparé du don en soi. Pour ne pas tomber dans une idée du don qui se rapporte au don monétaire, comme la charité, qui au final n'implique aucune réciprocité et aucune relation dans le temps, il faut l'appréhender par la gratitude qui génère une relation continue, une expansion de soi aux autres. Le fait de vivre dans la culture du don reconnaît le fait de recevoir et de donner en retour comme une obligation due à cette gratitude et cet élargissement de soi. Ainsi, refuser un don, c'est rejeter la relation, refuser d'être connecté avec l'autre : « *Un des plus grands dons que tu puisses donner est de recevoir pleinement le don d'un autre* » (ibid, p. 356, traduction personnelle). Dans l'économie du don, les relations entre partenaires sont plus fortes puisqu'il devient difficile de refuser d'aider l'autre lorsqu'il le demande, non pas par pression sociale mais par gratitude et générosité ; « *se souvenir de toutes les choses que quelqu'un a faites pour nous* » plutôt que de « *se souvenir de toutes les choses que quelqu'un nous a payé* » (ibid, p. 355, traduction personnelle). Les relations économiques évoluent puisque faire des affaires avec quelqu'un qui communique un haut degré de gratitude est préférable à entrer en affaire avec quelqu'un sur des questions de prix et de négociation. Par conséquent, cela se traduit nécessairement par un retour à une économie de production locale et moins développée technologiquement, sans division globale du travail, afin de garantir la proximité et la profonde connexion souhaitées entre les membres de la communauté (ibid, p. 421 et 424). L'argent, comme il est utilisé aujourd'hui, est donc bien un élément à écarter de la pensée pour que la culture du don réapparaisse et soutienne la mythologie de l'Interbeing : « *Plus nous donnons, plus nous ressentons nos connexions. Le don est*

*la manifestation socio-physique de l'unité sous-jacente de l'Être* » (Eisenstein, 2011, p. 359, traduction personnelle). L'esprit du don questionne également notre accumulation matérielle. La nature et ses systèmes se caractérisent par des flux et non pas des accumulations. Dès lors, l'accumulation matérielle et la surconsommation qui en découle sont en contradiction totale avec le monde dans lequel ils se trouvent et vont à l'encontre des relations entre l'humain et le non-humain. C'est pourquoi la culture du don appelle à la simplicité volontaire comme Tim Jackson la comprend (Bourg, 2017). Il parle de prospérité perdue pour évoquer le fait que de nos jours nous parlons plus d'expansion permanente de nos désirs matériels, ce qui est insoutenable dans les limites planétaires, qu'une prospérité partagée où plus ne signifie pas mieux mais où la simplicité volontaire qui respecte les limites planétaires en se distançant des raisonnements de croissance et d'accumulation matérielle se concentre sur l'essentiel et permet nos capacités d'épanouissement. Plus simplement, cela évoque en partie l'idée de non-accumulation, c'est-à-dire « *l'intention consciente de ne pas accumuler plus qu'un montant modeste de biens* » (Eisenstein, 2011, p. 372-373, traduction personnelle). Cette intention ne provient de quelconque sentiment pouvant se rapporter à un sacrifice personnel ou à une volonté d'être vertueux, mais répond à l'intégration personnelle de l'Interbeing et donc à la compréhension de notre ancrage dans la planète (ibid, p. 373). Souvent associé à l'idée de « richesse », le but de la non-accumulation est aussi d'aborder une nouvelle mentalité ; abandonner la vision de richesse par l'« avoir » pour adopter celle de l'« être ». Un exemple est celui de ce qu'on entend par un « investissement » dans le milieu économique. Alors que nous avons l'habitude de percevoir un investissement par une façon de placer notre argent pour en retirer un bénéfice qui répond en quelque sorte à l'argument individuel de préservation de sa richesse, il peut être vu comme une façon de la partager pour créer des connexions et des relations dans le but de défendre et protéger la richesse commune. Toutes ces idées autour de la non-accumulation appellent par conséquent à un matérialisme différent (ibid, p. 427). Il n'est plus possible de créer des choses sans se demander pourquoi nous les faisons, pour qui et comment elles vont circuler, sans se poser la question de son sens, de son utilité et du respect au Tout. Cela se traduit donc par une pratique économique qui répond toujours à l'intention de faire le mieux possible autant pour l'humain que pour le Tout dont il fait partie, de créer des objets qui alimentent la richesse et la vie de ce Tout et qui s'y ancre avec harmonie. Cela nécessite de se mettre en lien total avec la planète pour appréhender le Tout et se laisser entrer dans un monde d'amour et de compassion qui rend le pillage et l'extractivisme

intensif de la planète insensé remettant en question la sur-matérialité de notre mode de vie actuel vers une plus grande sobriété. « *Si nous voulons un monde vivant, nous devons agir à partir d'où le monde est vivant* » (Eisenstein, 2011, p. 270, traduction personnelle).

## 1.4 Conclusion

Pour conclure cette première partie, il est grand temps de ne plus regarder la crise climatique actuelle avec des yeux anthropocentrés s'excluant du reste du monde et concevant la crise environnementale comme le problème de notre survie face au changement climatique mais de la regarder avec des yeux qui nous voient comme membre d'un Tout plus grand où il est essentiel d'y retrouver notre place en harmonie avec celle-ci. Certes la planète, comme nous l'avons dit précédemment, survivrait à la disparition de l'espèce humaine, mais il est insensé de continuer à réfléchir aux problématiques environnementales en séparant l'humain et la planète alors qu'ils sont liés comme le montre la mythologie de l'Interbeing. Selon cette mythologie, la planète est un être vivant composé d'une multitude de membres liés les uns aux autres par le cycle de la vie. Les parties créent le Tout, et le Tout crée les parties. Ce Tout a une destinée et chaque élément naturel le composant a donc un rôle qui lui est propre et d'importance égale. L'humain en fait partie comme membre à part entière avec son rôle à jouer, et il est donc à prendre en compte comme tel. Leur sort est donc à considérer ensemble. Quel sens cela aurait-il de parler du bien-être d'un membre d'une famille sans considérer ce que cela engendre sur celui de ses autres membres ? La maladie de l'un d'eux se répercute forcément sur les autres par la relation qui les lient. La destinée de l'humain et du Tout répond donc à un besoin mutuel. Cependant, c'est notre rôle qu'il faut retrouver ; notre rôle de serviteur de la Vie de ce Tout avec pour mythologie l'Interbeing, pour motivation l'amour et pour esprit celui du don (Eisenstein, 2018, p. 193).

*« Nous allons tous mourir dans tous les cas, et peu importe combien de temps vous vivrez, le moment viendra où vous regarderez vos années passées et elles sembleront courtes, un éclair dans l'obscurité de la nuit, et vous réaliserez que le but de la vie n'est pas après tout de survivre dans le maximum de sécurité et de confort, mais que nous sommes ici pour donner, pour créer ce qui nous est beau. »*

Charles Eisenstein

(Eisenstein, 2011, p. 375, traduction personnelle)



## **Partie 2 : L'écologie d'Amérique Latine et le Buen Vivir - apports ontologiques et pratiques**

### **2.1 Introduction**

Pour ne pas sortir de cette première partie avec le sentiment que toute cette discussion reste dans un débat d'idéalisations et d'utopies impossibles à concrétiser, le but de cette partie est d'y répondre en alimentant donc cet aspect concret et vécu de notre discussion. L'écologie d'Amérique Latine et ses peuples autochtones, ayant de nombreux points communs avec tout ce qui a été traité jusqu'à présent, nous y aidera beaucoup. C'est pourquoi cette partie se consacrera pleinement à cette écologie. Évidemment, le parallèle qui pourra être fait entre ce que nous avons vu en première partie et ce qui viendra dans cette partie sera toujours à considérer indissociablement de leur propre culture afin de ne jamais décontextualiser le propos. L'idée n'est donc pas d'observer le cas de l'Amérique Latine pour l'imiter et la calquer sur l'Occident mais bien plus d'en tirer une source d'inspiration, d'appréhender leur compréhension et leurs motivations liées à l'écologie pour nous questionner, retrouver une certaine humilité et par conséquent trouver notre propre chemin à suivre.

Nous pouvons d'ores et déjà retrouver ce lien fait entre réflexions occidentales et écologie d'Amérique latine avec les auteurs que nous avons vus dans la première partie qui font eux-même référence, directement ou indirectement, à celle-ci. Comme le dit très bien Charles Eisenstein :

*« Les catastrophistes climatiques occidentales ne sont pas les seuls à mettre en garde contre une grande mort à venir. De nombreux peuples autochtones voient également un grand danger au-dessus de nous. Leur mise en garde n'invoque pas des niveaux croissants de gaz à effet de serre ; elle fait référence à une autre matrice de causalité qui implique la profanation de la vie elle-même ». [...]. « Cela offre un nouvel espoir, une sortie de la futilité du 'combat' sans fin contre le changement climatique » (2018, p. 253, traduction personnelle).*

De plus, Cormac Cullinan défend que la culture dominante du 21<sup>ème</sup> siècle apprendrait beaucoup des peuples indigènes pour une gouvernance axée sur la Terre dans son ensemble et ce pour plusieurs raisons dont une principalement : *« Ils peuvent nous aider*

à recadrer notre façon de penser et à élargir nos horizons de ce qui est possible » (2011, p. 89, traduction personnelle).

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il nous faut introduire les auteurs clés qui seront nos références pour appréhender l'ontologie et la pratique de l'écologie d'Amérique Latine : Arturo Escobar et Alberto Acosta. Arturo Escobar est d'origine colombienne. C'est un anthropologue et professeur de l'Université de North Carolina aux États-Unis. Dû à ses origines, il développe une pensée écologique contextualisée sur l'Amérique Latine. Il a acquis une reconnaissance mondiale pour sa critique du développement et de la domination occidentale responsable, selon lui, de l'appauvrissement des mondes (Escobar, 2018, verso). Son ouvrage de 2018 *Sentir-penser avec la Terre : Une écologie au-delà de l'Occident* défend l'idée que la partition nature-culture qui est à l'origine de l'ontologie moderne occidentale n'est pas inévitable et universelle, ni la forme ultime de la civilisation (ibid, verso). « *Un tel dualisme, qui sépare corps et esprit, émotion et raison, sauvage et civilisé, acteur et chercheur, humains et autres qu'humains, nous empêche de nous vivre comme partie du monde, et nous conduit à la détruire* » (ibid, verso). Par ce livre, il met en avant les différences ontologiques entre l'Occident et l'Amérique Latine et nous permettra, par la culture latino-américaine, d'observer une autre façon d'appréhender le monde. Alberto Acosta, lui, est d'origine équatorienne. C'est un économiste et enseignant-chercheur mais aussi une personne très impliquée en politique. C'est une personne importante et de premier plan en Équateur et en Amérique Latine pour son rôle et sa pensée révolutionnaire (Acosta, 2014, verso). Il fut notamment président de l'Assemblée nationale constituante équatorienne et l'un des fondateurs de « Pachakutik », la République socialiste indigène (mouvement politique équatorien anticapitaliste) (ibid, verso). Il défend donc des idées de gauche, anticapitalistes et altermondialistes. Il est également l'un des premiers théoriciens du Buen Vivir qui est une alternative à l'idéologie du développement et qui est un concept écologique majeur de la vision du monde latino-américain, de la région des Andes surtout (ibid, verso). Par son livre, *Le Buen Vivir : Pour imaginer d'autres mondes*, paru en 2014, il nous montrera comment cette ontologie écologique d'Amérique Latine se traduit dans le fonctionnement de ses civilisations avec pour exemple le Buen Vivir. Évoquons aussi Mohammed Taleb qui est un historien des idées, philosophe et professeur d'écopsychologie et d'éducation environnementale à Lausanne. Avec son livre, *L'écologie vue du Sud : Pour un anticapitalisme éthique, culturel et spirituel* (2014), il met en lumière les écologies dites

du Sud a contrario de l'écologie dominante du Nord, c'est-à-dire occidentale. Ces écologies du Sud, dont notamment celle d'Amérique Latine, sont à considérer, selon lui, comme une démarche, à la fois théorique et pratique, d'alternatives et de résistance. Il nous aidera donc aussi à mieux comprendre et illustrer ce qu'est l'écologie d'Amérique Latine et en quoi elle se différencie de celle occidentale.

Cependant, dans le contexte actuel, il est binaire de prétendre que l'écologie en Amérique Latine est dans son intégralité différente de celle de l'Occident et homogènement répandue. Il est évident que la globalisation de notre monde a fait de la pensée occidentale celle qui prédomine partout et ce d'autant plus lorsque nous parlons d'économie et du monde du progrès technique où les pays non-occidentaux sont structurellement dépendants, voire dirigés et pillés, par ceux occidentaux. Ainsi, il serait absurde de partir du principe que la pensée que nous allons décrire par la suite est une pensée partagée de façon homogène en Amérique Latine. Cependant, cette pensée trouve ses origines dans les peuples autochtones de cette partie du monde et il sera illustré par des exemples concrets que cette pensée existe toujours, qu'elle est toujours vécue et qu'elle pourrait même être considérée comme prenant de l'ampleur. De plus, son ontologie, d'un côté, et sa pratique, de l'autre, que nous étudierons par la suite, sont à comprendre comme en lien direct, un lien dialectique, où l'influence de l'un sur l'autre se fait réciproquement. Comme le dit Mohammed Taleb, « *la relation entre l'idée et le geste, entre la pensée et l'action, est de nature dialectique, circulaire, sans que l'un des deux termes puisse être déterminant en dernière instance* » (2014, p. 9). Ainsi, c'est cette optique que nous garderons en tête où tant la pensée que l'action sont source de transformation pour mener à une autre façon d'appréhender le monde et la réalité.

Pour comprendre l'écologie d'Amérique Latine, il faut bien saisir le fait qu'elle se base sur un paradigme diamétralement opposé à celui dominant et occidental. « *Ces deux écologies procèdent de deux paradigmes, s'originent dans deux conceptions du monde qui sont radicalement antithétiques* » (ibid, p. 10). Mohamed Taleb fait ici la différence entre écologie du Nord et celle du Sud. L'écologie du Nord est :

« *Celle qui domine au Nord et au Sud de la planète, celle qui prétend définir les enjeux et les défis de la crise environnementale, celle qui impose une (et une seule) analyse des causes de la crise, celle qui diffuse une (et une seule) représentation*

*de l'environnement, celle qui propose/impose un (et un seul) processus de résolution du problème » (Taleb, 2014, p 12).*

Cela sous-entend une approche technocratique, technoscientifique et économiste vertébroissantiste de la crise environnementale, portant sur le changement climatique et réduisant l'environnement à des ressources matérielles qu'il faut gérer, comme nous l'avons d'ailleurs observé dans la première partie. Ainsi, elle met de côté les fondements profonds de la crise environnementale et, de par son côté dominant et sa volonté de globalisation, empêche toutes autres écologies. Par opposition, l'écologie du Sud est celle qui est « *simultanément une écologie d'alternatives (face à la crise) et une écologie de résistance (face à l'hégémonie de l'écologie occidentale)* » (ibid, p. 13). Les peuples du Sud sortent donc de l'image de « *pauvres victimes* » que l'Occident doit sauver pour devenir des producteurs de significations et de solutions alternatives (ibid, p. 14). Au sein de l'écologie du Sud, l'écologie d'Amérique Latine a complètement sa place. Trouvant ses origines avec les peuples indigènes/autochtones de ces régions, nous la nommerons « *écologie d'Amérique Latine* » par la suite pour faire référence à ces origines et la culture qui y est associée.

L'écologie d'Amérique Latine se base sur un paradigme totalement différent comme nous venons de le dire. Elle possède donc une ontologie différente, un rapport au monde différent, une représentation de la nature différente. Cette ontologie fait appel à une dimension psychologique et spirituel particulière. Prenons tout de suite un exemple pour illustrer ceci. Les Tukanos sont un peuple indigène vivant dans l'Amazonie, principalement en Colombie et au Brésil. Ils possèdent une cosmologie particulière ; chacun se voit comme une partie d'un réseau universel d'interrelations où il doit préserver une balance écologique car la planète est limitée par un montant d'énergie qui circule entre les humains, les animaux et la nature (Cullinan, 2011, p. 91). Ils n'utilisent donc que ce dont ils ont besoin et leur intérêt se situe bien plus dans leur continuelle meilleure compréhension et intégration au monde que, par exemple, les intérêts économiques (développement de nouvelles technologies, consommation matérielle, etc.). Il y a ici une grande différence entre l'Occident et l'Amérique Latine au niveau de l'intention et de l'objectif à atteindre qui se cachent derrière l'écologie. Évidemment que tout et chacun a un impact sur la planète, les Tukanos comme les occidentaux, et il ne faut pas vouloir sortir de cette idée, mais la différence est dans l'intention ciblant la communauté humaine

ou la communauté entière de la planète. Nombre de pratiques des Tukanos illustrent cette volonté de s'intégrer au mieux à la planète : observation des comportements des animaux pour s'inspirer sur le comportement à avoir pour s'adapter au mieux à son environnement, gestion de la population par l'abstinence sexuelle ou contraception orale à partir de plantes, gestion durable des récoltes accompagnée de rituels concernant la chasse et la pêche, etc. (Cullinan, 2011, p. 91-92). Beaucoup de tribus d'Amérique Latine ont des cosmologies se rapportant, comme ici, à une conscience de leur appartenance à la planète avec ses besoins et ses règles, à une communication entre l'humain et le non-humain, au respect de celui-ci et au fait que l'humain a un rôle important à jouer dans celui-ci, à une balance écologique à respecter et donc à une réciprocité entre l'humain et le non-humain, mais surtout au fait de consacrer beaucoup d'attention à ce que chaque membre intériorise cette vision du monde et ses lois (ibid, p. 93). Ces tribus qui possèdent toujours un lien fort avec le monde naturel sont un bon point de départ pour illustrer leur apport à la discussion. Nous tâcherons donc par la suite de développer les grandes lignes de l'ontologie et de la pratique de l'écologie de l'Amérique du Sud à laquelle ces tribus appartiennent.

## 2.2 Ontologie et l'écologie d'Amérique Latine

### *Pachamama*

Pour appréhender l'écologie d'Amérique Latine, il est indispensable de commencer de l'aborder par la Pachamama. Ce terme symbolique permet de comprendre notre appartenance au monde, le lien entre l'humain et la nature. D'origine andine, Pachamama se traduit par « Terre-Mère » ; « Pacha » signifie le monde et « Mama » la mère. Arrivant au même terme par traduction, nous pourrions observer qu'un parallèle est ainsi possible entre la Pachamama et la discussion de la première partie autour de la Terre-Mère et Gaïa. Nous tâcherons de garder ce parallèle en tête tout au long de la discussion afin de pouvoir conserver le rapprochement et imaginer comme cette discussion de la première partie pourrait être « traduite » ou « perçue » dans la situation vécue de l'Amérique Latine.

Comme le soutient Paulo Henrique Martins, le symbole de Pachamama nous invite à revaloriser la nature (2014, p. 79). Comme observé précédemment, la Pachamama n'est pas à associer ici non plus à la Terre nourricière car la nature n'est plus vue ici comme une ressource morte et mécanique mais comme vivante. Par exemple, l'eau est ici considérée comme étant son sang. La Pachamama est, dans ses origines, une déesse ; la déesse-terre. C'est une déesse qui représente le monde dans sa totalité tant spirituelle que matérielle ; la Terre est à voir comme un Tout et a donc tant une physicalité qu'un esprit. C'est pourquoi, dans la culture latine, cette déesse-terre peut être à la fois généreuse et dangereuse, tant elle peut donner que prendre ou punir. De plus, elle n'a pas de temple à proprement parler puisqu'elle est la nature dans son entièreté. Ainsi, elle s'honore partout.

Bien évidemment, ces croyances ont souffert de la colonisation européenne et de la volonté occidentale d'imposer sa religion chrétienne. Ainsi, l'assimilation de la Pachamama au cadrage européen et chrétien amène de nombreuses difficultés comme le soutient Miriam Tola (2018, p. 28). Elle est à la source, par exemple, de son identité uniquement féminine. Avant la Pachamama était autant masculin que féminin en fonction de ce qui était en cause (une montagne, une rivière, un caillou, etc.). En étant que féminine, elle entre dans le système patriarcal occidental qui découle sur sa discrimination ce qui explique sa mise au second plan. Elle est aussi à l'origine de son rapprochement religieux avec la Vierge Marie (ibid, p. 28-29). Des cérémonies de la « Vierge de la montagne » allient en une idée la Vierge Marie et la Pachamama (ibid, p. 28-29). Des

rapprochements avec l’imaginaire de la Terre nourricière est donc favorisée, avec les implications anthropocentrées et réductrices que nous lui connaissons (Tola, 2018, p. 28-29). Il est indéniable que l’Occident a eu une influence dans cette discussion autour de la Pachamama. Mais, pour autant, elle reste intéressante car la Pachamama va bien au-delà de ces questions conflictuelles et religieuses entre l’Amérique Latine et l’Occident :

*« Nous comprenons Pachamama comme un tout qui va au-delà de la nature visible ». [...] « Nous défendons que la compréhension de Pachamama comme synonyme de Terre-Mère est réductionniste et sexiste, cela fait référence aux capacités reproductives uniquement pour maintenir les femmes et la Pachamama sous le pouvoir patriarcal » (ibid, p. 34, traduction personnelle).*

Comme le dit très bien Miriam Tola, la Pachamama défend trois arguments, que nous avons déjà observé également dans la première partie, contre la vision occidentale voyant la Terre-Mère à travers la notion de Terre nourricière : la vision de la nature comme une ressource que nous pouvons extraire sans limite pour en faire notre propriété/possession, la vision de la nature féminine dans un contexte patriarcal, la vision de l’humain comme séparé de la nature et non en relation (ibid, p. 35). Ainsi, la Pachamama poursuit la même critique que celle élaborée dans la première partie et fait référence à la même idée du Tout.

Trouvant son origine dans la culture des peuple indigènes d’Amérique Latine, elle dépasse la simple métaphore pour illustrer l’incarnation de la relation de l’humain à la Terre. La Pachamama est considérée comme un être vivant comprenant tout élément terrestre, que cela soit l’humain ou une forêt, comme membre de celui-ci. C’est une unité où tout est vivant et la vitalité qui anime la planète. Elle est tant sur que sous la terre, tant les êtres vivants que les végétaux ou encore les minéraux ou l’eau. Elle est à la base de tout sur Terre et forme donc un Tout uni par ce lien. Le dualisme humain-nature n’y existe donc pas pour ainsi dire, comme le mettait en avant également Gaïa. La Pachamama fait également référence au don de la vie dont la Terre fait preuve et lui donne une place importante dans l’écologie d’Amérique Latine : *« Chez les Indiens d’Amazonie, par exemple, le rapport entre l’Homme et la Nature repose toujours sur la notion du don, ce qui révèle une importante écologie culturelle. »* (Martins, 2014, p. 80). Il ne s’agit pas d’un don unilatéral puisqu’au contraire il répond à l’idée d’unité de la Pachamama et des besoins de l’ensemble où chacun a son rôle à jouer. Ainsi, l’humain a l’obligation de faire

preuve de réciprocité et de donner en retour : « *La compréhension écologique de la nature met au jour la force du don de la vie, c'est-à-dire des échanges obligés que les Amérindiens entretiennent avec leur environnement pour assurer leur survie* » (Martins, 2014, p. 80). C'est de cette réciprocité obligée que l'idée de maintenir une relation d'équilibre avec la Terre, une balance écologique, naît. Cependant, cette réciprocité ne vient pas d'une obligation contraignante que, s'ils pouvaient s'en débarrasser, ils le feraient, mais d'une obligation liée à leur gratitude face à ce que leur donne la Terre et de l'unité qu'ils forment avec. Par exemple, lorsqu'ils abattent un arbre, il existe tout un rituel autour de cet acte et, suite à cela, de par cette idée du don en retour, ils se sentent obligés de planter un autre arbre pour rétablir l'équilibre (ibid, p. 80-81). Ceci explique aussi pourquoi ils font tant de célébrations et de cadeaux à la Pachamama, comme la traditionnelle Journée de la Pachamama. Cette journée se déroule durant le mois d'août puisque c'est une période idéale pour la nature (les récoltes, les animaux, les sols, etc.) et célèbre la Pachamama afin de la remercier de tout ce qu'elle nous donne et de la solliciter pour l'année à venir. Cette célébration se déroule selon un rituel symbolique de gratitude. Cela commence généralement par une prière collective où nous la remercions et où nous lui demandons pardon. Des trous sont ensuite creusés pour former la « Boca » de la Pachamama, c'est-à-dire sa bouche. En faisant cela, nous nous donnons un accès direct à son cœur et pouvons ainsi y verser de l'eau bénite, considérée symboliquement comme son sang. D'autres offrandes pleines de sens y sont faites comme des céréales, des feuilles de coca et des alcools. Par exemple, l'alcool met en avant le fait que l'humain puisse s'amuser et profiter de la vie grâce à la Terre-Mère. Un autre symbole est très fort également, c'est celui de la fumée. La fumée représente la purification. Traditionnellement, elle est faite avec la « muña muña » qui est une herbe d'Amérique du Sud. L'idée est de disperser de la fumée partout où il est possible (maisons, personnes et lieux de célébration) afin de chasser les mauvaises énergies et mauvais esprits pour commencer une nouvelle année dans un environnement purifié. La cérémonie se termine par une dernière offrande à la « Boca », puis cette dernière est refermée et accompagnée de prières et de chants. Par ces rituels de gratitude, cette fête honore la relation entre l'humain et la Terre. Elle met également en lumière son ancrage dans une compréhension de son existence comme faisant partie d'un Tout.

La Pachamama possède ainsi de grandes similarités avec la Terre-Mère observée en première partie. Tout comme nous l'avons observé à propos de la Terre-Mère, la



Pachamama est aussi pourvue de l'idée d'un Tout co-existential percevant la planète comme un être vivant formant une unité d'existence et d'interconnexion avec tous les membres la peuplant. Chacun y joue un rôle afin de la soutenir et le vit dans un esprit lié à la gratitude qu'il a à son égard et, par conséquent, dans un esprit de réciprocité amenant le principe du don. Dès à présent par la Pachamama, l'écologie d'Amérique Latine semble faire écho à la discussion de la première partie et ainsi s'éloigner de la représentation occidentale cartésienne voyant l'humain et la nature comme séparés. De plus, elle semble vivre de façon concrète et réelle une vision du monde réancrant l'humain dans ce Tout que représente la planète, comme il était souhaité dans la première partie.

### *Relationnalité*

Ainsi, cette cosmologie latine fait cesser le dualisme humain-nature pour comprendre l'humain comme faisant partie intégrale et en interaction avec la nature et la planète. Plutôt que de voir l'humain dissocié de la planète et de viser son plus petit impact sur elle pour son soi-disant bien, elle se comprend bien plus comme la volonté de l'ancrer dans la Pachamama avec le plus bel impact possible. C'est dans cette idée là qu'il faut comprendre Arturo Escobar lorsqu'il parle de « *Faire monde* » (2018, p. 113). L'idée de « *faire monde* » parle avant tout de « relation » au sein de la Pachamama ; relations entre les humains, entre les humains et les non-humains et avec ce Tout de manière générale. Cette idée résonne avec celle de Charles Eisenstein en première partie, et inversement, lorsqu'il expliquait que<sup>15</sup> :

*« Dans la nouvelle relation, à chaque fois que nous prenons à la Terre, nous cherchons à le faire d'une façon qui enrichit la Terre ». [...]. « Nous ne sommes pas inconscients de notre impact et nous ne cherchons pas à minimiser notre impact, nous cherchons à créer un magnifique impact qui sert toute la Vie » (Eisenstein, 2018, p. 104, traduction personnelle).*

Pour mieux appréhender cet autre point central de l'écologie d'Amérique Latine, il faut comprendre la notion de « relationnalité ». Pour ceci, nous pouvons reprendre l'exemple d'Arturo Escobar dans son livre *Sentir-penser avec la planète, une écologie au-delà de l'Occident* qui parle d'un père colombien qui apprend à sa fille à naviguer sur un

---

<sup>15</sup> Se référer à page 44 de ce travail.

« potrillo » (embarcation traditionnelle typique du Pacifique Sud colombien) avec un « canaleta » (rame) (2018, p. 118). Cette scène d'enseignement d'un père à sa fille peut être considérée comme simple à première vue mais elle dénote beaucoup plus de choses en réalité. Au-delà de la transmission d'un savoir-faire qui sera utile à sa fille toute sa vie, il lui transmet une manière de se considérer sur la Terre. En voyant la scène dans son ensemble, nous comprendrons que le « potrillo » a été taillé par le père après avoir abattu un arbre, qu'il le fait grâce à un savoir transmis à travers les générations, qu'il connaît par cœur le fleuve et les mangroves ainsi que tous ce qui les habitent, qu'il a assimilé la connexion entre la mer et la Lune et son influence sur les marées, qu'il est même sensible à des « êtres surnaturels » sources de communication entre différents mondes et êtres, etc. Ce sont tous ces éléments compris ensemble, unis et interconnectés, compris comme un réseau dense d'interrelations et de matérialité, où aucune entité ne préexiste aux relations qui la constitue, qui définissent ce qu'est la « relationalité » (ou « ontologie relationnelle ») (Escobar, 2018, p. 119).

*« Dans cette perspective, il n'y a pas de 'père', ni de 'fille', pas plus qu'il n'y a de 'potrillo' ni de 'mangrove' compris en tant qu'êtres séparés, limités, qui existeraient par eux-mêmes ou mus par leur propre volonté. En revanche, il y a tout un monde, qui s'énacte minute par minute, jour après jour, au travers d'une infinité, de pratiques qui relient une multiplicité d'humains et de non-humains. Ce que le 'père' apprend à sa 'fille', c'est à devenir une habile pratiquante de ces savoirs au sein du monde en question, pour actualiser ces relations entre humains, non-humains et êtres 'surnaturel', cet entrelacement qui constitue le monde connu sous l'appellation 'fleuves du Pacifique' » (Escobar, 2018, p. 119-120).*

Un parallèle évident avec la discussion faite dans la première partie est à nouveau possible, et notamment avec la notion d'existence relationnelle de l'Interbeing et la complexité du monde, décrite par Charles Eisenstein comme « *Qui je suis dépend de qui tu es. Le monde est une partie de moi, autant que je suis une partie de lui* » (Eisenstein, 2018, p. 9, traduction personnelle)<sup>16</sup>. Elle se retrouve donc ici pleinement et vient, de plus, être complétée par le caractère vécu de cette vision du monde.

---

<sup>16</sup> Se référer à la page 35 de ce travail.

## *Territoire et senti-pensée*

La situation occidentale où « *il est de plus en plus difficile de percevoir nos connexions avec le monde et de les vivre comme étant réelles* » est incompatible avec l'idée de relationalité (Escobar, 2018, p. 75). Penser « relation » amène à rendre impossible la division entre l'humain et le non-humain, entre la culture et la nature, entre individuel et collectif. Il émerge au contraire une idée de continuité :

« *Des personnes en relation continue avec l'ensemble du monde humain et non-humain* ». [...]. « *Des liens de continuité s'établissent entre ce que nous appelons les mondes biophysiques, les mondes humains et les mondes surnaturels* » (ibid, p. 122).

C'est pourquoi les peuples d'Amérique Latine sont si attachés à leur « territoire », c'est-à-dire à leur terre comme lieu d'appartenance, à leur lieu naturel d'habitation, à leur territorialité dans un sens écologique. Pour eux, le territoire c'est la vie, c'est le lieu de rencontre d'une multiplicité de mondes qui permettent la relationalité, c'est une compréhension profonde de la vie (ibid, p. 96). Dans un article de *Semana Rural* qui interview Graciano Caicedo Arroyo, le représentant du conseil communautaire du bassin de la rivière Yurumanguí (13 villages), une question lui a été posée : « *Que signifie le territoire pour vous ?* ». Sa réponse en est que plus représentative :

« *C'est la vie même. Nous, sans territoire, n'aurions aucune raison d'être sur cette terre* ». [...]. « *Sans territoire, c'est presque nous punir d'extinction parce que c'est là que la culture se crée et recrée. Le territoire représente la vie même de notre peuple, c'est pourquoi nous le défendons. Parce que sans lui, ce serait un génocide* » (Arteta, traduction personnelle).

Arturo Escobar ajoute qu'il faudrait « *géo-graphier et ré-exister avec les territoires* » pour pouvoir faire monde (2018, p. 107).

La division entre l'esprit et le corps, entre raison et émotion, s'en voit également abandonnée pour les réunir sous l'idée de la « *senti-pensée* ». Il s'agit d'une manière de vivre que les communautés territorialisées d'Amérique Latine ont apprises en alliant le cœur et l'esprit : « *Senti-penser avec le territoire implique de penser simultanément avec*

*le cœur et l'esprit* ». [...] « *De raisonner avec le cœur* » (Escobar, 2018, p. 29). S'alliant aux concepts de Pachamama et de relationnalité, il est désormais impossible de réfléchir de manière décontextualisée et sans proximité avec les êtres dont nous sommes en relation. De ce fait, ils agissent à l'inverse de la pensée occidentale et ses dualismes propre à sa Mythologie de la Séparation que nous avons discuté en première partie, ceci comprenant également, par conséquent, ses principes de développement, de croissance ou d'économie capitaliste. Ils les dénoncent même, en prônant le caractère essentiel de renouer cœur et esprit : « *Il revient à chacun de nous à présent d'apprendre à sentir-penser avec les territoires, les cultures et les connaissances des peuples* » (ibid, p. 29). Il peut donc être vu ici une proposition concrète et vécue de l'idée de la « Réunion ».

### *Plurivers*

De plus, l'objectif d'universalisation de la globalisation est inconciliable avec les notions de relationalité et du territoire (ibid, p. 131). Elle ne peut plus prétendre à homogénéiser et propager à travers la planète un monde unique fondé sur une réalité unique. Elle doit au contraire se diriger vers de nombreux mondes avec leur propre réalité façonnée par leur territoire et les relations qu'ils impliquent. C'est ce que prône l'écologie d'Amérique Latine lorsqu'elle met en opposition le « plurivers » à l'« univers » ; différence étymologique entre « pluri- », plusieurs, et « uni- », un. L'« univers » exclut inévitablement la possibilité de l'existence de plusieurs ontologies. Le plurivers, lui, défend que plusieurs mondes co-existent en fonction des territoires, des relations et des pratiques qui y sont liées, c'est-à-dire de leur réalité éprouvée et vécue dans une conception de la vie comme profondément relationnelle. Cela découle sur un monde fait d'un ensemble de mondes en connexion partielle les uns avec les autres mais différents ontologiquement puisqu'ils répondent à leur relationalité propre. Dans un contexte où la globalisation et le capitalisme ont pris tant d'ampleur à travers le monde et où il est donc de plus en plus difficile de voir nos connexions avec le monde et de les vivre comme étant réelles l'exemple de l'écologie d'Amérique Latine nous inspire quant à penser comment retrouver l'harmonie entre l'humain et la nature et comment les rassembler dans cette unité perdue (ibid, p. 75).

## 2.3 Pratique et le Buen Vivir

Il y aurait tant de choses à dire sur la réalité de l'écologie d'Amérique Latine et de son ontologie. Les exemples sont multiples et divers. Nous pourrions continuer à analyser en détails les modes de vie des peuples autochtones d'Amérique Latine pour encore mieux assimiler leur vision du monde et comme ils la vivent. Cependant, l'idée sera ici plutôt de confronter cette ontologie à la situation écologique actuelle et d'observer comment elle s'y insère, comment elle agit au sein de celle-ci. Il sera donc question de comprendre comment cette autre vision du monde de l'écologie d'Amérique Latine rentre dans le débat sur la crise environnementale et apporte des propositions malgré un contexte latino-américain où sa culture s'affronte avec des influences occidentales fortes.

### *Luttes sociales*

Il est impossible de parler de la réalité de l'écologie d'Amérique Latine sans évoquer ses combats sociaux et territoriaux tant ils sont récurrents et importants dans le militantisme écologique d'Amérique Latine. Il s'agit d'un combat défendant le principe de « territorialité » face à l'Occident, son objectif d'universalisation et sa volonté économique de main mise sur cette région du globe et ses ressources naturelles. Cela génère une destruction intensifiée de la forêt tropicale et des atteintes aux droits des peuples qui y vivent provoquant leurs déplacements forcés (Escobar, 2018, p. 142). A titre d'exemple, la Colombie est le premier pays en ce qui concerne les déplacements forcés avec un total de plus de cinq millions de déplacés internes au pays (ibid, p. 155). Ce combat se dirige également envers leurs États puisque ceux-ci ne les soutiennent pas et vont même à leur encontre en favorisant le développement économique capitaliste occidental dans leur pays, légitimé par des arguments économique-financiers avant tout :

*« C'est peut-être pour cette raison qu'à partir des années 1990, et plus clairement encore au cours des années 2000, les États et les capitales nationales et transnationales ont déployé une série de stratégies à l'encontre de ces mouvements, visant à étendre la territorialité du système capitaliste moderne/colonial via d'ambitieux projets d'intégration continentale » (ibid, p. 142).*

Ainsi, cette situation critique peut donc être expliquée par plusieurs facteurs comme le démontre Arturo Escobar : augmentation d'implémentation entreprises nationales et transnationales extractivistes (or, charbon, autres produits provenant des mines, culture de palmiers à huile et de la canne à sucre, culture pour les agrocarburants, autres cultures à visée internationale, etc.) et d'infrastructures (expansion des ports, constructions de pipelines et de routes) sans consultation préalable des populations concernées et sans compensation ou réparation des impacts sociaux, environnementaux et culturels ; militarisation d'un grand nombre de territoires (répression des organisations locales possibles) ; menaces constantes adressées aux leaders et aux activistes locaux, ainsi que les massacres et assassinats, perpétrés essentiellement par des groupes paramilitaires et rebelles ; le silence complice des organismes d'État face aux fréquents abus de pouvoir et à la destruction de l'environnement dont sont responsables plusieurs de ces groupes (2018, p. 143-144). Ces conflits territoriaux reposent avant tout à une divergence dans les manières d'envisager le monde et la vie. La résistance de ces groupes à ce projet occidental « colonial » et global unimondiste de déterritorialisation violente est une défense de la vie et plurivers. Son but est de préserver l'existence de plusieurs mondes ainsi que leur culture et territorialité afin de garantir leur capacité de faire monde. Ces combats ont donc pour revendication « des droits au territoires ».

Les exemples de luttes territoriales sont sans fin tant elles sont quotidiennes en Amérique Latine. L'actualité de ces dernières années, 2019 surtout par les révoltes populaires au Chili, en Colombie, en Bolivie et au Brésil notamment, ne fait pas mentir ce constat. Ils sont par ailleurs d'une grande visibilité, que cela soit dans les médias comme les journaux ou dans les ouvrages de nombreux auteurs. C'est le cas d'Arturo Escobar. Dans son livre *Sentir-penser avec la Terre : Une écologie au-delà de l'Occident*, il constate que ces luttes, que cela soit les populations du territoire ancestral du Yurumanguí et de leur fleuve, de celles du Caravardo et du Jiguamiando face aux multinationales bananières comme Chiquita Brands et Banacol Marketing Corporation, ou encore celle de La Toma face aux entreprises exploitantes des mines d'or toujours plus grandissantes, ont toutes luttées par leur courageuse présence sur place, impliquant de se défendre physiquement et moralement, de porter plainte auprès de l'État et des organisations internationales, de revendiquer leur appartenance à leur territoire mais aussi par de nombreuses autres stratégies renforçant le contrôle de leur territoire (ibid, p. 87-92). Ceci est d'autant plus remarquable que cela s'est fait dans un contexte hostile de terreur où y étaient

constamment présents une pression opérée par les multinationales, des incursions de l'armée et de groupes paramilitaires sous prétexte, par exemple, de combattre la guérilla, des intimidations et des menaces, des assassinats de leaders et membres des populations résistantes, des déplacements forcés, etc. (Escobar, 2018, p. 87-92).

### « *Buen Vivir* »

Il serait évidemment possible de consacrer un temps plus conséquent à ces multiples luttes territoriales tant elles sont cruciales pour l'écologie d'Amérique Latine. Par leur défense d'ontologies différentes de celle occidentale et leur résistance face à cette dernière, elles sont essentielles à leur propre survie. Par conséquent, elles garantissent également la possibilité que des alternatives au système dominant propres à ces cosmologies voient le jour. Comme le dit Arturo Escobar, « *la forme que prendra la transition, ainsi que ses résultats, dépendront de la vision du monde qui l'emportera* » (ibid, p. 147). Tout en étant conscient que le monde moderne est un monde parmi tant d'autres ainsi que du caractère essentiel que ces luttes jouent pour défendre ces autres mondes, nous nous consacrerons, à présent, à ce sur quoi l'ontologie de l'écologie d'Amérique Latine débouche. Par ailleurs, comme le montre Miriam Tola, la Pachamama est reconnue comme à l'origine et centrale à l'apparition d'alternatives au projet de développement occidental en Amérique Latine (2018, p. 118). Il s'agit donc de mettre en lumière de façon plus concrète ce sur quoi cela débouche, ce que sont ces alternatives et ces modes de vie différents qui illustrent que le développement occidental n'est pas inévitable. Ces propositions ne sont pas juste des idées ou des utopies mais elles sont concrètes et vécues dans des régions d'Amérique Latine. Il serait trop ambitieux et exhaustif de vouloir toutes les lister et expliciter. C'est pourquoi le choix s'est porté ici de mettre l'accent sur le Buen Vivir, une alternative au développement tant philosophique que pratique très ancrée en Amérique Latine (surtout dans la région andine). Nous l'étudierons par la suite car, en plus d'avoir pour fondements tous les aspects ontologiques que nous avons vu jusqu'à présent, il prône une autre manière de fonctionner et de se rapporter au monde naturel qui possède de fortes similarités avec ce que nous avons pu voir à travers les propositions de la première partie.

Comme nous l'avons évoqué, la Pachamama est une critique ontologique directe à la vision capitaliste du monde occidentale, mais elle est également une critique pratique indirecte du fonctionnement des sociétés occidentales. Selon Paulo Henrique Martins, la Pachamama et le Buen Vivir, légitimée par celle-ci dans son idéal collectif, « *nous*

*permettent d'alimenter une critique féconde du modèle de développement capitaliste hégémonique au niveau planétaire, qui est fondé sur l'idée de croissance économique illimitée* » (2014, p. 86). La Pachamama nous amène donc à penser non pas « le vivre bien » qui se rapporte à une approche utilitariste et égoïste, sur fond d'appropriation privée et de marchandisation de la planète, mais plutôt le « bien vivre » qui, lui, se rapporte à une approche anti-utilitariste qui valorise le bien-être collectif inclusif jusqu'à en faire un objectif politique, sur fond cette fois-ci d'appartenance communautaire refusant le principe de marché (ibid, p. 79). Ainsi, elle va plus loin que la critique ontologique et questionne notre mode de vie occidentale et plus particulièrement les conditions matérielle et symboliques liées au développement qu'il prône (ibid, p. 82). Découlant de ceci, le Buen Vivir peut donc ainsi s'expliquer comme « *une contestation anticapitaliste et communautaire qui cherche à valoriser les richesses hors de la logique de l'accumulation, de l'individualisme et de l'ethnocentrisme* » (ibid, p. 82). Non sans nous rappler les critiques que nous avons abordées dans la première partie, c'est bien autour de ce questionnement sur ce que sont le développement et le progrès que s'inscrit le Buen Vivir. C'est de cela qu'il s'agit lorsqu'Arturo Escobar oppose le « développement » au « post-développement » dans le premier chapitre de son livre *Sentir-penser avec la Terre : Une écologie au-delà de l'Occident*. D'un côté, le « développement » fait référence à sa définition occidentale qui a vu le jour avec le discours de prise de fonction du président Truman en 1949. Il s'agit de faire la différence au niveau mondial entre les pays développés et sous-développés en fonction de leur niveau de vie, d'industrialisation et d'urbanisation, de mécanisation de l'agriculture, de croissance de la production matérielle et de leur adoption généralisée de l'éducation et des valeurs « modernes » (Escobar, 2018, p. 38). Comme il l'explique très bien, l'objectif derrière ceci était celui de la mondialisation ou globalisation prônant les biens-faits du capital, des sciences et des technologies, afin de nous amener à la rationalité, à la richesse et au bonheur. En d'autres mots, l'idée était de reproduire mondialement, par le biais de ces facteurs, le « pays développé/avancé » pour passer d'une société « traditionnelle » à « moderne ». Il a été soutenu de manière quasi universelle pendant plus de soixante ans. Ceci vient expliquer que l'Amérique Latine ait vécu sous cette idéologie également, bien qu'elle semble prendre un coup ces dernières années. De l'autre côté, le « post-développement » émerge avec les régions du monde qui originellement étaient considérées comme « sous-développées ». Il se rapporte à la volonté et la nécessité de questionner la position centrale du développement dans la société. Il vient donc la



remettre en cause comme nous le souhaitons en première partie de ce travail. Il s'agirait donc ici de le « décentrer ». D'un point de vue idéologique, il ne faut plus des « alternatives *de* développement », c'est-à-dire d'autres formes de développement comme le développement participatif, durable, etc., mais se tourner vers des « alternatives *au* développement », qui envisagent d'autres représentations de la réalité en prenant en compte d'autres savoirs qu'uniquement le savoir scientifique et technologique (Escobar, 2018, p. 44). C'est dans ce contexte de « post-développement » et d'« alternative au développement » que s'inscrit le Buen Vivir. Comme le soutient Alberto Acosta et Eduardo Gudynas, autre auteur ayant beaucoup travaillé sur le Buen Vivir :

*« Le paradoxe selon lequel le développement peut être déclaré défunt et, à l'étape suivante, promu comme la seule voie à suivre est profondément ancré dans la culture moderne. Ainsi, toute alternative au développement doit ouvrir des voies pour aller au-delà de la culture occidentale. Le Buen Vivir donne cette opportunité » (Acosta, 2014).*

### *Définition du Buen Vivir*

Qu'est-ce que le Buen Vivir plus précisément ? Tout d'abord, par ses origines andines et indigènes, le Buen Vivir peut être connu sous d'autres noms : principalement « Suma Qamaña » en Bolivie et « Sumak Kawsay » en Equateur (Morin, 2013, p. 332). Ces deux pays n'apparaissent pas pour rien car, comme nous le verrons par la suite, ils l'ont inscrit respectivement dans leur Constitution. Se basant sur Ariruma Kowi pour la version équatorienne et Fernando Huanacuni pour celle bolivienne, Alberto Acosta nous traduit ces termes :

*« Sumak signifie l'idéal, le beau, le bon, la réalisation ; et kawsay, c'est la vie, en référence à une vie digne, en harmonie et en équilibre avec l'univers et l'être humain ». [...]. « Le Suma fait référence à la plénitude, au sublime ; et Qamaña à la vie, au vivre, à la coexistence et à l'être » (2014, p. 54).*

Ainsi, soutenu par David Cortez, un chercheur ayant énormément travaillé à la compréhension généalogique du Buen Vivir, tous permettent et se rapportent à la traduction « bien vivre », « vie bonne », « savoir vivre ensemble », « vivre en plénitude », « vivre en équilibre et en harmonie », « respecter la vie » ou encore « la vie épanouie »

(Acosta, 2014, p. 54). D'ailleurs, en partant de ses aspects ontologiques, il le définit comme suit :

*« Le sumak kawsay des traditions indigènes andines et amazoniennes prend la forme d'un concept holistique, car il comprend la vie humaine comme faisant partie d'une réalité vitale majeure de qualité cosmique, dont le principe fondamental est la relationalité du tout »* (ibid, p. 54).

Alberto Acosta, qui comme nous l'avons vu est l'un des premiers théoriciens et spécialiste du Buen Vivir, nous apporte des éléments de définition, notamment par son livre *Le Buen Vivir : Pour imaginer d'autres mondes*. Selon lui, il s'agit, avant tout, d'une opportunité de :

*« Construire collectivement une autre façon de vivre »* (ibid, p.15). [...] *« Construire une autre société, fondée sur la coexistence pacifique citoyenne en harmonie avec la Nature, à partir des connaissances des différents peuples culturels existants dans le pays et dans le monde »* (José María Tortosa) (ibid, p. 53). [...] *« Qui permet de forger un projet libérateur et tolérant, sans dogmes ni préjugés »* (ibid, p. 20). [...] *« Si le développement tente d' "occidentaliser" la vie sur la planète, le "Buen Vivir" sauvegarde les diversités, valorise et respecte l' "Autre" »* (ibid, p. 57).

Dans la quatrième de couverture de son livre, il définit le Buen Vivir, en s'appuyant notamment sur les mots utilisés dans la Constitution équatorienne, comme :

*« Un principe central de la vision du monde des peuples indigènes de la région andine »*. [...] *« Compris comme le vivre ensemble dans la diversité et l'harmonie avec la nature »*. [...] *« En rupture avec la dégradation engendrée par notre modèle économique, fondé sur la consommation et la croissance, il propose une alternative à l'idéologie du développement »*. [...] *« A vocation universaliste, le Buen Vivir développe une démocratie d'un type nouveau qui, en plus de prendre en compte les générations futures, intègre les segments de la population historiquement exclus : les femmes, les immigrés, les habitants des quartiers populaires »*. [...] *« Une alternative à la folie de l'accumulation infinie de*

*richesses matérielles qui a tout dévoré sur son passage, les humains comme la nature* » (Acosta, 2014, quatrième de couverture).

Cette définition peut s'accompagner de celle faite par Arturo Escobar, qui pour rappel est anthropologue des civilisations d'Amérique Latine et spécialiste des ontologies, s'y rapportant, dans son livre *Sentir-penser avec la Terre : Une écologie au-delà de l'Occident*. Il dit ainsi en évoquant implicitement le Buen Vivir que « *les alternatives au "développement" élaborent une critique radicale des notions que ce dernier implique : croissance, progrès, réformes de marché, extractivisme, hausse démesurée de la consommation matérielle individuelle, etc.* » (Escobar, 2018, p. 57). Jean Ortiz, spécialiste des littératures des Amériques et de langue espagnole, mais aussi maître de conférence et journaliste (notamment pour L'Humanité et la revue altermondialiste *Mémoire des luttes*), rajoute que :

*« Le "Buen Vivir" est un nouveau paradigme communautaire de pensée, de civilisation ». [...]. « En termes idéologiques, le "Buen Vivir" implique la reconstitution de l'identité culturelle d'un héritage ancestral séculaire ». [...]. « Une politique de souveraineté et de dignité nationale ». [...]. « La récupération du droit de la relation avec la Mère Terre et la substitution de l'accumulation illimitée individuelle de capital par la récupération intégrale de l'équilibre et de l'harmonie avec la nature » (Ortiz, 2013).*

Toutes ces définitions du Buen Vivir montrent, dans un premier temps, à quel point il est global et complexe. Elles font également resurgir très clairement l'ontologie qui y est sous-jacente. Que cela soit le lien très fort avec la Pachamama, découlant sur l'idée de faire monde, d'holisme, de relationalité, de territorialité et de plurivers ou plus simplement la volonté d'harmonie avec la nature, tous forment les bases fondatrices sur lesquelles le Buen Vivir se repose provenant des civilisations indigènes d'Amérique Latine : « *Il est issu de leurs manières d'appréhender la vie et de leur relation à la Pachamama* » (Acosta, 2014, p. 50). Elle nous rappelle la volonté des propositions de la première partie de faire émerger et ré-ancrer notre mode de vie et ses activités dans l'Interbeing. Comme nous l'avons observé par Charles Eisenstein<sup>17</sup> : « *Enfin, c'est notre désir naissant d'être partenaire de la Terre et notre nouvelle réalisation spirituelle*

---

<sup>17</sup> Se référer à la page 47 de ce travail.

*de l'unicité et de la connexité de tous les êtres qui sont à la base* » (Eisenstein, 2011, p. 346, traduction personnelle). Le parallèle avec le Buen Vivir et la Pachamama est intuitif ici et facilement réalisable. Nous nous rappelons également la phrase d'Arturo Escobar : « *La forme que prendra la transition, ainsi que ses résultats dépendront de la vision du monde qui l'emportera* » (2018, p. 146). Elle prend tout son sens ici. Comme ce que nous avons dit à propos du changement climatique, le Buen Vivir est plus que des propositions d'alternatives ou qu'une série de consignes à mettre en place, c'est une autre façon de voir le monde qui implique d'autres façons de le vivre. C'est de cela dont parle Arturo Escobar lorsqu'il met en lumière « *les mondes qui émergent* » en Amérique Latine faisant front contre la modernité occidentale et sa déconnexion spirituelle et physique avec le monde qui l'entoure (ibid, p. 51). Les programmes décoloniaux, les alternatives au développement comme le Buen Vivir, les transitions vers le post-extractivisme, les nouveaux modèles de civilisation, les communautés basées sur la relationalité et le plurivers, sont tous des mondes interconnectés et en synergie, mais surtout intrinsèquement liés par leur ontologie commune. Cette ontologie qui a donc comme visée de « *faire monde* » et ce dans la diversité, la complexité et l'interconnexion de celui-ci. Elle débouche ainsi sur la volonté de « *nouer de vraies relations de collaboration avec celle-ci [la nature] - des relations dans lesquelles nous nous voyons faire partie du flux de la vie* » (ibid, p. 137). En résumant, le Buen Vivir, reposant sur l'ontologie propre d'Amérique Latine, est un développement humain en harmonie avec la nature avec pour principe une vie communautaire faite d'entraide, de responsabilités partagées, de production collective et de distribution des richesses, selon les nécessités des membres de la communauté élargie au simple humain (Mendoza et Pollet, 2014). Les arguments écologiques tels que la préservation de la biodiversité (confrontée, par exemple, à la déforestation ou l'extraction de pétrole) et la restauration de l'intégrité écosystémique des territoires n'en sont que la suite logique (Escobar, 2018, p. 145).

### *La proposition du Buen Vivir*

Rentrons à présent encore plus dans le détail de ce que propose le Buen Vivir en allant au-delà des définitions. Avant cela, il est important de relever plusieurs faits marquants lui donnant une ampleur et une reconnaissance toute particulière. Il s'agit, dans un premier temps, de son inscription dans la Constitution de la République de l'Équateur en

2008 ainsi que de l'État Plurinational de Bolivie en 2009<sup>18</sup>. Le Buen Vivir devient donc un projet, un but commun et national dans ces deux pays, non sans influence sur les pays avoisinants comme le Venezuela et le Pérou, respectant ses aspects fondamentaux : l'État doit être repensé à travers les notions de « plurinational » et « interculturel » (reconnaissance de plusieurs nationalités et cultures au sein du pays ainsi que la propriété collective des terres aux communautés), reconnaissance et intégration des peuples indigènes (leur vision du monde et leurs codes culturels) pour déconstruire les traditions euro-centrées, éradiquer les inégalités et les injustices (décolonisation, dépatriarcalisation, racisme, féminisme, etc.), mettre en place une nouvelle économie sociale, solidaire et communautaire respectant la vie dans son ensemble et cessant donc avec l'anthropocentrisme et la destruction de la planète, mettant fin à la séparation humain-nature en faveur de la Pachamama (notamment faire de la nature un sujet de droit) (Acosta, 2014, p. 17). Il a aussi émergé plus globalement lorsqu'il a fait son entrée dans le Forum Social Mondial de Belém en janvier 2009. Ce forum altermondialiste défend l'idée que la crise actuelle est avant tout une « *crise de civilisation* » où le Buen Vivir y a donc trouvé naturellement sa place (Aguiton et Cabioc'h, 2010, p. 68).

Tout d'abord, comme nous avons pu le voir lorsque nous parlions de « développement », le Buen Vivir est une proposition globale tant il remet en cause dans son entièreté ce qu'il dénonce. Il serait absurde que le Buen Vivir débouche sur des ajustements du fonctionnement de notre société actuelle alors qu'il dénonce au contraire cette société et ses fondements. En apportant une nouvelle vision face au système capitaliste dominant, il s'agit là bien plus d'un changement de paradigme. C'est pour cette raison que Raúl Prada Alcoreza parle de « *révolution mondiale du Vivre Bien* » (Acosta, 2014, p. 22). Le Buen Vivir a donc vocation à ne pas se cloisonner dans ses origines mais plutôt à avoir une visée globale, voire territorialement mondiale, puisqu'il parle avant tout de l'humanité et de la nature réunis et dans sa totalité.

*« La discussion sur le Buen Vivir ne devrait pas être circonscrite aux réalités andines et amazoniennes – même s'il est vrai qu'implanter le Buen Vivir au sein de communautés ou de pays isolés, encore pris dans le tourbillon capitalisme monopolistique, sera un défi extrêmement difficile à relever » (ibid, p. 24).*

---

<sup>18</sup> Préambule de la Constitution de la République d'Équateur en annexe (Annexe 1).

D'ailleurs, pour faire suite à cette idée de globalité et d'ouverture mondiale, le Buen Vivir, sans minimiser ses origines, défend le fait qu'il possède des sources d'inspiration et d'influence autres, d'autres principes philosophiques comme notamment marxiste, aristotélien, écologique, féministe, coopérativiste, humaniste, ... (Acosta, 2014, p. 22). Pour résumer en citant Alberto Acosta :

*« Nous avons besoin d'un discours contre-hégémonique capable de subvertir le discours et les pratiques connexes de domination, tout en générant de nouvelles règles et pratiques. Et le succès de ces dernières dépendra de notre capacité à penser, proposer, agir, et enfin à nous indigner, même au niveau mondial » (ibid, p. 22).*

### *Pour un état plurinational*

Découlant de ce constat, le Buen Vivir défend la nécessité d'un état plurinational faisant directement appel au plurivers dont nous avons parlé précédemment. Face à l'actuelle crise politique que traverse l'Occident notamment, où la séparation entre gouvernants et gouvernés et d'autres éléments propres à la politique occidentale néolibérale sont sur le point d'amener à une crise civile, le Buen Vivir propose un État luttant contre le colonialisme « ancien » comme « actuel » et donc l'universalisation du monde occidental. Ainsi, son objectif est de construire un autre État interculturel et plurinational, assumant, plutôt que d'aller à l'encontre ou de nier, sa diversité culturelle et nationale. La notion de plurivers est donc centrale ici. Comme le dit très bien Alberto Acosta :

*« La plurinationalité ne nie pas la nation ; elle en propose une autre conception. Elle affirme qu'il n'y a pas de nation ni de nationalité unique. La nation est perçue comme un ensemble de nationalités diverses, qui ont toujours été face à face. Ainsi, la plurinationalité puise dans la pluralité des visions ethniques et culturelles pour repenser l'État » (ibid, p. 105). [...]. « Une nouvelle démocratie inclusive, harmonieuse et respectueuse de la diversité » (ibid, p. 118).*

Cela se traduit par exemple par la primauté des droits collectifs sur les droits individuels, la recherche d'une forme de relation à la nature ou encore la lutte féroce contre le racisme et la marginalisation. Il ne faut pas voir cette reconnaissance de la diversité nationale et culturelle comme passive mais plutôt comme une intégration active de celle-ci où tous

sont présents politiquement. C'est en cela que l'État plurinational doit être vu : des processus émancipatoires. De plus, cette inclusion égalitaire de l'« Autre », d'une certaine manière, s'étend jusqu'à la « nature », ceci faisant le lien avec les notions de « territorialité » et de gestion des ressources naturelles : « *Le défi consiste à appréhender la plurinationalité non seulement comme un exercice de démocratie inclusive, mais surtout comme un mode de vie différent, en plus grande harmonie avec la Nature et plus proche d'elle* » (Acosta, 2014, p. 107).

### *Pour des Droits de la Nature*

Puis, cette volonté de faire monde ensemble et harmonieusement passe par la nécessité de donner, tout comme à nous, des Droits de la Terre Mère<sup>19</sup>. Faisant directement suite à la discussion autour des Droits de la Nature de la première partie de ce travail, elle est donc poursuivie et alimentée ici. Comme nous l'avons vu auparavant, la relation moderne entre l'humain et la nature se base sur la mythologie de la Séparation. Cela découle sur une relation de domination humaine extrême légitimant l'extractivisme intensif des ressources naturelles et amenant à la situation écologique désastreuse que nous connaissons actuellement où les limites planétaires sont menacées. L'Amérique Latine est d'autant plus concernée qu'elle est une des plus grandes « *exportatrices de Nature* » mondiales (ibid, p. 74). Dans ce contexte, il est nécessaire de redonner de l'importance à la Nature à égal avec l'humain afin d'accéder à leur réconciliation. Donner le droit d'existence à la nature devient donc inévitable. De plus, faisant partie de leur coexistence commune, il serait incompréhensible de ne pas le prôner. « *Il faut bien comprendre que ce que nous faisons pour la Nature, nous le faisons pour nous-mêmes ; ceci est un point clé des Droits de la Nature. Il faut sans cesse rappeler que les êtres humains ne peuvent vivre en dehors de la Nature* » (ibid, p. 87). Les Droits de la Nature sont donc à voir comme l'équivalent, pour celle-ci, des Droits de l'Homme. La nature devient fondamentalement sujet de droit auquel nous reconnaissons sa valeur intrinsèque ce qui permet, par conséquent, de protéger tous ses éléments (eau, air, biodiversité, etc.). Ils viennent combattre l'anthropocentrisme sous-jacent en s'accompagnant de changements significatifs et profonds.

---

<sup>19</sup> La Déclaration Universelle des Droits de la Terre Mère en annexe (Annexe 2).

*« Le Buen Vivir contient en son cœur une révolution, qui nous fait passer d'un point de vue anthropocentrique à un point de vue socio-biocentrique, tout en assumant les conséquences politiques, économiques, culturelles et sociales qui en découlent »* (Acosta, 2014, p. 66).

On ne parle donc plus de « Droit à un environnement sain », qui est centré sur l'intérêt humain, mais des « Droits de la Nature », qui recherchent l'équilibre entre l'humain et la nature ainsi que le respect de leurs besoins respectifs. Soutenant tous deux la Pachamama, ils sont en lien direct. Les Droits de la Nature font partie directement de la proposition du Buen Vivir. Comme il peut être vu dans la « Déclaration Universelle des Droits de la Terre-Mère », la Pachamama et ses processus naturels ne sont plus considérés comme des matières premières mais comme des cadeaux, des dons de sa part (Tola, 2018, p. 32). Le but de celle-ci est de consacrer le droit à la vie pour tous les êtres vivants et à l'harmonie et l'équilibre entre ceux-ci (Cullinan, 2011, p. 186). Les cas de l'Équateur et de la Bolivie sont très révélateurs à ce sujet. Lorsqu'ils ont inscrit le Buen Vivir dans leur Constitution respective, celui-ci s'est vu également accompagné par les Droits de la Nature. Cet extrait de la Constitution équatorienne l'illustre : *« La Nature ou Pacha Mama, où se reproduit et se réalise la vie, a le droit à ce que soient intégralement respecté son existence, le maintien et la régénération de ses cycles vitaux, sa structure, ses fonctions et ses processus évolutifs »* (Acosta, 2014, p. 93). Cela a eu pour conséquences dans ce pays, par exemple, d'abolir tout OGM ou de mettre l'eau comme droit humain fondamental interdisant sa commercialisation et la mettant sous gestion publique (Legard, 2014, p. 292). Nous pouvons également ici mentionner d'autres exemples de réussites ou, en tout cas, d'espoir vis-à-vis des Droits de la Nature et de leur impact. Parmi elles, il y a la création bolivienne en 2009 du « International Mother Earth Day » qui célèbre la Pachamama le 22 avril de chaque année, la création du premier tribunal dédié à la Nature qui se situe sur les Îles Galapagos, ou encore le premier procès vainqueur d'une rivière<sup>20</sup>. Ainsi, ce qu'appelle le Buen Vivir avec les « Droits de la Nature » est l'évolution de la reconnaissance de la Pachamama, du Tout. *« Les Droits Humains et les Droits de la Nature, qui articulent une "égalité biocentrique", étant analytiquement différenciés, se complètent et fusionnent en une sorte de droits de la vie et à la vie »* (Acosta, 2014, p.

---

<sup>20</sup> Dans la région de Loja en Équateur, la Vilcabamba a gagné en tant que sujet contre des humains ayant entrepris des travaux routiers longeant cette rivière et la détériorant.



102). L'espoir qu'une nouvelle conception et reconnaissance juridique et politique qui intègre le non-humain, comme souhaitée en première partie, est alimentée par les cas de l'Équateur et de Bolivie. Ainsi, par essence, elles doivent émerger tant localement que globalement.

### *Pour une nouvelle économie*

Enfin, le Buen Vivir propose une autre économie. Découlant de ses fondements holistes et systémiques, et de tout ce qui a été dit jusqu'à présent, il cherche à trouver de nouvelles relations entre l'humain et la nature dans l'économie également. Pour ce faire, il déconstruit l'économie dominante capitaliste dans ses fondements, à commencer par ses préceptes sur le développement et le progrès. Par l'aspect central mis sur la relation de coexistence entre l'humain et la nature et son combat contre le capitalisme et ses fondements, le Buen Vivir partage les mêmes bases que l'« *Économie de la Réunion* » que nous avons vu en première partie<sup>21</sup>. Il propose une nouvelle économie prenant source dans ses origines indigènes et son passé. Bien qu'ayant des origines lointaines et s'en inspirant, elle ne doit pas pour autant être considérée comme un retour au passé (ibid, p. 119). Proposant une refonte dans son entièreté, il s'agit également de la voir comme une construction patiente plutôt qu'une improvisation irresponsable (ibid, p. 119). « *Le 'bien vivre' ne doit pas être compris comme un retour à un passé andin mais comme un 'concept en construction' qui résulte de pratiques des mouvements autochtones et des réflexions d'intellectuels* » (Gudynas et Acosta, 2011, p. 103-110). Cette nouvelle économie se veut équitable et durable. Équitable et donc solidaire, qui se soucie avant tout du collectif plutôt que de l'individuel<sup>22</sup>, ce qui signifie de repenser l'économie et les relations qu'elle implique depuis le début ; de l'extraction de ressources naturelles, de la production, des échanges, de la répartition des revenus et des richesses jusqu'à ses principes de consommation et d'accumulation de capital. Ainsi, le Buen Vivir propose une économie qui défend la suffisance et la réciprocité plutôt que l'efficience, l'accumulation matérielle et la croissance (Acosta, 2014, p. 120). L'économie du Buen Vivir prône également l'auto-centrage, c'est-à-dire la recontextualisation de l'économie, de la remettre en lien avec là où elle opère, la ramener à une proximité locale. Cela permet donc de remettre l'accent et la priorité sur l'économie de proximité plutôt

---

<sup>21</sup> Se référer à la page 45 de ce travail.

<sup>22</sup> Propre à l'économie capitaliste comme nous l'avons vu précédemment.

que mondiale. C'est également une reconnexion entre la pensée et l'acte au sein de l'économie, et l'importance redonnées à l'implication et la responsabilisation des acteurs de cette économie. En des termes plus ontologiques, cela fait appelle à ancrer l'économie dans la territorialité des communautés concernées. L'être humain reste au centre de l'économie puisqu'elle est, avant tout, là pour son développement, mais il ne s'extrait pas pour autant de la nature, il reste un membre d'un corps plus grand que lui, la Pachamama (Acosta, 2014, p. 126). Le travail, si central en économie, se voit redirigé. Il n'a plus comme visée de produire plus mais de produire pour vivre bien (ibid, p. 127). Il en devient un acte qui contribue à la dignité de la personne par son utilité collective et l'épanouissement personnel (ibid, p. 127). Une restructuration est nécessaire et débouche sur la redéfinition collective des besoins existentiels humains ainsi que naturels, une réduction du temps de travail et sa répartition (ibid, p. 127). Ces raisonnements amènent indubitablement à un état de suffisance. Plutôt qu'au sentiment faisant référence à une très haute valeur de soi, il faut donc comprendre « suffisance » comme « *ce qui correspond juste à ce qui est nécessaire* »<sup>23</sup>, qui se concentre sur ses besoins en écartant ce qui est considéré comme « superflu ». L'économie actuelle sur base d'extractivisme intensif, de consumérisme et d'accroissement du capital est diamétralement opposée au Buen Vivir et cette idée de suffisance :

*« Tôt ou tard (et plutôt tôt que tard), il faudra opter pour un état de suffisance : le "suffisant", établi en fonction des besoins réels, sera privilégié face à cette efficience toujours plus grande fondée sur une compétitivité incontrôlée et un consumérisme effréné, qui menacent les fondements mêmes de la société et la soutenabilité environnementale »* (ibid, p. 127).

Une comparaison est facilement faisable avec le concept de « simplicité volontaire », comme l'entend Serge Latouche, tant ils font écho. Comme le soutient Paulo Henrique Martins, il est également possible de faire un lien entre le Buen Vivir, son idée de « suffisance » et la « convivialité » d'Ivan Illich, voire également avec son concept de « contre-productivité » (2014, p. 80). L'approche convivialiste, propre à l'écologie dit « à la française », consiste à repenser la relation d'autonomie des personnes au sein de l'économie et donc de la société. Cette approche a émergé dans le contexte industriel-critique et la volonté de « post-développement » dans les années 1970, qui est toujours

---

<sup>23</sup> Définition du dictionnaire Larousse.

d'actualité à vrai dire. Ivan Illich définit la « convivialité » comme suit : « *J'appelle société conviviale une société où l'outil moderne est au service de la personne intégrée à la collectivité, et non au service d'un corps de spécialistes. Conviviale est la société où l'homme contrôle l'outil* » (Bourg, 2017). Ainsi, l'humain doit rester dans un rapport d'indépendance et d'autonomie face à l'outil tout en l'épanouissant et en élargissant ses moyens d'actions, et non en être son esclave ou son maître (ibid). De ce concept découle également l'idée de « contre-productivité » faisant référence au seuil à ne pas dépasser pour qu'un outil ou une institution n'aille pas à l'encontre de son objectif (ibid). Son exemple le plus connu est celui du transport. Pour lui, l'énergie dépensée pour accroître la vitesse de déplacement transforme les rapports sociaux et est inefficace passé un certain point jusqu'à le priver de sa liberté (ibid). Le vélo peut donc être considéré comme plus rapide que la voiture dans un certain rayon de distance. Pour ceci, il faut considérer le temps parcouru, les coûts qu'ils engendrent et le temps de travail que nous devons y consacrer pour les payer. Ces concepts illichiens, tout comme celui du Buen Vivir, questionne le modèle de développement et la définition de richesse qu'il engendre (Martins, 2014, p. 80). D'ailleurs, comme le montre Françoise Morin, le terme « aymara », communauté indigène dont le Buen Vivir tire ses origines, implique une nécessaire convivialité afin de vivre en harmonie avec tous (2013, p. 332). Ainsi, ils défendent également une autre représentation de la nature. Ainsi, le Buen Vivir n'est pas synonyme d'opulence mais, au contraire, lutte contre elle avec comme devise « mieux avec moins » (Acosta, 2014, p. 127-128). Durable car l'économie ne peut plus être au-dessus de tout. Elle s'intègre dans la vie et donc dans l'environnement. Cela fait référence à la durabilité forte décrite auparavant où l'économie se voit comme inévitablement à l'intérieur de l'écologie. La nature a des limites, le changement climatique en est la preuve et la sonnette d'alarme, et nous faisons même existentiellement partie d'elle. Par conséquent, l'économie doit intégrer cela elle aussi. Les outils sur lesquels l'économie capitaliste se base, comme la croissance économique et le principe de marché, doivent retrouver leur place, à savoir qu'ils sont des moyens et rien de plus (ibid, p. 129). Ainsi, elle doit garantir que son fonctionnement et ses activités soient respectueuses et préservent les cycles écologiques, la nature. La restauration de la nature remplace donc l'ancien principe de marchandisation de celle-ci (Morin 2013, p. 335). De plus, pour reprendre la discussion entamée précédemment, l'ontologie écologique d'Amérique Latine a pour fondement l'idée du don, c'est-à-dire les échanges entre les humains et la nature se comprennent comme des dons que nous fait la nature que nous rendons par des

contre-dons (Martins, 2014, p. 80-81). Cette nouvelle économie doit donc impérativement intégrer cet esprit du don.

Le parallèle entre l'économie du Buen Vivir et l'« *Économie de la Réunion* »<sup>24</sup> est plus que saisissant. A la lecture de ce dernier paragraphe, nous pourrions presque croire à une redite de la partie sur l'« *Économie de la Réunion* » qui a été faite précédemment dans ce travail, tant ils abordent et dénoncent les mêmes points ; le combat contre le capitalisme et ses fondements, le principe de non-accumulation et de non-extractivisme intensif, celui de simplicité volontaire, leurs bases relationnelles et sur la réciprocité, allant même jusqu'à prôner les deux la culture du don. Ainsi, ces deux économies sont sur la même longueur d'onde et le Buen Vivir peut être considéré comme la concrétisation de celles-ci, ou en tout cas une démarche pour sa concrétisation, dans la réalité.

Ayant comme volonté de s'inscrire dans le réel, les changements si profonds et importants que souhaite le Buen Vivir nécessitent forcément et avant tout des transformations sociales, passant par l'éducation et la santé, afin de déconstruire la mentalité ancrée par le « capitalisme » (Acosta, 2014, p. 145). La « loi Asep » (loi Avelino Siñani et Elizardo Perez), qui propose une refonte complète du système d'éducation bolivien par le Buen Vivir en renversant la logique ontologique en place et en intégrant donc la Pachamama à l'école<sup>25</sup>, est une piste intéressante pour venir étayer ce dernier argument (Lewandowski, 2015, p. 78). L'économie du Buen Vivir est donc une proposition, encore une fois, entière et globale tout en gardant ces principes de relationalité, de territorialité et de plurivers, qui se construira au fil du temps à partir de sa réalité.

### *Initiative Yasuni-ITT*

On ne compte plus les initiatives qui émergent en Amérique Latine allant dans cette direction, comme nous le montre notamment le renouveau de l'économie sociale et solidaire dans cette région. Toutes sont des formes de relations économiques solidaires et réciproques incluant l'individu, la communauté et la nature : l'IEPS en Équateur

---

<sup>24</sup> Se référer aux pages 45 à 47 de ce travail.

<sup>25</sup> Le curriculum national se réoriente sur quatre champs (Lewandowski, 2015, p. 78-79) :

1. Cosmos et pensée
2. Communauté et société
3. Vie, terre et territoire
4. Science, technologie et production

(Institut pour l'Économie Populaire et Solidaire), l'initiative Yasuni-ITT (initiative pour la non-exploitation du pétrole du sous-sol dans le parc Yasuni en Amazonie), le MST (Mouvement des Sans Terre, mouvement des associations des paysans sans terre qui a pour objectif des réformes agraires et l'instauration d'une société « *juste et égalitaire, différente du capitalisme* »), le FSM (Forum Social Mondial, mobilisation globale de lutte pour la Terre-Mère et contre la marchandisation de la vie), Semillas y vida (association agro-écologique de femmes kichwas), projet « *travaillons main dans la main* » (fonds pour soutenir les familles agricoles), ACES (Articulation des Circuits Économiques Solidaires, aides aux plus défavorisés afin d'intégrer cette économie), El Arca (association de la société civile comprenant des petits producteurs, des consommateurs responsables, des commerces de proximité, des PMI locales, des ONGs, des bénévoles et des institutions publiques visant à favoriser une communauté « *prosommatrice* » (productrice-consommatrice) avec un fort lien social), l'agriculture urbaine et l'autogestion à Cuba, les finances solidaires informelles au Pérou dans la perspective du capital social comme les AEER (Associations d'Épargne et de Crédit Rotatif), la minka (institution d'aide réciproque dans le milieu communautaire), le ranti-ranti (principe de troc), la makimañachina (services rendus entre deux personnes sans compensation financière), la makipurarina (union de personnes pour accomplir un projet pour le bien de la communauté), l'uyanza (institution d'aide sociale et de reconnaissances des familles qui ont prêté leur force de travail), la chukchina (récupération des excédents des récoltes), l'uniguilla (activité d'échange visant à compléter l'alimentation et l'utilitaire), le waki (concession des terres arables à une autre communauté ou famille travaillant sur ce terrain), le makikuna (aide qui inclut l'ensemble de la communauté), etc. Nous pourrions passer des heures à compléter cette liste et à aller plus en détail. Cependant, ce qui est déjà à retenir, c'est que toutes ces initiatives ne font que renforcer l'espoir qu'une nouvelle économie réconciliant l'humain et la nature, proche de l'« *Économie de la Réunion* » et du Buen Vivir, voit le jour.

Toutefois, il est impossible de ne pas évoquer et s'attarder plus longuement sur l'initiative Yasuni-ITT tant elle a été importante, symbolique et illustrative de ce qu'implique le Buen Vivir. Le parc national Yasuni est un parc se situant en Amazonie équatorienne qui abrite une énorme biodiversité et des peuples autochtones. Par ailleurs, il a été classé « *Réserve mondiale de la biosphère* » par l'Unesco depuis 1989. Cependant, elle abrite également un sous-sol riche en pétrole dont les multinationales pétrolières,

principalement Chevron-Texaco, voudraient s'emparer. Le terme « ITT » vient de là. Il représente la parcelle concernée au sein du parc Yasuni (qui n'est donc pas protégé en soi). C'est cette parcelle qui est au cœur des discussions malgré sa petite taille car il s'agit de celle ayant le plus grand potentiel extractif. Ne représentant qu'une petite partie de la zone à protéger, la suite de son histoire n'en est que plus ironique. Des luttes entre ces parties prenantes ont lieu depuis de nombreuses années. Par ailleurs, depuis 1993, quatorze associations représentent, au sein du Front de Défense, plus de 30'000 citoyens et indigènes victimes des activités et des violences de Chevron-Texaco. Leur but est de défendre les droits humains et écologiques face à cette compagnie et son lobbying. Le Front de Défense a notamment gagné un procès, connu sous le nom de « *jugement du siècle* », face à celle-ci en 2011 devant le tribunal équatorien la condamnant à 9,6 milliards de dollars de dommages et intérêts pour atteintes graves à l'environnement et à la santé humaine quant à leur contamination de terres et rivières de la province de Sucumbíos. Concernant le parc Yasuni, ces luttes sont allées jusqu'à atteindre le peuple équatorien tout d'abord, puis le gouvernement. De par son engagement constitutionnel pour le Buen Vivir, mais surtout par la mobilisation des peuples indigènes accompagnés par la société civile, le gouvernement équatorien a décidé en 2007 de ne pas laisser exploiter le parc. Cette décision avait quatre objectifs officiels : la protection et la conservation de la biodiversité en Amazonie pour l'Humanité toute entière, la protection des peuples autochtones y habitant et leur mode de vie, la lutte mondiale contre le changement climatique par la non-extraction d'énergie fossile et en préservant des forêts dites « réservoirs de carbone », et faire un premier pas pour l'Équateur vers une transition post-pétrolière et post-extractiviste, vers le Buen Vivir (Acosta, 2014, p. 160-161). Pour pouvoir soutenir ce plan, l'Équateur a demandé de l'aide au PNUD (Programme des Nations Unies pour le Développement). L'Équateur, bien que mettant le Buen Vivir dans leur Constitution avec tout ce que cela implique concernant le capitalisme, ne pouvait économiquement se passer des 6 à 7 milliards de dollars sur quinze ans que pourraient rapporter l'exploitation pétrolière du Parc Yasuni (Legard, 2014, p. 290). L'idée était donc de mettre en place le plan Yasuni qui consistait à recevoir une compensation financière, de l'ordre de 3,6 milliards de dollars sur treize ans (moitié de l'exploitation potentielle) de la part de la communauté internationale afin de ne pas exploiter ce parc sous arguments écologiques de niveau mondial. Il faut savoir que son exploitation serait responsable de l'émission de plus de quatre cents millions de tonnes de dioxyde de carbone (Morin, 2013, p. 336). Le plan fut soutenu et accepté par les Nations Unies et fut

marqué par une entente officielle signée en 2010. Un fonds Yasuni fut donc créé au sein du PNUD que le gouvernement équatorien considérait comme la dette écologique des pays industrialisés. L'initiative Yasuni-ITT a été reçue mondialement comme une initiative pionnière et novatrice ;

« [Une entente] qui proposait un nouveau modèle de conservation de la biodiversité et une nouvelle façon de concevoir la coopération entre pays développés et en voie de développement, fondée sur une gestion environnementale qui protège la biodiversité et atténue le changement climatique » (Morin, 2013, p. 336).

Selon Alberto Acosta, cette initiative est très intéressante pour ce qu'elle apporte au niveau ontologique :

« Cette initiative propose de changer profondément la relation que les peuples du monde entretiennent avec la Nature ». [...] « Prendre la décision de ne pas exploiter un gisement de pétrole représentant 20 % des réserves équatoriennes, et qui serait épuisé par l'humanité en une dizaine de jours à peine, doit permettre de provoquer l'indispensable reconnexion des êtres humains avec la Nature » (2014, p. 161-162).

Le projet Yasuni-ITT est donc infiniment lié à l'ontologie d'Amérique Latine et lui donne tout son sens. Cependant, après plusieurs années, la conjoncture équatorienne et un certain flou autour des réels ambitions politiques du gouvernement et de son président Rafael Correa n'ont pas permis de tenir les promesses faites pour mener à bien cette initiative. L'absence d'engagement réel et une certaine hypocrisie des pays occidentaux industrialisés en ne remplissant pas comme espérer le fonds Yasuni (seulement 10 millions de dollars) et, en parallèle, de lourdes décisions politiques et économiques équatoriennes, comme celle d'emprunter 7 milliards de dollars auprès de la Chine, sont venues fragiliser le projet. Les pressions venant de toute part, mais surtout du lobbying pétrolier et de la Chine qui voulait se faire rembourser en pétrole plutôt qu'en espèces, le gouvernement équatorien a abandonné l'initiative Yasuni en 2013 donnant l'autorisation de son exploitation pétrolière. Les revendications relatives au Buen Vivir ont donc été délaissées au détriment d'un retour à la perpétuation de la dépendance de l'Équateur face aux pays occidentaux. Il va de soi que cette décision a été vivement critiquée par le peuple

équatorien et les communautés autochtones. Le combat contre l'exploitation de cette région n'a ainsi pas cessé et s'est vu être accompagné d'associations ayant le même but comme YASunidos. Un combat dorénavant difficile d'autant plus que le gouvernement équatorien a récemment changé totalement de discours et d'agissements en allant à l'encontre des mouvements écologiques et du Buen Vivir (dissolution de la fondation de la Pachamama, condamnations à l'encontre de défenseurs de l'environnement, etc.). D'ailleurs, Alberto Acosta l'avait déjà perçu en 2012 lorsqu'il dit que Rafael Correa représentait l'élément le plus risqué dans « l'aventure Yasuni-ITT » et le considérait comme « *le meilleur ennemi du projet* » (Labarthe, 2013/4, p. 99). L'espoir d'un nouveau monde plus proche de la Pachamama et du Buen Vivir en Équateur semble donc remis en question... Le fleurissement de projets comme celui-ci en Équateur, en Amérique Latine et dans le monde n'est pas à exclure pour autant. La proposition révolutionnaire de ce projet reste malgré tout un exemple pertinent et source d'espoir quant à la mise en pratique réel du Buen Vivir et ses implications ontologiques.

Pour clore cette discussion autour du Buen Vivir et de ce qu'il implique dans sa globalité, les mots d'Alberto Acosta sont des plus propices pour en avoir une vue d'ensemble.

*« En résumé, le Buen Vivir tend vers une éthique du suffisant pour l'ensemble de la communauté, et pas seulement pour l'individu. Le Buen Vivir suppose une vision holistique et intégratrice de l'être humain, immergé dans la grande communauté de la Pacha Mama. Il ne s'agit pas de 'vivre mieux', tant que cela suppose des différences qui conduisent au final à ce que quelques-uns vivent au prix du sacrifice de beaucoup ». [...]. « La préoccupation centrale du Buen Vivir n'est pas d'accumuler pour ensuite vivre mieux. Il s'agit de bien vivre ici et maintenant, sans compromettre la vie des prochaines générations, ce qui implique aussi de distribuer et de redistribuer dès maintenant la richesse et les revenus, afin de jeter les bases d'une société plus juste et équitable, autrement dit, plus libre et plus égalitaire » (Acosta, 2014, p. 58).*



## 2.4 Conclusion

Cette partie s'est donc consacrée à mettre en lumière l'ontologie écologique d'Amérique Latine et sur ce qu'elle débouche comme proposition d'alternatives au monde occidental dominant, à savoir ici plus précisément sur le Buen Vivir. Le but n'était pas tant de montrer un exemple concret et parfait d'un autre monde qu'il faudrait copier-coller pour remplacer celui actuel défaillant. Tout d'abord, cet exemple ne se veut pas parfait tant il reste à faire pour le concrétiser. De grosses barrières s'opposent encore à lui dont notamment l'ancrage du capitalisme et les influences occidentales qui sont encore bien présentes en Amérique Latine, accompagnés des difficultés à déconstruire les mentalités s'y rapportant. Faire ainsi n'aurait pas beaucoup de sens non plus puisqu'il ne prendrait pas en compte les racines culturelles et historiques de ces mondes. Il serait décontextualisé et ne s'ancrerait pas dans le monde vécu. Il continuerait, par ailleurs, d'aller dans la direction de l'universalisation d'un seul monde. Ces deux points sont totalement antagonistes avec la proposition et la vision du monde indigène d'Amérique Latine. Il s'agit là plutôt de porter un regard ouvert et humble sur cet autre monde, qui n'est pas juste une utopie, pour s'en inspirer et remettre en question notre monde, sa vision et son mode de vie, de « *désapprendre l'esprit spontané de domination* » qui fait rage en Occident comme dirait Mohamed Taleb (2014, p. 179). Paul Ariès et Jean Ortiz, notamment, s'en inspirent directement. Paul Ariès, politologue et essayiste écologiste français, prône, par exemple, un « *Buen Vivir à la française* » qu'il défend non pas comme un calque mais comme une inspiration pour « *un devenir possible de l'humanité* » à considérer comme un « *cadeau conceptuel* » de l'Amérique Latine offert au monde. Ainsi, l'idée n'est pas de se dire que l'herbe est plus verte chez son voisin mais plutôt que le voisin est mon ami et qu'il serait plus intelligent de s'inspirer humblement l'un de l'autre pour s'occuper de nos jardins tout en respectant d'où nous venons.

*« J'ai vu l'aigle blessé  
Voler dans un ciel serein  
Mourir dans son repère  
Vipère venimeuse.  
Et je sais que, quand le monde,  
Cède, livide au repos  
Dans le silence profond  
Le calme ruisseau murmure.  
Et j'ai posé ma main audacieuse  
D'horreur et d'allégresse glacée,  
Sur l'étoile éteinte  
Qui tombe face à ma porte.  
J'occulte dans ma poitrine courageuse  
La peine qu'on me fit. »*

José Martí (poète et précurseur de l'écologie vue du Sud), *Versos Sencillos*, 1891

(Taleb, 2014, p. 46-47)

## **Partie 3 : La relation entre l'humain et la mort – implications vis-à-vis de la crise écologique**

### **3.1 Introduction**

Après avoir observé que la crise environnementale était bien plus profonde que la simple question du changement climatique appelant à un questionnement de notre vision et rapport au monde, ainsi que de l'avoir mis en parallèle avec l'écologie d'Amérique Latine par son ontologie et le Buen Vivir, cette troisième partie se consacrera à essayer de répondre, ou en tout cas d'amener des éléments de réponse, au pourquoi de cette situation occidentale. Pourquoi restons-nous « bloqués » de manière presque aveuglée sur la problématique du changement climatique alors que les alertes sur une crise écologique plus profonde et de façon non utopique, à la vue de ce que nous avons pu voir en Amérique Latine, sont présentes depuis de longues années ? L'argument de l'« urgence » climatique est souvent mis en avant pour y répondre mais, comme le rappelle Mohammed Taleb :

*« On assiste à un diktat des urgences. Or l'écologie, lorsqu'elle n'est qu'urgentiste, ne traite que les effets, les conséquences, parce qu'il faut parer au plus pressé. Résultat, on laisse intactes les structures causales de ces crises environnementales » (Pasau, 2018).*

D'autres raisons plus profondes doivent expliquer cette question. Nous tenterons ici d'observer en quoi celle de notre conception et relation à la mort en est une parmi celles-ci. Pour ce faire, nous commencerons par aborder cette hypothèse avec les auteurs-clés de cette discussion qui ont été mobilisés jusqu'à présent. En ouvrant des pistes de réflexion menant à notre hypothèse, ils légitiment et crédibilisent celle-ci. Puis, le but sera de confronter ces pistes pour étudier sa pertinence. Ainsi, nous nous attarderons sur des apports scientifiques via des analyses psychologiques et notamment l'étude qui se penche le plus sur ce sujet la TMT (Terror Management Theory). Nous finirons par entrevoir ce que ce lien entre la crise environnementale et notre rapport à la mort implique et ce sur quoi elle déboucherait.

### 3.2 Pistes de réflexion apportées par les auteurs mobilisés jusqu'à présent

Pour commencer, Charles Eisenstein laisse entrevoir tout au long de ses œuvres qu'un nœud du problème réside très certainement dans ce qui se rapporte à notre mortalité. Pour parachever la critique qui a été faite au mode de vie occidental et son fonctionnement en première partie, Charles Eisenstein le définit comme « *un système qui nous engourdit* » face aux problèmes qu'il engendre et au passage à l'acte de changements nécessaires contre ceux-ci (2018, p. 13, traduction personnelle). Ce système, ne distribuant pas ses ressources équitablement, s'appuie sur le fait que l'accaparement personnel de ressources donne un sentiment de nécessité pour subvenir à ses besoins sociaux (relations intimes notamment) mais surtout un sentiment de sécurité et de posséder un avantage quant à sa propre survie. Ainsi, nous projetons les peurs, angoisses et compétitions engendrées par le système directement sur la nature (Eisenstein, 2011, p. 368). Cette anxiété face à notre propre survie est omniprésente et maintenue par l'argent et la place que nous lui avons attribuée dans notre société. Nous en sommes fortement dépendants puisque c'est à travers lui que nous pouvons accéder à nos moyens de subsistance, ce qui débouche sur un état de peur (ibid, p. 15). Dans ce contexte propre où le Soi prédomine sur le Nous réunis, la cupidité, à comprendre comme le désir immodéré d'argent, fait sens : « *Le Soi est séparé d'un univers hostile* » (ibid, p. 22, traduction personnelle). Mais tout ceci n'est qu'une illusion construite par l'ontologie occidentale et sa mythologie de la Séparation. D'ailleurs, comme le dit très bien Charles Eisenstein, « *une indication que la cupidité reflète la perception bien plus que la réalité de l'état de peur est que les personnes riches tendent à être moins généreux que les personnes pauvres* » (ibid, p. 22, traduction personnelle). Ce constat général autour de l'argent et des ressources comme moyens de survie nous amène à un état d'« *esclave de la peur* » (ibid, p. 30 et 32, traduction personnelle).

Cet état de peur, inconscient dans la plupart des cas, semble se traduire également concernant le changement climatique. Depuis la nuit des temps, les humains ont toujours eu une peur quant aux éléments imprévisibles de la nature (Acosta, 2018, p. 67). Elle vient originellement de son instinct de survie. Mais dernièrement, avec pour fait marquant l'avènement de la Modernité accompagné de sa mythologie de la Séparation, cet instinct de survie s'est traduit en volonté irrépressible de domination de la nature. Ce contexte-là fait du changement climatique l'objet central tout trouvé face à la crise environnementale. Selon les prédictions du GIEC, le changement climatique pourrait avoir pour effet à long

terme de faire disparaître l'espèce humaine car les conditions nécessaires d'habitabilité humaine de la planète auraient disparu. Ainsi, il menace d'un côté notre survie d'un point de vue purement anthropocentrique et, d'un autre côté, reste dans une conception de l'humain séparé de la nature, avec comme devoir de la contrôler. La résolution du problème du changement climatique concerne prioritairement le propre intérêt de l'humain, à savoir sa survie en tant qu'espèce. Par conséquent, la question climatique se base, avant tout, sur la peur qu'engendre cette possibilité. La peur n'est pas forcément une mauvaise chose à proprement parler. Comme le dit Charles Eisenstein, « *Cela peut augmenter notre éveil et concentration, et catalyser notre action. Cette action peut être au service de ceux que nous aimons ; elle n'a pas le besoin d'être au service de l'auto-préservation* » (2018, p. 164, traduction personnelle). Cependant, il est important de savoir ce qui la dirige et ce vers quoi elle se dirige. C'est pour cela qu'il est important de dépasser cette peur engendrée par le changement climatique afin de sortir de vision du monde trop anthropocentrée et de répondre à la peur par l'amour.

Il est perceptible que le passage d'une ontologie où l'humain et la nature sont séparés à celle où ils forment un Tout co-existential, l'Interbeing ou Pachamama, engendre une sorte de « vulnérabilité » puisque l'intérêt humain n'est plus prioritaire. Cependant, ce constat répond encore une fois à un raisonnement centré sur l'humain vu séparément de la nature. L'objectif ici est de se défaire de cette emprise ontologique occidentale pour parvenir à compréhension du Tout afin de trouver un inconscient guidé par l'Amour plutôt que la Peur. L'idée n'est pas de vouloir faire disparaître toute forme de pensée relative à notre survie mais plutôt de trouver l'harmonie entre ses pensées et notre place dans le Tout, en respectant notamment le principe du don. De plus, comme il est montré dans l'article « *Des effets des discours positifs sur les angoisses liées au changement climatique* » de Jean Le Goff, il n'est pas simplement question de soutenir ce changement comme étant souhaitable, mais bien plus par des discours positifs qui le considère comme désirable (2017). La question, à présent, est de tenter de comprendre comment y parvenir. Selon Charles Eisenstein, « *il faut percer les structures perceptuelles, émotionnelles et systémiques qui séparent les gens de leur amour pour tous les êtres de la planète* » (2018, p. 138, traduction personnelle). Il poursuit en soutenant qu'un chemin inévitable est celui de se connecter au « réel » qui implique inévitablement de se confronter à la question de la mortalité. Cependant, comme le souligne Charles Eisenstein, la société moderne possède un formidable allié pour ne pas le faire : le déni de la mort que notre système

engendre (2018, p. 164). Pourtant, il s'agit bien de ne pas rester dans ce déni et d'affronter pleinement ce que comporte la réalisation de la mort. Sans cela, l'emprise de l'auto-préservation et l'anxiété de survie ne se relâchera jamais (Eisenstein, 2018, p. 29).

### 3.3 Apports de la Terror Management Theory (TMT)

Le domaine de la psychologie humaine amène énormément à la compréhension du lien qui existe entre l'humain et la crise écologique. Comme nous pouvons le voir dans l'ouvrage *The Psychology of Environmental Problems : Psychology for Sustainability* de Susan M. Koger and Deborah Du Nann Winter, la psychologie humaine a un rôle certain dans nos comportements environnementaux. De plus, elle est d'une grande aide pour appréhender le passage d'une vision du monde individualiste et anthropocentrique à une vision inclusive et holiste. Cela requière un changement de perception et une expérience de soi plus profonde et vécue comme plus connectée et inclusive (Koger and Winter, 2010, p. 318). Ce n'est non pas un simple changement cognitif mais un changement qui se fait de façon profondément émotionnelle et spirituelle : « *Il s'agit moins d'informations mais plus d'identification. Moins d'une décision mais plus d'un saut dans une expérience plus complète de soi. Moins de se comporter et plus d'être* » (Koger and Winter, 2010, p. 318, traduction personnelle). C'est ce passage psychologique qui permet de se comprendre comme en unité avec la nature et de répondre à la crise environnementale, plutôt que simplement le changement climatique. Le domaine de la psychologie humaine nous aidera ainsi grandement à étudier notre hypothèse liée à l'humain et son rapport à la mort dans un contexte écologique.

Il est à présent question d'explorer ce qui est un obstacle à ce changement. Qu'est-ce qui fait que nous sommes obnubilés par le problème du changement climatique et qui empêche de le dépasser et d'affronter la problématique de la crise environnementale en profondeur. Il a été laissé supposer précédemment un lien certain entre le changement climatique et notre mortalité. C'est cette hypothèse qui est avancée ici et qu'il sera question d'alimenter par des apports scientifiques. Pour cela, nous nous baserons donc sur des études faites dans le domaine de la psychologie et des sciences sociales et le lien de celles-ci avec l'écologie. L'une d'entre elles est d'une importance toute particulière puisqu'elle se concentre directement sur le rôle de la mort chez l'individu et la société. Il s'agit de la « Terror Management Theory » (TMT), ou de la « *Théorie de la Gestion de la Peur* » en français.

## *Terror Management Theory*

Comme nous l'explique très bien Christian Arnsperger :

*« Selon cette approche, l'être humain est (souvent sans même s'en rendre compte) habité par une terreur constante de la mort, qui colore tous les actes de son existence et qui le pousse notamment, à travers l'action collective de longue période, à élaborer des dispositifs culturels qui lui permettront de 'gérer' cette terreur » (2018, II).*

Cette théorie a été développée dès 1986 par Jeff Greenberg, Tom Pyszczynski et Sheldon Solomon, tous trois spécialistes de la psychologie sociale, en se basant sur les idées d'Ernest Becker et son célèbre livre *« Le Dénier de la Mort »*. La TMT se repose sur le postulat que l'humain est unique dans sa capacité à développer une pensée symbolique, lui favorisant la conscience de Soi et la capacité à se projeter (penser le passé comme le futur). Découlant de ceci, il accède à la conscience que sa propre mort est inévitable, incontrôlable et imprévisible. Mais ce constat s'insère dans un contexte biologique instinctif et partagé par toutes les formes de vie sur cette planète, à savoir celui de l'auto-préservation (se protéger et chercher à survivre). C'est la confrontation entre ces deux réalités qui engendre des tensions existentielles chez l'humain et qui le pousse à la quête de l'« immortalité ». Comme le disait déjà le philosophe romain Sénèque en 49 après Jésus-Christ : *« Vous avez toutes les peurs des mortels et tous les désirs des immortels »* (Solomon, 2020, p. 407, traduction personnelle). Cette immortalité se traduit notamment par tout ce qui se rapporte à l'âme, ce qui vient après la vie ou l'idée de réincarnation, mais aussi dans des éléments qui se rapportent à un imaginaire allant au-delà de la vie d'un seul individu comme le fait d'appartenir à un pays, le fait d'avoir une grosse fortune ou d'avoir une descendance. L'humain, toute culture comprise, construit donc des croyances à propos de la « réalité » lui conférant des significations et des valeurs, ce qui minimise sa peur existentielle de mortalité :

*« Les humains sont motivés à étouffer le potentiel de terreur inhérent dans la conscience humaine de vulnérabilité et de mortalité en investissant dans des systèmes de croyances culturelles (ou visions du monde) qui imprègne la vie de sens, et les individus qui y souscrivent avec signification (ou estime de soi) » (Cox, 2006, traduction personnelle).*



Originnaire des USA, la TMT a été développée depuis plus de trente ans en se basant sur des études empiriques (plus de 500) traitant cette thèse sous de nombreux angles (agressions, stéréotypes, préférences politiques, sexualité, religion, pathologies comme la dépression, etc.). L'ensemble de ces nombreuses recherches soutient l'argument d'Ernest Becker qui avance que « *la peur de la mort est le principal moteur de l'activité humaine* » et que « *la majorité des actions humaines sont entreprises principalement comme un moyen d'ignorer ou d'échapper à la mort* » (Ernest Becker Foundation, 2019, traduction personnelle). Il avance également deux facteurs clés que sont : l'estime de soi et les croyances culturelles. Lorsque la présence de la mort s'intensifie, comme avec la saillance<sup>26</sup> de la mortalité, l'humain se raccroche aux croyances culturelles et à son estime de soi lui permettant d'atténuer l'anxiété qui lui est liée. Ainsi, selon la TMT, la présence consciente ou inconsciente de la peur de la mort guide nos comportements et nos actions pour tenter de l'atténuer, voire d'y échapper, à travers les croyances culturelles et l'estime de soi. Il s'agira maintenant de voir si ces liens peuvent être observés dans le domaine de l'écologie, dans notre relation à l'environnement et surtout au changement climatique.

Pour commencer, la TMT semble amener des éléments de réponse significatifs quant au lien entre le changement climatique et la peur de la mort comme le prétendent Sarah Wolfe et Amit Tubi. Dans leur article « *Théorie de la Gestion de la Peur et conscience de la mortalité : un chaînon manquant dans les études sur la réponse climatique* », ils défendent que la conscience de la mortalité est une variable critique qui aide à comprendre l'action climatique aux niveaux individuel et sociétal. Ils se concentrent sur le lien entre la peur de la mort et notre comportement vis-à-vis des actions à entreprendre pour lutter contre le changement climatique. Ils concluent que cet effet peut être positif ou négatif en fonction de la vision du monde que l'individu possède. Principalement, s'il est « pro-écologie », elle sera positive car cela touche à ses croyances et son estime de soi, et l'inverse s'il ne l'est pas, allant jusqu'au déni. L'article de Hussein Akil, Philippe Robert-Demontrond et Julien Bouillé, « *L'exploitation de la saillance de mortalité dans les communications sur le changement climatique* » va dans le même sens mais d'un point de vue de la communication faite autour du changement climatique. La saillance de mortalité favorise une réaction anthropocentrique ce qui a pour conséquence d'aboutir

---

<sup>26</sup> Présence de l'idée de la mortalité jusqu'à prendre le dessus sur les autres idées, le fait qu'elle retienne l'attention plus que sur le reste (demander de penser à sa propre mort, faire observer des graphiques reprenant des éléments liés à la mortalité, interviewer dans un cimetière, etc.).

sur une situation contre-productive concernant le changement climatique. Ces deux articles illustrent déjà très clairement que le problème du changement climatique touche à l'humain et sa mortalité, et les effets qu'ils ont l'un sur l'autre. Il est déjà possible ici d'entrevoir que ses effets sont le fruit de l'ontologie qui y est sous-jacente ; cette préoccupation humaine pour sa mortalité uniquement est la conséquence d'une vision du monde individualiste et anthropocentrique. Cette question soulève la nécessité de changer cette ontologie pour que la saillance de mortalité implique des comportements plus holistes.

### *Études de la TMT*

Afin de prendre à bras le corps la TMT et de tenter d'en tirer ses enseignements, un ouvrage est d'une aide capitale. Il s'agit de *Handbook of Experimental Existential Psychology*, édité en 2004 sous la direction de deux des fondateurs de la TMT, Jeff Greenberg et Tom Pyszczynski, et de Sander Koole. Ce manuel traite directement de la TMT et recense les études clés réalisées à ce sujet, tout en illustrant donc collectivement le champ d'action de la psychologie existentielle. S'appuyant sur des universitaires et des chercheurs qualifiés, son objectif est de démontrer que les théories liées à la TMT peuvent être appliqués par des expériences rigoureuses et que leurs résultats viennent les alimenter.

Ce manuel explique dans ces premiers chapitres que la TMT se fonde sur le principe de Darwin qui avance que « *les êtres humains, comme toute forme de vie, sont des produits de l'évolution de la sélection naturelle* », c'est-à-dire le fait qu'ils sont donc habités par l'instinct de survie, mais aussi sur leur capacité à avoir « conscience de soi » (Greenberg, Koole et Pyszczynski, 2004, p. 15, traduction personnelle). Reposant sur plus de vingt ans de recherches, il nous rappelle et démontre<sup>27</sup> que ces deux éléments engendrent une tension existentielle :

*« Nous sommes en vie et nous savons que nous sommes en vie ; et ce sentiment de 'soi' nous permet de réfléchir sur le passé et de méditer sur le futur et, ce faisant, de fonctionner efficacement dans le présent ». [...]. « Nous sommes aussi perpétuellement troublés par la prise de conscience que toute chose vivante, nous*

---

<sup>27</sup> C.f à « Is it true ? : empirical assessments of TMT » (Greenberg, Koole et Pyszczynski, 2004, p. 20).

*compris, meurt au final et que cette mort peut se produire pour des raisons qui ne peuvent pas être anticipées ou contrôlées* » (Greenberg, Koole et Pyszczynski, 2004, p. 16, traduction personnelle).

Cette situation créant une angoisse existentielle de désespoir face à notre mortalité inévitable et irréversible, consciente ou inconsciente, qui influence les comportements humains est, pour le rappeler encore une fois, appréhendée par deux facteurs qui sont l'estime de soi et les croyances culturelles. La première permettant de nous considérer comme une personne de valeur dans un monde de sens/significations ayant pour première fonction d'atténuer l'anxiété de notre mortalité. La deuxième permettant d'obtenir une « immortalité symbolique » par notre appartenance à une culture (des cultures différentes amènent donc des comportements différents) qui se poursuit après notre vie. Les expériences qui sont faites dans ce manuel mettent donc des individus en confrontation, directe ou indirecte, avec la mort (eux-mêmes ou celles des autres, l'état ou le processus de mort) pour en observer leurs réactions et comportements : évitement, déni, désespoir, etc. Elles tentent de comprendre les significations existentielles que les personnes donnent à leur vie et leur mort en tenant compte de leurs environnements physiques et culturels influençant. Ainsi, ce manuel défend l'idée que :

*« Les meilleures visions du monde sont celles qui valorisent la tolérance des autres, qui sont flexibles et ouvertes aux modifications, et qui offrent des voies d'estime de soi minimale quant à blesser d'autres personnes ». [...]. « En plus que de meilleures bases de gestion de la peur, il y a peut-être des moyens de dépasser le besoin de gestion de la peur, de faire face pleinement à la mort ». [...]. « De discuter de la théorie et des preuves concernant la possibilité de confrontations sérieuses avec la mortalité peut avoir des effets positifs et libérateurs » (ibid, p. 27-28, traduction personnelle).*

Dans un premier temps, un rapprochement intuitif peut être fait entre la TMT et le changement climatique. En repartant du fait que la mortalité humaine guide ses comportements et ses actions, son ontologie moderne individualiste le pousse logiquement à mettre le changement climatique avant toutes autres préoccupations. Cette ontologie nous pousse à un certain anthropocentrisme comme nous avons pu le voir jusqu'à présent. Ainsi, le changement climatique traduit principalement l'extinction possible de l'espèce humaine et qui devient donc le centre de l'attention. En contrepartie,

en nous renvoyant à notre mort collective et individuelle, il est perçu comme une « attaque » envers notre culture, nos croyances et donc notre estime de soi, ce qui a pour conséquences de fragiliser nos mécanismes d'atténuations de nos anxiétés existentielles et ce qui nous pousse dans une situation de déni.

Dans un deuxième temps, des études mises en avant dans le *Handbook of Experimental Existential Psychology* peuvent indirectement étayer ce lien. Ainsi, dans le chapitre 7, « *Risk Taking in Adolescence 'To Be or Not to Be' Is Not Really the Question* », il est observé que les personnes, comme les adolescents principalement, sont souvent attirées par l'adoption de comportements risqués, leur donnant le sentiment de résoudre leur peur existentielle face à la mort (Greenberg, Koole et Pyszczynski, 2004, p. 104). Cette opposition contradictoire entre l'envie de vivre et la prise de risques la compromettant amène la conclusion que ces personnes, qui d'une certaine manière nient la mort par leurs actions risquées, sous-estiment ces risques ou ne sont qu'en train d'utiliser des mécanismes de défenses face à leurs anxiétés existentielles. De façon imagée, nous pourrions voir l'humain comme ayant le comportement d'un « adolescent » face au changement climatique, continuant de vivre selon son mode de vie risqué car il en sous-estime les risques ou tout simplement par mécanisme de défense face à sa mortalité ou le déni de celle-ci.

Puis dans un troisième temps et toujours dans le *Handbook of Experimental Existential Psychology*, des recherches ont directement été faites sur le lien entre la TMT et les questions environnementales et ontologiques, ce qui nous permettra de mettre en exergue le lien avec le changement climatique. Le chapitre 6, « *Paradise Lost and Reclaimed – A Motivational Analysis of Human-Nature Relations* », nous permet, comme le titre l'illustre, de traiter la question directement et en profondeur (ibid, p. 86). Comme il y est démontré, la confrontation avec la nature inspire des sentiments de crainte qui conduisent à des réflexions spirituelles, des ruminations existentielles (ibid, p. 86).

« Nous soutenons que les interactions des gens avec la nature sont en effet étroitement associées au sens de leurs luttes existentielles les plus fondamentales ». [...]. « Les relations Humain-Nature offrent ainsi une fenêtre sur la façon dont les gens font face aux questions de la vie et de la mort ». [...]. « Peut éclairer une partie des fondements des conflits croissants de la civilisation moderne avec la nature » (ibid, p. 86, traduction personnelle).

Des catastrophes naturelles comme des tremblements de terre, des inondations ou des épidémies<sup>28</sup>, aux événements plus anodins comme un animal écrasé au bord de la route, la nature nous ramène bon nombre de fois et de manière inéluctable à la violence et la mortalité dont elle est faite. Elle nous rappelle et nous fait réaliser que nous faisons partie du même univers cruel comme tous les autres éléments naturels. Cette mortalité présente partout dans la nature nous rappelle par conséquent la nôtre. La volonté moderne de contrôler et maîtriser la nature prend en partie ses origines ici car elle cherche indirectement à contrôler sa mortalité. Pour faire un parallèle avec le changement climatique, la nature met le doigt sur notre mortalité humaine en tant qu'espèce. De plus, elle implique que notre mort est potentiellement proche ce qui enclenche une réaction anthropocentrique de distanciation, voire de déni, avec cette réalité. Ainsi, le lien entre mortalité humaine et la relation humain-nature est évident, et de plus, se base sur le prisme ontologique préalable par lequel nous vivons cette angoisse de la mort.

*« Le conflit aigu entre la nature et la civilisation humaine peut ainsi être finalement psychologique, et en tant que tel ne semble pas être résolu par des développements scientifiques et technologiques supplémentaires. Plus que tout, alors, l'humanité peut avoir besoin de sagesse psychologique pour résoudre sa relation problématique avec la nature. Pour finir, nous, les humains, pourrions accepter la réalité que nous faisons partie de la nature autant que la nature fait partie de nous »* (Greenberg, Koole et Pyszczynski, 2004, p. 100, traduction personnelle).

### *Points de vue des fondateurs de la TMT*

Le *Handbook of Experimental Existential Psychology*, étant la principale référence de la TMT, semble donc soutenir notre problématique ; l'accent prononcé, surtout en Occident, mis sur le changement climatique dans la crise environnementale s'explique en partie par notre relation à la mort et notre mortalité. Pour alimenter cette hypothèse, il a été intéressant de contacter directement les fondateurs de la TMT pour recueillir leurs opinions. En s'appuyant sur des échanges avec ces derniers, ils semblent également confirmer celle-ci. Sheldon Solomon nous dit : *« Je pense que la TMT est tout à fait*

---

<sup>28</sup> La récente pandémie du Covid-19 est un exemple parfait pour illustrer ceci, tant la nature nous a confronté à notre lien intrinsèque à la nature, ainsi que notre vulnérabilité et notre mortalité.

*pertinente pour comprendre les préoccupations actuelles concernant l'environnement* » (Solomon, 2020, email). Comme il le défend à travers ses recherches et ses articles, ainsi que divers travaux qu'il considère pertinents, le changement climatique et la TMT sont liés. L'article « *The People Paradox : Self-Esteem Striving, Immortality Ideologies, and Human Response to Climate Change* » part du constat paradoxal que l'« immortalité symbolique » qu'apportent la croyance en la science et les technologies ainsi que le matérialisme, éléments propre à l'ontologie moderne, rentre en conflit avec nos perspectives de survie (Dickinson, 2009, p. 1). Ce paradoxe sur la relation entre l'humain et la nature prenant des ampleurs considérables avec le changement climatique, il est démontré que la TMT et ses études expérimentales amènent des éléments de réponse à son propos. Le changement climatique nous ramène directement à notre mortalité et à notre culpabilité face à celui-ci. Effectivement, l'instabilité climatique actuelle est due, en grande partie, à des raisons liées à l'humain ; activités perturbant les cycles des gaz à effets de serre, la croissance démographique, sa mondialisation, l'épuisement des ressources par sa faute, etc. Tout ceci met donc en péril l'habitabilité de la Terre pour l'humain. Ainsi, nous pourrions arriver à devenir la première espèce sur Terre à être directement responsable de sa propre extinction. La TMT, ainsi que John Gray, soutiennent l'idée que, si le système moderne, capitaliste et consumériste, à la source du changement climatique perdure malgré sa conscience du problème, c'est parce que celui répond à la peur de la mort qui, par mécanisme de défense, se traduit en déni de la situation ; un déni qui permet d'échapper à ses anxiétés de la mort par la production d'un sentiment illusoire d'immortalité, que procure la consommation matérielle ou autres mécanismes propres à ce système (Solomon, 2020, p. 406). Cette quête d'immortalité, qui a toujours été présente dans l'histoire humaine, traduite dans la société moderne engendre donc des conséquences problématiques vis-à-vis des questions écologiques.

De manière plus factuelle, cette situation provoque trois différentes manières de réagir de façon directe face à la thématique du changement climatique, « *défenses proximales* » : le déni du changement climatique, le déni du changement climatique anthropique et la tendance à minimiser ou à projeter l'impact du changement climatique loin dans le futur (Dickinson, 2009, p. 4). Celles-ci engendrent à leur tour d'autres défenses en conséquence, « *défenses distales* » : un suivi aveugle des personnalités publiques comme les leaders charismatiques, un effort accru pour l'estime de soi qui dans la société occidentale signifie notamment une augmentation du consumérisme et du matérialisme,

une opposition accrue envers les groupes externes à soi (écologie, politique, religions, ethnies, liés à la sexualité, etc.) et une tendance à renforcer la vision existante du monde même si elle n'est pas durable (Dickinson, 2009, p. 4). En d'autres termes, il est démontré que, face au changement climatique, le comportement humain est dirigé, en tout cas en partie, par son rapport à la mort et sa mortalité puisque que celui-ci lui fait directement référence.

De plus, l'article « *The nature of death and the death of nature : The impact of mortality salience on environmental concern* » de Matthew Vess et Jamie Arndt vient étayer ce dernier point. Se basant sur la TMT et son lien avec l'estime de soi, cette recherche met en avant que les insécurités existentielles à propos de la mort ont un impact sur les préoccupations environnementales individuelles. Cet impact se traduit différemment en fonction de l'estime de soi que tire les individus face à des actions environnementales. Ainsi, une personne ayant une grande sensibilité vis-à-vis de la mort implique moins de préoccupations pour l'environnement car ils n'en tirent pas d'estime de soi, et inversement. Pour ainsi dire, notre relation à la mort est un élément clé pour comprendre notre relation à l'environnement et nos comportements envers celui-ci. L'estime de soi qui est tirée d'actions environnementales explique le lien entre ces deux éléments. Pour essayer d'aller encore plus loin, ce qui définit si une action est positive ou non pour l'estime de soi est la vision du monde présente dans chaque individu. Il s'agit donc bien de travailler sur cette vision du monde, cette ontologie sous-jacente. Dans la société moderne actuelle, le système qui en découle a tendance à favoriser le déni de la mort, ce qui explique que cette réaction se retrouve également face au changement climatique. Un déni présent majoritairement dans la société ce qui explique le fait que nous continuions à vivre normalement malgré les preuves scientifiques évidentes apportées et les formes nombreuses et variées sous lesquelles la crise environnementale nous parle, comme le montre la revue « *Review of Living in Denial : Climate Change, Emotions, and Everyday Life by Kari Norgaard and The Love of Nature and the End of the World : The Unspoken Dimensions of Environmental Concern by Shierry Nicholse* » de Fernando Castrillon (2012, p. 247). Il est démontré par Norgaard qu'exposer les gens à la réalité du changement climatique ne les obligera pas nécessairement à agir mais au contraire générera un déni et un manque d'action (ibid, p. 247-248). Cette revue avance qu'au-delà d'une approche comportementale, cognitive et psychologique du déni face au changement climatique et de la manière dont elle se produit socialement, il est primordial

de comprendre ces raisons inconscientes pour obtenir une réponse complète de la situation. Autrement dit, si le déni du climat et l'inaction sont les symptômes, il s'agit aussi d'étudier ce qui en est la source. Shierry Weber Nicholzen traite justement de cette question dans son livre « *The Love of Nature and the End of the World : The Unspoken Dimensions of Environmental Concern* ». Selon elle, le déni de la mort est avant tout un déni de la vie dans le sens où, en incluant la nature dans notre amour et nos peurs, nous nous lions intimement avec elle et ainsi nous élargissons notre vulnérabilité au-delà de nous-même (Castrillon, 2012, p. 248). Cela explique notamment notre relation de proximité avec la technologie car elle n'est pas vulnérable face à la mort.

*« Le manque d'émotion et d'humanité de la technologie nous invite à nous y identifier car, comme le souligne Nicholzen, 'le non-humain est invulnérable à la mort'. Notre identification à la technologie nous permet des sentiments de toute-puissance et donc une évasion imaginée de la finalité qu'est la mort »* (ibid, p. 249, traduction personnelle).

Cependant, ce désaveu de la mort n'est pas à sous-estimer puisque, malgré le fait que la Modernité se veuille maître de tout, la mort, elle, reste inéluctable. La destruction de la nature est donc un essai inconscient d'échapper à la mort en faisant disparaître la mort sur Terre en n'y laissant que des choses ne pouvant pas mourir, nous y incluant. Ceci explique d'une certaine manière l'aliénation humaine par rapport au reste de la nature.

*« Je me suis souvent demandé pourquoi la nature sauvage est si vitale, si vivante. N'est-ce pas que la mort est toujours présente, toujours en train d'arriver ou sur le point de se produire ? La mort fait vivre la vie. Et donc peut-être que nos sensibilités contemporaines, engourdies par la fantastique omnipotence qui est dérivée des nombreuses technologies avec lesquelles nous nous engageons constamment, ne peuvent supporter la présence d'une mort si paradoxalement vivante dans la nature sauvage. Et donc, alors qu'il nous fait mal à un certain niveau de perdre la nature sauvage au bulldozer, nous nous délectons de l'excitation de la voir mourir, car la perspective omniprésente de la mort meurt avec elle également »* (ibid, p. 249, traduction personnelle).

Pour revenir à notre problématique plus en profondeur, il s'agit maintenant d'observer la situation encore plus en amont, en quoi cette relation humaine à la mort se détachant de



la nature s'explique par l'ontologie qui y est sous-jacente et comment cela s'explique comme étant la source du fait que nous parlons prioritairement du changement climatique quant à la crise environnementale. Les fondateurs de la TMT, Sheldon Solomon, Jeff Greenberg et Tom Pyszczynski soutiennent cette hypothèse. Selon eux, le changement climatique, évoquant principalement l'habitabilité de la planète et donc la survie humaine, met en péril symboliquement notre immortalité individuelle et en tant qu'espèce dans le temps. La question des générations futures, par exemple, l'illustre très bien. Comme le dit Tom Pyszczynski :

*« Certaines personnes sont profondément inquiètes à cause de l'effet dévastateur que cela [changement climatique] pourrait avoir sur les générations futures – et ces effets semblent déjà se produire dans certains endroits. Les générations futures sont essentielles pour l'immortalité symbolique, le sentiment de faire partie de quelque chose de plus grand que soi qui durera pour toujours »* (2020, email, traduction personnelle).

La version la plus apocalyptique du changement climatique menant à la disparition de l'espèce humaine compromet donc toutes questions liées au futur comme les générations futures ou toutes autres croyances culturelles (identifications à une nation, etc.), ce qui a pour effet de menacer notre immortalité. Jeff Greenberg nous donne directement son opinion sur la question :

*« De la manière la plus évidente, l'environnement est crucial pour notre survie, donc le désir de ne pas mourir joue certainement un rôle. Au-delà de ceci, les problèmes environnementaux comme le changement climatique menacent l'immortalité symbolique. Pratiquement tous les sens symboliques de continuité au-delà de la mort dépendent de la survie continue de nos descendants mais aussi de notre espèce. Nos contributions à la science, à l'art, nos identifications dans un plus grand groupe comme nos nations, seront tous sapés si la vie humaine disparaît »* (2020, email, traduction personnelle).

Ses dires sont par ailleurs étayés par des études empiriques traitant du sujet et relatées dans l'article « *It's End of the World and I Feel Fine : Soul Belief and Perceptions of End-of-the-World Scenarios* » de Uri Lifshin, Jeff Greenberg, David Weise and Melissa Soenke. Nous pouvons y observer cinq études qui ont testé les effets des croyances liés à

l'âme et au sentiment d'immortalité sur des scénarios de fin du monde, et de notre espèce de manière sous-jacente. Elles en arrivent à conclure que notre mécanisme d'« immortalité symbolique » pour réduire l'impact de l'anxiété de la mort se voit fortement attaquée et provoque un sentiment d'opposition face au changement climatique et à l'idée de fin du monde dans l'espoir de conserver cette immortalité. Ainsi, nous pouvons observer les implications ontologiques sur lesquelles cela débouche. La vision du monde moderne individualiste et anthropocentrique perçoit l'immortalité symbolique pour son espèce uniquement, alors qu'une ontologie comme celle de l'Interbeing ou de la Pachamama se rapportant à un certain holisme voudra préserver l'immortalité du Tout incluant l'humain et la nature réunis.

Pour aller plus loin, l'étude réalisée par Sheldon Solomon sur l'« anxiété d'extinction » continue la discussion dans ce sens. L'« anxiété d'extinction » fait référence à la situation apocalyptique où l'espèce humaine disparaîtrait et la peur consciente ou inconsciente qu'elle génère. Il défend l'hypothèse que cette anxiété est présente chez l'humain et se traduit dans la culture occidentale par sa problématisation des problèmes écologiques autour du changement climatique. Il exprime le fait qu'il faudrait voir cette anxiété comme un « signal d'avertissement que le danger est présent » et non comme le problème en soi. Le problème à la source est donc bien, selon lui, notre vision du monde, notre ontologie moderne individualiste et anthropocentrique, sur laquelle notre peur de la mort se traduit par une anxiété de l'extinction :

*« Si l'anxiété d'extinction sonne une alarme au nom de l'entier de la création, où l'esprit des profondeurs<sup>29</sup> et l'esprit du temps<sup>30</sup> se rencontrent à tous les niveaux de l'expérience humaine, alors notre réponse doit provenir de l'ensemble de la psyché pour exploiter tous nos efforts politiques, psychologiques et spirituels pour forger une unité d'action profonde au nom de l'entier de la création et contre ce qui la détruirait. Cela pourrait bien nécessiter l'extinction de notre vision du*

---

<sup>29</sup> Lorsque Sheldon Solomon utilise le concept d'« esprit des profondeurs », cela fait référence à des thèmes anciens et récurrents qui préoccupent le plus les êtres humains : les thèmes de la mort et de la renaissance, du sens et du vide de sens, de la souffrance et de la joie, de ce qui est éphémère et de ce qui est éternel. (Solomon, 2020, email).

<sup>30</sup> Lorsque Sheldon Solomon utilise le concept d'« esprit du temps », cela fait référence à la temporalité inévitable sur la Terre vécu depuis toujours ainsi que l'annonce d'une fin inscrite dans le temps, elle aussi, inévitable (Solomon, 2020, email).

*monde actuelle qui se concentre presque exclusivement sur des réductionnismes matérialistes de toute sorte » (Solomon, 2020, email, traduction personnelle).*

En d'autres termes, il est nécessaire de changer de vision du monde pour accéder à la problématique complète de la crise environnementale actuelle plutôt que de rester focaliser sur le changement climatique. Ce changement pour une ontologie holiste nécessite donc de passer par un travail profond sur la mortalité. Comme le changement climatique s'accélérera avec le temps, l'anxiété d'extinction, elle aussi, s'intensifiera.

*« A mesure que l'environnement se détériore, les conflits sur les ressources naturelles s'accroissent, les inégalités économiques et l'instabilité s'intensifient, la volatilité politique et la démagogie idéologique s'intensifient, et il devient de plus en plus évident que les visions culturelles du monde consacrées à l'inévitabilité du progrès via une croissance continue dans une économie de marché multinationale globalisée sont insoutenables – il y aura probablement une augmentation proportionnelle de l'anxiété de la mort. Comme une induction naturelle de saillance de mortalité, cela rendra les gens (encore plus) haineux, bellicistes, proto-fascistes aliénés de la nature et pillant l'environnement dans une stupeur de drogue, d'alcool, de shopping, de télévision, de Facebook, de Twittering, ... ce qui n'augure rien de bon pour les perspectives de l'humanité de l'Anthropocène » (Solomon, 2020, p. 416, traduction personnelle).*

Ainsi, rester dans le déni actuel de la mort et des questions environnementales engendrerait une tension grandissante entre ce déni et cette anxiété croissante d'extinction, c'est pourquoi traiter cette question de la mort et de notre mortalité est primordiale. Sheldon Solomon défend cette idée en faisant référence à Albert Camus qui disait : *« Faire face à la mort ; ensuite, tout est possible »* (ibid, p. 416, traduction personnelle). Selon lui, même s'il est peut-être exagéré d'affirmer que la réconciliation avec la mort rendra tout possible, la confrontation avec celle-ci apporterait sa pierre à l'édifice quant à une réflexion profonde de la crise environnementale et un basculement ontologique de notre vision du monde (ibid, p. 416).

### *Nouvelle gestion de la mort, l'amour plutôt que la peur*

Ainsi, il peut être avancé que le changement ontologique souhaité dans les deux premières parties doit passer, d'une certaine manière, par une gestion de la peur de la mort différente. Poursuivant ce point, le chapitre 18 du *Handbook of Experimental Existential Psychology*, « *The Terror of Death and the Quest for Love – An Existential Perspective on Close Relationship* », démontre que la formation et le maintien de relations « étroites » d'un individu jouent un rôle certain dans sa gestion de la peur de la mort (Greenberg, Koole et Pyszczynski, 2004, p. 287). Plus un individu est confronté à sa propre mortalité, plus il tentera de former et maintenir des relations « étroites » dans sa vie pour atténuer la peur que cette mortalité provoque. Il y est même démontré que ce mécanisme de gestion de la mort l'emporte sur les autres, puisqu'il est une source principale de la construction d'un sentiment positif d'estime de soi et d'une réponse culturelle ainsi que la promesse d'une immortalité symbolique (ibid, p. 287-288). Ainsi, le lien de proximité entre un individu et ce qui fait partie de sa vie a une fonction existentielle primordiale pour celui-ci. Le changement ontologique évoqué précédemment entre dans cette fonction existentielle puisque, en extrapolant, il sous-entend que ces relations étroites essentielles à l'humain doivent comprendre tant celles qu'il entretient avec d'autres humains mais également avec le non-humain faisant tout autant partie de sa vie et de son existence. Ce lien amène également une autre dimension qui lui est sous-jacente : l'amour. La quête d'amour qui se trouve dans les relations d'un individu apporte des éléments spirituels et transcendants face à la mort. Comme l'explique Jeff Greenberg, « *Dans la culture occidentale, l'amour est souvent loué comme magique, transcendant, et éternel... ce qui en fait une base particulièrement appropriée pour minimiser la peur existentielle* » (ibid, p. 289, traduction personnelle). Il est démontré ici que la confrontation d'une personne à sa peur de la mort fait émerger au contraire chez lui des sentiments liés à l'amour, contribuant ainsi à favoriser des relations intimes et engagées (ibid, p. 293). Par conséquent, ce mécanisme est caractéristique d'une personne qui a développé un fort sentiment d'estime de soi et de connexion avec le monde. L'amour comme élément central prôné par le discours de Charles Eisenstein pour sortir de notre vision du monde anthropocentrée et réintégrer le Tout prend ainsi tout son sens ici puisque la recherche de cet amour et les actions relationnelles de proximité que cela engendre sont une façon de répondre à nos questions existentielles et, d'une certaine manière, d'atténuer et d'appréhender différemment la mort.

De plus, pour faire émerger cet amour, l'humain ne doit ainsi plus être dans une situation de déni face à sa mortalité mais, au contraire, il doit en être conscient pleinement et lui faire face, prendre le sujet à bras le corps. Le chapitre 27, « *The Roar of Awakening – Mortality Acknowledgement as a Call to Authentic Living* », discute précisément de cela (Greenberg, Koole et Pyszczynski, 2004, p. 431). Il y est étudié les effets des confrontations réelles avec la mortalité. Il est montré clairement qu'une personne qui a pleine connaissance et acceptation de sa mort n'a pas absolument une vie angoissée, dépressive ou en manque de sens, mais, bien au contraire, une vie plus sereine, libératrice et plus proche de la nature et des choses ordinaires de la vie, une plus grande immersion dans la vie (ibid, p. 436-438). Il s'agit donc d'un appel à se « réveiller » afin d'affronter le fait que nous ne pouvons pas échapper à notre mortalité, ce qui nous permettra d'embrasser réellement la vie, l'authentique façon de vivre (ibid, p. 431). Le changement climatique et la peur de la mort qu'il implique n'est donc qu'un appel à un réveil de l'humain dans le but qu'il accepte sa propre mort et qu'il accède aux questions sur la vie elle-même, existentielles et ontologiques, que la crise écologique appelle.

### 3.4 Conclusion et perspectives

De ce fait, la TMT soutient l'idée que l'humain est habité par une constante peur, consciente ou inconsciente, de la mort et que celle-ci guide l'activité humaine afin de la gérer. Comme nous le rappelle Christian Arnsperger, intégrée dans le domaine de l'écologie, elle explique pourquoi le changement climatique et sa problématique ne sont pas réellement pris en considération en soutenant qu'un mécanisme de refoulement de l'angoisse existentielle propre aux fondements modernes et capitalistes de la société occidentale en résulte : le déni (2018, II). Ce travail, quant à lui, avait pour objectif de mettre en avant le lien entre la TMT et la priorisation de la problématique du changement climatique. A travers les différentes études que nous avons observées, il a été démontré que la nature impliquait des questionnements existentiels chez l'humain ce qui peut être également vu avec le changement climatique. Les auteurs de la TMT semblent soutenir également cette hypothèse, ou la considère en tout cas comme une piste très sérieuse. Selon eux, le changement climatique, évoquant principalement l'habitabilité de la planète d'un point de vue de la survie humaine, met en péril symboliquement notre immortalité individuelle et en tant qu'espèce dans le temps ce qui a pour conséquence d'en faire le problème prioritaire. Il est très clairement visible ici les implications ontologiques de la vision du monde moderne individualiste et anthropocentrique qui conçoit l'immortalité symbolique pour son espèce uniquement. Une vision du monde holiste comme celle de l'Interbeing ou de la Pachamama percevra cette immortalité à travers celle du Tout incluant l'humain et la nature. De plus, Sheldon Salomon défend l'argument que l'« anxiété de l'extinction » est vécue par l'humain et le pousse par sa culture occidentale à se concentrer sur le problème du changement climatique. Le lien entre la mort et l'humain semble donc évident et résulte de la vision du monde sous-jacente. Comme il le défend, même s'il peut être exagéré d'affirmer qu'une réconciliation entre l'humain et sa propre mortalité résoudrait notre question, elle participerait significativement à une réflexion profonde de la crise environnementale et un basculement ontologique de notre vision du monde.

La relation entre l'humain et sa mortalité vis-à-vis du changement climatique tend à être confirmée tant par les études qui ont été réalisées dans le cadre de la TMT que par le discours de ses auteurs directement sur la question. Un apport certain est ainsi amené par ce travail en démontrant qu'un nœud de la crise écologique et ontologique se situe dans cette relation et qu'elle implique nécessairement des questions existentielles. Ce travail

alimente donc l'argument qui appelle à faire de l'existentialisme afin de répondre à la crise écologique. Il s'agit de se pencher sur les conditions de l'existence humaine, c'est-à-dire d'aborder les questions de ce que veut dire « être un humain » et comment celui-ci se rapporte au monde physique et métaphysique qui l'entoure, et comment il donne un sens et des significations aux réalités de la vie et de la mort (Greenberg, Koole et Pyszczyński, 2004, p. 5-6). Ces questions se rapportent aux quatre préoccupations basiques de Irvin D. Yalom que sont la mort, la liberté, l'isolation existentielle et le manque de sens (ibid, p. 6-7). Comme le supporte ce travail, la confrontation avec les questions existentielles se rapportant à la mort a un potentiel libérateur pour l'humain vis-à-vis de l'angoisse s'y rattachant. De plus, elle est une clé pour s'orienter vers une meilleure façon d'être ainsi qu'une nouvelle considération de l'humain en harmonie avec le non-humain. Il vient ainsi s'inscrire dans la pensée alliant l'existentialisme et l'écologie, comme le fait notamment Christian Arnsperger. Par ses livres *Critique de l'existence capitaliste : Pour une éthique existentielle de l'économie* et *Éthique de l'existence post-capitaliste : Pour un militantisme existentiel*, les questions qui se posent quant à la sortie de la crise écologique actuelle sont bien plus existentielles, liées à notre difficulté à accepter notre finitude, que techniques ou économiques. La perspective à adopter est donc existentielle avant tout, afin de s'interroger sur le sens de l'existence ainsi que de dépasser nos angoisses devant notre finitude et le déni ci-rapportant pour engendrer une société authentiquement humaine (Arnsperger, 2005, p. 12). « *Il s'agit d'une attitude réflexive qui vise d'une part à traverser la finitude en tant qu'elle est d'abord source d'angoisse, et d'autre part à porter et assumer cette finitude plutôt que de la refuser ou de la nier* » (ibid, p. 19).

Ainsi, les conclusions de ce travail sont significativement pertinentes. Malgré cela, elles comportent plusieurs limites qui nous mènent à envisager des pistes pour les étayer. Tout d'abord, peu d'études ont encore été réalisées sur le sujet à proprement parlé. Une plus grande ampleur de celles-ci viendrait confirmer d'avantage nos conclusions, ou au contraire les infirmer. La première piste concerne donc ce manque à ce niveau-là. Allant dans le même sens, ces études n'ont jamais réellement été confrontées à des critiques qui viendraient les contredire. Elles alimenteraient ainsi le débat pour le pousser à aller plus en profondeur. Ce travail ayant fait un parallèle avec l'écologie d'Amérique Latine et le Buen Vivir afin de mettre en lumière leur vision du monde holiste et les propositions qui en découlent, mais surtout la réalité vécue de celles-ci, il serait intéressant de continuer

ce parallèle vis-à-vis du rapport à la mort. Cela nécessiterait de réaliser des études, que cela soit par la littérature ou par le terrain surtout, observant comment les peuples indigènes et leur cosmologie envisagent la mort et leur relation à celle-ci, et inversement. Ayant beaucoup observé l'autre définition de la vie et de l'existence qu'ils prônent, leur culture et leur vision du monde, différentes de l'Occident, doivent très certainement s'accompagner d'une autre conception existentielle de la mort. Par ailleurs, Arturo Escobar nous laisse déjà l'entrevoir subtilement :

*« Les alternatives ont nécessairement un caractère anticapitaliste, mais pas seulement : elles se doivent d'affirmer la vie dans toutes ses dimensions ». [...].  
« On considère que les cosmovisions et les pratiques des communautés indigènes, afro-descendantes et paysannes peuvent contribuer à édifier un modèle de civilisation alternatif. Il ne s'agit de rien de moins que de "retrouver le sens de la vie" » (Escobar, 2018, p. 61).*

Ainsi, il va sans dire que cette piste de recherche est des plus intéressantes afin d'alimenter ce travail. Réaliser ces études permettrait une meilleure compréhension du rôle de la mort et de la gestion de l'angoisse existentielle chez l'humain et ses implications écologiques, notamment à travers ses aspects ontologiques et vécus, dépassant le seul cadre occidental. De plus, elles viendraient consolider les apports et les liens faits avec l'écologie d'Amérique Latine et le Buen Vivir. En plus d'être une source d'inspiration tangible et concret de la réalisation de l'ontologie existentielle du Tout, ils deviendraient également une source d'inspiration quant à une autre forme de relation à la mort.

*« Si l'on m'apprenait que la fin du monde était pour demain, je planterais quand même un pommier. »*

Martin Luther King  
(Acosta, 2014, p. 15)



## Conclusion générale

Dans le contexte actuel plus que préoccupant de crise écologique, le changement climatique semble occuper une place prioritaire. Par notre vision du monde occidentale, nous appréhendons toutes nouvelles informations environnementales, bonnes ou mauvaises, à travers le changement climatique jusqu'à en faire le seul et unique problème et sujet de discussion. Certes le changement climatique est une problématique nous alarmant de la situation critique dans laquelle nous sommes, mais la crise écologique appelle à un questionnement sur notre mode de vie bien plus profond. C'est ainsi que ce travail a développé la problématique du « pourquoi » face à cette situation focalisée sur le changement climatique : « Pourquoi, principalement en Occident, la pensée collective se concentre si majoritairement sur le changement climatique en évoquant la crise environnementale alors que celle-ci est bien plus profonde ? ».

Ainsi, nous avons commencé par observer en quoi se concentrer exclusivement sur le changement climatique faisait fausse route. Tout d'abord, nous l'avons observé à travers le débat sur le climato-scepticisme et l'importance qui lui est donnée, mettant dans l'ombre tout raisonnement ne se rapportant pas au changement climatique. Ensuite, nous avons remarqué que cette manière de considérer la crise écologique dénote également une approche occidentale de résolution d'un problème par son esprit cartésien, linéaire et quantifiable, voire même arbitraire d'une certaine manière, par l'illustration des sciences et des technologies notamment. Nous en sommes arrivés à la conclusion qu'il est fortement réducteur de résumer la crise écologique au problème du changement climatique. De plus, cela manifeste d'une vision de la durabilité plutôt « faible » que « forte » en n'incluant pas la nature dans ce qui veut être pérennisé. Un certain anthropocentrisme y est ainsi présent, ne garantissant pas assurément une meilleure condition de la planète et mettant la survie de l'humain avant tout au centre des motivations. Il a été observé, au final, que la problématique du changement climatique était le résultat sous-jacent des fondements ontologiques occidentaux, c'est-à-dire à la mythologie de la Séparation voyant l'humain et la nature comme distinctement séparés.

Suite à ces nombreuses critiques, il était donc essentiel de montrer que cette façon d'appréhender la crise écologique n'est pas figée et, ainsi, d'étudier sur quoi ces critiques débouchent, ce qu'elles proposent comme alternatives. Nous avons pu observer que, face à la conception qui sépare l'humain et la nature, d'autres ontologies plus inclusives

émergent comme l'Interbeing de Charles Eisenstein, l'idée de la Terre-Mère ou celle de Gaïa, toutes se référant à une unité co-existentielle d'un Tout sur Terre. Ce Tout se rapporte tant à un aspect spirituel qu'une façon de vivre différente, dirigée par l'amour et l'empathie pour tous ses membres. Nous avons constaté que cette ontologie implique un mode de vie différent repensant ses activités et son fonctionnement. Cela débouche sur des propositions telles que le fait de donner des Droits de la Nature, de redéfinir ce que nous entendons par « progrès » et de repenser une nouvelle relation entre l'humain et la nature dans notre quotidien, ou encore par une nouvelle économie répondant à l'esprit du don et réunissant l'humain et la nature sur un même pied d'égalité à rebours des principes capitalistes.

Afin de ne pas entrer dans un discours qui pourrait être considéré comme utopique et purement occidental, nous nous sommes, ensuite, penchés sur l'écologie d'Amérique Latine et le Buen Vivir. Son ontologie est centrée sur la Pachamama, qui a de très grandes similarités avec l'idée du Tout co-existential et de l'idée de Terre-Mère. Elle découle sur des principes comme la relationnalité qui décrit le fait que l'humain est en relation constante avec la nature et qu'il existe par celle-ci, la senti-pensée qui allie l'esprit et le ressenti dans nos raisonnements, la territorialité qui prend en compte le territoire comme lieu de vie et d'existence, le plurivers qui défend l'idée d'une co-existence de plusieurs mondes plutôt qu'une universalisation, et l'idée de faire monde qui est la recherche d'unité avec le monde qui nous entoure. L'étude de cette vision du monde propre à l'écologie d'Amérique Latine nous a donc permis d'aller au-delà du cadre de pensée purement occidental et de constater les grandes similarités qu'elle possède avec la proposition qui avait été faite en première partie pour dépasser la simple question du changement climatique. Elle ainsi venue l'étoffer et lui apporter plus de crédibilité quant à sa projection dans la réalité.

Parmi la multitude d'exemples qui découlent de cette ontologie, nous avons étudié le Buen Vivir mêlant un fort ancrage ontologique et une proposition concrète s'inscrivant dans la réalité des régions l'adoptant. Il nous a permis d'aller encore plus loin dans le côté vécu de l'écologie d'Amérique Latine. Nous avons donc pu voir que le Buen Vivir est une alternative au développement immergée dans la Pachamama qui a pour objectif l'harmonie entre l'humain et la nature. Il combat le principe de développement occidental et son idée de « vivre mieux » pour au contraire « bien vivre » pour tous, ici et maintenant,

afin de viser une société plus juste et égalitaire. Il débouche sur des applications concrètes, où le parallèle avec celles de la première partie était évident, comme la reconnaissance des Droits de la Nature, un état plurinational ou une économie anticapitaliste tournée vers le suffisant et l'esprit du don. Ainsi, l'écologie d'Amérique Latine et le Buen Vivir nous ont permis de mettre en lumière que le discours mis en avant dans la première partie, et ses propositions, ne sont pas juste imaginables ou de l'ordre de l'utopie, mais qu'ils sont possibles et qu'ils devraient les considérer comme une bonne source d'inspiration quant à leur réalisation.

La suite du travail s'est donc consacrée à tenter de comprendre pourquoi, en Occident principalement, nous ne nous détachons pas de la simple question du changement climatique pour appréhender la crise écologique en profondeur, avec une refonte plus inclusive de notre vision du monde, alors que l'exemple de l'écologie d'Amérique Latine nous montre que c'est possible. L'hypothèse qui a été avancée dans ce travail défendait que la relation qu'entretient l'humain avec la mort, précisément sa mort, aurait des implications sur son approche de la crise écologique, à savoir en priorisant la problématique du changement climatique. De manière simple, cet argument défend que, dans un contexte occidental sous une ontologie individualiste et anthropocentrée, le changement climatique est le problème priorisé puisque celui-ci porte avant tout sur la mort potentielle de l'humain (individuel et en tant qu'espèce).

Après avoir constaté que les auteurs mobilisés jusqu'à présent dans ce travail évoquaient, eux-mêmes, que cette relation est un nœud du problème, nous avons confronté cette hypothèse aux études faites en psychologie sociale et plus particulièrement à la Terror Management Theory (TMT) afin d'examiner sa pertinence. Cette dernière étudie directement le rôle de la mort chez l'individu et la société et soutient que l'humain est guidé dans son comportement et ses activités par une peur de la mort sous-jacente dans le but de gérer cette finitude existentielle. Nous avons confronté cet argument à notre question, à savoir vis-à-vis de la place donnée au changement climatique dans la question écologique. Plusieurs études ont pu être rattachées à notre question confirmant ce lien entre la relation entre l'humain et sa mort et la priorisation pour la question du changement climatique. Ainsi, nous avons pu observer, par exemple, le parallèle qui peut être fait avec un adolescent ayant envie de vivre mais s'obstinant, malgré tout, à continuer avec son mode de vie risqué pour le sentiment de résolution de sa peur existentielle qu'il

procure. Nous avons également constaté que la confrontation entre l'humain et la nature l'amène à des questions existentielles puisqu'elle lui rappelle qu'il fait partie de ce monde et que lui aussi est mortel, expliquant ainsi la place qu'il donne au changement climatique mais aussi sa distanciation comme moyen de gestion de la peur qui lui est liée. Le lien entre la relation qu'entretient l'humain avec, d'un côté, la mort et, de l'autre, la nature, se base sur l'ontologie sous-jacente. Par conséquent, l'anthropocentrisme dont cette dernière fait part engendre une préoccupation humaine plus grande pour ce qui se rattache à lui, à sa survie et donc à la question du changement climatique.

Afin de confirmer et renforcer ces conclusions, nous avons ensuite interrogé les fondateurs de la TMT (Sheldon Solomon, Jeff Greenberg et Tom Pyszczynski) directement sur notre hypothèse. Leurs réponses soutiennent l'idée que le changement climatique fait référence à l'habitabilité de la planète, donc à la mort de l'humain et donc à sa survie (individuelle et en tant qu'espèce). Sheldon Solomon parle d'« anxiété de l'extinction » pour faire référence à ceci. Il fragilise ainsi l'immortalité symbolique de l'humain, avec comme exemple phare celui des générations futures. De plus, il lui renvoie un sentiment de culpabilité face à celui-ci, provoquant comme mécanisme de défense la distanciation à ce problème, allant jusqu'au déni. Poursuivant la discussion, il a été mis en avant que la vision du monde moderne individualiste et anthropocentrique, percevant l'immortalité symbolique pour son espèce uniquement, était à la source du problème et qu'une ontologie holiste réunissant l'humain et la nature, comme celle de l'Interbeing ou de la Pachamama, envisagerait cette question différemment.

Ainsi, le changement climatique et la peur de la mort qu'il engendre est un appel à dépasser la question de la mort pour affronter les questions ontologiques sur la vie elle-même. Le basculement ontologique prôné par la crise écologique passe par ces questions existentielles imaginant une autre façon de gérer la peur de la mort, comme par exemple en amenant l'amour au sein de sa quête existentielle. C'est un appel à l'existentialisme avant tout.

Bien que les résultats de ce travail soient résolument positifs et viennent confirmer l'hypothèse avancée, il serait intéressant et nécessaire de le continuer. Des recherches pourraient bien évidemment compléter ce travail et venir l'alimenter. A ce propos, il serait des plus intéressant de continuer le parallèle avec l'Amérique Latine concernant la question de la mort. Ainsi, les questions de recherche futures de ce travail devraient

certainement se tourner vers cela. Est-ce que la mort y est pensée et vécue de la même manière qu'en Occident ? Quelles implications ont-elles sur leur vision du monde, et inversement ? Quelles implications ont-elles sur leur vision du changement climatique et de la crise écologique ? De la même manière que l'écologie d'Amérique Latine et le Buen Vivir ont amené l'aspect « vécu » des critiques et des propositions faites dans la première partie vis-à-vis de la situation occidentale, ils amèneraient également cet aspect « vécu » au sujet du discours existentiel sur les questions liées à la gestion de la peur de la mort.

En guise de dernier mot, un existentialisme appelant à réaliser un travail sur les questions de la mort et de la vie est essentielle pour l'humain en ces temps de crise écologique. Pourquoi sommes-nous ici sur cette planète ? Il est primordial de retrouver notre rôle au sein de la grande communauté de la Terre et par laquelle nous existons. Certes notre instinct de survie nous a poussé à y devenir un grand prédateur, mais rien ne nous pousse à rester un grand destructeur de celle-ci !



## Bibliographie

### Livres

Acosta, A. (2014). *Le Buen Vivir : Pour imaginer d'autres mondes*. Paris, France : les Éditions Utopia.

Arnsperger, C. (2005). *Critique de l'existence capitaliste : Pour une éthique existentielle de l'économie*. Paris, France : Les Éditions du Cerf.

Arnsperger, C. (2009). *Éthique de l'existence post-capitaliste : Pour un militantisme existentiel*. Paris, France : Les Éditions du Cerf.

Bourg, D. (2018). *Une nouvelle Terre*. Paris, France : Desclée De Brouwer.

Bourg, D., & Papaux, A. (2015). *Dictionnaire de la pensée écologique*. Paris, France : puf.

Cullinan, C. (2011). *Wild Law : A Manifesto for Earth Justice*. Cornwall, UK : Green Books

Eisenstein, C. (2018). *Climate : A New Story*. Berkeley, USA : North Atlantic Books.

Eisenstein, C. (2011). *Sacred Economics : Money, Gift & Society in the Age of Transition*. Berkeley, USA : North Atlantic Books.

Escobar, A. (2018). *Sentir-penser avec la Terre : Une écologie au-delà de l'Occident*. Medellin, Colombia : Editions du Seuil.

Greenberg, J., Koole, S. L., & Pyszczynski, T. (2004). *Handbook of Experimental Existential Psychology*. New York, USA : The Guilford Press.

Koger, S. M., & Du Nann Winter, D. (2010). *The Psychology of Environmental Problems : Psychology for Sustainability*. New York, USA, & London, UK : Psychology Press Taylor & Francis Group.

Lietaer, B., Arnsperger, C., Goerner, S., & Brunnhuber, S. (2012). *Halte à la toute-puissance des banques ! : Pour un système monétaire durable*. Paris, France : Éditions Odile Jacob.

Solomon, S. (2020). Death Denial in the Anthropocene. Dans K. Zywert (Éd.) & S. Quilley (Éd.), *Health in the Anthropocene : Living Well on a Finite Planet* (pp. 404-419). Toronto, Canada : University of Toronto Press.

Taleb, M. (2014). *L'écologie vue du Sud : Pour un anticapitalisme éthique, culturel et spirituel*. Paris, France : Éditions Sang de la Terre.

## Articles

Aguiton, C. & Cabioc'h, H. (2010). Quand la justice climatique remet en cause la modernité occidentale. *Mouvements*, 63(3), 64-70. doi:10.3917/mouv.063.0064.

Berr, É. & Diemer, A. (2016). De l'écodéveloppement au *Buen Vivir*, ou comment replacer les savoirs locaux au cœur des processus de coopération décentralisée dans les pays du Sud. *Mondes en développement*, 175(3), 23-38. doi:10.3917/med.175.0023.

Castrillon, F. (2012). Review of Living in Denial : Climate Change, Emotions, and Everyday Life by Kari Norgaard and The Love of Nature and the End of the World : The Unspoken Dimensions of Environmental Concern by Shierry NicholSEN. *Ecopsychology*, 4(3), 247-249. doi:10.1089/eco.2012.0046.

Damian, M. (2013). Mauvaise nouvelle pour le climat et les peuples de l'Amazonie équatorienne : l'abandon du projet Yasuni-ITT de gel du pétrole en terre. *Natures Sciences Sociétés*, vol. 21(4), 428-435. doi:10.1051/nss/2014010.

Caillé, A. & Chanial, P. (2016). Au commencement était la relation... Mais après ?. *Revue du MAUSS*, 47(1), 5-25. doi:10.3917/rdm.047.0005.

Doligez, F. & Toucas-Truyen, P. (2015). L'ESS en Amérique latine : de nouvelles pratiques : introduction. *Revue internationale de l'économie sociale*, 337, 25-26. doi:10.7202/1032520ar.

Dickinson, J. L. (2009). The People Paradox : Self-Esteem Striving, Immortality Ideologies, and Human Response to Climate Change. *Ecology and Society*, 14(1), 34. [online] URL: <http://www.ecologyandsociety.org/vol14/iss1/art34/>.

Gudynas, E. (2011). Buen Vivir : Today's tomorrow. *Development.*, 54(4), 441-447. doi:10.1057/dev.2011.86.

Hanon, I. (2015). Agriculture urbaine et autogestion à Cuba. *Revue internationale de l'économie sociale*, 337, 84-99. doi:10.7202/1032525ar.

Hussein, A, Robert-Demontrond, P., & Bouillé, J. (2017). L'exploitation de la saillance de mortalité dans les communications sur le changement climatique. *Recherche et Applications en Marketing* (French Edition), 33(1), 3-30. doi:10.1177/0767370117716569.

Labarthe, S. (2013). Yasuní-ITT en Équateur : le projet peut-il encore atterrir au niveau local ?. *Mouvements*, 76(4), 90-104. doi:10.3917/mouv.076.0090.



Landivar, D. & Ramillien, É. (2017). Savoirs autochtones, « nature-sujet » et gouvernance environnementale : une analyse des reconfigurations du droit et de la politique en Bolivie et en Équateur. *Autrepart*, 81(1), 135-158. doi:10.3917/autr.081.0135.

Le Goff, J. (2017). Des effets des discours positifs sur les angoisses liées au changement climatique. *Nouvelle revue de psychosociologie*, 24(2), 145-156. doi:10.3917/nrp.024.0145.

Legéard, N. (2014). En Équateur, la lutte organisée des associations contre l'exploitation pétrolière en Amazonie. *Pour*, 223(3), 287-298. doi:10.3917/pour.223.0287.

Lewandowski, S. (2015). Les savoirs scolaires entre mondialisation, décolonisation et hybridation : Modèles de société et éducation à l'environnement en Bolivie. *Revue Tiers Monde*, 223(3), 67-90. doi:10.3917/rtm.223.0067.

Lifshin, U., Greenberg, J., Weise, D., & Soenke M. (2016). It's the End of the World and I Feel Fine : Soul Belief and Perceptions of End-of-the-World Scenarios. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 42(1), 104-117. doi: 10.1177/0146167215616800.

Maffet, G. & Sinda, A. (2015). Militance, réciprocité, confiance : fondements d'un système alternatif de production-consommation en Argentine. *Revue internationale de l'économie sociale*, 337, 57-71. doi:10.7202/1032523ar.

Martins, P. (2014). La nature symbolique et les usages politiques du « Bien vivre ». *Revue du MAUSS*, 43(1), 75-87. doi:10.3917/rdm.043.0075.

Morin, F. (2013). Les droits de la Terre-Mère et le bien vivre, ou les apports des peuples autochtones face à la détérioration de la planète. *Revue du MAUSS*, 42(2), 321-338. doi:10.3917/rdm.042.0321.

Muñoz, R. (2015). L'ESS produisant la ville à la périphérie de la périphérie : deux expériences brésilienne et argentine. *Revue internationale de l'économie sociale*, 337, 72-83. doi:10.7202/1032524ar.

Neyret L. (2014). Pour la reconnaissance du crime d'écocide. *Revue juridique de l'environnement*, 39(HS01),177-193. [online] URL : <https://www.cairn.info/revue-revue-juridique-de-l-environnement-2014-HS01-page-177.htm>.

Pierron, J. (2013). Au-delà de l'anthropocentrisme : la nature comme partenaire. *Revue du MAUSS*, 42(2), 41-48. doi:10.3917/rdm.042.0041.

Pierron, J. (2013). Ressource naturelle ou service écologique gratuit ? Ce que l'eau nous donne. *Revue du MAUSS*, 42(2), 271-280. doi:10.3917/rdm.042.0271.

Sarrade Cobos, D. (2015). L'économie populaire et solidaire en Equateur : vers la matérialisation du principe constitutionnel du bien-vivre ? *Revue internationale de l'économie sociale*, 337, 27–40. doi:10.7202/1032521ar.

Solomon, S. (2020). *Extinction Anxiety : Where the Spirit of the Depths Meet The Spirit of the Times Or Extinction Anxiety and the Yearning for Annihilation*. Document inédit, Kansas, USA.

Tello-Rozas, S. (2015). Finances solidaires informelles au Pérou dans la perspective du capital social. *Revue internationale de l'économie sociale*, 337, 100–112. doi:10.7202/1032526ar.

Tola, M. (2018). Between Pachamama and Mother Earth : gender, political ontology and the rights of nature in contemporary Bolivia. *The Feminist Review Collective*, 118, 25-40. doi:0141-7789/18.

Vess, M., & Arndt, J. (2008). The nature of death and the death of nature : The impact of mortality salience on the environmental concern. *Journal of Research in Personality*, 42, 1376-1380. doi:10.1016/j.jrp.2008.04.007.

Vivien, F. (2016). Maintenir le carbone en terre : l'initiative Yasuní-ITT. *L'Économie politique*, 69(1), 56-65. doi:10.3917/leco.069.0056.

Wolfe, S. E., & Tubi, A. (2019). Terror Management Theory and mortality awareness : A missing link in climate response studies ? *WIREs Climate Change*, 10, 1-13. doi:10.1002/wcc.566.

## Références académiques

Arnsperger, C. (2017). *Durabilité et modes de vie* (cours). Université de Lausanne, Faculté des géosciences et de l'environnement, Suisse.

Arnsperger, C. (2018), I. Monnaie, finance et durabilité (cours). Université de Lausanne, Faculté des géosciences et de l'environnement, Suisse.

Arnsperger, C. (2018), II. Durabilité et anthropologie économique (cours). Université de Lausanne, Faculté des géosciences et de l'environnement, Suisse.

Boisvert, V. (2017). *Économie écologique* (cours). Université de Lausanne, Faculté des géosciences et de l'environnement, Suisse.

Bourg, D. (2017). *Démocratie écologique et transition* (cours). Université de Lausanne, Faculté des géosciences et de l'environnement, Suisse.

Bourg, D. (2018). *Anthropologie et idée de nature* (cours). Université de Lausanne, Faculté des géosciences et de l'environnement, Suisse.

Bourg, D., & Nick, S. (2018). *Production et consommation, stratégies de dématérialisation* (cours). Université de Lausanne, Faculté des géosciences et de l'environnement, Suisse.

Fallot, J.-M. (2017). *Changement climatique et vulnérabilité* (cours). Université de Lausanne, Faculté des géosciences et de l'environnement, Suisse.

Hess, G. (2017). *Éthique environnementale* (cours). Université de Lausanne, Faculté des géosciences et de l'environnement, Suisse.

Papaux, A. (2018). *Philosophie du droit de l'environnement* (cours). Université de Lausanne, Faculté des géosciences et de l'environnement, Suisse.

Rohner, D., & Bichsel, R. (2013-2014). *Economie politique I* (cours). Université de Lausanne, Faculty of Business and Economics (HEC), Suisse.

## Sites internet

American Psychological Association (2019). *Terror Management Theory*. Repéré à <https://dictionary.apa.org/terror-management-theory>.

Arteta, C. (2018). « *Hay que descolonizar el pensamiento* », una charla con un líder social de Buenaventura. Repéré à [https://semanarural.com/web/articulo/hay-que-descolonizar-el-pensamiento-una-charla-con-un-lider-social-de-buenaventura/604?fbclid=IwAR0bZAG62Z3-PgEEvTIEK5JCnp5XZ1EWv4Vqe53\\_gxLsSUGsC2qxZ7o1DCU](https://semanarural.com/web/articulo/hay-que-descolonizar-el-pensamiento-una-charla-con-un-lider-social-de-buenaventura/604?fbclid=IwAR0bZAG62Z3-PgEEvTIEK5JCnp5XZ1EWv4Vqe53_gxLsSUGsC2qxZ7o1DCU).

Bosch, N. (2019). *Fête de la Pachamama : les rituels les plus populaires de l'Amérique du Sud*. Repéré à <https://www.daytours4u.com/fr/travel-guide/daytours4u/fete-de-la-pachamama-les-rituels-les-plus-populaires-de-lamerique-du-sud/>.

Carme, E. (2016). *Le Buen Vivir : Qu'est-ce donc ?*. Repéré à <http://www.revue-ballast.fr/le-buen-vivir/>.

Cox, C., & Arndt, J. (2006). *Terror Management Theory*. Repéré à <https://tmt.missouri.edu/>.

Ernest Becker Foundation (2019). *Terror Management Theory*. Repéré à <http://ernestbecker.org/resources/terror-management-theory/>.

FutureEarth Staff Member (2015), *The Great Acceleration*. Repéré à <https://futureearth.org/2015/01/16/the-great-acceleration/>.

Lefèvre, T. (2015). *Les limites planétaires actualisées*. Repéré à <https://planeteviable.org/limites-planetaires-actualisees/>.

Mendoza, C., & Pollet, J.-F. (2014). *Le Buen Vivir, un petit laboratoire social importé du Sud*. Repéré à <https://www.cetri.be/Le-buen-vivir-un-petit-laboratoire>.

Ortiz, J. (2013). *Le concept andin de « Buen Vivir » et l'« écosocialisme »*. Repéré à <https://www.legrandsoir.info/le-concept-andin-de-buen-vivir-et-l-ecosocialisme.html>.

Pasau F. (2018). *L'écologie du Sud est-elle la solution ?*. Repéré à [https://www.rtbf.be/lapremiere/article/detail\\_l-ecologie-du-sud-est-elle-la-solution?id=10027376](https://www.rtbf.be/lapremiere/article/detail_l-ecologie-du-sud-est-elle-la-solution?id=10027376)

Rights of Mother Earth (2020). *La Déclaration Universelle des Droits de la Terre Mère*. Repéré à <https://www.rightsofmotherearth.com/>.

## **Image de page de couverture**

Vivi l'Argentina (2020). *Pachamama : la festa ad agosto e le pulizie in suo onore.*  
Repéré à <http://www.vivilargentina.com/pachamama-la-festa/>.



## **Annexe**

### *Annexe 1*

#### Constitution de la République d'Équateur

##### **Préambule**

Nous, femmes et hommes du peuple souverain d'Équateur,

RECONNAISSANT nos racines millénaires, forgées par les femmes et les hommes de différents peuples ;

CELEBRANT la Nature, la *Pacha Mama*, de laquelle nous faisons partie et qui est vitale pour notre existence ;

INVOQUANT le nom de Dieu et reconnaissant nos diverses formes de religion et spiritualité ;

EN APPELANT à la sagesse de toutes les cultures qui nous enrichissent comme société ;

HERITIERS des luttes sociales de libération face à toutes les formes de domination et de colonialisme ;

Et avec un engagement profond envers le présent et le futur ;

Nous décidons de construire

Une nouvelle forme de convivialité citoyenne, dans la diversité et l'harmonie avec la Nature, pour atteindre le bien vivre, le *sumak kawsay* ;

Une société qui respecte dans toutes ses dimensions, la dignité des personnes et des collectivités ;

Un pays démocratique, engagé dans l'intégration latino-américaine – le rêve de Bolivar et d'Alfaro -, la paix et la solidarité avec tous les peuples de la terre

(Acosta, 2014, p. 173)

## *Annexe 2*

### La Déclaration Universelle des Droits de la Terre Mère

*From World People's Conference on Climate Change and the Rights of Mother Earth, Cochabamba, Bolivia, 22 April – Earth Day 2010.*

#### **Préambule**

Nous, peuples et nations de la Terre :

Considérant que nous faisons tous partie de la Terre Mère, communauté de vie indivisible composée d'êtres interdépendants et intimement liés entre eux par un destin commun ;

Reconnaissant avec gratitude que la Terre Mère est source de vie, de subsistance, d'enseignement et qu'elle nous prodigue tout ce dont nous avons besoin pour bien vivre;

Reconnaissant que le système capitaliste ainsi que toutes les formes de déprédation, d'exploitation, d'utilisation abusive et de pollution ont causé d'importantes destructions, dégradations et perturbations de la Terre Mère qui mettent en danger la vie telle que nous la connaissons aujourd'hui par des phénomènes tels que le changement climatique ;

Convaincus que, dans une communauté de vie impliquant des relations d'interdépendance, il est impossible de reconnaître des droits aux seuls êtres humains sans provoquer de déséquilibre au sein de la Terre Mère ;

Affirmant que pour garantir les droits humains il est nécessaire de reconnaître et de défendre les droits de la Terre Mère et de tous les êtres vivants qui la composent et qu'il existe des cultures, des pratiques et des lois qui reconnaissent et défendent ces droits ;

Conscients qu'il est urgent d'entreprendre une action collective décisive pour transformer les structures et les systèmes qui sont à l'origine du changement climatique et qui font peser d'autres menaces sur la Terre Mère ;

Proclamons la présente Déclaration universelle des droits de la Terre Mère et appelons l'Assemblée générale des Nations Unies à l'adopter comme objectif commun de tous les peuples et nations du monde, afin que chaque personne et chaque institution assume la responsabilité de promouvoir, par l'enseignement, l'éducation et l'éveil des consciences, le respect des droits reconnus dans la Déclaration, et à faire en sorte, par des mesures et des dispositions diligentes et progressives d'ampleur nationale et internationale, qu'ils soient universellement et effectivement reconnus et appliqués par tous les peuples et États du monde.

#### **Article 1. Mother Earth**

- (1) La Terre Mère est un être vivant.
- (2) La Terre Mère est une communauté unique, indivisible et autorégulée d'êtres intimement liés entre eux, qui nourrit, contient et renouvelle tous les êtres.



(3) Chaque être est défini par ses relations comme élément constitutif de la Terre Mère.

(4) Les droits intrinsèques de la Terre Mère sont inaliénables puisqu'ils découlent de la même source que l'existence même.

(5) La Terre Mère et tous les êtres possèdent tous les droits intrinsèques reconnus dans la présente Déclaration, sans aucune distinction entre êtres biologiques et non biologiques ni aucune distinction fondée sur l'espèce, l'origine, l'utilité pour les êtres humains ou toute autre caractéristique.

(6) Tout comme les êtres humains jouissent de droits humains, tous les autres êtres ont des droits propres à leur espèce ou à leur type et adaptés au rôle et à la fonction qu'ils exercent au sein des communautés dans lesquelles ils existent.

(7) Les droits de chaque être sont limités par ceux des autres êtres, et tout conflit entre leurs droits respectifs doit être résolu d'une façon qui préserve l'intégrité, l'équilibre et la santé de la Terre Mère.

## **Article 2. Inherent Rights of Mother Earth**

1) La Terre Mère et tous les êtres qui la composent possèdent les droits intrinsèques suivants :

(a) le droit de vivre et d'exister ;

(b) le droit au respect ;

(c) le droit à la régénération de leur biocapacité et à la continuité de leurs cycles et processus vitaux, sans perturbations d'origine humaine ;

(d) le droit de conserver leur identité et leur intégrité comme êtres distincts, autorégulés et intimement liés entre eux ;

(e) le droit à l'eau comme source de vie ;

(f) le droit à l'air pur ;

(g) le droit à la pleine santé ;

(h) le droit d'être exempts de contamination, de pollution et de déchets toxiques ou radioactifs ;

(i) le droit de ne pas être génétiquement modifiés ou transformés d'une façon qui nuise à leur intégrité ou à leur fonctionnement vital et sain ;

(j) le droit à une entière et prompte réparation en cas de violation des droits reconnus dans la présente Déclaration résultant d'activités humaines.

- 2) Chaque être a le droit d'occuper une place et de jouer son rôle au sein de la Terre Mère pour qu'elle fonctionne harmonieusement.
- 3) Tous les êtres ont droit au bien-être et de ne pas être victimes de tortures ou de traitements cruels infligés par des êtres humains.

### **Article 3 : Obligations des êtres humains envers la Terre Mère**

- 1) Tout être humain se doit de respecter la Terre Mère et de vivre en harmonie avec elle.
- 2) Les êtres humains, tous les États et toutes les institutions publiques et privées ont le devoir :
  - a) d'agir en accord avec les droits et obligations reconnus dans la présente Déclaration ;
  - b) de reconnaître et de promouvoir la pleine et entière application des droits et obligations énoncés dans la présente Déclaration ;
  - c) de promouvoir et de participer à l'apprentissage, l'analyse et l'interprétation des moyens de vivre en harmonie avec la Terre Mère ainsi qu'à la communication à leur sujet, conformément à la présente Déclaration ;
  - d) de veiller à ce que la recherche du bien-être de l'homme contribue au bien-être de la Terre Mère, aujourd'hui et à l'avenir ;
  - e) d'établir et d'appliquer des normes et des lois efficaces pour la défense, la protection et la préservation des droits de la Terre Mère ;
  - f) de respecter, protéger et préserver les cycles, processus et équilibres écologiques vitaux de la Terre Mère et, au besoin, de restaurer leur intégrité ;
  - g) de garantir la réparation des dommages résultant de violations par l'homme des droits intrinsèques reconnus dans la présente Déclaration et que les responsables soient tenus de restaurer l'intégrité et la santé de la Terre Mère ;
  - h) d'investir les êtres humains et les institutions du pouvoir de défendre les droits de la Terre Mère et de tous les êtres ;

- i) de mettre en place des mesures de précaution et de restriction pour éviter que les activités humaines n'entraînent l'extinction d'espèces, la destruction d'écosystèmes ou la perturbation de cycles écologiques ;
- j) de garantir la paix et d'éliminer les armes nucléaires, chimiques et biologiques ;
- k) de promouvoir et d'encourager les pratiques respectueuses de la Terre Mère et de tous les êtres, en accord avec leurs propres cultures, traditions et coutumes ;
- l) de promouvoir des systèmes économiques qui soient en harmonie avec la Terre Mère et conformes aux droits reconnus dans la présente Déclaration.

#### **Article 4 : Définitions**

Le terme "être" comprend les écosystèmes, les communautés naturelles, les espèces et toutes les autres entités naturelles qui font partie de la Terre Mère.

Rien dans cette Déclaration ne limite la reconnaissance d'autres droits intrinsèques de tous les êtres ou d'êtres particuliers.

(Rights of Mother Earth, 2020)