

Master en fondements et pratiques de la durabilité

Dialogue entre Femmes Sauvages

*Il était une fois des relations... dans une lecture de la psychologie des profondeurs
à travers la critique écoféministe de la raison*

Joana Di Marco

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. »

Image de couverture inspirée de celle de *Reclaim* (Hache, 2016).

Table des matières

Remerciements.....	VI
Résumé.....	VIII
Abstract.....	X
Avertissements.....	XII
I. INTRODUCTION	2
A. CONSTATS DES HUMANITES ENVIRONNEMENTALES.....	3
<i>Des problèmes matériels : anthropocène et développement.....</i>	3
<i>Des problèmes philosophiques : évolution de la pensée occidentale.....</i>	5
B. REPONSES DES HUMANITES ENVIRONNEMENTALES.....	6
<i>Les éthiques environnementales.....</i>	6
<i>L'écoféminisme comme cadre théorique.....</i>	8
C. PSYCHOLOGIE DES PROFONDEURS : PENSER HORS DE LA RAISON	10
<i>Les contes de fées : transmettre hors de la raison.....</i>	11
<i>La problématique.....</i>	12
D. APPROCHE.....	13
E. ANNONCE DE PLAN	15
II. PRESENTATION ET PREMIERE COMPARAISON DES THESESES.....	16
A. QU'ELLE EST LA THESE DE VAL PLUMWOOD ?	16
1. <i>Présentation de l'auteur et thèse principale.....</i>	16
2. <i>Constat : le ratio-centrisme.....</i>	16
a) Une critique des éthiques environnementales.....	16
b) Le dualisme raison/émotion.....	17
3. <i>Proposition : une éthique de la relation.....</i>	19
a) Une éthique qui surmonte le ratio-centrisme.....	19
b) Une morale féminine.....	20
B. QUELLE EST LA THESE DE CLARISSA PINKOLA ESTES ?	22
1. <i>Présentation de l'auteur et thèse principale.....</i>	22
2. <i>La psychologie des profondeurs.....</i>	23
a) L'inconscient et la conscience.....	23
b) L'inconscient collectif et les archétypes.....	24
c) Anima et animus.....	24
d) Les mythes, les contes et les rêves.....	25
e) Des guides psychologiques et spirituels.....	26
3. <i>L'archétype de la Femme Sauvage.....</i>	26
4. <i>La psychologie en tant qu'approche subjective.....</i>	28
C. COMMENT LA PSYCHOLOGIE DES PROFONDEURS PEUT RÉPONDRE À LA CRITIQUE DU RATIO-CENTRISME ?	29
D. COMMENT PLUMWOOD ET PINKOLA ESTES S'INSCRIVENT-ELLES DANS LE COURANT ECOFEMINISTE ?	30
1. <i>La diversité du courant écoféministe.....</i>	31
a) L'écoféminisme comme mouvement de femmes.....	31
b) Le courant philosophique de l'écoféminisme	32
c) Des dualismes autour de nature/culture	33

2.	<i>Pinkola Estés est-elle une écoféministe ?</i>	34
3.	<i>Entre matérialisme et spiritualisme</i>	35
a)	Deux pôles de l'écoféminisme	35
b)	Le christianisme, religion patriarcale.....	36
c)	Où donc se situent Plumwood et Pinkola Estés ?	37
4.	<i>La critique de l'essentialisme</i>	38
E.	QUEL EST L'INTERET DE LIRE PINKOLA ESTES SELON PLUMWOOD ?.....	39
III.	COMMENT PINKOLA ESTES ABORDE-T-ELLE LES CONSTATS ET PROPOSITIONS DE L'ECOFEMINISME DE PLUMWOOD ?	41
A.	LES CARACTERISTIQUES DE LA RAISON MONOLOGIQUE	42
1.	<i>Ratio-centrisme et valorisation de la raison</i>	42
2.	<i>Domination et logique hiérarchique</i>	42
3.	<i>Attitude sado-impassible</i>	44
4.	<i>Le masculin</i>	44
B.	LES OPPRIMES FEMININS « INFERIEURS ».....	45
1.	<i>Nature</i>	45
a)	De quelle nature parle Pinkola Estés ?	45
b)	La féminité sauvage innée.....	47
c)	Des loups qui courent avec les femmes.....	47
2.	<i>Émotion</i>	48
a)	Émotion, instinct ou intuition ?.....	48
b)	La psyché instinctuelle.....	49
3.	<i>Corps</i>	50
a)	Des liens entre le corps et la nature	50
b)	Le corps comme contour de l'individu	50
c)	Le corps des femmes.....	51
4.	<i>Courte réflexion au sujet des opprimés féminins et « passifs »</i>	52
a)	La Femme Sauvage, tout sauf passive.....	52
b)	Une psychologie holistique.....	52
C.	PROPOSITION : UNE ETHIQUE DE LA RELATION	53
1.	<i>Pour un pluralisme moral</i>	53
2.	<i>L'identité personnelle dans l'éthique du care</i>	55
a)	Un soi-en-relation	55
b)	L'identification aux figures archétypales.....	55
IV.	QUELS SONT LES APPORTS ET LES LIMITES DES PROPOSITIONS DE PLUMWOOD ET DE PINKOLA ESTES ?.....	57
A.	LES LIMITES DE PLUMWOOD.....	57
B.	LES APPORTS DE PINKOLA ESTES POUR UNE PENSEE DIALOGIQUE.....	58
1.	<i>L'individuation, réunion des opposés sans fusion ni confusion</i>	58
2.	<i>Naviguer entre deux mondes</i>	62
a)	Le moi.....	62
b)	La femme médiale.....	63
c)	L'extérieur et l'intérieur	64
3.	<i>La nature de la Vie/Mort/Vie</i>	65
4.	<i>Un autre état de conscience dans une relation sujet-objet</i>	67
a)	Quand on écoute une histoire.....	67

b)	Embrasser la passivité.....	68
5.	<i>Une dimension spirituelle : Reclaim la déesse</i>	69
a)	La redécouverte d'un passé non patriarcal.....	70
b)	Une spiritualité corporelle.....	71
c)	Empowerment du soi-en-relation.....	72
6.	<i>Le développement symbolique par les contes</i>	74
C.	LES LIMITES DE PINKOLA ESTES.....	77
D.	LES APPORTS DE LA PSYCHOLOGIE ARCHETYPALE DE JAMES HILLMAN.....	78
1.	<i>La conscience apollinienne, une critique de la raison</i>	80
2.	<i>Saisir la complexité d'une pensée systémique</i>	81
a)	Les archétypes en tant qu'ontologies.....	82
b)	La pluralité dans la psychologie polythéiste.....	82
3.	<i>Dionysos et la conscience bisexuée</i>	84
a)	Une exploration de la psychologie féminine.....	84
b)	La réunion du dualisme masculin/féminin.....	85
V.	CONCLUSION.....	88
	<i>Une psychologie écoféministe, dans les contes et ailleurs</i>	88
	<i>Une entrée en politique, sans prétention ?</i>	93
	<i>Très cher monde académique, merci... et au revoir ?</i>	95
VII.	BIBLIOGRAPHIE.....	99
	ANNEXE D'HISTOIRES (RE)CREATIVES.....	I

Remerciements

Merci merci merci merci merci merci à...

Christian, pour sa patience, ses encouragements, et sa capacité à farfouiller hors des cadres.

Lucia, pour une première relecture fructueuse, et le bonheur que me donne chaque jour la vision de sa jolie frimousse.

Matteo, pour ses rescousses informatiques, sans lesquelles ce mémoire serait bêtement tombé dans l'oubli.

Mon papa, pour son intelligence, son enthousiasme et le regard bienveillant qu'il a posé sur mon travail.

François, pour son cerveau, extraordinairement bien plus performant que tout moteur de recherche qui se respecte.

Ma sestra, pour m'avoir donné en trois mots le courage de livrer un peu de moi en annexe.

Résumé

Dialogue entre Femmes Sauvages. Il était une fois des relations... dans une lecture de la psychologie des profondeurs à travers la critique écoféministe de la raison

A l'ère actuelle de l'anthropocène, la crise écologique nous confronte à des limites planétaires indéniables. L'origine de cette crise se retrouve non seulement à un niveau matériel, mais aussi dans les conceptions philosophiques propres à la vision du monde occidentale, valorisant une domination humaine sur la nature. Identifiant un parallèle entre cette logique hiérarchique et celle du masculin sur le féminin au fondement de nos sociétés patriarcales, l'écoféminisme propose de répondre à la crise à un niveau sensible. C'est le cas de Val Plumwood qui critique l'hégémonie de la raison moderne et propose de baser nos rapports – humains ou non – dans le cadre éthique du soin (care). Son propos restant à un niveau philosophique, nous souhaitons mieux comprendre comment *penser* hors de la raison, en termes *psychologiques*. Ainsi, ce travail s'intéresse à la psychologie des profondeurs, courant d'inspiration jungienne, qui porte une réflexion sur la conscience et l'inconscient. Clarissa Pinkola Estés, dans *Femmes qui courent avec les loups*, montre comment transmettre des éléments de psychologie de l'inconscient par les contes de tradition orale, nous incitant à renouer avec l'archétype de la *Femme Sauvage*. Dans la recherche de liens entre les propositions de Plumwood et Pinkola Estés, ce travail s'attache à comprendre *de quelle manière les contes de fées, explorés selon une approche de la psychologie des profondeurs, peuvent prendre part au programme philosophique de l'écoféminisme*. Notre réponse se forme donc au sein d'un dialogue psychophilosophique entre ces deux auteures. Dans une première partie, une présentation de leurs thèses et de leur position au sein du courant écoféministe légitime l'intérêt d'une lecture de l'ouvrage de Pinkola Estés selon les éléments apportés par Plumwood. Dans une seconde partie, nous montrons comment les caractéristiques de la raison moderne, les opprimés féminins (nature, émotion et corps) et la proposition d'une éthique de la relation se retrouvent dans *Femmes qui courent avec les loups*. Dans une troisième et dernière partie, nous exposons les apports de Pinkola Estés pour une pensée dialogique et les limites qui ressortent du dialogue, en complétant notre propos avec l'auteur James Hillman et sa vision d'une psychologie archétypale polythéiste. En conclusion, nous insistons sur les apports personnels de ce mémoire et sur les nombreuses questions et pistes de prolongements qu'il a suscité.

Mots-clés : écoféminisme, Val Plumwood, ratio-centrisme, éthique du *care*, relation, émotion, psychologie des profondeurs, contes de fées, Clarissa Pinkola Estés, *Femme Sauvage*, psychologie archétypale, spiritualité, individuation, Soi, pensée dialogique, psychologie écoféministe.

Abstract

*Dialogue between Wild Women. Once upon a time there were relationships...
in a reading of depth psychology through the ecofeminist critique of reason*

In the current Anthropocene era, the ecological crisis confronts us with undeniable planetary boundaries. The origin of this crisis is not only found at a material level, but also in the philosophical conceptions specific to the western world view, valuing human domination over nature. Identifying a parallel between this hierarchical logic and that of the masculine over the feminine at the foundation of our patriarchal societies, ecofeminism suggests to respond to the crisis at a sensitive level. This is the case of Val Plumwood who criticises the hegemony of modern reason and asks to base our relationships – human or not – on an ethical framework of care. Her vision remaining at a philosophical level, we wish to better understand how to *think* outside of reason, in *psychological* terms. Thus, this work is interested in depth psychology, from Jungian inspiration, which carries a reflection on the consciousness and the unconscious. Clarissa Pinkola Estés, in *Women who run with the wolves*, shows how to transmit the psychological elements of the unconscious through oral tradition tales, encouraging us to reconnect with the *Wild Woman* archetype. In the search for links between Plumwood and Pinkola Estés' proposals, this work seeks to understand *how fairy tales, explored with a depth psychology approach, could take part in the philosophical program of ecofeminism*. Thus, our response is formed within a psycho-philosophical dialogue between these two authors. In a first part, a presentation of their work and their position within ecofeminism legitimates the interest of a reading of Pinkola Estés' book according to the elements brought by Plumwood. In a second part, we show how the characteristics of modern reason, the oppressed feminine (nature, emotion and body) and the proposal of an ethic of relationships are found in *Women who run with the wolves*. In a third and final part, we present the contributions of Pinkola Estés for a dialogical way of thinking and the limits that arise from the dialogue, completing our proposal with the author James Hillman and his vision of an archetypal polytheistic psychology. In conclusion, we insist on the personal contributions of this thesis and on the numerous questions and ways of expansion it has raised.

Keywords : ecofeminism, Val Plumwood, ratio-centrism, ethics of care, relationship, emotion, depth psychology, fairy tales, Clarissa Pinkola Estés, *Wild Woman*, archetypal psychology, spirituality, individuation, Self, dialogical thought, ecofeminist psychology.

Avertissements

Ce travail, dans son cadre académique, est destiné à des lectrices et lecteurs avertis au sujet des constats et propositions autour de la durabilité. Bien que l'introduction soit là pour amener mon propos, elle ne suffit largement pas à éclairer n'importe qui entrerait pour la première fois dans les questionnements de la pensée écologique. De la même manière, certains éléments de psychologie des profondeurs peuvent rester difficiles à saisir, malgré un effort de synthèse. Puisque ces sujets constituent pour moi une nouvelle passion, je suis à l'entière disposition de qui voudra bien lire ce mémoire et en discuter pour y voir plus clair.

Le terme « écoféministe » est accordé au féminin, en raison de la large majorité de femmes au sein de ce corpus.

Ces quelques faits ayant été clarifiés, il ne me reste qu'à vous souhaiter une belle lecture.

À la première à m'avoir mise au monde,

Ma magnifique maman.

Et à toutes celles et ceux qui me redonnent vie chaque jour,

Elfes et sorcières de la Lune, magiciens et lutins du Soleil.

I. Introduction

Il était une fois... un mémoire, là pour clore un parcours académique sinueux. En passant par un bachelor en psychologie, nous nous sommes retrouvées¹ au cœur des fondements et des pratiques de la durabilité. Nous avons découvert un monde philosophique riche de sens et compris la légitimité, l'urgence, l'importance de transmettre de nouvelles visions du monde pour répondre franchement à la crise environnementale dans laquelle se trouve la planète Terre et ses habitants aux multiples visages. Ce présent travail vient renforcer nos connaissances et des ambitions personnelles qui se sont presque imposées d'elles-mêmes au fil du master. Il trace le chemin d'une étudiante convaincue par ce qu'elle raconte, passionnée par la réunion de deux domaines qui devraient selon nous cultiver une amitié naturelle : la psychologie et la philosophie. Pour qu'une lectrice, un lecteur, puisse entrer dans notre voyage intellectuel et sensible, il nous faut commencer par introduire l'origine de ce qui fera notre réflexion, mettre en contexte ces mots énigmatiques qui en font le titre. *La psychologie des profondeurs... La critique écoféministe de la raison... Des relations...* Tant de choses à dire pour tenter d'amener la lecture au plus près de notre subjectivité, et si peu de chances d'y parvenir. Car rien ne pourra réellement traduire avec de simples et complexes mots une expérience personnelle de trois années d'études en durabilité. Mais puisqu'il nous faut faire comme si c'était envisageable, essayons-nous donc à cette pratique ardue que représente l'introduction d'un propos, et commençons par répondre de la manière la plus concise possible à la question de savoir ce que notre master en durabilité nous a permis de constater sur l'état du monde dans lequel nous vivons.

¹ L'emploi du « nous » va suivre ce texte du début à la fin par souci de cohérence avec l'existence de multiples couches composant notre soi, qui, bien qu'unique, possède en lui-même ses différents points de vue, dans un cocktail de conscient et d'inconscient quelque peu schizophrénique. Cette démarche rend hommage aux *Milles Plateaux* de Deleuze et Guattari (1980), grands maîtres philosophes, qui, même s'ils nous laissent encore très perplexes, ont comme jamais éveillé notre excitation intellectuelle avec cette phrase introductive : « *Nous avons écrit l'Anti-Œdipe à deux. Comme chacun de nous était plusieurs, ça faisait déjà beaucoup de monde.* »

A. Constats des humanités environnementales

Des problèmes matériels : anthropocène et développement

Nous qualifions ce monde par un terme qui définit une nouvelle ère : l'anthropocène (Beau & Larrère, 2018 ; Bonneuil & Fressoz, 2013 ; Crutzen & Stoermer, 2000). Dans cette période, l'être humain est considéré comme la source de conséquences à l'échelle géologique. Par les pouvoirs techniques qu'il a développé depuis la « grande accélération » (Steffen et al., 2011, p.849) de l'industrialisation occidentale, l'espèce humaine semble posséder la capacité d'influencer trop rapidement des processus planétaires qui étaient jusqu'alors caractérisés par une lenteur naturelle. Ainsi, nous considérons que l'anthropocène prend place autour des années 1750, lorsque les impacts de notre société sur le climat et les ressources matérielles ont fait sentir un début d'accélération². Puisqu'il nous faut comprendre où focaliser notre attention dans la diversité des sociétés humaines, nous pouvons pointer la responsabilité de cette influence à grande échelle au sein de la société occidentale moderne. Nous entendons par « société occidentale moderne », non pas les seuls individus qui la composent, mais plutôt le mode de vie dominant qu'elle a suggéré comme idéal depuis l'hégémonisation de modernité politique. Industries, progrès, confort matériel, capitalisme, libéralisme, production, consommation, croissance économique... Nous pourrions allonger la liste, mais il nous semble qu'un lecteur quelque peu averti sur l'état du monde à l'aune des années 2020, doit déjà pouvoir y saisir le sens d'un mode de vie consumériste, productiviste et croissantiste (Arnsperger, 2017).

Alors que ce mode de vie s'est répandu comme l'objectif d'une majorité de pays du monde, les caractéristiques de l'anthropocène ont commencé à être étudiées depuis ces dernières décennies à travers des sciences telles que la climatologie pour constituer des preuves de la détérioration irréversible de l'état de la planète à l'échelle des sociétés humaines. L'image d'un monde fini a ainsi commencé à se développer dans de nombreux

² La datation de l'anthropocène fait débat. Certains (Ruddiman, 2003) pensent que l'anthropocène remonte au néolithique, d'autres (Malm, 2018 ; Steffen et al., 2011) qu'elle remonte aux débuts de l'industrialisation vers 1750-1800. Enfin, selon d'autres encore (Zalasiewicz et al., 2015), l'anthropocène débute autour de 1945, avec le largage de nouveaux radionucléides dans l'atmosphère par la première bombe atomique dans le désert du Nevada. Malgré l'existence de ces débats, une datation de l'anthropocène n'est pas nécessaire pour en saisir l'essentiel de ses implications actuelles (Bonneuil & Fressoz, 2013).

esprits (par exemple : Boulding, 1966), entrant en confrontation radicale avec la vision d'une Terre sans limites, riche d'une infinité de matières premières et résistante à toutes épreuves. Par une approche systémique capable d'analyser une gigantesque quantité de données, des chercheurs ont proposé un état des lieux des conséquences sur les écosystèmes et les ressources nécessaires à la vie humaine. Ainsi, nous pouvons identifier des « limites planétaires » (Rockström et al., 2009 ; Steffen et al., 2015) qui révèlent le panorama des problèmes « matériels » auxquels notre société se doit de faire face.

Pour répondre à cette crise environnementale, de nombreuses approches ont vu le jour et il convient de préciser dans laquelle nous inscrivons notre propos. La posture de durabilité qui nous a accompagnée durant notre master a été d'emblée associée à l'adjectif « fort ». Le terme de durabilité forte doit être compris en opposition à celui de durabilité « faible » qui correspond à une approche plutôt orientée « développement durable », selon laquelle l'impératif de croissance économique n'est pas réellement remis en cause (Bourg & Fragnière, 2014 ; Daly & Cobb, 1989 ; Hediger, 1999 ; Norton, 2005). Ainsi, le constat d'un paradoxe entre les termes « développement » (Rist, 2015), dans une forme de croissance infinie, et « durable », c'est-à-dire dans une vision à long terme, apparaît comme évident lorsque l'on comprend que le système Terre est un système fermé, dont les ressources doivent être considérées comme finies (Zaccai, 2015). L'existence de la solution du développement durable repose sur la croyance que le capital de ressources naturelles à disposition peut être substitué par un capital technique. Dans cette logique, la solution se manifeste en une sorte de compromis entre les dimensions économiques, sociales et environnementales. Une approche de la durabilité dite forte considère en revanche que le capital naturel ne peut, voire ne doit simplement pas être remplacé. Dans cette vision, il nous faut donc replacer l'économie au service de la société, alors que la société et la biosphère se retrouvent au service de l'économie dans le régime économique-politique capitaliste. Et il s'agit surtout de bien comprendre que l'environnement constitue la sphère qui englobe le tout, formant un système fini par définition. Cela nous mène à la conclusion évidente qu'une réponse à l'aide de plus de développement technique ne peut pas être une solution, pour des raisons purement matérielles.

Des problèmes philosophiques : évolution de la pensée occidentale

Dans l'approche complexe de la durabilité que nous avons étudiée, nous avons survolé les fondamentaux de multiples dimensions : écologie, économie, droit, psychologie, histoire, climat, politique, etc. Accompagnant la particularité caractéristique des humanités environnementales³ de centrer son attention sur les aspects sociétaux plutôt que sur les sciences naturelles, l'approche philosophique de l'environnement s'est imposée comme un pilier de notre master en durabilité. Ainsi, s'il existe des solutions au niveau pratique pour répondre à la crise environnementale, il nous paraît crucial que celles-ci soient appliquées en connaissance de cause des soubassements philosophiques constitutifs de nos visions du monde, de la manière dont l'humain se perçoit lui-même au sein de l'environnement, et des relations qu'il tisse avec les entités naturelles.

Dans notre approche, nous allons ainsi tenter de comprendre sur quelles conceptions du monde repose le rapport de l'humain à la nature ayant mené la société occidentale jusqu'à et à travers les prémises de l'anthropocène. Le constat de la philosophie environnementale s'appuie notamment sur une analyse historique de la relation humain-nature et tente d'identifier les structures conceptuelles qui l'accompagne. Ainsi, la « grande accélération » économique et matérielle dont nous venons de parler est indissociable de la vision du monde qui a pu l'imaginer comme prometteuse. Cette vision s'inscrit dans la révolution scientifique qui trouve ses fondements dans la pensée de Descartes et de Bacon au 17^e siècle. Dessinant les contours figés d'un paradigme scientifique moderne, les conceptions cartésiennes continuent de légitimer les avancées techniques actuelles. L'objectif principal de la philosophie environnementale est donc de développer un regard critique envers ce système de pensée, dans la plus grande complexité possible, pour tenter de nous en distancer et de nous rendre capables de penser la durabilité dans ses fondements les plus profondément ancrés en chacune et chacun de nous.

³ Selon le site internet de l'Institut de Géographie et Durabilité de l'Université de Lausanne (<https://www.unil.ch/igd>), les « Humanités environnementales » représente un groupe de recherche qui « étudie la durabilité forte et s'apparente à la pensée écologique dont les deux traits originaux sont l'affirmation de limites à la croissance matérielle et la critique de l'anthropocentrisme ». L'approche des humanités environnementales s'inscrit ainsi dans « un nouveau paradigme en sciences humaines et sociales, résolument non constructiviste, ni déterministe, en ce sens qu'il postule l'impossibilité de comprendre l'évolution des sociétés sans recourir au tiers nature ».

L'une des manières de résumer cette démarche philosophique est de formuler ses constats en termes d'opposés, selon des paires de concepts que l'on nomme dualismes. Les principaux dualismes qui composent la pensée cartésienne scientifique moderne sont entre autres ceux de sujet-objet et esprit-matière (Descartes, 2009). Mais le plus important est de comprendre dans quelle relation ces termes sont compris. Il s'agit, dans une ambition générale des êtres humains à maîtriser leur l'environnement, de se placer soi-même du côté du sujet et de l'esprit⁴, alors que la nature est définie comme un objet, de la matière inerte, à la merci d'une étude scientifique bien contrôlée. Dans cette conception, la nature se voit mécanisée, au service de l'être humain, et son existence est réduite à la seule utilité que nous voudrions bien choisir de faire d'elle⁵. Et l'on comprend ainsi comment « *les nouvelles images de maîtrise et de domination ont opéré comme des autorisations culturelles de dépouillement de la nature* » (Merchant, 2016, p.130). Cela nous permet d'identifier quelques raisons philosophiques d'un refus de résoudre la crise environnementale par le biais d'une approche technique, incapable de remettre en cause le paradigme cartésien à l'origine de son existence.

B. Réponses des humanités environnementales

Les éthiques environnementales

Dans le champ de la philosophie environnementale, l'un des domaines qui émet des propositions qui pourraient soutenir un changement de notre rapport au monde, au-delà de simples constats, est celui de l'éthique. L'éthique de l'environnement voit le jour en tant que discipline du champ académique dès le début des années 1970, alors que s'accroît la prise de conscience des dégradations environnementales liées au développement accéléré des sociétés occidentales industrialisées (Hess, 2015, pp.412-413). Ce champ de recherche philosophique se penche sur « *l'enjeu moral de ce développement et sur le rapport humain à la nature* » (*Ibid.*, p.413).

⁴ Selon le paradigme cartésien, les humains sont les seuls êtres vivants considérés comme possédant un « esprit », une raison, une forme d'intellect.

⁵ Nous retrouvons ici, dans une logique de durabilité faible, la vision d'un capital naturel à la disposition des humains, dont l'utilité prime sur son existence *pour elle-même*, allant de pair avec l'idée que les productions techniques peuvent se substituer à la fonction occupée par les ressources naturelles.

D'un point de vue éthique, la définition de la nature proposée par le cadrage des sciences modernes conduit à une démarche dite instrumentale. Dans une telle logique, la nature entre en considération morale dans le seul cas où elle fournit un bénéfice à son utilisateur humain. De ce fait, la conception morale constitutive des rapports de l'humain à la nature sur lesquels s'est majoritairement basée la société occidentale moderne est une posture anthropocentrique. Dans cette position plaçant l'humain au centre des questions morales, il apparaît que les entités naturelles ne sont considérées que dans leur potentiel à servir les intérêts humains.

À la vue des dégradations de la nature associées à l'anthropocentrisme, différents courants de l'éthique de l'environnement ont tour à tour tenté d'élargir la communauté morale à d'autres entités, dans le but de répondre à la crise environnementale (Hess, 2013). Ainsi, par exemple, le pathocentrisme, le biocentrisme et l'écocentrisme, ont respectivement proposé une extension de la sphère morale aux animaux⁶, puis à toute forme de vie et finalement même aux écosystèmes en tant qu'entités complexes composées de multiples individus en interactions. Il nous faut voir dans ces différentes propositions éthiques, que la valeur attribuée à la nature varie selon la vision du monde dans laquelle nous nous inscrivons. Que cela soit pour préserver toute forme de vie en tant que telle ou pour la survie de notre propre espèce, les éthiciens de l'environnement ont compris qu'un changement moral à l'égard des non-humains était nécessaire pour éviter une destruction de la biosphère. En redéfinissant les rapports moraux entre l'humain et la nature, ils proposent ainsi de reconsidérer ce qui est jugé comme « bon » ou « mauvais » dans nos comportements envers les non-humains.

Une proposition intéressante et qui nous a particulièrement touchées au sein des éthiques de l'environnement est celle de l'éthique du care⁷. Applicable en dehors de questions d'échelle de considération morale⁸, cette éthique centre son attention sur la relation de soin que nous pouvons développer avec des entités naturelles. Elle s'inscrit dans le domaine plus vaste de l'éthique des vertus, qui propose de développer des attitudes

⁶ Le terme latin « patho » signifiant souffrance, le pathocentrisme élargi la sphère de la communauté morale aux animaux en les considérant à même de souffrir d'une façon similaire aux êtres humains.

⁷ Le terme « care » (« soin » en anglais), n'est pas mis en italique comme c'est le cas de manière conventionnelle pour la simple raison qu'il fait partie de notre langage oral courant en durabilité et que nous ne voyons pas d'inconvénient à l'intégrer pleinement à notre langage écrit.

⁸ Jusqu'à un certain point, le care correspondant à une morale particulariste, elle peut s'appliquer à différentes échelles d'extension de la communauté morale, tant qu'il est possible de parler de relation avec l'entité considérée.

morales générales telles que la bienveillance, la prudence ou encore le courage. Dans une éthique du care, un comportement jugé comme « bon » devrait ainsi correspondre à une attitude sensible aux besoins d'autrui et à une réponse empreinte de bienveillance.

L'écoféminisme comme cadre théorique

Au vu de ces constats et propositions générales au sujet de la durabilité, il convient à présent de définir un cadrage pour notre travail qui nous permette de saisir au mieux toute la complexité des notions que nous avons abordées au cours de notre master. Après une errance quelque peu pesante au pied de cette énorme montagne que représente la durabilité, nous avons fort heureusement déniché un chemin des plus intéressants. Il existe un courant philosophique qui nous semble en effet capable d'appréhender la complexité des constats des humanités environnementales tout en proposant des solutions qui se distinguent par leur originalité : l'écoféminisme.

Dans une réunion des objectifs du féminisme et de l'écologie, le constat fondamental de l'écoféminisme est d'identifier les conséquences sociales et écologiques du cadre patriarcal sur lequel notre société occidentale a construit son développement. Ainsi, les écoféministes viennent ajouter au dualisme humain-nature présenté plus haut celui de masculin-féminin. En mettant ces deux paires d'opposés en parallèle, elles proposent que la destruction de la nature et l'oppression des femmes sont la conséquence d'une même logique, à savoir celle de domination, dans une hiérarchie établie qui place les hommes mâles « au-dessus » de la nature comme des femmes. Les diverses propositions des écoféministes concernent ainsi toujours, à leur racine, un changement de vision du monde dans lequel les rapports de domination entre soi et l'autre, quel qu'il soit, se retrouvent abandonnés pour laisser place à une vie libérée de l'idée de toute possibilité d'asservissement (Luycx, 2015).

On peut ainsi assez rapidement imaginer que les réponses des écoféministes à la crise environnementale mettent fréquemment l'accent sur l'importance de valoriser une attitude bienveillante, dans la considération d'autrui et la prise en compte de la différence, pour l'accepter et la comprendre plutôt que la rejeter loin de soi. Pour développer une telle sensibilité à autrui, humain comme non-humain, il paraît évident que le paradigme cartésien ne soit pas le plus adapté. En effet, dans une application de la logique patriarcale de domination de l'esprit sur la matière ou le corps, la raison humaine « masculine » est

perçue comme toute-puissante, et les caractéristiques liées au corps, telles que les émotions « féminines », plus sensibles que rationnelles, se voient dévalorisées.

Les problèmes liés à cette survalorisation de la raison au détriment des émotions fondent le constat principal de la philosophe écoféministe Val Plumwood. En proposant une relecture des éthiques de l'environnement au sein desquelles elle reconnaît une posture androcentrée⁹ (Plumwood, 1991), cette auteure révèle un esprit critique étonnant, et ses propositions semblent prendre en compte une remise en question profonde des rapports moraux que les humains entretiennent avec leur environnement. Par l'identification du dualisme raison-émotion, elle procède à une analyse aux multiples dimensions, abordant de nombreux autres dualismes au sein desquels s'applique une hiérarchie de valeurs dans notre société occidentale, à savoir : humain-nature, masculin-féminin, public-privé, maître-esclave, etc. De plus, l'éthique qu'elle propose pour réunir des questions autant sociales qu'écologiques est celle du « care » ou de la relation¹⁰. Pour ces raisons, il nous a apparu que la thèse de Plumwood pouvait constituer un cadre théorique pertinent pour ériger une réflexion critique poussée et pour rejoindre une proposition avec laquelle nous avons senti une affinité particulière.

En adoptant un tel cadrage théorique, nous souhaitons appuyer l'idée qu'une réponse technique centrée sur une logique de valorisation de la raison liée à l'objectivité à des fins techno-scientifiques n'est pas souhaitable. Le cadre théorique de l'écoféminisme de Plumwood nous donnera ainsi certainement l'occasion d'explorer des réponses intéressantes et innovantes pour une durabilité forte dans un propos centré sur la critique de la raison. Mais la philosophie, selon toute vraisemblance, reste une méthode « rationnelle » de considérer les questions environnementales. C'est pourquoi il nous tient de dénicher des approches qui puissent saisir, pas un biais plus sensible, ce que pourrait constituer un champ d'études qui se situe « hors de la raison ».

⁹ Venant du grec *andro-*, homme, mâle, le mot androcentré désigne une pensée reflétant essentiellement le point de vue masculin.

¹⁰ Les termes « care » et « relation » pour qualifier cette proposition éthique seront utilisés de manière interchangeable dans ce travail, car ils représentent le concept englobant d'une éthique valorisant le développement d'une relation de soin avec autrui.

C. Psychologie des profondeurs : penser hors de la raison

C'est en cherchant des auteurs qui se dirigeraient vers l'idée de valoriser des notions hors de la raison que notre intérêt pour la psychologie a refait surface. Il semble en effet que le dualisme raison-émotion peut être considéré, en termes de psychologie analytique, comme proche du dualisme conscient-inconscient, notamment abordé en long et en large par Carl Gustave Jung¹¹. Fondateur du courant de la psychologie des profondeurs¹², Jung aborde un constat similaire à celui des écoféministes, soulignant l'importance de l'« *imagination avec laquelle notre ère rationaliste semble avoir perdu le contact*¹³ » (Fordham, 2003, p.155). Au cours de la première moitié du 20^e siècle, Jung suggère que le progrès matériel des cent dernières années a causé chez l'homme un éloignement de ses racines. Ainsi, selon lui, « *l'homme moderne qui a peu de contact avec la nature* » serait devenu instable, voyant sa nature instinctive inconsciente refoulée (*Ibid.*, p.134).

En plus de ces quelques constats qui dévoilent déjà un certain lien à la durabilité, Jung est souvent considéré comme précurseur de l'écopsychologie. Dans une alliance entre écologie et psychologie, ce courant se développe dans l'objectif de répondre à la crise environnementale et aux conséquences intérieures du mal causé à la planète par le biais d'un travail introspectif. Selon l'écopsychologue Michel Maxim Egger (2015, p.61), Jung, à la différence de Freud, aurait été très proche de la nature, comme on peut le voir dans les expériences qu'il partage dans un ouvrage autobiographique¹⁴. Étant donné que le cadrage de Plumwood s'attache à la question des relations sensibles que nous pouvons tisser avec notre environnement, il nous paraît intéressant que le courant de la psychologie des profondeurs soit né d'un personnage en lien réel à la nature. De plus, Jung identifie la modernité occidentale comme cause d'un « désenchantement » de la nature, ayant « *vidé la matière de l'esprit* » (*Ibid.*, p.69). Selon lui, la science moderne aurait ainsi « *déspiritualisé la nature* » pour la transformer en un « *concept purement sec, inhumain et purement intellectuel, qui n'a aucun sens psychique pour nous* » (*Ibid.*). En énonçant

¹¹ Jung a vécu de 1875 à 1961 (Fordham, 2003).

¹² Le terme « psychologie des profondeurs » est introduit par Jung pour se différencier de l'approche de la « psychanalyse » associée à Freud, avec qui Jung s'est retrouvé en désaccord sur de nombreux points. (Fordham, 2003).

¹³ Le 17 novembre 1980, lors de la Women's Pentagon Action, événement majeur des débuts de l'activisme écoféministe, une femme déclare que « *[n]ous sommes entre les mains d'hommes que le pouvoir et la richesse ont séparés non seulement de la réalité quotidienne mais aussi de l'imagination.* » (Hache, 2016, pp.13-14).

¹⁴ *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées* (ouvrage original publié en 1961).

que : « *L'homme moderne ne comprends pas à quel point son "rationalisme" [...] l'a mis à la merci du monde psychique souterrain* » (*Ibid.*), Jung nous paraît donc confirmer l'intérêt d'explorer plus en détail le courant de la psychologie des profondeurs.

Pourtant, si le vaste corpus de Jung nous a séduites, il nous paraît important de se distancer quelque peu des notions classiques qu'il a pu apporter. Le fait qu'il écrive au siècle précédent pose de nombreuses limites quant à la vision du monde qu'il partage, particulièrement lorsque l'on souhaite aborder des questions autour du dualisme masculin-féminin. Fort heureusement, nous avons trouvé notre bonheur dans la lecture de l'ouvrage *Femmes qui courent avec les loups : Histoires et mythes de l'archétype de la Femme Sauvage* de Clarissa Pinkola Estés (1996)¹⁵, une auteure qui affirme ses liens à la psychologie jungienne tout en développant ses propres conceptions dans une approche très intéressante. La thèse principale de Pinkola Estés, en s'adressant aux femmes avant tout, est de renouer avec la « Femme Sauvage ». Part instinctive présente en chacune de nous et proche de la nature par définition, cet aspect de la psyché profonde s'est vu, selon elle, dénigré au sien de la société occidentale moderne. Pinkola Estés paraît ainsi rejoindre le propos des écoféministes, et celui de Plumwood en particulier. Mais pour dévoiler en quoi cette auteure nous a conquises, de manière plus forte que par un simple lien à notre cadre théorique, nous devons revenir sur l'un des constats fondamentaux que notre master en durabilité nous a permis de saisir.

Les contes de fées : transmettre hors de la raison

Au fil des connaissances très diversifiées que nous avons pu acquérir, nous nous sommes rendues compte d'un problème clé auquel il nous importait de trouver réponse : comment transmettre à d'autres ce que nous avons pu apprendre et comprendre ? Et comment, puisque nos constats pointent vers la critique de la raison, transmettre autrement ? Comment donner, à qui la voudrait bien, l'opportunité d'explorer des notions de durabilité par un autre biais que celui du langage académique, typique de la légitimité scientifique que requiert tout propos qui se respecte dans notre société occidentale ? Existe-t-il d'autres moyens de communication plus sensibles, plus libres, créatifs et touchant aux émotions des auditeurs ?

¹⁵ Cet ouvrage constituant la seule source de nos citations tirées de Pinkola Estés dans ce travail, nous nous référencerons uniquement aux pages lorsqu'est mentionné le nom de cette auteure dans le texte, par soucis d'alléger la lecture.

Un tel moyen s'est révélé à nous comme une évidence, lorsque nous avons découvert un corpus des plus vaste et vieux comme le monde : les contes. Notre intérêt pour l'art de raconter des histoires est rapidement apparu comme une sorte de vocation, et l'envie d'en explorer quelques aspects sous la forme d'un travail de mémoire, une certitude. Dès lors, notre question a été de comprendre comment transmettre des notions de durabilité par le biais des contes, aujourd'hui, à l'ère de l'anthropocène. Et il se trouve justement que Pinkola Estés, dans sa pratique en tant que psychologue jungienne, allie psychologie et contes, considérant ses derniers comme un genre de « *médecine qui guérit* » (p.638).

Les contes constituent un champ littéraire largement exploré par la psychologie des profondeurs. En partant de l'idée, défendue par de nombreux auteurs¹⁶, selon laquelle les contes et les mythes reflètent des structures profondes de la psyché humaine, diverses analyses de contes ont été réalisées à l'aide de concepts de la psychologie jungienne. C'est le cas de Pinkola Estés, dont l'ouvrage *Femmes qui courent avec les loups* présente différents contes suivis d'une fine analyse des éléments psychologiques qu'ils véhiculent. Une aubaine pour notre objectif de découvrir ce que cachent les contes et comprendre un peu mieux comment les mettre en lien à la durabilité, et dans notre cas présent, à l'écoféminisme de Plumwood. Cette dernière critiquant la suprématie de la raison et Pinkola Estés proposant une (re)valorisation de l'instinct, il semble a priori intéressant de faire dialoguer ces deux auteures pour mieux comprendre comment une psychologie des profondeurs et son approche de l'inconscient par le biais des contes pourrait entrer dans le cadre de l'écoféminisme et soutenir un dépassement de la raison toute-puissante.

La problématique

Nous pouvons dès à présent formuler la problématique qui constitue le corps de ce travail, à savoir :

*Comment les contes de fées, explorés selon une approche
de la psychologie des profondeurs, peuvent-ils prendre part
au programme philosophique de l'écoféminisme ?*

Faire dialoguer Plumwood et Pinkola Estés nous permettra d'aborder les trois dimensions constitutives de notre réflexion : écoféminisme, contes et psychologie jungienne. Selon nous, il est cependant important que les dimensions des contes et de la psychologie

¹⁶ Par exemple : Campbell (2010) ; Von Franz (1995).

jungienne ne soient pas étudiées séparément, dans l'objectif de garder un champ d'étude réduit dans le domaine des contes. Ainsi, lorsque nous parlerons de contes, nous souhaitons nous limiter à l'analyse jungienne que l'on peut en faire. Les contes représentant pour nous un horizon riche de possibilités dans une future pratique personnelle, il tient à cœur de les apprivoiser en commençant par une sorte de débroussaillage conceptuel. Nous avons donc choisi de nous concentrer d'abord sur leur contenu plutôt que sur leur forme, bien que celle-ci représente un aspect crucial de l'intérêt que nous leur portons. En suivant l'hypothèse de l'existence d'éléments psychologiques communs à tous les grands récits développés par l'être humain (Campbell, 2010), nous souhaitons donc comprendre d'abord quels sont ces éléments fondamentaux, pour nous permettre d'aiguiser un état d'esprit analytique au sujet des contes. Ainsi, notre problématique s'attache à élaborer une compréhension des notions de la psychologie des profondeurs qui peuvent se retrouver dans les contes tels que décrits par Pinkola Estés, mais qu'il est également possible d'aborder sans se référer à une quelconque histoire.

D. Approche

Pour délimiter plus précisément le cadre de ce travail de mémoire, il importe d'identifier rapidement à quel niveau se situe notre réflexion. Plumwood et Pinkola Estés nous permettent d'aborder les niveaux philosophique et psychologique, au sens large de ces termes. Par son approche jungienne, le propos de Pinkola Estés se situe à de nombreuses reprises à un niveau que nous pourrions qualifier de spirituel, voire mystique. Pour cette raison, le choix de Plumwood en tant que cadre théorique philosophique nous semble constituer une voie propice à l'élaboration d'une réflexion au sujet d'une auteure telle que Pinkola Estés. En effet, dans l'objectif d'élaborer une critique de la raison moderne, sans pour autant tomber dans l'extrême inverse d'un propos dénué de toute raison, le dialogue entre Pinkola Estés et Plumwood nous paraît être un bon compromis. Cet aspect de notre travail rejoint l'idée de Plumwood (1993) de définir une nouvelle forme de raison, plutôt que de nier l'existence ou l'importance de toute forme de raison.

Pour limiter l'étendue de ce travail, il nous faut également préciser les domaines que nous souhaitons exclure de notre réflexion. Nous laisserons ainsi de côté les questions se situant à un niveau politique, bien qu'elles soient au cœur du mouvement écoféministe. Certaines de nos observations se rapprocheront par contre d'un niveau culturel, même si

les moyens à notre disposition ne nous permettrons pas de nous inscrire dans une étude en sciences sociales. Nous resterons donc principalement à un niveau individuel, bien que celui-ci s'inscrive à un niveau culturel lorsqu'il concerne les visions du monde partagées par la population occidentale. Comme il nous est impossible – et de toute manière pas souhaitable – de considérer les individus comme des êtres indépendants, ce niveau « individuel » doit selon nous toujours être considéré dans la perspective d'individus en relations les uns avec les autres. Puisque nous parlons de psychologie individuelle, il s'agit pour finir de ne pas perdre de vue que notre propos s'inscrit dans une vision subjective¹⁷ de la psychologie. Notre travail ayant pour but d'explorer des concepts hors du paradigme cartésien, il est évident que nous considérons nécessaire de développer une prise de distance vis-à-vis de toute prétention à l'objectivité.

En tant que cadre théorique, l'écoféminisme de Plumwood ne fera pas l'objet d'une critique en amont du dialogue proposé dans ce travail. Pourtant, il nous semble important de rester conscientes des implications du choix de cette auteure comme guide principal pour nos réflexions. Il faut savoir que Plumwood est une philosophe reconnue au sein du champ académique, alors que Pinkola Estés, bien que détentrice d'un doctorat¹⁸, s'inscrit dans un corpus que l'on ne peut qualifier d'académique. Nous considérons que la philosophie dans le domaine académique peut participer à redéfinir les concepts de base sur lesquels se construisent une vision du monde et qu'il est donc intéressant de ne pas s'en détacher entièrement. Mais il nous importe de ne pas tomber dans une hégémonie philosophique avec le choix de ce cadrage. Pour cette raison, nous avons opté pour la stratégie d'aborder Plumwood de la manière la plus concise possible, en basant principalement nos références sur la littérature en français. Ceci nous permettra de comprendre les arguments clés du propos de Plumwood, tout en évitant d'entrer dans trop de détails de son argumentation. Une limite inévitable à cette démarche est que nous ne pourrions prétendre avoir compris l'entièreté des aspects qui composent sa pensée. Ainsi, il ne nous serait peut-être pas toujours possible de défendre avec précision ses arguments si le débat devait sortir de ce présent travail. En revanche, il nous semble important de comprendre l'ouvrage de Pinkola Estés en profondeur, pour nous approprier son contenu et nous permettre une analyse personnelle des concepts qu'elle propose.

¹⁷ Cf. II.B.4 : *La psychologie en tant qu'approche subjective*.

¹⁸ Pinkola Estés est diplômée en ethnologie et en psychologie clinique (Ph.D). (Repéré à https://fr.wikipedia.org/wiki/Clarissa_Pinkola_Estés)

E. Annonce de plan

Nous partons avec l'hypothèse qu'il est possible de réunir les objectifs de la psychologie des profondeurs et de l'écoféminisme, tels que décrits respectivement par Pinkola Estés et Plumwood. Nous commencerons donc, dans une première partie, par vérifier si tel est bien le cas en présentant leurs thèses et en les comparant au regard de l'écoféministe. Nous passerons d'abord en revue les constats et les propositions de Plumwood, puis nous ferons un détour par une introduction à la psychologie des profondeurs pour en arriver à décrire l'ouvrage de Pinkola Estés. Après avoir relevé les prémisses d'une réponse de la psychologie des profondeurs à la critique du ratio-centrisme, nous discuterons des différences entre nos deux auteures dans la diversité du courant écoféministe. Ceci nous donnera l'occasion de mieux comprendre dans quelle veine s'inscrit l'écoféminisme et nous mènera à l'intérêt de lire Pinkola Estés selon les dires de Plumwood. Dans une seconde partie, nous allons donc explorer *Femmes qui courent avec les loups* selon les constats et proposition de Plumwood. Nous aborderons les caractéristiques de la raison monologique, les opprimés féminins que sont la nature, l'émotion et le corps, puis quelques dimensions de l'éthique de la relation. Dans la troisième et dernière partie, nous présenterons les limites et les apports du dialogue entre Plumwood et Pinkola Estés. Nous préciserons comment Pinkola Estés peut répondre aux limites identifiées dans le propos de Plumwood, à travers les propositions autour d'une pensée de type dialogique. Ceci nous mènera aux limites de Pinkola Estés, auxquelles nous répondrons en faisant appel à James Hillman et sa psychologie archétypale polythéiste. Pour conclure, nous insisterons sur ce que ce travail nous a apporté personnellement, et sur les nombreuses pistes de prolongements qui pourraient venir éclaircir les questions suscitées par ce mémoire.

II. Présentation et première comparaison des thèses

A. Qu'elle est la thèse de Val Plumwood ?

1. Présentation de l'auteur et thèse principale

Née en 1939 et décédée en 2008¹⁹, Val Plumwood est une auteure australienne, figure importante de l'écoféminisme. Elle a réalisé deux ouvrages majeurs : *Feminism and the Mastery of Nature* (1993) et *The ecological crisis of reason* (2002). Nous nous concentrerons sur la thèse principale de Plumwood développée dans son article *Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism* (1991)²⁰ et dans son ouvrage de 2002, qui affirme que la société patriarcale se caractérise par un « ratio-centrisme », à savoir : une centration sur la raison, l'intellect, une valorisation du « rationnel », par opposition au sensible, aux émotions et à tout ce qui se rapporte à l'irrationnel. Pour sortir du paradigme propre à notre société occidentale, il nous faut donc, selon elle, sortir du ratio-centrisme et s'attacher à des formes de raison plus nuancées.

2. Constat : le ratio-centrisme

a) Une critique des éthiques environnementales

Plumwood identifie un problème au cœur du champs philosophique de l'environnement, se caractérisant par une « *incapacité de la philosophie environnementale à engager un débat sérieux avec la tradition rationaliste hostile à la fois aux femmes et à la nature* » (Plumwood, 2015, p.22). Elle développe sa critique en réaction à des propositions au sein de l'éthique environnementale, à savoir : le biocentrisme de Taylor, la théorie des droits des animaux de Regan et la deep ecology de Naess (Plumwood, 1991). Selon Plumwood, ces approches convergent toutes vers l'erreur d'une universalisation des questions morales.

Au sujet du biocentrisme, Plumwood identifie une valorisation d'un raisonnement qui donne primauté à la raison, tendant vers une constante abstraction des affections

¹⁹ Repéré à https://en.wikipedia.org/wiki/Val_Plumwood

²⁰ Partiellement traduit en français par Afeissa dans un article de 2015.

particulières. Pour ce qui est des droits des animaux, elle met en avant le fait que les droits relèvent du domaine public, privilégié au détriment du domaine privé, et qu'ils soulèvent un problème de réciprocité²¹. Ces arguments, selon Plumwood, sont fondés sur les dualismes propres à l'anthropocentrisme moral occidental, valorisant une raison abstraite et universelle²² au détriment des émotions relevant de cas particuliers :

« Le souci pour la nature [...] ne devrait pas être considéré comme l'achèvement d'un processus d'universalisation (masculine), d'abstraction morale et de déconnexion, rejetant le soi, les émotions et les liens particuliers (tous bien sûr associés à la sphère privée et à la féminité). » (Ibid., p.7, notre traduction²³)

La deep ecology, dans sa recherche de valorisation d'un soi en relation holiste à son environnement, semble pour sa part faire l'erreur, selon Plumwood, de tendre vers une indistinction dans laquelle on ne peut pas réellement établir une relation. L'expansion du moi que propose la deep ecology présente également une limite dans le fait qu'elle ne questionne pas l'égoïsme possessif. Le moi transcendant proposé par la deep ecology s'inscrit ainsi selon Plumwood dans une vision universalisante des liens entre l'humain et la nature.

b) Le dualisme raison/émotion

Dans sa critique du ratio-centrisme, Plumwood cherche à montrer que le dualisme raison/émotion se retrouve partout dans la philosophie et qu'il est lié à toute une série d'autres dualismes, à savoir : masculin/féminin, humain/nature, esprit/corps, sujet/objet, moi/autre, maître/esclave, public/privé, etc. Dans ces couples d'opposés, le premier terme est valorisé au détriment du second, considéré pour sa part comme inférieur²⁴.

²¹ En termes moraux, la réciprocité se caractérise par le fait de pouvoir s'attendre à ce qu'un individu adopte une attitude morale similaire à celle que l'on aurait envers lui. De cette manière, une réciprocité ne peut s'établir que dans une relation morale qui implique des individus aux capacités identiques.

²² Ces concepts sont étudiés plus en détails un peu plus loin (cf. II.A.3.b : *Une morale féminine*).

²³ Pour toutes les citations en français tirées des ouvrages de Plumwood de 1991 et 2002 dont aucun auteur ne figure en note de bas de page pour la traduction, cela signifie que la traduction en français a été réalisée par nos soins.

²⁴ Nous aborderons plus amplement ce constat dans la présentation du courant écoféministe (cf. II.D.1.c : *Des dualismes autour de nature/culture*).

L'attitude adoptée dans une telle conception dualiste est qualifiée par Plumwood de sado-impassible, s'opposant en tout point à une attitude empathique (Plumwood, 2002, p.22). Elle découle d'une conception monologique de la raison, pour laquelle « *l'Autre en face d'elle n'est pas en dialogue ou, du moins, en réaction depuis son être propre, mais simplement objet* » (Raïd, 2015, p.58). Ainsi, pour Plumwood, le dualisme raison/émotion :

« implique qu'une relation rationnelle idéale à la nature doive être dénuée d'émotion, impassible (dispassionate), l'émotion apparaissant comme passive et incontrôlable » (Ibid., p.53)

La critique de Plumwood est composée de multiples dimensions. Elle est à la fois épistémologique, morale, économique et culturelle (Raïd, 2015). Nous nous pencherons principalement sur sa critique épistémologique, qui peut être résumée de la manière suivante :

« Dans sa signification la plus entière, le développement d'une culture environnementale implique une résolution systématique des dualismes nature/culture et raison/nature qui séparent l'esprit du corps, la raison de l'émotion, à travers leurs nombreux domaines d'influence culturelle. » (Plumwood, 2002, p.4)

Ainsi, les problèmes auxquels nous faisons face sont « *sociaux, politiques et culturels-symboliques* » (Ibid., p.7). Pour y remédier, Plumwood propose de changer la conception de nos relations, en remplaçant les relations monologiques par des « relations dialogiques », permettant une nouvelle base culturelle et logique pour la négociation (Ibid., p.11), et valorisant des modèles plus mutuels, communicatifs et sensibles qui offrent une meilleure base à un partenariat (Ibid., p.12).

Pour que cela soit possible, il nous faut des compétences et des structures dans tous les niveaux de nos vies qui puissent nous rendre conscients et responsables de nos impacts écologiques. Cela peut se retrouver dans des structures économiques, mais aussi par des compétences dialogiques qui augmentent notre capacité à modifier et négocier nos buts à la lumière des besoins et des réponses de l'autre (Ibid., p.240).

3. Proposition : une éthique de la relation

a) *Une éthique qui surmonte le ratio-centrisme*

Une théorie plus adéquate que celle des éthiques environnementales traditionnelles et de la deep ecology serait, selon Plumwood, la théorie morale que les féministes ont élaborée (Plumwood, 1991). En effet, celle-ci permet de :

« rendre compte à la fois de la continuité et de la différence, qui prend acte également des liens forts riches de parenté et d'amitié que nous nouons avec la nature devenue objet de notre préoccupation. » (Cheney, 1987, 1989 ; Warren, 1990 ; cités dans Plumwood, 2015, p.37)

L'affirmation d'une continuité en même temps que d'une différence n'est contradictoire qu'en apparence. En effet :

« Cette double affirmation est tout à fait consistante. Il suffit de ne pas ramener la continuité à une pure identité, ni la différence à une séparation normative, laquelle suppose une vision de l'autre comme inférieur. » (Hess, 2013, pp.352-353)

Plumwood propose ainsi une alternative non dualiste qui se situe au sein des éthiques particularistes : une éthique de la relation ou du care, telle que développée par Gilligan (1986, 1987) et Miller (1978). Ce type de théorie morale permet de se positionner dans un champ qui se différencie de celui des droits, pour mettre en avant des « *concepts moraux moins universels tels que le respect, la sympathie, le soin (care), le souci (concern), la compassion, la gratitude, l'amitié et la responsabilité* » (Cook, 1977, pp.118-119, cité dans Plumwood, 1993, p.173²⁵). Ces concepts permettent de dépasser une logique dualiste dans le fait qu'ils :

« surmontent l'opposition entre éléments cognitifs et sentimentaux, [...] dépassent les difficultés dues à la règle de réciprocité, [...] [et] pensent autrement la différence entre le particulier et l'universel. » (Raïd, 2015, p.64)

Dans une éthique du care, il est donc primordial que la relation morale n'implique pas une nécessité de réciprocité, pour laisser la possibilité d'un respect de la différence (Raïd, 2015). En s'inscrivant dans une perspective particulariste, l'éthique de la relation de

²⁵ Traduction par Raïd (2015, p.64).

Plumwood s'élabore sur les expériences particulières, se distinguant ainsi de la conception universaliste qui s'appuie sur la généralisation. Malgré tout, elle soutient qu'une éthique du care ne va pas à l'encontre d'un « *souci plus généralisé pour l'environnement global* » (Plumwood, 1993, p.187), le renforçant plutôt que l'entravant. Pour que la prise en compte des différences en tout genre mène à une éthique du care, une attitude morale sensible et basée sur une logique de non domination est néanmoins nécessaire :

« La solidarité ne requiert pas seulement l'affirmation de la différence, mais également une sensibilité à la différence entre se poser soi-même avec l'autre et se poser soi-même comme autre, et cela requiert en retour la reconnaissance et le rejet des concepts d'oppression et des projets d'unité ou de fusion. » (Plumwood, 2002, p.202, citée par Hess, 2013, p.353)²⁶

b) Une morale féminine

Dans son ouvrage *Une si grande différence*, Carol Gilligan (1986) fait le constat d'une zone d'ombre dans les théories sur le développement moral des femmes. Les théories psychologiques auraient centré leur attention sur la morale masculine, conduisant à considérer le développement de la morale chez les femmes comme ne correspondant pas aux normes établies. Gilligan se propose donc d'explorer le développement moral des femmes pour compléter les conceptions théoriques masculines. Elle déduit de ses observations empiriques lors d'entretiens avec des femmes que celles-ci « *perçoivent le dilemme moral comme un problème de responsabilités et de préoccupations du bien-être de l'autre, et non comme une question de droit et de règles* » (Gilligan, 1986, p.116). La proposition d'une éthique du care trouve donc sa légitimité dans les constats élaborés à partir d'une vision féminine de la morale. Celle-ci soutient une perception relationnelle des rapports moraux, qui se distance du caractère universalisant des théories morales que Plumwood qualifie de ratio-centrées :

« Ainsi, une éthique du bien-être de l'autre repose sur une logique psychologique des relations humaines, ce qui contraste avec la logique formelle d'équité sur laquelle est fondée la conception de justice. » (Ibid.)

²⁶ Nous comprendrons mieux comment cette position s'exprime au travers d'un « soi-en-relation » (cf. III.C.2.a : *Un soi-en-relation*)

Cette conception de justice se reflète dans l'impératif moral que l'on peut qualifier de masculin, qui « *apparaît plutôt comme une injonction à respecter les droits d'autrui afin de protéger les droits à la vie et à l'épanouissement de l'individu de toute interférence* » (*Ibid.*, p.153). Nous pouvons donc distinguer deux approches fondamentalement différentes de la morale : d'un côté un impératif de non-interférence dans la sphère morale d'autrui, correspondant à une éthique de type universelle ou abstraite²⁷, et de l'autre un impératif de sollicitude, correspondant à une morale particulariste ou concrète. On comprend donc qu'une éthique du care se doit de comprendre les relations morales en des termes particuliers, c'est-à-dire encrés et compris dans un contexte. De cette manière, l'impératif moral féminin peut reposer sur la concrétude d'une relation et se traduit par « *une responsabilité envers le monde afin d'en discerner les maux 'réels et reconnaissables' et de les soulager* » (*Ibid.*).

Gilligan en arrive ainsi à une refonte de la théorie du développement moral, qui offre une place à l'éthique du care et légitime l'existence d'un pluralisme moral :

« Chez les hommes, les absolus de vérité et de justice, qui sont définis par les concepts d'égalité et de réciprocité, sont remis en question par des expériences qui démontrent l'existence de différences entre autrui et soi. La reconnaissance de multiples vérités entraîne alors une relativisation de l'égalité qui devient plus équitable et donne naissance à une éthique de générosité et de sollicitude. » (*Ibid.*, p.251)

Et dans cette vue dualiste de la morale féminine et masculine, sa proposition est que le développement de chaque individu tend vers une intégration de ces deux aspects : « *les cheminements masculin et féminin sont semblables, mais chaque sexe s'éloigne d'un absolu différent* » (*Ibid.*).

²⁷ Le terme « abstrait » peut être compris ici comme l'action mentale d'extraire une généralité de tout contexte, dans une manière de définir des règles posées *a priori*, en amont d'une situation particulière.

B. Quelle est la thèse de Clarissa Pinkola Estés ?

1. Présentation de l'auteur et thèse principale

Née en 1945, Clarissa Pinkola Estés grandit dans une famille adoptive de réfugiés Magyar aux États-Unis, dans une culture de tradition orale de vieux mythes et de vieilles histoires²⁸. Détentrice d'un doctorat en psychologie ethno-clinique, avec une spécialisation dans l'histoire des populations indigènes, Pinkola Estés débute en tant que psychanalyste jungienne dans les années 1960. Spécialiste de la guérison post-traumatique, elle pratique la psychanalyse clinique en enrichissant son travail de nombreuses sources créatives, telles que les contes et la poésie, qu'elle utilise comme moyens de guérison.

Femmes qui courent avec les loups : Histoires et mythes de l'archétype de la Femme Sauvage (Pinkola Estés, 1996) est un ouvrage majeur contemporain sur la femme dans les contes selon une approche jungienne. Sa thèse principale est de révéler le pouvoir des contes dans l'objectif de renouer avec l'archétype de la « Femme Sauvage ». Elle soutient l'idée que les contes de fées et les mythes contiennent des éléments psychologiques précieux pour un développement des femmes et pour des retrouvailles avec d'anciennes sagesse oubliées au sein de notre société occidentale. Pinkola Estés fait le constat que la femme été « domestiquée » (p.301) par la société patriarcale. Ne s'étendant pas sur toutes les caractéristiques liées à cette observation, elle se concentre sur les propositions permettant de retrouver la Femme Sauvage, part instinctuelle, oubliée mais toujours présente, à l'intérieur de chaque femme. La méthodologie adoptée tout au long de son ouvrage consiste en la présentation d'un conte suivie d'une exploration détaillée de ses aspects, des éléments psychiques qu'il véhicule.

Il nous faut souligner que, bien que se revendiquant elle-même dans cet ouvrage comme « analyste jungienne » (p.15), Pinkola Estés y développe ses propres propositions, très souvent bien éloignées des conceptions jungiennes classiques. En effet, nous avons pu remarquer que, le plus souvent, les concepts que véhicule sa pensée ne se laissent pas limiter par le cadre conceptuel dans lequel s'inscrit sa psychologie. Ainsi, dans ce présent travail, nous considérerons que les propositions de *Femmes qui courent avec les loups*

²⁸ Repéré à clarissapinkolaestes.com

sont basées sur la psychologie des profondeurs, mais c'est l'approche spécifique à Pinkola Estés qui retiendra notre attention. Sa réflexion autour de la notion de Femme Sauvage en est un exemple crucial. C'est donc ce concept important qu'il nous faudra développer plus en détail pour comprendre la psychologie de Clarissa Pinkola Estés.

2. La psychologie des profondeurs

Les analyses proposées par Pinkola Estés sont d'une grande diversité et, comme nous venons de le faire remarquer, elle se distinguent souvent des propositions classiques jungiennes. Malgré cela, il est nécessaire de décrire les bases de la psychologie de Jung pour mieux appréhender le propos de Pinkola Estés. Pour comprendre ce qu'est l'archétype particulier de la Femme Sauvage, il nous faut également commencer par explorer et définir la notion complexe d'archétype. Ce concept au cœur de la psychologie des profondeurs telle que développée par Jung, a été repris par les psychanalystes jungiens et post-jungiens en tant que thème central de ce qui compose l'inconscient collectif.

Dans son *Introduction à la psychologie de Jung*, Fordham (2003) décrit les éléments centraux de la psychologie des profondeurs que nous allons résumer ici, en empruntant également des citations d'autres auteurs d'inspiration jungienne.

a) *L'inconscient et la conscience*

La proposition principale de la psychologie des profondeurs est qu'il existe, dans la psyché humaine, une part inconsciente qui influence les pensées et les comportements. Cette idée implique que « *les manifestations inconscientes ne sont pas limitées au pathologique, car les gens normaux agissent continuellement pour des motifs qui leur échappent tout à fait* » (Fordham, 2003, p.13). De cette manière, la psyché humaine se voit composée de la conscience comme de l'inconscient. Le centre de la conscience, nommé le « moi », peut être représenté comme une « *île sortant de la mer* » (*Ibid.*, p.19), la mer correspondant à la totalité de la psyché humaine. Dans le rapport qu'entretiennent ces deux aspects de la psyché, « *l'inconscient est la matrice de la conscience, et on doit y trouver les germes de nouvelles possibilités de vie* » (*Ibid.*).

Dans cette première définition, le terme d'inconscient renvoie à l'inconscient personnel de chaque individu, qu'il nous faut à présent distinguer de la notion d'inconscient collectif propre à la psychologie des profondeurs.

b) *L'inconscient collectif et les archétypes*

Jung définit l'inconscient collectif comme une strate plus profonde de la psyché que l'inconscient personnel, et son existence s'explique en partie par l'observation du comportement instinctif (Fordham, 2003). L'existence d'un inconscient collectif repose sur « *l'idée que les fantasmes inconscients sont universels et peuvent apparaître à tout âge dans des formes plus ou moins similaires* » (Ibid., p.159), et c'est ce que nous pouvons nommer « archétypes ».

Les archétypes, vécus à la fois comme émotions et images, se retrouvent au cœur de l'inconscient collectif. Ils sont compris comme des « *formes de représentations, d'intuition, présentes a priori, c'est-à-dire innées [...] de perception et de compréhension* » (Ibid., p.22). Les effets des archétypes sont particulièrement remarquables dans « *ces situations humaines typiques et significatives* » (Ibid., p.23) telles que la naissance, la mort, le triomphe sur des obstacles naturels, les âges de transformation tels que l'adolescence, les dangers extrêmes ou l'expérience de la terreur.

c) *Anima et animus*

L'anima et l'animus sont deux archétypes au cœur de la psychologie des profondeurs qui peuvent nous permettre de comprendre comme s'exprime cette notion. Considérés respectivement comme la part féminine et la part masculine de la psyché, ils représentent deux éléments complémentaires contenus dans l'inconscient (Fordham, 2003, p.56). Emma Jung (1981, p.30) nous explique à propos de ce dualisme que :

« *C'est surtout dans l'éros que l'anima, comme la femme, est essentiellement féminine, c'est-à-dire qu'elle est déterminée par le principe de l'attachement, de la relation tandis que l'homme est en général plus engagé dans le principe du logos qui ordonne et discerne, dans la raison.* »

Ainsi, tandis que « *l'anima produit des humeurs, [...] l'animus [produit] des opinions* » (Fordham, 2003, p.60). Mais, bien que nous puissions rattacher l'animus à une certaine forme de raison, il n'en reste pas moins une structure que l'on trouve dans l'inconscient, « *s'appuyant sur des présomptions inconscientes plutôt que sur la pensée vraiment consciente et dirigée* » (Ibid.). Fordham indique que les archétypes « *contraignent la perception et l'intuition à des formes spécifiquement humaines* » (Ibid., p.22). Un bon exemple de la projection d'archétypes dans les relations humaines qui nous entourent se

retrouve dans la proposition que la première image de l'anima serait la mère, alors que celle de l'animus, le père (*Ibid.*, p.60).²⁹

d) *Les mythes, les contes et les rêves*

Marie-Louise Von Franz (1995, p.11, n.2), psychologue jungienne experte en analyse des contes de fées, explique au sujet des archétypes que :

« ces structures se manifestent dans les images archétypiques (ou images primordiales). Ce sont les symboles communs à toute l'humanité qui sont à la base des religions, des mythes et des contes de fées. »

Le spécialiste de la mythologie comparée Joseph Campbell (2010, p.508), auteur du *Héros aux mille et un visages*, en arrive à la même conclusion :

« La mythologie a été interprétée par les savants modernes comme : [...] un rêve collectif, symptomatique des impulsions archétypales enfouies au plus profond de la psyché de l'homme. »

L'universalité des archétypes et l'existence d'un inconscient collectif s'observe dans le fait que les mythes provenant de cultures éloignées présentent des ressemblances indéniables. Comme l'exprime Harding (1976, p.24) :

« Le fait que l'on rencontre des mythes et des rites absolument semblables, jusque dans les détails, dans les cultures de peuples extrêmement éloignés les uns des autres prouve bien que ces mythes représentent des thèmes psychologiques généraux valables pour toute l'humanité et en tous lieux. »

Alors que les mythes et les légendes contiennent une couche d'éléments culturels qui recouvre les structures archétypales, les contes de fées quant à eux *« contiennent bien moins de matériel culturel conscient spécifique, aussi reflètent-ils avec plus de clarté les structures psychiques fondamentales »* (Von Franz, 1995, p.12). Les contes dont nous parlons ici sont ce que Von Franz considère comme des « contes classiques », dont le héros est une figure abstraite ou schématique qui présente des réactions stéréotypées, sans émotions précises.

²⁹ Nous verrons que les figures de la mythologie grecque sont fréquemment utilisées pour identifier les archétypes. C'est le cas notamment de Hillman (2006) avec les figures d'Apollon et Dionysos que nous aborderons à la fin de ce travail (cf. IV.D : *Les apports de la psychologie archétypale de James Hillman*).

Au sujet de la genèse de ces contes sans véritable auteur, Von Franz (*Ibid.*, p.34) émet l'hypothèse que ce sont d'abord des histoires locales, qui sont ensuite répétées, s'enrichissant de représentations archétypiques et pour devenir progressivement un conte. Dans cette optique, les contes peuvent être compris comme des « *abstractions tirées d'une saga locale qui s'est condensée et dont la forme s'est cristallisée, ce qui lui permet d'être transmise et mieux mémorisée, parce qu'elle touche tout un chacun* » (*Ibid.*, p.35). Les contes que Pinkola Estés évoque dans son ouvrage, peuvent être placés dans cette catégorie de contes classiques, ou « traditionnels ». De bons exemples de contes de fées traditionnels toujours connus aujourd'hui sont les contes des frères Grimm, rédigés sur la base d'histoires transmises oralement au fil des générations³⁰.

e) *Des guides psychologiques et spirituels*

Suivant les dires de Campbell (2010, p.5), nous adopterons ici la théorie selon laquelle :

« tous les mythes et récits épiques sont liés entre eux dans l'imaginaire humain et sont les manifestations culturelles d'un besoin humain d'expliquer les réalités sociales, cosmologiques et spirituelles. »

En saisissant la notion d'archétype, il est possible de comprendre que l'écoute d'un conte peut avoir un effet profond sur la psyché de l'auditeur.

Dans la définition des archétypes, nous pouvons identifier un aspect transcendantal : « *l'archétype est métaphysique parce qu'il transcende la conscience* » (Jung, in Harding, 1976, p.6). Ce cette manière, les archétypes sont perçus comme présents au « *fondement de toute expression religieuse* » (Fordham, 2003, p.159).

3. L'archétype de la Femme Sauvage

Maintenant que la notion d'archétype a été définie, et que nous avons pu comprendre comment elle s'inscrit dans les contes, nous pouvons nous intéresser de plus près au propos de Pinkola Estés concernant la Femme Sauvage.

Selon Pinkola Estés, la Femme Sauvage, en tant qu'archétype de la psyché, est atemporelle, « *elle appartient au futur et au commencement* » (p.29). Commune à toutes

³⁰ Nous verrons cependant que, bien qu'inspirés de contes de tradition orale, ces auteurs semblent avoir inévitablement transformé leur contenu, en surface si ce n'est en profondeur, notamment par l'influence du christianisme (cf. IV.B.6 : *Le développement symbolique par les contes*).

les cultures et ne change pas « en essence », « elle est un tout » et seules ses représentations symboliques et ses cycles se modifient à travers le temps (p.24). Dans la logique adoptée par la psychologie des profondeurs, Pinkola Estés (p.449) définit la notion d'archétype de la façon suivante :

« Les archétypes constituent ce que l'on pourrait appeler un ensemble d'instructions psychiques qui, à travers le temps et l'espace, viennent apporter leur sagesse à chaque nouvelle génération. »

En tant qu'analyste jungienne, Pinkola Estés (p.16) adopte l'approche de la psychologie des profondeurs à propos de l'inconscient et propose que l'analyse des contes et des mythes révèle des structures psychiques indestructibles, tels que les archétypes, identifiables grâce à des fouilles « psycho-archéologiques ». Elle utilise ainsi une méthode de reconstruction de contes à partir d'anciens schémas archétypaux (p.34), prenant appui sur des modèles de l'imaginaire, des images de l'inconscient collectif et des rêves et des états de conscience modifiés.

Elle affirme que « les histoires mettent en branle la vie intérieure », précisant que cette mise en mouvement « est d'une importance particulière lorsque cette vie intérieure est apeurée, coincée, acculée » (p.39). Elle utilise ainsi les histoires dans sa pratique clinique en tant que « médecine qui guérit » (p.638), et soutient (p.19) que :

« Les histoires, les contes de fées et les mythes aiguïsent notre vision des choses, en nous aidant à mieux les comprendre, de sorte que nous pouvons retrouver et suivre la piste tracée par la nature sauvage. »

Pinkola Estés prône un retour à la liberté, au sauvage, à l'instinctif, qui s'accompagne d'une refonte des paradigmes sur lesquels reposent la société occidentale moderne. En effet, selon elle, la nature sauvage « ne peut se développer harmonieusement dans une atmosphère où règne le 'politiquement correct', ni si on la tuteurise avec de vieux paradigmes périmés » (p.41). Et cet appel à la liberté, dans son ouvrage, concerne les femmes en particulier :

« C'est un livre qui raconte des histoires de femmes [...] Elles vous accompagneront sur la pente d'une liberté naturellement gagnée, de l'amour de soi, des animaux, de la terre, des enfants, des sœurs, des bien-aimés, des hommes. » (p.40)

En inscrivant l'archétype de la Femme Sauvage dans les notions proposées par la psychologie jungienne classique, nous pouvons soutenir l'idée que l'anima serait le concept le plus proche de ce que décrit Pinkola Estés. En effet, en tant qu'archétype de l'inconscient collectif, l'anima est comprise comme un « savoir secret », une « sagesse cachée » (Fordham, 2003, p.57)³¹.

4. La psychologie en tant qu'approche subjective

Il nous paraît important de remarquer que, d'emblée, la psychologie des profondeurs se distance volontairement d'une approche scientifique objective. Étant donné que la méthode scientifique élimine les facteurs subjectifs, celle-ci « *exclut l'élément humain et entraîne nécessairement une conception mécaniste de la vie* » (Harding, 1976, p.17). Cette observation contraint les auteurs de la psychologie des profondeurs à préciser que leur démarche ne peut être soumise à la critique scientifique, comme le note Ester Harding (*Ibid.*, p.11), à propos de son ouvrage *les Mystères de la femme* : « *aucun argument logique ne peut prouver que j'aie raison* ». Et au post-jungien James Hillman (2006, p.168) d'ajouter :

« *Il incombe à d'autres sciences de simuler l'objectivité et de décrire les choses telles qu'elles sont ; la psychologie, quant à elle, se borne heureusement à ses servitudes psychiques, ce qui lui ôte toute prétention à l'objectivité.* »

Pour appréhender l'archétype de la Femme Sauvage, nous devons suivre la même idée. Comme l'exprime très justement Pinkola Estés, à ce propos : « *Certaines personnes vont demander des preuves de son existence. Autant réclamer des preuves de la psyché* » (p.24). Elle s'inscrit ainsi dans une approche subjective, en ajoutant que « *les preuves, ce sont les expériences que nous avons d'elle et de son manque* » (p.30). Plutôt que de la présenter comme une limite, nous considérons cette observation comme essentielle dans notre intérêt de choisir la psychologie jungienne pour ce travail qui cherche à se démarquer d'un paradigme scientifique objectiviste.

³¹ Nous comprendrons mieux quels liens entretiennent l'anima et l'intuition plus tard (cf. III.B.2.b : *La psyché instinctuelle*).

C. Comment la psychologie des profondeurs peut répondre à la critique du ratio-centrisme ?

Après cette introduction aux constats et propositions de Plumwood et Pinkola Estés, nous pouvons nous demander s'il paraît possible d'identifier une thèse commune à nos deux auteures.

La psychologie des profondeurs semble s'allier à la critique du ratio-centrisme de Plumwood dans sa manière de mettre l'accent sur l'importance de l'inconscient dans la psyché humaine. Après avoir fait le constat d'un échec de la science pour trouver le « bonheur », Harding (1976, p.18) propose ainsi que :

« Pour découvrir des bases meilleures sur lesquelles édifier un jour une nouvelle conception du monde, il est indispensable de rétablir le contact avec les couches les plus profondes de la nature humaine afin qu'un lien plus intime nous rattache aux lois et aux principes qui régissent l'humanité. »

La thèse de Pinkola Estés s'inscrit dans cette même proposition, la Femme Sauvage étant décrite comme une entité intuitive présente dans les couches profondes de la psyché de la femme. En la considérant comme distincte de la part intellectuelle de la pensée humaine, cet aspect de la psyché pourrait être une réponse intéressante à la proposition de Plumwood de sortir du ratio-centrisme. En effet, les deux auteures abordent le constat d'une dévaluation de ce que l'on peut identifier en opposition à la raison : Plumwood l'appelant plutôt « émotion », Pinkola Estés « instinct » ou « sauvage »³². Toutes deux font le lien entre ces aspects, considérés comme inférieurs par la société occidentale, et le féminin.

Considérés comme des médiateurs entre le conscient et l'inconscient :

« l'anima et l'animus ne se laissent pas facilement saisir [...] Ils ne peuvent pas être complètement intégrés au conscient ; ils conservent toujours une part de mystère du sombre royaume de l'inconscient collectif. » (Fordham, 2003, p.63)

³² Nous développerons notre réflexion sur ces notions dans la partie suivante (cf. notamment III.B.2.a : *Émotion, instinct ou intuition ?*).

De cette manière, les archétypes, tels que l'anima et l'animus, peuvent être des concepts intéressants pour explorer de nouvelles formes de raison, dans un domaine situé entre conscient et inconscient.

Par son inscription dans le courant de la psychologie jungienne, Pinkola Estés rejoint l'écoféminisme de Plumwood dans son identification du dualisme féminin/masculin et de ce à quoi il est rattaché³³. En effet, le constat de domination de la nature et de son lien à une méprise du pôle féminin est fréquemment mentionné dans la psychologie des profondeurs, telle que le présente notamment Emma Jung (1981, pp.61-62) :

« La reconnaissance et l'intégration de l'anima suscite en général une nouvelle attitude devant la féminité. Cette considération nouvelle pour le principe féminin conduit également à respecter la nature quoique l'attitude intellectuelle dominante des savants et des techniciens ait abouti jusqu'à maintenant à l'utiliser, et à l'exploiter abusivement plutôt qu'à la respecter. »

Val Plumwood proposant de sortir du ratio-centrisme et Clarissa Pinkola Estés de renouer avec l'instinctif, il semble que les deux thèses se rejoignent dans leurs objectifs principaux et qu'elles pourraient se compléter. S'attelant toutes deux à déconstruire l'idéal occidental de domination, qui peut être qualifié de masculin, elles se rejoignent dans l'objectif de valoriser le féminin.

Cependant, de nombreux aspects les distinguent, particulièrement si nous comparons de quelle façon elles s'inscrivent au sein du courant écoféministe. Il nous faut donc à présent explorer la diversité présente au sein de l'écoféminisme pour situer le dialogue entre nos deux auteures dans cette vaste nébuleuse.

D. Comment Plumwood et Pinkola Estés s'inscrivent-elles dans le courant écoféministe ?

Il existe des divergences fondamentales entre les approches de Plumwood et de Pinkola Estés si nous les comparons au regard de l'écoféminisme. Pinkola Estés développant le concept de Femme Sauvage sur la base du constat que la femme possède une nature instinctive sauvage, la femme semble présenter pour elle une sensibilité particulière avec le monde naturel. De son côté, Plumwood n'affirme pas de liens essentiels entre femme

³³ Cf. II.B.2.c : *Anima et animus*.

et nature. De plus, elle ne s'étend pas sur les questions autour d'une dimension spirituelle présente dans le rapport de la femme à la nature³⁴, alors que celles-ci se retrouvent aux fondements du propos de Pinkola Estés.

Pour mieux comprendre ces différences, il nous paraît intéressant de développer plus amplement la complexité du débat au sein des approches écoféministes, ce qui nous amène tout d'abord à présenter ce qu'est l'écoféminisme.

1. La diversité du courant écoféministe

Un ouvrage de référence en français nous permet de dresser un rapide panorama de ce courant qui semble présenter une grande diversité. Il s'agit de *Reclaim*, un recueil de textes écoféministes choisis, traduits et présentés par Emilie Hache (2016).

a) *L'écoféminisme comme mouvement de femmes*

La naissance du courant écoféministe s'inscrit dans le contexte politique des années 1980 aux États-Unis, correspondant au début de la crise écologique et à la course à l'armement nucléaire durant la guerre froide (Hache, 2016). L'écoféminisme est ainsi d'abord un mouvement d'activistes. Et c'est ce que cherche à mettre en avant Hache (*Ibid.*, p.14) dans son recueil, lorsqu'elle précise que « *ces mobilisations n'étaient pas structurées ni organisées en amont* » :

« C'est de manière empirique et non a priori que sont connectés dans ces textes les enjeux féministes et écologiques – à travers la redécouverte de l'histoire de la destruction croisée, au cours de la modernité, des femmes et de la nature ; à travers la reconnaissance de points de passage entre leur peur d'anéantissement devant l'utilisation du nucléaire et la peur quotidienne d'être insultées, agressées, violées ; à travers encore la prise de conscience de l'importance de fabriquer de la confiance et de l'estime de soi pour espérer répondre à cette situation de manière sensible. » (Ibid., pp.15-16)

Nous pouvons identifier ici deux aspects ou étapes de la pensée qui accompagne le mouvement écoféministe : d'abord un constat d'un lien entre les femmes et la Terre dans leur position d'opprimées, puis une proposition de réponse « sensible » à ce problème.

³⁴ À première vue, les propositions de Plumwood ne semblent pas faire référence à une dimension spirituelle. Pourtant, elle aborde ces questions dans l'idée d'une spiritualité basée sur les lieux, comme nous le verrons bientôt (cf. II.D.3.c : *Où donc se situent Plumwood et Pinkola Estés ?*).

Cette réponse, face aux difficultés qu'endurent les femmes, se différencie de l'attitude générale identifiée comme constitutive du cadre oppressif patriarcal. Ainsi, elle se caractérise par un « *besoin vital de se battre sur un mode vivant, pulsionnel, intelligent, sensible, un mode non dualiste, qui guérit et transforme* » (Ibid., p.40). Dans ce combat, le terme « Reclaim » trouve sa place en tant que manière de « *réhabiliter quelque chose d'abîmé, de dénié, et être transformé par cela, se réapproprier quelque chose et (en) guérir* » (Hache, 2018, p.120).

b) *Le courant philosophique de l'écoféminisme*

Selon la plupart des philosophes écoféministes, le courant philosophique de l'écoféminisme apparaît sous ce nom pour la première fois en 1974 dans les écrits de Françoise d'Eaubonne et se développe ensuite principalement dans le milieu anglo-saxon selon diverses approches (Luyckx, 2015, p.313). Cependant, en suivant l'idée que l'écoféminisme soit né au sein d'une nébuleuse de mouvements non organisés en amont, Hache soutient, selon une communication personnelle d'Ariel Salleh, que ce terme aurait été « *inventé par plusieurs personnes au même moment* » (Hache, 2016, p.28, n.25).

Malgré la grande diversité au sein de l'écoféminisme, nous pouvons identifier une unité dans sa thèse principale :

« L'écoféminisme trouve son unité dans le lien intuitif identifié entre l'instrumentalisation et la volonté de maîtrise de la nature et la domination masculine sur la femme ou le féminin. » (Luyckx, 2015, p.314)

Nous devons comprendre que l'unité au sein de l'écoféminisme se trouve dans l'objectif final de toutes les écoféministes, plutôt que dans la manière que chacune choisit pour y parvenir. Ainsi :

« L'écoféminisme tire sa cohésion non pas d'un point de vue épistémologique unifié, mais plutôt d'un désir commun de ses partisans de résister aux différentes formes de domination dans l'intérêt de l'émancipation humaine et de la survie planétaire. » (Carlassare, 2016, p.321)

Si les moyens peuvent varier, il est clair qu'il s'agit pour l'écoféminisme de changer de fonctionnement pour sortir de la société patriarcale. Hache (2016, pp.19-20) explique que :

« c'est la même société qui valorise une culture de guerre dans laquelle les femmes peuvent être violées, insultées, agressées, aussi bien chez elles que dans la rue³⁵ ; c'est la même culture qui entretient un rapport de destruction à l'égard de la nature et de haine envers les femmes, c'est donc cette culture dans son ensemble qu'il s'agit de changer. »

c) Des dualismes autour de nature/culture³⁶

L'oppression conjointe des femmes et de la nature s'appuie sur le raisonnement suivant :

« les femmes sont inférieures (mais aussi irrationnelles, plus sensibles, impures, etc.) parce qu'elles seraient plus proches de la nature et la désacralisation – mais donc aussi l'exploitation – de la nature s'appuie sur sa féminisation. » (Hache, 2016, p.20)

La reconnaissance d'un dualisme entre nature et culture se retrouve à la base de nombreux constats sur l'origine des destructions environnementales (Descola, 2015 ; Maris, 2018 ; Naess, 2008 ; Plumwood, 1993).

« Cette double dévalorisation des femmes et de la nature prend place au sein du dualisme nature/culture qui caractérise fondamentalement notre culture et que les écoféministes ont largement contribué à mettre au jour : le monde – ou plutôt notre monde – s'ordonne autour de deux dimensions hiérarchiquement articulées l'une à l'autre. D'un côté, la matière, la corruption, l'impureté, le sensible, l'irrationnel, la sexualité, les femmes, la nature ; de l'autre, la raison, l'esprit, la culture, la pureté, la transcendance, le sacré, les hommes. » (Hache, 2016, p.20)

L'écoféminisme propose ainsi de refonder l'idée que nous avons de la nature, en soulignant :

« l'importance d'inventer un rapport sensible avec la nature pour la défendre et pour nous défendre, de sortir de l'épistémologie dominante d'une nature objective, inerte et extérieure, pas seulement théoriquement, mais politiquement, physiquement, sensuellement. » (Ibid., p.54)

³⁵ Hache reprend ici les termes de King (1983).

³⁶ Pour une compréhension approfondie de la logique propre à un cadre oppressif, voir notamment : *Le pouvoir et la promesse de l'écoféminisme* (Warren, 2009).

2. Pinkola Estés est-elle une écoféministe ?

Avant d'explorer la façon dont Pinkola Estés s'inscrit dans le courant écoféministe, il nous faut tout d'abord nous demander si nous pouvons considérer que la thèse de cette auteure est bien écoféministe.

Bien que Pinkola Estés ne mentionne pas explicitement les concepts de féminisme ou d'écoféminisme dans son ouvrage, il semble que nous puissions rapidement relier son approche à l'écoféminisme. En effet, d'emblée, Pinkola Estés (p.15) place son propos dans une approche que l'on peut qualifier d'écoféministe avec cette phrase introductive : « *La vie sauvage et la Femme Sauvage sont toutes deux des espèces en danger.* »

De cette manière, elle fait le constat d'une destruction commune de la nature, en tant que vie sauvage, et de la femme, rejoignant la thèse centrale de l'écoféminisme. Malgré cela, il est important de préciser que sa vision de la destruction de la femme se rapporte principalement à celle de la Femme Sauvage, en tant que part instinctive naturelle chez la femme. Par la notion d'archétype de la Femme Sauvage, Pinkola Estés cherche constamment à revaloriser le féminin, ce qui nous permet de la qualifier de féministe. Ensuite, dans le fait qu'elle décrit le « *monde de la nature* » comme présentant des « *liens essentiels* » avec la nature instinctuelle de la femme (p.650), sa thèse paraît également s'inscrire dans une vision écoféministe. Finalement, sa notion centrale de Femme Sauvage présente, de manière intuitive, la réunion du féminin et du naturel.

La recherche constante de Pinkola Estés de revalorisation de la Femme Sauvage, que l'on pourrait qualifier d'*empowerment*³⁷, rejoint ainsi les dires de Hache (2016, p.33) qui soutient que l'écoféminisme peut nous permettre de :

« sentir l'importance aussi cruciale que contre-intuitive, dans cette situation, de nous reconnecter à nous-mêmes comme de créer de nouvelles visions ; de nous inciter enfin à nous demander ce que nous voulons, ce qui nous rend puissant.e.s, et à l'inventer. »

³⁷ La notion d'*empowerment* décrit une forme de réappropriation de pouvoir, de force (*power*). Il pourrait être traduit en français par « autonomisation », mais nous considérons que la présence du terme « *power* » est plus parlante pour décrire ce processus que nous avons donc choisi de ne pas traduire ici.

3. Entre matérialisme et spiritualisme

a) *Deux pôles de l'écoféminisme*

Nous pouvons identifier deux approches différentes au sein du courant écoféministe : le matérialisme et le spiritualisme³⁸. Selon Biehl (1991), l'objectif des tenantes du pôle matérialiste serait de :

« décrire une situation historique, celle des femmes opprimées par la dimension patriarcale du développement agricole, scientifique et/ou industriel moderne, sans référence à une quelconque forme de transcendance, jugée irrationnelle ou mystifiante. » (Luyckx, 2015, p.315)

Ce point de vue se distingue de la démarche adoptée au sein du pôle spiritualiste, qui cherche pour sa part à :

« expliciter l'intuition d'un rapport spécifiquement féminin au spirituel que la structure patriarcale des religions monothéistes traditionnelles aurait passé sous silence. » (Ibid.)

Dans cette optique, les tenantes du pôle spiritualiste voient le projet écoféministe comme une occasion de redéfinir les pratiques religieuses traditionnelles. Ainsi, elles se proposent notamment de *« renouer avec des pratiques spirituelles ancestrales »* (Ibid.), telles que le paganisme, l'animisme ou le chamanisme, ou alors de créer de nouvelles formes de spiritualité dans lesquelles la nature comporte des dimensions sacrées.

Cette distinction entre matérialisme et spiritualisme peut être rattachée avec deux manières d'interpréter le lien entre femme et nature, perçu comme négatif ou positif. Dans la représentation « négative »³⁹ de ce lien, présente notamment chez Merchant (1980) et Plumwood (1991) :

³⁸ Dans ce travail, nous adopterons l'idée selon laquelle les notions de religion et de spiritualité peuvent être utilisées comme des synonymes. Cette posture est notamment défendue par McGuire (2008) dans son étude de la religion « vécue », qui soutient que la religion peut être comprise comme une spiritualité, dans le sens où elle ne correspond pas nécessairement à une quelconque doctrine religieuse. Cette idée se retrouve également chez Ammerman (2013).

³⁹ Il est important de préciser que le terme « négatif » ne doit pas être associé ici à un aspect négatif au sens de « mauvais », mais simplement comme le fait de ne pas présenter aucun lien causal.

« les femmes et la nature [forment] une communauté de destin accidentelle, en tant qu'altérités réprimées et mutilées du phallo-logo-centrisme moderne. » (Luyckx, 2015, p.315)

Nous voyons instantanément comment cette vision rejoint la démarche descriptive des écoféministes matérialistes. Les écoféministes spiritualistes, telles que Mies et Shiva (1993) et Salleh (1996), au contraire :

« revendiquent l'explicitation positive de ce lien et argumentent en faveur de la reconnaissance d'une sensibilité particulière des femmes vis-à-vis du monde naturel ou en faveur de l'identification du monde naturel à un principe féminin » (Luyckx, 2015, p.315)

L'approche spiritualiste affirmant un rapport particulier du féminin avec le spirituel, nous pouvons identifier un rapprochement entre l'approche spiritualiste et la représentation d'un lien positif entre femme et nature.

b) Le christianisme, religion patriarcale

Malgré la différence d'approche entre les pôles matérialiste et spiritualiste, les écoféministes s'accordent sur le fait que le christianisme, en tant que religion patriarcale, a participé à la dévalorisation du féminin. Même si, de nos jours, l'institution de l'Église n'a peut-être plus la légitimité qu'elle a eu par le passé, les conceptions chrétiennes sont toujours présentes dans notre vision du monde, en tant que grands récits fondateurs de notre société occidentale. Selon l'écoféministe Starhawk (2015, p.41, citée par Hache, 2016, p.36) : *« c'est au sein des religions patriarcales que l'on a 'identifié la chair, la nature, la femme et la sexualité avec le diable et les forces de l'enfer' ».*

Soutenant l'idée qu'il nous faut nommer les choses pour s'en dégager, Hache (2016, p.36) énonce ainsi :

« cette religion est patriarcale ; son dieu est mâle ; elle a dérobé le sacré du monde ; elle hait les femmes ; elle a créé une culture de la mise à distance. »

Tandis qu'il semble nécessaire de se distancer de la religion chrétienne, cela n'implique pas nécessairement un refus de toute forme de religion :

« les écoféministes ont fait avec la religion ce que les féministes font à la même époque avec l'anthropologie, la psychanalyse et feront un peu plus tard

avec les sciences : elle en proposent une critique radicale tout en refusant de se couper de sa puissance. » (Ibid., p.35)

c) Où donc se situent Plumwood et Pinkola Estés ?

Selon le *Dictionnaire de la pensée écologique* (Luyckx, 2015), Plumwood se situerait plutôt du côté du pôle matérialiste de l'écoféminisme. En tant que philosophe naturaliste (Raïd, 2015), elle présente le lien entre femme et nature comme négatif, ou « accidentel » (Luyckx, 2015, p.315).

Pourtant, cela n'empêche pas Plumwood d'aborder la question de la spiritualité pour proposer une forme de « spiritualité matérialiste » inscrite dans la relation particulière que nous pouvons entretenir avec un lieu spécifique (Plumwood, 2002). Conforme à sa proposition d'une éthique de la relation, ce type de spiritualité s'oppose à l'universalisation qui découlerait d'un sentiment transcendant et unificateur de tous les rapports à notre environnement. Une spiritualité des lieux⁴⁰ serait ainsi plutôt fondée sur :

« la formation d'une identité, sociale et personnelle, en relation avec certains endroits particuliers d'une région, qui crée des liens souvent aussi spécifiques et aussi puissants que ceux de la parenté et leur sont analogues en ceci qu'ils suscitent des responsabilités locales très spécifiques envers les lieux dont il convient de prendre soin. » (Plumwood, 2015, p.36)

Pinkola Estés définit elle-même son ouvrage comme « à la fois psychologique et spirituel » (p.651). Son attachement à une forme de spiritualité transcendante est donc présente tout au long de son discours : « *L'histoire en tant que médecine qui guérit [...] ne peut exister coupée de sa source spirituelle* » (p.638). Nous pouvons donc situer Pinkola Estés en lien avec le pôle spiritualiste, de par son inclinaison à renouer avec une forme de spiritualité pré-chrétienne. Et de ce fait, elle se retrouverait en opposition avec le pôle matérialiste qui se refuse d'élaborer des propositions en lien à une forme de transcendance.

⁴⁰ Cette proposition s'inscrit dans la valorisation d'un « biorégionalisme » (Plumwood, 2015, p.36, n.10), en lien avec les conceptions indigènes du rapport à l'environnement.

4. La critique de l'essentialisme

Une accusation récurrente faite à certaines écoféministes est celle d'essentialisme. Cette critique émerge dans la perspective constructiviste de l'écoféminisme s'opposant fermement à l'établissement d'un lien essentiel entre la femme et la nature. En suivant l'approche de Plumwood, la logique voudrait que nous la placions du côté des écoféministes qui cherchent à se distancer d'une vision essentialiste des liens entre femmes et nature. Pourtant, la question de l'essentialisme ne constitue pas réellement une base à son propos⁴¹. Elle fait cependant remarquer que cette critique récurrente est un obstacle à des possibilités de développement conceptuel, en tant qu'objection à « *presque n'importe quelle théorie* » (Plumwood, 1993, p.200, n.17).

Le propos de Pinkola Estés, en revanche, s'inscrit dans une vision qui nous paraît clairement essentialiste. Revendiquant la spécificité de la relation des femmes avec leur Femme Sauvage intérieure, elle place le féminin comme proche de la nature par définition. On retrouve cette position explicitement énoncée dans son ouvrage (p.650) :

« En essence, ce travail s'efforce d'ôter tout caractère pathologique à la nature instinctuelle intérieure et de faire la preuve des liens essentiels, sur le plan de l'âme et sur le plan psychique, avec le monde de la nature. Cette prémisse fondamentale, que l'on retrouve dans toute mon œuvre, affirme que tous les êtres humains naissent avec des dons. »

Ainsi, il semble que nous pourrions entrer dans un débat entre essentialisme et constructivisme en tentant d'explorer les divergences entre Pinkola Estés et Plumwood. Mais il nous importe ici de dépasser les questions autour de ce débat pour unifier les objectifs de nos deux auteures, rejoignant la vision selon laquelle :

« Il n'y a pas deux écoféminismes, l'un essentialiste et l'autre pas, mais un seul, passant par différentes épistémologies, constructivistes ou pas, différents registres, argumentatifs, poétiques, descriptifs, etc. » (Hache, 2016, p.32)

Selon Hache, la critique de l'essentialisme est à mettre en relation avec la tentative d'appropriation de l'écoféminisme par le corpus académique. En effet, elle soutient que

⁴¹ L'essentialisme est en effet un concept absent des textes que nous avons étudiés dans ce travail pour comprendre les bases de la pensée de Plumwood.

« c'est une fois l'écoféminisme dépolitisé, transformé en Idée, que cette question a pu devenir un opérateur de division » (*Ibid.*, p.29).

Il est intéressant de considérer le fait que, d'une certaine manière, l'essentialisme soutenu par certaines écoféministes présente une démarche constructiviste (Carlassare, 2016). En effet, cette vision essentialiste s'inscrit dans « un contexte historique et politique particulier » (*Ibid.*, p.330). Dans ce contexte, l'essentialisme pourrait être vu « comme une stratégie oppositionnelle consciente plutôt que comme une régression inconsciente » (*Ibid.*). Ainsi, une autre manière de dépasser les accusations portées à l'égard de l'essentialisme est de considérer qu'il soit en réalité un « essentialisme stratégique ».

E. Quel est l'intérêt de lire Pinkola Estés selon Plumwood ?

Au regard de la diversité des approches écoféministes, nous avons pu constater que Plumwood et Pinkola Estés se distinguent sur plusieurs points. Selon nous, cette divergence de méthodes entre les deux auteures est une force plutôt qu'une limite dans la possibilité d'un dialogue. Pour embrasser la diversité de ces approches, nous allons donc adopter la posture selon laquelle l'unité dans les objectifs de l'écoféminisme est plus importante que les différences de moyens pour y parvenir. Dans *Reclaim*, Hache (2016, p.28) explique son choix de ne pas traduire Plumwood et Warren, toutes deux figures du courant philosophique matérialiste de l'écoféminisme :

« En philosophie, la réflexion écoféministe est reformulée dans le champ de l'éthique environnementale. Il s'agit d'élaborer une éthique environnementale féministe en spécifiant ses points de divergence avec les éthiques environnementales existantes. La dimension politique est absente – ou symbolique – tout comme les références au corpus de textes non académiques. »

L'ouvrage de Pinkola Estés s'inscrivant justement dans ce corpus de textes que l'on peut qualifier de « non académiques », il nous paraît intéressant de développer un dialogue avec Plumwood. En effet, cela nous permettra de questionner l'approche philosophique de l'écoféminisme proposé par Plumwood et de tenter d'établir un pont entre les pôles matérialistes et spiritualistes, entre la rigueur de la philosophie académique et d'autres formes d'argumentaires plus libres. Ceci nous donnera l'opportunité d'explorer les

arguments de Plumwood et Pinkola Estés dans une démarche qui tentera de saisir les concepts se situant entre raison et intuition.

L'étude de la philosophie écoféministe de Plumwood nous a permis de saisir les enjeux principaux autour de la question de la domination de la raison dans les modes de pensée au fondement de nos sociétés modernes occidentales. Elle nous fournit un cadre d'analyse des arguments de Pinkola Estés, une sorte de « grille de lecture » bienvenue pour rassembler les arguments souvent – et peut-être volontairement – peu structurés de cette auteure. Les deux auteures se rejoignant d'une certaine manière au sein d'une thèse commune, il nous paraît possible de lire l'ouvrage de Pinkola Estés selon les constats et propositions de Plumwood. Étant donné l'approche de Plumwood semble pas démonter les principaux arguments de Pinkola Estés, nous pensons qu'une lecture commune de leurs points de vue ne peut qu'être bénéfique pour mieux les comprendre.

III. Comment Pinkola Estés aborde-t-elle les constats et propositions de l'écoféminisme de Plumwood ?

Cette première partie analytique a pour but de saisir la complexité du propos de Pinkola Estés au regard des constats et propositions de l'écoféminisme. Il nous semble important de présenter la diversité de ses arguments avant d'élaborer des propositions qui pourraient venir compléter le programme philosophique de Plumwood. Nous adopterons donc ici une démarche plus descriptive que critique, gardant l'élaboration d'une réelle réflexion pour la partie suivante.

Basée sur les arguments de Plumwood tels que nous les avons présentés précédemment⁴², notre « grille de lecture » est constituée de trois parties. La première concerne les caractéristiques de la raison moderne monologique, à savoir : le ratio-centrisme, la domination et la logique hiérarchique, le caractère sado-impassible, et finalement, le lien au principe masculin. La seconde s'intéresse aux parties opprimées considérées comme « inférieures » par la raison monologique dans les dualismes autour de raison/émotion. Nous limiterons ici aux concepts de nature, émotion et corps. Dans la troisième et dernière partie, nous aborderons les propositions de Plumwood autour d'une éthique de la relation, avec la question du pluralisme moral. Nous nous intéresserons également à un concept qu'il nous a semblé intéressant de présenter directement en lien avec Pinkola Estés, à savoir : l'identité personnelle développée dans une relation de care.

Dans les constats à propos des dualismes autour de raison/émotion et masculin/féminin, nous aborderons séparément les termes définis en opposition les uns aux autres. Mais loin de nous l'idée de renforcer une vision dualiste de ces termes. Ce choix de les explorer séparément nous semble important dans le but de comprendre comment mieux les réunir par la suite.

⁴² Cf. II.A : *Quelle est la thèse de Val Plumwood ?*

A. Les caractéristiques de la raison monologique

1. Ratio-centrisme et valorisation de la raison

Tout l'ouvrage de Pinkola Estés développe l'idée selon laquelle les difficultés psychologiques des femmes trouvent leur source dans la perte d'une capacité de « *communication avec l'âme* » (p.403). Nous pouvons considérer cette capacité comme une forme de pensée opposée à la raison. Selon Pinkola Estés, celle-ci est jugée mauvaise par notre culture, et l'on apprend à en être embarrassés dès l'enfance à l'école, et plus tard au travail, par exemple avec l'expression négative « *être dans la lune* » (*Ibid.*). Ceci est relevé comme une erreur par l'auteure qui affirme que « *le monde de l'éducation et celui du travail ont jugé improductif ce temps passé avec soi-même, alors qu'en fait il est le plus fécond* » (*Ibid.*).

2. Domination et logique hiérarchique

Le développement intérieur, tel que présenté par Pinkola Estés (p.318), soutient une conception de non-domination parmi les humains :

« Une culture qui promet un authentique développement de l'individu n'aura jamais en son sein une classe d'esclaves, de quelque groupe ou de quelque sexe que ce soit. »

Ainsi, le développement individuel tel qu'elle le présente entre en connivence avec les constats de Plumwood sur la nécessité d'abolir les relations de domination entre les êtres humains. Par son approche psychologique, Pinkola Estés va plus loin dans son analyse en transposant son constat à propos des relations inter-individuelles à un niveau intra-individuel. Elle identifie des structures de la psyché inconsciente qui peuvent se retrouver en rapport de pouvoir, provoquant des conséquences néfastes au sein des structures culturelles :

« Quand l'âme sauvage est en infériorité par rapport au prédateur, les structures économiques, sociales, émotionnelles et religieuses de la culture se mettent à dénaturer graduellement les ressources les plus créatrices d'âmes, tant dans le domaine de l'esprit que dans le monde extérieur. [...] Ce qui est sauvage, ce qui est visionnaire, se voit dénigré [...]. Ainsi, les

méthodes destructrices, douloureuses, et dépourvues d'authenticité sont-elles présentées comme étant supérieures. » (p.597)

Le « prédateur naturel de la psyché » est un concept clé de la conception de la psyché de Pinkola Estés et nous pouvons avancer l'idée selon laquelle cette structure psychique serait liée de près à une tendance à la domination. En effet, le prédateur, cherchant supériorité et pouvoir, représente selon elle (p.71) :

« une forme d'inflation psychologique [qui] pousse l'entité à souhaiter être aussi importante et plus sublime que l'Ineffable, qui, traditionnellement, répartit et contrôle les forces mystérieuses de la nature, y compris, entre autres, les systèmes de la vie et de la mort et les règles de la vie humaine. »

Dans cette vision, il existe donc une tendance de la psyché humaine à se considérer comme toute-puissante⁴³. Celle-ci s'oppose à une compréhension du monde que Pinkola Estés qualifierait de « traditionnelle », dans laquelle l'humain se voit soumis aux « forces mystérieuses de la nature » qui le dépassent. Ainsi, la vision du monde occidentale des forces qui régissent l'univers et la vie seraient propices à légitimer une domination de la nature, en instaurant une hiérarchie qui place l'humain au-dessus de tout ce qui n'est pas humain. Pinkola Estés identifie le contexte culturel occidental comme néfaste à l'épanouissement psychologique et spirituel, et soutient que l'humain ne peut s'épanouir qu'en étant accompagné par une logique de non-domination :

« Il n'y a de contexte culturel plus destructeur pour une femme que celui qui met l'accent sur l'obéissance sans interroger les âmes, [...] celui qui force la femme à choisir entre l'âme et la société, celui où un système de castes ou des structures économiques ont muré toute compassion à l'égard des autres, où le corps est considéré comme quelque chose qu'il faut purifier » (p.251).

Nous pouvons lier cette vision de « l'obéissance » avec les implications d'une morale universalisante, telle que présentée précédemment comme le versant masculin de la morale⁴⁴. Une façon « d'interroger les âmes », quant à elle, pourrait se retrouver dans une éthique de la relation, où les sentiments trouvent leur place dans les comportements éthiques.

⁴³ Cette idée se retrouve dans la conception chrétienne de l'homme conçu à l'image de Dieu, et dans la recherche constante de l'être humain à maîtriser les facteurs naturels qui opèrent sur sa vie.

⁴⁴ Cf. II.A.3.b : *Une morale féminine.*

3. Attitude sado-impassible

L'attitude sado-impassible découlant d'une morale abstraite et non relationnelle, telle que Plumwood l'identifie, se retrouve dans les constats de Pinkola Estés (p.219) :

« Il existe une juste méfiance, qui naît de l'approche du danger et une méfiance injustifiée, car consécutive à des blessures antérieures. Cette dernière conduit les hommes à agir avec indifférence et susceptibilité, alors qu'ils voudraient se montrer concernés et chaleureux. »

Un comportement sado-impassible serait donc consécutif de difficultés psychologiques développées au cours de la vie. Nous pouvons nous demander si ces « blessures » peuvent être des conséquences d'une culture valorisant la raison au détriment des émotions, conduisant ainsi à enfouir, sans considération, certains aspects de la vie psychologique. Pinkola Estés aborde, à ce propos, les conséquences négatives d'une vie trop civilisée. Celles-ci s'opposent aux bienfaits d'une vie qu'elle qualifie poétiquement de « cousue main »⁴⁵ :

« Quand on abandonne la vie cousue main, il se produit une telle perte de sens que le champ est laissé libre à diverses blessures de la psyché, de la nature, de la culture, de la famille. » (p.339)

L'attitude sado-impassible se retrouve également dans une forme de raison économique, qui peut être située dans le « monde du dessus, où tout est interprété en termes de gains et de pertes » (p.567). Ainsi, Pinkola Estés lie d'une certaine manière le système économique à ce « monde du dessus », c'est-à-dire à ce qui est coupé de l'inconscient, des profondeurs de la psyché, qui seraient elles constitutives d'un « monde du dessous ».

4. Le masculin

Pinkola Estés dénonce une valorisation de la curiosité rationnelle masculine, distinguée de la curiosité intuitive féminine, que l'on retrouve dans la psychologie (p.80) :

« À ses débuts, la psychologie donnait une connotation franchement négative à la curiosité féminine, tandis que chez les hommes, la curiosité se voyait qualifier d'investigatrice. »

⁴⁵ Cette expression figure dans l'ouvrage de Pinkola Estés dans son analyse du conte *Les Souliers Rouges*, au chapitre 8 (pp.301-350).

C'est notamment le cas dans l'approche de Freud ou Bettelheim qui punissaient la « curiosité sexuelle des femmes » (*Ibid.*). Ainsi, l'approche freudienne semble avoir été fortement influencée par l'idéal masculin de la raison.

B. Les opprimés féminins « inférieurs »

La critique écologique de la raison moderne avancée par Plumwood se fonde principalement sur la mise en avant de dualismes comprenant une supériorité, ou domination, d'un terme sur l'autre, avec une continuité logique entre ces différents types de domination (Raïd, 2015). Pinkola Estés n'approfondit pas ou peu une critique de la raison en tant que telle, alors qu'elle développe sous de nombreux aspects des arguments en faveur d'une valorisation de ce qui s'oppose à la raison. C'est pourquoi il nous paraît intéressant d'aborder plus en détail les parties « inférieures » des dualismes dans un dialogue entre Plumwood et Pinkola Estés.

Pour aborder la critique de la raison et établir des liens avec les arguments de Pinkola Estés, nous allons explorer trois concepts « inférieurs » principaux définis en opposition à la raison dans la pensée moderne occidentale : la nature, l'émotion et le corps. Nous tenterons d'identifier sur quoi reposent leur référence, parfois implicite, au principe féminin dans l'ouvrage de Pinkola Estés. Le choix de réduire l'exploration aux concepts de nature, émotion et corps semble permettre d'aborder les diverses propositions de Pinkola Estés, telles que le sauvage, l'instinct et l'inconscient, tout en limitant l'ampleur de notre grille de lecture.

1. Nature

a) De quelle nature parle Pinkola Estés ?

Nous pouvons définir l'utilisation du terme de « nature » chez Pinkola Estés comme encré dans la conception de la *wilderness*⁴⁶, immaculée de la présence de l'humain. Il nous est possible de transposer la dichotomie entre une nature sauvage et une nature intégrée dans la sphère culturelle aux deux mondes identifiés plus haut, à savoir le monde

⁴⁶ Le concept d'environnement en tant que *wilderness* est utilisé pour décrire une nature dans laquelle l'être humain ne devrait pas intervenir autrement qu'en tant que contemplateur, pour conserver l'aspect sauvage (*wild*) que représentent les grandes étendues naturelles que l'on retrouvait notamment aux États-Unis (Beau, 2017 ; Callicott & Nelson, 1998, 2008 ; Larrère & Larrère, 2009).

du dessous et du dessus. Ainsi, c'est dans le monde intérieur de la psyché profonde, dans l'inconscient, que nous retrouvons la nature sauvage décrite par Pinkola Estés. Il est important de préciser que le terme de « sauvage » doit être compris dans l'ouvrage de Pinkola Estés comme « *vivre une vie naturelle* », et non pas au sens péjoratif d'« *échapper à tout contrôle* » (p.22). Dans cette idée, nous pouvons comprendre que les processus inconscients de la psyché n'ont rien de chaotique. Ils sont le fait de lois naturelles, et nous ne devons pas considérer celles-ci comme moins légitimes d'être suivies que les lois pouvant être instaurées culturellement. Bien au contraire.

Pour Pinkola Estés, la protection de la nature sauvage est nécessaire au bien-être psychologique humain. En effet, elle soutient que « *les choses de la nature sont souvent les plus à même de soigner, surtout les plus simples et les plus accessibles* » (p.269). La contemplation des aspects naturels de la vie représente pour elle une source puissante d'énergie :

« Continuer nous coûte une immense énergie et pourtant il suffit parfois de contempler une eau tranquille pendant cinq minutes pour recharger nos batteries pour un mois. » (Ibid.)

L'urbanisation est donc perçue par Pinkola Estés (p.365) comme néfaste au bien-être humain :

« Nous dénonçons le fait que le territoire naturel de certains animaux est maintenant cerné par les constructions urbaines, les autoroutes, le bruit et autres nuisances – comme si nous n'en étions pas victimes nous aussi. »

Elle rattache ainsi la protection de la nature à celle de l'intégrité de la vie humaine :

« Les atteintes à la nature vont de pair avec les atteintes de la psyché humaine. On ne doit pas les séparer. Dans la psyché instinctive, la Femme Sauvage voit dans une forêt une demeure pour elle-même et les êtres humains. » (p.339)

Par ces observations sur l'importance d'une immersion au cœur du sauvage, nous pouvons nuancer la conception de *wilderness* telle qu'identifiée juste avant. Mais nous devons bien comprendre que la nature sauvage, chez Pinkola Estés, est vécue en résonance avec la psyché humaine profonde. De cette manière, le contact avec la nature présente un aspect phénoménologique, une immersion des sens lors d'une expérience connectée.

b) *La féminité sauvage innée*

Dans son concept de Femme Sauvage, Pinkola Estés scelle un lien entre femme et nature. Elle explique le choix du concept central de « Femme Sauvage » dans le fait que ce sont « *des mots qui provoquent l'ouverture d'un passage* » (p.20). Ils sont selon elle compris intuitivement quelle que soit l'influence culturelle, et éveillent chez les femmes le souvenir de « *leur parenté absolue, indiscutable et irrévocable avec la féminité sauvage* » (*Ibid.*). Nous retrouvons ici la position essentialiste et le lien entre femme et nature perçu de manière positive⁴⁷. La définition de la notion d'archétype, comme présent en tout individu au sein de l'inconscient collectif, vient également soutenir sa position :

« *Quels que soient leur pays, leur race, leur religion, leur tribu, leur ville, leur village, leur hameau perdu, toutes les femmes ont en commun la Femme Sauvage, l'âme sauvage.* » (p.269)

Selon Pinkola Estés, la nature sauvage de l'être humain est donc innée. Elle correspondrait à un stade de développement psychologique auquel la culture n'a pas encore influencé l'individu, tel que nous le comprenons lorsqu'elle affirme que « *les enfants sont la nature sauvage.* » (p.352, elle souligne).

c) *Des loups qui courent avec les femmes*

Dans son ouvrage, Pinkola Estés mentionne fréquemment les loups comme un exemple de ce que représente la nature sauvage. Elle explique que l'étude de ces animaux lui a permis de comprendre de nombreux éléments dans le domaine de la psychologie. Le titre *Femmes qui courent avec les loups* en annonce l'importance. Pinkola Estés (1996, p.16) tire ses observations de son étude de la biologie animale. Selon elle, les loups et la Femme Sauvage constituent des archétypes instinctuels proches, et « *c'est pourquoi on les considère à tort, les uns et les autres, comme peu amènes, fondamentalement dangereux, et gloutons* » (p.15). Ainsi, les loups comme les Femmes Sauvages :

« *ont été la cible de ceux qui veulent nettoyer l'environnement sauvage de la psyché au même titre que les territoires sauvages, et parvenir à l'extinction de l'instinctuel.* » (p.16)

⁴⁷ Cf. II.D.3.a : *Deux pôles de l'écoféminisme.*

Encore une fois, Pinkola Estés met en avant la destruction, ou la domination, conjointe de la nature et des strates profondes de la psyché. Un moyen de parvenir à une nouvelle conception du monde serait donc de reconsidérer les caractéristiques que nous attribuons aux loups. Par exemple, elle observe que les loups comme les femmes sont « *relationnels par nature* » (*Ibid.*) et qu'ils présentent force, endurance et curiosité. Dans la mise en avant de l'aspect relationnel lié à la féminité, nous pouvons reconnaître un point clé réunissant les thèses de Pinkola Estés et de Plumwood.

2. Émotion

a) *Émotion, instinct ou intuition ?*

Le terme « émotion » est peu employé par Pinkola Estés qui utilise en revanche très fréquemment les mots « intuition » et « instinct ». Alors que nous pourrions penser que le terme « instinct » se rapporte uniquement aux comportements que l'on retrouve chez les animaux non humains, il nous faut le comprendre ici comme une part de la psyché humaine. La Femme Sauvage étant de nature innée chez l'être humain, les comportements qui s'encrent dans la nature sauvage humaine peuvent être qualifiés d'instinctifs. Ils sont également intuitifs dans le sens où ils ne découlent pas d'une réflexion consciente, mais plutôt d'une poussée inconsciente, amenée par les profondeurs de la psyché. Il nous semble que nous pouvons donc comprendre l'intuition, ou l'instinct, dans le champ conceptuel de l'émotion.

Il nous paraît toutefois important de remarquer les difficultés que peuvent engendrer une mise en commun des concepts d'émotion de Plumwood avec ceux d'instinct et d'intuition de Pinkola Estés. En effet, la tentative de Plumwood de dépasser le ratio-centrisme ne semble pas comporter une valorisation de l'instinct à la manière de Pinkola Estés. Lorsque Plumwood parle d'émotion, elle situe ce terme dans un contexte éthique, à propos des sentiments au cœur d'une relation particulière. C'est principalement le peu de référence à un caractère spirituel dans le propos de Plumwood qui peut rendre difficile un dialogue sur des caractéristiques comme l'âme, le Soi, l'inconscient ou l'instinct, comportant tous une forme de transcendance spirituelle pour Pinkola Estés.

Malgré tout, en ayant pris connaissance de cette limite, nous considérons qu'il est possible de réunir les termes d'émotion, instinct et intuition dans le fait qu'ils se définissent tous par opposition à la raison ou à l'intellect. Ainsi, pour aborder le concept

d'émotion présent dans les constats de Plumwood, nous avons tout de même choisi d'explorer ce que Pinkola Estés rattache à l'instinct et à l'intuition.

b) *La psyché instinctuelle*

Pinkola Estés lie le féminin à l'instinctif dans tout le développement de ses propositions. Puisque « *l'archétype de la Femme Sauvage est le fondement de cette couche qui émane de la psyché instinctuelle* » (p.52), la Femme Sauvage apparaît comme la représentante de l'instinct. Encore une fois, nous retrouvons la vision essentialiste de Pinkola Estés, ce lien relevant selon elle d'un aspect spécifique aux femmes : « *L'intuition est le trésor de la psyché féminine* » (p.111).

Les différentes qualités psychologiques découlant d'une réaffirmation de la Femme Sauvage font partie d'une forme de sagesse que nous pouvons distinguer de la raison :

« En réaffirmant leur relation avec la nature sauvage, les femmes reçoivent le don d'une observatrice intérieure permanente, une personne sage, visionnaire, intuitive, un oracle, une inspiratrice, quelqu'un qui crée, réalise, invente, guide, suggère, qui insuffle une vie vibrante au monde intérieur et au monde extérieur. » (p.22)

Nous comprenons dans cet énoncé que les qualités liées à l'intuition s'expriment dans la créativité et les actions inspirées par la Femme Sauvage.

Pour situer ce propos dans le courant de la psychologie jungienne, rappelons que ces qualités rassemblées sous le terme de « sagesse » sont associées à l'archétype de l'anima⁴⁸. Par contre, Pinkola Estés se démarque explicitement de l'approche jungienne dans l'utilisation qu'elle fait du terme « intuition ». Elle précise qu'il ne faut pas comprendre ce concept comme celui de la typologie de Jung⁴⁹, mais plutôt en tant que fonction propre à « *chaque femme (et chaque homme) en dehors de toute typologie* » (p.666, n.13). Ainsi, l'intuition relève pour elle « *de l'ordre de la psyché instinctive, de l'âme* », elle est innée et possède ses propres « *processus de maturation, des capacités à percevoir, conceptualiser, symboliser* » (*Ibid.*).

⁴⁸ Cf. II.B.2.e : *Des guides psychologiques et spirituels*.

⁴⁹ Cette référence à Jung concerne sa typologie en quatre types psychologiques qui distinguent le « caractère » des individus, à savoir : sentiment, pensée, intuition et sensation (Fordham, 2003).

3. Corps

a) *Des liens entre le corps et la nature*

Que cela concerne les femmes ou les hommes, un lien entre le corps et la nature semble prégnant dans la psychologie de Pinkola Estés :

« Le corps est semblable à la terre. Il est un territoire en soi. Comme tout paysage, il court le risque d'être envahi de constructions, découpé en parcelles et ruiné de mille manières. » (p.299)

Dans ce parallèle, nous pouvons suggérer que les « constructions » qui risquent d'envahir le corps seraient un résultat de la culture. En effet, les constructions sociales, ou la vision du monde que l'on adopte, peuvent changer la perception que nous avons de notre propre corps et de celui des autres. Le risque que cela soit néfaste, psychologiquement parlant, peut être apparenté à une hiérarchie au sein du dualisme esprit/corps que l'on retrouve au fondement de la pensée moderne cartésienne⁵⁰. Dans ce dualisme, l'esprit étant considéré comme supérieur au corps, ce dernier se voit dominé et contrôlé par la raison. Nous pouvons donc reconnaître dans cette conception une manière de « ruiner » le corps.

Le lien entre le corps et la nature nous permet également d'aborder le dualisme culture/nature ou humain/nature. Dans ces dualismes, le corps peut être placé du côté de ce qui n'est pas spécifique à l'humain. Alors que l'esprit représente quant à lui un trait particulier de l'humain, perçu comme différent en ce point des animaux non humains. En un sens, une réconciliation avec le corps pourrait ainsi être l'occasion de renouer avec nos caractéristiques « animales »⁵¹. Cela nous inciterait peut-être à percevoir les êtres humains comme moins différents des animaux que ce que le système de pensée moderne nous a donné l'habitude de croire.

b) *Le corps comme contour de l'individu*

En tant que concept central dans la définition de ce que représente un individu, le corps est aussi un élément important dans le thème de l'individuel face au collectif. Pour Pinkola Estés, changer les systèmes de pensée, à un niveau collectif et culturel, c'est

⁵⁰ Pour plus de détails à propos de la « structure logique du dualisme » tel que celui de sujet/objet, voir notamment Plumwood (1993, pp.47-59).

⁵¹ Cette remarque pourrait ouvrir un débat sur la question de l'anthropomorphisme, dans lequel nous ne souhaitons pas entrer ici, bien qu'il puisse être très intéressant.

d'abord changer les pensées que l'on porte à l'égard de soi-même. Et elle expose cette idée à propos de l'image du corps des femmes qui :

« peuvent changer leur attitude à l'égard d'elles-mêmes, ce qui désamorcera les projections destinées à les dévaluer. [...] C'est cette façon de s'accepter, cette estime de soi qui commencent à faire changer les attitudes au sein de la culture. » (p.288)

Selon elle, changer son rapport au corps permettra donc un changement de culture, et ces deux niveaux sont pour elle les versants d'un même combat.

c) Le corps des femmes

Comme le font certaines écoféministes qualifiées d'essentialistes⁵², Pinkola Estés identifie un lien particulier entre le corps féminin et la nature. Dans cette idée, elle introduit le concept de « Vie/Mort/Vie », que nous verrons plus en détail dans la partie suivante⁵³. Pour l'expliquer rapidement ici, ce terme représente la nature cyclique de la vie sous toutes ses formes. Cette conception se retrouve partout dans son ouvrage pour mettre en avant le caractère cyclique accompagnant toute vie qui finit toujours par mourir, et par renaître sous une forme ou une autre. Au sujet du corps de la femme qui fonctionne selon les cycles lunaires, Pinkola Estés (p.231) explique que « *par l'intermédiaire de leur corps, les femmes vivent au plus près de la nature de Vie/Mort/Vie* ». Le cycle de la lune semble ainsi être un élément central qui se retrouve dans le discours essentialiste autour de la question du lien entre femme et nature.

Pinkola Estés apporte un autre argument en faveur de caractéristiques spécifiquement féminines. Selon elle, durant les menstruations, « *la membrane entre l'esprit conscient et l'inconscient s'amincit considérablement* » (p.401). De cette manière, elle soutient l'idée d'une propension naturelle plus grande chez la femme que chez l'homme, à établir un pont entre conscient et inconscient. Même s'il est peu développé dans son ouvrage, cet argument biologique nous permet de comprendre l'une des raisons pour lesquelles Pinkola Estés établit un lien particulier entre les femmes et la capacité d'intuition.

⁵² Voir par exemple : Christ (2015).

⁵³ Cf. IV.B.3 : *La nature de la Vie/Mort/Vie*.

4. Courte réflexion au sujet des opprimés féminins et « passifs »

a) *La Femme Sauvage, tout sauf passive*

Dans les constats de Plumwood (2015) au sujet des dualismes inhérents à la pensée occidentale moderne, le qualitatif « passif » est attribué au côté féminin, lié à la nature, à l'émotion et au corps. Cette passivité s'oppose à la prétendue puissance identifiée avec la domination de la raison rattachée au côté masculin. Le propos de l'écoféminisme de Plumwood, dénonçant le ratio-centrisme, est de rendre compte des problèmes engendrés par une hiérarchie de valeurs au sein de ces dualismes. Il s'agit ainsi en partie, comme l'énonce le titre « *Reclaim* » du recueil d'Émilie Hache (2016), de redonner sa puissance au féminin⁵⁴.

Le concept de Femme Sauvage de Pinkola Estés s'inscrit très clairement dans cette idée. Tel qu'énoncé précédemment avec les qualités découlant d'un lien à la nature sauvage, nous voyons que la Femme Sauvage soutient un comportement tout à fait actif. Elle « *crée, réalise, invente* » et rend la vie « *vibrante* » (p.22). Renouer avec l'archétype de la Femme Sauvage serait donc une manière de réaffirmer la puissance du féminin et sa créativité naturelle.

b) *Une psychologie holistique*

« La blessure de la psyché et du corps des femmes a son pendant au sein de la culture et en fin de compte au sein de la Nature elle-même. Une véritable psychologie holistique considère que tous les mondes ne constituent pas des entités séparées, mais sont interdépendants. » (p.288)

Cette magnifique citation nous permet d'inscrire Pinkola Estés dans une vision systémique du monde. L'interdépendance des dimensions constituant notre réflexion est un point clé de notre propos, comme de celui des écoféministes. En effet, dans ses constats et sa démarche, Plumwood lie constamment les dualisme esprit/corps, raison/émotion, humain/nature, etc. En mentionnant le terme de « psychologie holistique », Pinkola Estés montre que son propos cherche à embrasser la diversité de ses constats autour de la dévaluation de la féminité. Cette vision « holiste » du monde s'inscrit également dans la mise en avant de l'importance des relations, comme nous le

⁵⁴ Voir la notion d'*empowerment* (cf. II.D.2 : *Pinkola Estés est-elle une écoféministe ?*).

retrouvons dans les propositions de Plumwood. Dans une conception holiste qui dépasse le dualisme humain/nature, les interdépendances se révèlent dans les relations entre humains, mais aussi avec les non humains. Ainsi, nous pourrions dire qu'une psychologie holistique permet d'appréhender l'existence humaine, tant dans sa psyché que dans son corps, comme part inséparable de l'écosystème dans lequel elle évolue.

Ce constat fondamental nous permet finalement de remarquer que, tout au long de notre réflexion, les points que nous abordons ne peuvent jamais être considérés séparément. Pour le bon déroulement d'une réflexion académique, nous voyons forcées de décomposer, décortiquer et organiser les propos de nos deux auteures, ainsi que le nôtre. Sans le rappeler à chaque paragraphe, il nous faut néanmoins garder à l'esprit que toutes les dimensions abordées sont dépendantes les unes des autres. Et cela représente tout le processus de tendre vers une forme de raison prenant en compte la complexité de l'insaisissable profondeur de la psyché.

C. Proposition : une éthique de la relation

1. Pour un pluralisme moral

Si Pinkola Estés n'entre pas à proprement parler dans une analyse morale à propos de la Femme Sauvage, elle suggère tout de même que « l'âme » nous apprend à faire la distinction entre « *le bien et le moins bien* », et qu'elle nous permet de savoir comment vivre avec les autres (p.372). En ce sens, nous pouvons supposer que le concept de l'âme chez Pinkola Estés serait central dans une éthique de la relation telle que proposée par Plumwood.

Pinkola Estés soutient que les contes de fées, représentatifs des mécanismes inconscients, s'inscrivent dans une vision de la justice que nous pourrions lier à une éthique de la relation :

« La justice des contes de fées, comme celle de la psyché profonde, récompense la bonté à l'égard de ce qui semble inférieur et punit le refus de faire du bien à ce qui n'est pas beau. » (p.211)

Dans cette affirmation, il nous semble que les contes permettent d'aborder le respect de la différence et l'attention envers ce qui pourrait être considéré comme « inférieur ». Ainsi, l'analyse des contes dans le cadre de la psychologie des profondeurs semble

pouvoir s'inscrire dans une perspective du care. Et la nécessité d'une réciprocité⁵⁵ ne nous paraît pas importante dans une telle conception de la justice.

Le pluralisme moral inhérent à une éthique du care selon Plumwood se retrouve selon nous dans le propos de Pinkola Estés. Il nous semble que le fait de suivre son instinct tel qu'elle le suggère ne peut mener qu'à un pluralisme moral. En effet, puisqu'une action dépendra en tous points de la situation réelle dans laquelle l'instinct peut agir, aucune règle ne peut être posée a priori⁵⁶.

Les archétypes, de par leur inscription dans l'inconscient collectif, présentent quant à eux une certaine forme d'universalisation qui pourrait aller à l'encontre des positions de Plumwood. Pourtant, il nous semble que leur existence au sein de la psyché doit être comprise comme relevant du cas particulier. Par exemple, les contes comme moyens de transmission universels ont la particularité de laisser libre court à une interprétation personnelle ouverte pour chaque auditeur. De cette manière, les archétypes peuvent s'exprimer de façon plurielle selon le vécu propre à chacun et chacune.

Comme nous l'avons exposé lors de la présentation de l'auteure⁵⁷, la psychologie de Pinkola Estés s'inscrit très clairement dans une logique subjective. Dans ses propositions, elle suggère que les expériences vécues sont primordiales pour entrer en contact avec la Femme Sauvage et explique que :

« la compréhension de la nature de cette Femme Sauvage n'est pas une religion, c'est une pratique. C'est une psychologie au sens strict du terme : [...] âme, et [...] logos, connaissance de l'âme. » (p.24)

En mettant en avant le terme de « pratique », Pinkola Estés inscrit le rapport à la Femme Sauvage dans une vision non universalisante. Ainsi, son propos nous paraît entrer en résonance avec celui de Plumwood, lorsque cette dernière soutient l'importance de l'établissement de relations particulières.

⁵⁵ Cf. II.A.2.a : *Une critique des éthiques environnementales*.

⁵⁶ Se référer à la définition du terme « abstrait » présentée précédemment (cf. II.A.3.b : *Une morale féminine*, n.25).

⁵⁷ Cf. II.B.4 : *La psychologie en tant qu'approche subjective*.

2. L'identité personnelle dans l'éthique du care

a) *Un soi-en-relation*

Dans sa manière d'accorder une attention aux relations particulières, l'éthique du care aborde la question de l'identité personnelle (Raïd, 2015). Cette réflexion proposée par Plumwood s'appuie sur celle de Gilligan « *chez qui la question morale est indissociable de l'identité personnelle* » (*Ibid.*, p.67). Comme nous l'avons vu dans la présentation du développement moral de Gilligan⁵⁸, une vision féminine implique des interactions entre les sphères morales des individus. Dans cette logique, l'identité personnelle des individus s'exprime donc en tant que « soi-en-relation » (Gilligan, 1987, p.24, citée par Plumwood, 1993, p.183). Une telle identité relationnelle s'inscrit dans la conception d'un « soi écologique »⁵⁹ (Plumwood, 1993, pp.184-185) par lequel tout individu humain est considéré au sein de l'écosystème dans lequel il évolue, dans une « *connexion essentielle avec les autres terriens* » (*Ibid.*, p.185).

b) *L'identification aux figures archétypales*

Nous pensons que ces constats permettent de joindre le propos de Pinkola Estés à celui de Plumwood. En effet, lorsqu'une connexion avec les strates profondes de la psyché se produit, la reconnaissance de l'existence des archétypes semble pouvoir produire une modification de l'identité personnelle. En tant que « *force immense, à la fois mystérieuse et instructive* », Pinkola Estés (p.386) soutient que les archétypes peuvent être pris en exemple. Ainsi, dans une réaffirmation de l'archétype de la Femme Sauvage, les femmes peuvent redéfinir leur identité, révélant chez elles les qualités attribuées à l'archétype.

Un archétype lié de près à celui de la Femme Sauvage semble s'inscrire parfaitement dans une perspective du care. Il s'agit de celui de la « grande guérisseuse » qui présente, selon Pinkola Estés (*Ibid.*), sagesse, bonté, connaissance et attention aux autres. Ces caractéristiques rejoignent celles décrites par Plumwood comme constitutifs d'une éthique de la relation⁶⁰, et nous pouvons donc dire qu'une relation avec la Femme Sauvage soutiendrait l'établissement d'une identité définie par un soi-en-relation.

⁵⁸ Cf. II.A.3.b : *Une morale féminine*.

⁵⁹ Il nous faut distinguer un tel « soi écologique » de celui proposé par Naess (2008) dont Plumwood a élaboré une critique approfondie (cf. II.A.2.a : *Une critique des éthiques environnementales*).

⁶⁰ Cf. II.A.3 : *Proposition : une éthique de la relation*.

Pourtant, une limite intéressante peut être amenée ici en comprenant bien la vision de Pinkola Estés au sujet de l'identification aux archétypes. Dans son propos, plutôt que de pousser les femmes à embrasser sans question leur nature relationnelle, elle met en garde contre les dangers de l'identification à la figure de la grande guérisseuse. En effet, Pinkola Estés explique que « *la compulsion à 'tout soigner, tout régler' est un piège majeur élaboré par les exigences mêmes de notre propre culture* » (Ibid.). Elle ajoute que c'est par l'identification à l'archétype de la grande guérisseuse que « *les femmes s'épuisent à atteindre ces buts irréalistes* » (p.387). Il est ainsi important de ne pas perdre de vue le fait que l'archétype doive toujours être entendu comme un idéal.

Nous retrouvons ce constat à propos de l'archétype de la Grande-Mère qui fait partie des notions de base de l'*Introduction à la psychologie de Jung* (Fordham, 2003, p.65) :

« Toute femme possédée par cette figure en arrive à se croire dotée d'une infinie capacité d'amour et de compréhension, d'aide et de protection, et s'épuisera au service des autres. »

Nous pouvons donc comprendre que l'archétype de la Grande-Mère correspond à celui de la Femme Sauvage de Pinkola Estés, notamment sous son aspect de capacité au care.

IV. Quels sont les apports et les limites des propositions de Plumwood et de Pinkola Estés ?

Après une lecture centrée sur l'ouvrage de Pinkola Estés, nous allons entrer dans une réflexion plus poussée sur les concepts qu'elle propose, et sur la manière dont ils peuvent enrichir les propositions de Plumwood. Pour diversifier notre propos sur la psychologie des profondeurs, nous aborderons également un autre auteur de ce courant, qui vient compléter les dires de Pinkola Estés⁶¹.

A. Les limites de Plumwood

Pour dépasser les dualismes autour de raison/émotion, Plumwood semble se satisfaire de la proposition d'une éthique de la relation. Mais son propos reste selon nous à un niveau conceptuel, lui donnant une fâcheuse tendance à se retrouver coincé dans un domaine qui ne peut réellement sortir de la raison, à savoir : la philosophie. Une conséquence en est la difficulté à comprendre par quels moyens concrets changer les visions du monde et les comportements individuels. Ce problème se retrouve de manière générale, comme l'avancerait d'ailleurs probablement Plumwood elle-même, au sein des théories des éthiques environnementales. Nous allons donc tenter de comprendre comment les propositions de Pinkola Estés et de l'approche de la psychologie des profondeurs peuvent venir combler cette lacune.

Une autre limite, que nous avons déjà mentionné à plusieurs reprises, se trouve dans la difficulté à appréhender la dimension spirituelle dans le propos de Plumwood. En critiquant la *deep ecology* dans sa forme de transcendance spirituelle, il nous semble qu'elle se placerait en opposition aux propositions de Pinkola Estés au sujet du caractère spirituel de la psyché profonde. Pour voir si le propos de Pinkola Estés peut venir compléter le programme philosophique de l'écoféminisme de Plumwood, il nous paraît donc important d'aborder ses propositions au sujet de la spiritualité. Ceci nous donnera l'occasion d'explorer quelques aspects de la vision écoféministe au sein du pôle

⁶¹ Cf. IV.D : *Les apports de la psychologie archétypale de James Hillman.*

spiritualiste⁶², et nous permettra de voir si ce pôle trouve sa légitimité en réponse aux philosophes matérialistes telles que Plumwood.

Il nous semble que les réponses de Pinkola Estés à ces différentes limites générales peuvent être réunies au sein de la proposition d'une réunion des opposés au sein d'une pensée de type dialogique. Une pensée dialogique, se distinguant d'une pensée monologique décrite par Plumwood dans ses constats à propos de la pensée moderne⁶³, semble nécessaire selon elle dans une éthique de la relation. Pourtant, comme nous venons de le remarquer, Plumwood ne nous fournit pas les clés psychologiques utiles à l'établissement d'une telle pensée. Nous restons donc perplexes quant à la possibilité de valoriser une pensée dialogique dans nos perceptions et comportements individuels grâce à la seule proposition de l'éthique du care ou de la relation.

Dans la recherche d'éléments psychologiques qui pourraient constituer une pensée de type dialogique, Pinkola Estés nous paraît avoir beaucoup à apporter. En effet, nous allons voir en quoi la réunion des opposés constitue un concept central de la psychologie des profondeurs, dans ses conceptions classiques comme dans celles de Pinkola Estés et d'autres auteurs d'inspiration jungienne. Nous proposerons également que la spiritualité présente dans le propos de Pinkola Estés peut soutenir une pensée de type dialogique, en tant que forme de compréhension du monde située hors de la raison. Et nous comprendrons finalement comment les contes, porteurs d'une ancienne sagesse, peuvent apparaître comme une aide précieuse pour soutenir une telle spiritualité.

B. Les apports de Pinkola Estés pour une pensée dialogique

1. L'individuation, réunion des opposés sans fusion ni confusion

Un concept au fondement de la psychologie des profondeurs, que nous retrouvons de plusieurs façons dans le propos de Pinkola Estés, est le processus d'individuation. Celui-ci peut être défini par la psychologie jungienne comme le développement psychique de

⁶² Cf. II.D.3 : *Entre matérialisme et spiritualisme.*

⁶³ Cf. II.A.2 : *Constat : le ratio-centrisme.*

tout individu qui tend vers une réunion des opposés, tels que l'anima et l'animus. Emma Jung (1981, p.62) décrit l'importance de ce processus :

« La vie repose sur l'équilibre harmonieux des énergies masculines et féminines, dans l'être humain comme hors de lui. Une des tâches les plus importantes de la psychothérapie moderne consiste à opérer la conjonction des contraires. »

Ainsi, le processus d'individuation consiste en une :

« conjunctio oppositorum, la conjonction des contraires – autrement dit dans l'union, sans fusion ni confusion, dans la relation vivante et perpétuelle à l'anima et à l'animus. » (Jung & Hillman, 1981, p.9)

L'accent sur le fait que cette conjonction n'implique ni fusion ni confusion peut être rapportée à une forme de « continuité dans la différence » décrite par Plumwood⁶⁴. Nous pouvons dire que l'individuation se distinguerait en ce sens d'un développement du soi indifférencié tel que recherché par la deep ecology.

Selon Fordham (2003, p.87), « le processus d'individuation est parfois décrit comme un voyage psychologique » au cours duquel le voyageur doit tout d'abord rencontrer son « ombre » et apprendre à vivre avec. Selon sa conception jungienne classique, l'ombre est un concept qui représente « notre part primitive, incontrôlée, animale » (*Ibid.*, p.52), présente au sein de l'inconscient personnel (*Ibid.*, p.53)⁶⁵. Lors de ce voyage psychologique, chacun rencontre également les archétypes qui composent la psyché, avec le risque de succomber à leur influence⁶⁶ (*Ibid.*, p.87). Au terme de son parcours au cœur de la psyché, le voyageur finit par dénicher le fameux « trésor difficile à atteindre » (*Ibid.*).

Alors que nous avons défini le moi comme le centre de la conscience⁶⁷, le « Soi », pour sa part, est perçu comme le centre et la totalité de l'humain (*Ibid.*, p.69). En tant que nouveau centre de la personnalité, le Soi s'exprime lorsque l'on se trouve dans une

⁶⁴ Cf. II.A.3.a : *Une éthique qui surmonte le ratio-centrisme.*

⁶⁵ Le concept d'ombre de la psychologie des profondeurs ne doit pas être compris en termes par essence négatifs, mais plutôt comme la forme archétypique d'une altérité présente dans l'inconscient personnel de chacune et chacun qu'il faudrait donc intégrer au cours du processus d'individuation.

⁶⁶ Nous avons déjà abordé cette limite de l'identification aux archétypes à propos de la figure de la grande guérisseuse (cf. III.C.2.b : *L'identification aux figures archétypales*).

⁶⁷ Cf. II.B.2.a : *L'inconscient et la conscience.*

position psychique quelque part entre le conscient et l'inconscient. Le concept du Soi est ainsi lié de près au processus d'individuation :

« le Soi est la fonction qui unit et transforme tous les éléments opposés chez l'homme et la femme, qu'il s'agisse du conscient et de l'inconscient, du bien et du mal, du mâle et de la femelle, etc. » (Ibid.)

Dans cette réunion des opposés, nous pouvons retrouver, à un niveau moral, la proposition de Gilligan (1986, pp.153-154) qui soutient que :

« Le développement moral des deux sexes semble nécessiter une intégration des droits et des responsabilités qui s'effectue grâce à la découverte de la nature complémentaire de ces deux points de vue disparates. »

Lors du processus d'individuation, l'expression du Soi implique un changement de vision du monde accompagnée par :

« une prise de conscience, d'une part, de notre nature unique et, d'autre part, de notre rapport intime avec toute vie, non seulement humaine, mais animale et végétale, et même avec la matière inorganique et le cosmos. Le Soi apporte un sentiment d'unicité⁶⁸, et de réconciliation avec la vie, qu'on peut alors accepter telle qu'elle est, non telle qu'elle devrait être. » (Fordham, 2003, p.68)

Dans l'idée de se réconcilier avec la vie en l'acceptant « *telle qu'elle est* » et non « *telle qu'elle devrait être* », nous pouvons comprendre que l'individuation apporte une certaine forme de sagesse qui semble s'accompagner d'un renoncement au besoin de maîtrise. Fordham précise en effet que le Soi se révèle lorsque le moi abandonne sa croyance en l'omnipotence. Nous pouvons retrouver ici une caractéristique de la raison moderne, considérée comme toute-puissante dans sa conception ratio-centrée. De cette manière, le concept d'individuation nous paraît contribuer à l'établissement d'une nouvelle forme de pensée située au-delà du ratio-centrisme. Et cela permet de donner une place légitime à

⁶⁸ Dans la mise en avant de ce sentiment d'unicité, nous pourrions identifier un lien l'extension du soi formulée par la deep ecology, ce qui constituerait une limite pour inscrire le processus d'individuation en accord avec le propos de Plumwood (cf. II.A.2.a : *Une critique des éthiques environnementales*).

ce qui se trouve dans le domaine de l'émotion ou de l'intuition, intimement liées au monde de l'inconscient⁶⁹.

Cette distanciation d'avec les caractéristiques inhérentes au ratio-centrisme s'exprime également dans le fait que la structure psychique développée lors de l'individuation dépasse la hiérarchie habituellement établie entre conscient et inconscient, comme entre tout couple d'opposés. Ainsi que l'exprime Hillman (2006, p.372) : « *cette structure de conscience résultant de la conjonction est peut-être moins hiérarchisée, elle n'est pas intérieurement divisée par des contraires* »⁷⁰. Les attributs qui décrivent ce type de conscience⁷¹ sont le « polycentrisme », la « circulation », la « rotation » (*Ibid.*, p.373). De ce fait, « *dans une telle structure, toutes les positions sont, à un moment ou à un autre, inférieures, mais aucune ne le reste jamais* » (*Ibid.*)⁷².

L'individuation se révèle donc être un processus dynamique. Nous pouvons le qualifier de dialogique, car la réunion des opposés ne constituant ni fusion ni confusion, il semble permettre une forme de dialogue constant. Il existe un concept bien connu de la psychanalyse, comme de la psychologie des profondeurs, qui nous permet de comprendre comment se représenter cet aspect dialogique : la libido. Cette notion, souvent associée dans son sens commun à la sexualité, signifie en latin « désir, aspiration, poussée » (Fordham, 2003, p.15). En termes psychologiques, la libido représente l'énergie psychique générale qui s'écoule entre deux pôles opposés. Dans une fonction régulatrice, lorsqu'elle atteint un extrême, la libido est redirigée vers l'autre extrême (*Ibid.*). De cette façon, la présence de dualités au sein de la psyché ne semble pas comporter d'aspect néfaste. Au contraire, l'existence de la libido étant inhérente à l'existence des dualismes,

⁶⁹ Cf. III.B.2 : *Émotion*.

⁷⁰ Cette description de Hillman concerne une conscience de type dionysiaque, qui se distingue des propositions jungiennes classiques. Nous considérons que cette manière de concevoir le processus d'individuation s'adapte bien à la psychologie de Pinkola Estés, et c'est pourquoi nous avons choisi de reprendre les termes de Hillman ici. Cependant, nous comprendrons réellement la conception de l'individuation proposée par cet auteur dans la partie finale de ce travail (cf. IV.D : *Les apports de la psychologie archétypale de James Hillman*).

⁷¹ Il est difficile de trouver un mot qui caractérise la « conscience » spécifique engendrée par l'individuation. En effet, nous parlons ici de conscience, mais au sein d'une structure psychique qui ne distingue plus vraiment conscience d'inconscience. Cette remarque s'applique de la même manière au terme de « raison » dans le cadre d'une nouvelle définition de celle-ci, tel que proposé par Plumwood.

⁷² Cette définition de la conscience correspond chez Hillman à une « conscience bisexuée » (cf. IV.D.3 : *Dionysos et la conscience bisexuée*). Nous l'avons encore une fois extraite de son contexte pour l'utiliser ici, car cette description nous semble bonne pour une entrée dans une conception du processus d'individuation (cf. n.71).

« plus grande est la tension entre le couple d'opposés, plus grande est l'énergie ; sans opposition, il n'y a pas d'énergie. » (Ibid.)

2. Naviguer entre deux mondes

a) *Le moi*

Dans la relation dialogique entre le monde de l'inconscient et celui de la conscience, la place que retrouve l'émotion ou l'intuition ne vient pas remplacer la part proprement consciente de la psyché. En effet, chacun des éléments réunis au sein du Soi possèdent une fonction pour soutenir l'équilibre général de la psyché. Le concept du moi, rattaché à la conscience « rationnelle », peut être considéré comme néfaste lorsqu'il empêche la conjonction des contraires. Nous allons voir en quoi il mérite donc tout de même sa place comme élément constitutif de la psyché.

Selon Pinkola Estés, nous pouvons considérer le moi comme ratio-centré. Elle décrit en effet la « voix du moi » (p.215) en tant que consciente et rationnelle : « *Pour lui, il faut pouvoir observer les faits. Il ne s'accommode guère des preuves de nature mystique ou sentimentales* » (p.370). Pourtant, un moi que l'on pourrait considérer comme « en bon état » possède selon elle une fonction positive. En effet, il permet de poser des limites au monde extérieur, de forger une identité solidement structurée, de différencier passé, présent et futur, et de développer des perceptions correspondant à la réalité consensuelle (pp.369-370). Dans sa proposition de renouer avec la nature sauvage, Pinkola Estés ne néglige donc pas la réalité du monde « du dessus »⁷³. Elle souligne au contraire l'importance d'apprendre à établir un pont entre le monde intérieur, ou sauvage, et le monde extérieur. Et le moi paraît nécessaire à cela :

« Sans celui qui construit et entretient ce pont entre les territoires, la vie intérieure de la femme ne peut se manifester convenablement au monde extérieur. » (p.426)

Cela semble également être une caractéristique de l'animus, archétype que nous avons défini en opposition à celui de l'anima⁷⁴. Selon la conception de Pinkola Estés, l'animus forme un pont entre les émotions et pensées intérieures et le monde extérieur avec ses

⁷³ Cf. III.A.3 : *Attitude sado-impassible*.

⁷⁴ Cf. II.B.2.c : *Anima et animus*.

concrétisations (p.96). En tant qu'archétype « *qui découvre et réclame la dualité d'une femme* » (p.176), l'animus représente donc une structure psychique nécessaire à l'établissement d'une pensée dialogique, capable de faire l'aller-retour entre raison et intuition.

b) *La femme médiale*

Pour décrire un archétype de la psyché qui sait comment naviguer entre les mondes, Pinkola Estés emprunte le concept de la « femme médiale » à Tony Wolffe, psychanalyste jungien (p.395). Présente selon elle en toute femme, la « structure médiale de la psyché » se définit comme la « *capacité de vivre à la fois dans le monde de l'esprit et dans la réalité extérieure* » (p.368). Elle représente ainsi un « *point médian entre tous les opposés* », tels que « *raison-image* », « *pensée-sensation* » ou « *esprit-matière* » (p.395).

Plusieurs archétypes abordés par Pinkola Estés présentent la caractéristique de s'établir dans un fonctionnement dialogique. Il se retrouve par exemple dans la figure de la « vieille femme », que l'on peut rapprocher de l'archétype de la Grande-Mère présente dans les conceptions classiques de la psychologie des profondeurs⁷⁵. Dans cet archétype, nous retrouvons la continuité identifiée chez la femme médiale : « *Cette vieille femme se tient entre deux mondes : celui du rationnel et celui du mythe* » (p.51). Et cette position rejoint celle de la Femme Sauvage que l'on peut se représenter comme : « *une combinaison de sens commun et de sens de l'âme* » (p.396), le sens commun se situant dans le monde extérieur, alors que le sens de l'âme est propre au monde intérieur. Et Pinkola Estés (*Ibid.*) explique que « *la femme médiale, son double, est aussi capable des deux* ».

Pour que cette structure médiale puisse exister, Pinkola Estés (p.372) soutient qu'un mariage entre le moi et l'âme est nécessaire. Celui-ci donnera naissance à un « traducteur », « *un enfant-esprit capable d'habiter les deux mondes, extérieur et sauvage* » (*Ibid.*). Dans cette relation entre le moi et le Soi⁷⁶, esprit et âme forment alors selon elle un « milieu écologique » (p.371).

⁷⁵ Cf. III.C.2.b : *L'identification aux figures archétypales*.

⁷⁶ Pinkola Estés (p.658, n.2) fait référence à l'axe Moi/Soi proposé par Edinger (1971) pour décrire la vision jungienne du moi et du Soi en tant que relation complémentaire.

c) *L'extérieur et l'intérieur*

Il existe deux volets à la question de la Femme Sauvage en exil selon Pinkola Estés : « intérieur et personnel » et « extérieur et culturel » (p.248). Selon elle, ces domaines sont liés par un processus d'intériorisation du volet culturel :

« Quand la société définit étroitement les normes du succès ou de la perfection dans tous les domaines [...] il se produit dans la psyché de tous ses membres une intériorisation de ces critères, par introjection. » (Ibid.)

Elle soutient l'idée qu'il est nécessaire d'avoir une certaine force intérieure pour influencer la collectivité et la « conscience culturelle »⁷⁷ (Ibid.). Pour une recherche globale et une guérison plus complète, elle suggère ainsi d'adopter un paradigme modèle « et/et » plutôt que « ou/ou », ce qui revient à dire : « là est le problème intérieur et là est le problème extérieur » (pp.340-341). Ainsi, la psychologie individuelle nous semble constituer un volet essentiel pour un changement collectif de vision du monde.

Dans une réunion du dualisme public/privé, nous rejoignons ici les propositions de Plumwood, qui soutient que le paradigme associé à la raison moderne valoriserait fortement le domaine public au détriment du domaine privé (Raïd, 2015). Pourtant, il nous semble que l'exploration de la psychologie individuelle peut permettre d'approfondir les propositions de Plumwood. En abordant les structures de pensée et leurs conséquences dans une critique épistémologique, elle se place du côté d'une refonte culturelle pour y remédier. Plumwood examine certes la dimension individuelle dans sa conception des relations particulières, mais il nous semble qu'elle néglige l'importance d'un développement de clés psychologiques individuelles dans ses propositions. Pinkola Estés, quant à elle, relie ces deux aspects en soutenant fermement l'idée que le changement individuel est une base de tout changement culturel⁷⁸. Par son approche de la psychologie des profondeurs, elle se place simultanément au sein des volets culturel et individuel. Suivant l'idée que l'inconscient collectif et personnel sont intrinsèquement liés, la psychologie de Pinkola Estés permet donc d'explorer la complexité individuelle, tout en la gardant connectée à un niveau collectif, ou culturel.

⁷⁷ Il serait intéressant d'approfondir cette notion amenée par Pinkola Estés, pour comprendre par exemple comment se distinguent ou se rejoignent le concept de conscience culturelle et celui d'inconscient collectif.

⁷⁸ Cette idée rejoint le courant de pensée *New Age* qui s'établit aux États-Unis durant les années 1960-1970 (Vermette, 1992).

3. La nature de la Vie/Mort/Vie

Le concept de Vie/Mort/Vie⁷⁹ apporté par Pinkola Estés peut être compris en tant que réunion du dualisme vie/mort⁸⁰ dans une version cyclique et, en ce sens, dynamique :

« La nature de la Vie/Mort/Vie est un cycle d'animation, de développement, de déclin, de mort, toujours suivi de réanimations. Il affecte la vie physique et la vie psychique sous tous ses aspects. » (pp.188-189)

Pinkola Estés soutient que nous pouvons engager un « dialogue en direct avec la nature de Vie/Mort/Vie, grâce à l'écoute de cette voix intérieure qui n'est pas celle du moi » (p.215). Cela renvoie à l'idée d'être attentif à ce qui constitue la voix de l'inconscient. De ce fait, la reconnaissance de la Vie/Mort/Vie peut être comprise en tant que part du processus d'individuation. En effet, Pinkola Estés (p.194) ramène le thème de la Vie/Mort/Vie à la conjonction des contraires, en formulant ainsi :

« plutôt que de considérer les archétypes de la Vie et de la Mort comme des opposés, il faut les maintenir ensemble, comme le côté gauche et le côté droit d'une même pensée. »

Nous retrouvons donc ici le caractère dialogique d'une pensée englobant les opposés sans les faire fusionner sans plus de distinction, les deux « côtés » restant d'une certaine manière chacun visible. Nous entendons le refus de Pinkola Estés de les considérer comme opposés dans un sens qui cherche à montrer qu'ils peuvent être réunis, le terme « opposés » sous-entendant « séparés » ou « divisés ».

Dans l'emploi du terme d'archétype à propos de la Vie et de la Mort, nous voyons que le dualisme vie/mort peut être identifié dans les structures profondes de la psyché. Les qualités psychologiques qui accompagnent la nature de la Vie/Mort/Vie sont notamment les liens affectifs et l'amour (p.432). Nous retrouvons donc les bases d'une éthique de la relation dans ce concept. Pinkola Estés propose que ces attributs évoluent selon « d'amples schémas sauvages » (*Ibid.*), dans un cycle en mouvement perpétuel : création, accroissement, force, dissolution, mort, incubation, création, etc. Nous comprenons dans cette proposition que la nature de Vie/Mort/Vie est source de créativité inépuisable, une

⁷⁹ Cf. II.B.3.c : *Le corps des femmes*.

⁸⁰ Le dualisme vie/mort n'est pas abordé par Plumwood, mais nous pourrions assez rapidement le relier à d'autres dualismes abordés dans ce travail, tel que celui de actif/passif, en s'appuyant sur la conception scientifique de ce que représente la mort.

fois acceptée l'idée qu'elle soit toujours contrebalancée par une période de repli inévitable. Apprendre à reconnaître la part de « mort » représente ainsi une étape nécessaire à un développement en harmonie avec les cycles qui rythment la vie.

Comme nous l'avons déjà mentionné précédemment⁸¹, Pinkola Estés soutient que les femmes présentent une qualité particulière liée aux cycles naturels des menstruations. De nombreuses féministes et écoféministes ont entamé une réflexion à propos des cycles naturels lunaires et saisonniers en lien aux cycles féminins⁸². C'est le cas notamment de Marianne Grasseli Meier, auteure de *Rituels de femmes : Pour s'épanouir au rythme des saisons* (2016). Dans cet ouvrage, Grasseli Meier établit un parallèle entre les saisons et les stades du cycle menstruel, y faisant correspondre des sentiments généraux concernant l'humeur des femmes. Ainsi, l'été correspond au stade ovulatoire et avec le sentiment de rayonner, pleine d'énergie. A l'automne, stade prémenstruel, la femme se referme et entreprend une réflexion sur soi, sans pour autant se questionner. En hiver, lors des menstruations, elle se laisse aller à un recentrement sur soi. Et au printemps, stade préovulatoire, la femme entre dans une renaissance pleine de potentialités.

La notion de Vie/Mort/Vie de Pinkola Estés et la description des cycles féminins peuvent être mis en lien avec le concept d'individuation. Lors de notre description de ce processus⁸³, nous avons observé une rotation, dans une nature dynamique. Dans les conceptions jungiennes classiques, nous retrouvons l'idée que l'individuation en tant que voyage psychologique se déroule en forme de spirale (Fordham, 2003, p.87). Selon la conception que nous nous en faisons, un mouvement en spirale, qui se distingue d'une évolution en ligne droite, se déroule par étapes successives de réajustement de la direction. Dans un tel cheminement, les phases de repli sur soi permettent l'élaboration d'un « feedback » sur les effets des phases d'expression extérieure. Ainsi, en se laissant vivre selon le principe de Vie/Mort/Vie, la trajectoire du développement de l'individu nous semble s'accompagner naturellement d'une nouvelle forme de raison. Alors qu'un développement en ligne droite correspondrait à une pensée de type monologique, la spirale et la Vie/Mort/Vie s'inscrivent selon nous dans une vision dialogique se révélant dans la succession de phases dirigées tour à tour vers l'extérieur et l'intérieur.

⁸¹ Cf. III.B.3.c : *Le corps des femmes*.

⁸² Voir par exemple : Christ (2015, p.101) à propos des cycles des saisons.

⁸³ Cf. IV.B.1 : *L'individuation, réunion des opposés dans fusion ni confusion*.

4. Un autre état de conscience dans une relation sujet-objet

L'une des caractéristiques de la raison moderne est de s'établir dans le dualisme cartésien sujet/objet (Descartes, 2009)⁸⁴. Dans cette conception, à la base de toute observation scientifique, le sujet, pensant, conscient et actif, observe l'objet passif, et les deux semblent séparés par une frontière infranchissable. Dans le but de définir une nouvelle forme de raison comme le soutient Plumwood, il nous paraît donc essentiel de trouver des moyens de dépasser ce dualisme empêchant l'établissement d'une relation dialogique entre sujet et objet.

a) *Quand on écoute une histoire*

Nous pouvons trouver une réponse à cela dans les particularités associées à l'écoute d'un conte. Selon Pinkola Estés (p.529), « *l'histoire nous imprègne, nous transmet un savoir par le simple fait de l'écouter* ». Dans sa vision de conteuse, elle aborde le concept de « participation mystique »⁸⁵ (*Ibid.*). Pinkola Estés définit ce type d'observation par une relation dans laquelle « *une personne ne peut se considérer comme étant séparée de l'objet ou de la chose dont elle est le spectateur* » (*Ibid.*). Dans sa démarche en tant que guérisseuse, elle propose que cet état permette de :

« *apprendre et expérimenter par l'intermédiaire d'un état de prière ou d'un état non ordinaire de la conscience, puis rapporter à la réalité consensuelle ce que l'on a aperçu et appris.* » (*Ibid.*)

Ainsi, pour approfondir une relation avec la nature instinctuelle, il nous faudrait « *comprendre les histoires comme si nous étions à l'intérieur et non comme si elles nous étaient extérieures* » (p.45). Dans ce constat, Pinkola Estés se situe dans une forme de pensée qui dépasse ainsi le dualisme cartésien. Considérant les histoires, et l'art en général, comme une manière de saisir cet « entre-deux » (p.51), elle nous fournit une méthode qui peut permettre de redéfinir le contour d'une nouvelle forme de raison.

L'inconscient collectif, en tant que lieu « entre les mondes »⁸⁶ (p.53), pourrait être atteint par la méditation, la danse, l'écriture, la peinture, la prière, le chant, ou encore

⁸⁴ Cf. Introduction, *Des problèmes philosophiques : évolution de la pensée occidentale*.

⁸⁵ Pinkola Estés reprend ce terme de la psychologie jungienne, emprunté selon elle par Jung à l'anthropologue Lévy-Bruhl.

⁸⁶ Cf. IV.B.2 : *Naviguer entre deux mondes*.

l'imagination active, c'est-à-dire « toute activité nécessitant un état de conscience différent » (*Ibid.*). Selon Jung, les « instincts dérivent de l'inconscient psychoïde, cette couche de la psyché où se rejoindraient esprit et biologie » (p.323). Pinkola Estés partage cette opinion, et ajoute que l'instinct est « tout autant que la symbolologie des rêves le langage du Soi » (*Ibid.*). Ainsi, le Soi peut encore une fois être considéré comme relevant d'une réunion de la dualité de l'esprit et du corps, de la raison et de l'émotion, et de tous les dualismes construits autour de celui de sujet/objet.

b) *Embrasser la passivité*

Pour une réelle transformation du paradigme découlant de la logique de domination liée au ratio-centrisme, il nous semble nécessaire d'aller plus loin que la réaffirmation de la puissance du principe féminin. En effet, en cherchant à rendre sa force au féminin, le risque est de procéder à un simple renversement de la hiérarchie des valeurs. Cela n'est point notre objectif, ni celui de Plumwood. Il s'agit donc, pour développer une nouvelle forme de raison, d'accepter l'existence d'une certaine forme de passivité.

La raison moderne occidentale, par son ancrage dans le dualisme cartésien sujet/objet est fortement associée à une perception de maîtrise du sujet sur l'objet passif. Le besoin de maîtriser l'environnement nous semble rejoindre l'existence d'une certaine peur de l'inconnu. La raison moderne serait alors constitutive d'une réponse au besoin d'analyser, de connaître et de prédire pour combler le vide engendré par l'inconnu. Dans le processus de renouer avec la Femme Sauvage, Pinkola Estés (p.209) soutient l'idée que :

« Comme dans toutes les descentes vers l'inconscient, il y a un moment où chacun doit fermer les yeux et se jeter dans l'abîme. »

Ainsi, dans le contact avec les strates profondes de la psyché, la raison semble devoir encore une fois renoncer à sa toute-puissance. La descente dans l'inconscient s'accompagnant d'une attitude plus proche de la passivité, nous pouvons comprendre que l'établissement d'un lien avec l'inconscient permet de renouer avec une nouvelle forme de raison dépassant le dualisme cartésien.

Cette conception rejoint l'idée d'accepter la part de « mort » au sein de la vie, tel que nous l'avons abordé précédemment⁸⁷. Par son caractère intrinsèquement inconnu, la mort représente une énigme en tant qu'objet de connaissance. Nous pouvons donc dire que la

⁸⁷ Cf. IV.B.3 : *La nature de la Vie/Mort/Vie.*

reconnaissance de la nature de la Vie/Mort/Vie ne peut avoir lieu que dans une attitude contenant une certaine part de passivité. A propos du développement de troubles psychiques, tels que la dépression, Hillman évoque également l'importance de se rendre compte qu'ils ne peuvent faire l'objet d'un contrôle conscient :

« Croire que nous provoquons ces mouvements, que nous pouvons les maîtriser, ou que nous sommes blâmables de l'inflation ou de la dépression est de l'hybris – de la démesure. » (Hillman, 2006, p.369)

Au vu de ces constats, il semble qu'une approche par la psychologie des profondeurs au sujet des questions que soulève Plumwood permette l'établissement d'une nouvelle forme de raison. Une conscience entre-deux, abandonnant sa croyance démesurée en la maîtrise de ce qui la compose et de son environnement. Avec ce type de raison, il nous paraît possible de développer une relation dialogique entre sujet et objet, soutenant la possibilité d'une éthique de la relation telle que proposée par Plumwood.

5. Une dimension spirituelle : *Reclaim* la déesse

Selon nous, il est intéressant d'explorer ce que peut apporter une dimension spirituelle dans la définition d'une pensée dialogique. L'aspect spirituel présent dans la psychologie des profondeurs, à propos des structures de la psyché telles que les archétypes, nous semble en effet participer à l'appréhension d'une forme de raison située hors d'une conception « masculine ». Comme nous l'avons vu dans la présentation du courant écoféministe, le refus d'adhérer aveuglément au christianisme s'appuie sur le constat que cette religion s'inscrit dans un cadre patriarcal. Mais cette résistance ne consiste pas en un rejet complet de toute forme de spiritualité. S'il paraît nécessaire de refonder l'aspect universalisant d'une morale religieuse, comme le soutiendrait Plumwood, il ne nous semble pas exclu de pouvoir découvrir les possibilités d'une nouvelle forme de raison dans certains aspects de la religion⁸⁸.

Dans un constat de perte de sens spirituel propre à la culture occidentale moderne, Campbell explique que ce phénomène correspond à « *notre problème d'hommes modernes 'éclairés' qui, à force de rationalisation, avons chassé dieux et démons de*

⁸⁸ Comme nous l'avons fait remarquer précédemment, nous ne faisons pas de distinction entre les termes de religion et spiritualité dans ce travail (cf. II.D.3.a : *Deux pôles de l'écoféminisme*, n.36).

notre existence » (Campbell, 2010, p.146). Dans la même idée, Fordham (2003, p.76) remarque un effet négatif de la raison moderne, dans le fait suivant :

« une grande part de l'énergie qui s'écoulait autrefois dans le rituel et l'observance religieuse s'exprime aujourd'hui dans les croyances politiques, se gaspille dans des cultes singuliers ou s'attache à quelque chose d'objectif comme la recherche de la connaissance. »

D'après elle, Jung lui-même « sentait qu'une réévaluation du christianisme était primordiale pour l'homme moderne » (Ibid., p.160). Cette nécessité se justifie par l'importance de la religion en tant que système non rationnel. En effet, il semble que « donner une expression consciente aux archétypes constitue un trait essentiel de la religion ; aucun système entièrement rationnel ne peut y parvenir » (Ibid., p.77).

Le caractère fondamental de la religion pour soutenir l'être humain au cours de sa vie est également relevé par l'écoféministe Carol Christ (2016, p.85), qui affirme que :

« La religion répond aux besoins psychiques profonds en fournissant des symboles et des rituels qui permettent aux gens de faire face à des situations de crise de la vie humaine (la mort, le mal, la souffrance) et de traverser des transitions importantes de la vie (la naissance, la sexualité, la mort). »

Face à ces constats, nous pouvons nous demander comment faire revenir les « dieux et démons » au sein de notre vie, et cela d'une façon qui redéfinisse la religion hors des conceptions patriarcales. Une proposition faite par les écoféministes spiritualistes est de renouer avec d'anciens savoirs perdus.

a) La redécouverte d'un passé non patriarcal

Merchant (2016, p.129) explique que le cadre patriarcal a profondément transformé notre conception du monde :

« La conception organique qui a prévalu depuis des temps anciens jusqu'à la Renaissance, dans laquelle le principe féminin jouait un rôle positif significatif, fut graduellement sapée et remplacée par un état d'esprit technologique qui se servait des différents principes féminins en les exploitant. »

En suivant une « hypothèse archéologique » d'un « passé non patriarcal », Hache (2016, p.37) suggère que nous fassions la « redécouverte du culte de la Déesse pré-

indoeuropéenne en partie détruit avec l'apparition des grandes religions monothéistes ». Elle mentionne, à propos de l'ouvrage de Stone, *When God was a Woman* (1976), l'existence d'une « *culture matrifocale agricole organisée autour du culte d'une déesse* » (Hache, 2016, p.17). Ainsi, selon Hache (*Ibid.*) :

« Il s'agit ici tout à la fois de réaffirmer cette préhistoire oubliée et contestée, et de contribuer à l'élaboration aujourd'hui d'une culture non patriarcale. »

Le culte de la déesse viendrait donc remplacer celui du Dieu chrétien, pour contribuer à l'établissement d'une nouvelle culture en accord avec les propositions écoféministes. La redécouverte d'anciens savoirs pourrait également soutenir une revalorisation de l'intuition et ainsi la définition d'une nouvelle forme de raison. En effet, Harding (1976, p.23) explique que les mythes et les rites des religions anciennes consistaient en une projection de réalités psychologiques « pas déformées par la rationalisation ». Elle soutient l'idée que :

« dans le domaine spirituel, c'est-à-dire le domaine psychologique, les primitifs et les hommes de l'antiquité ne pensaient pas, ils percevaient grâce à un sens intérieur ou intuitif, comme nous le faisons d'ailleurs encore aujourd'hui. » (*Ibid.*, elle souligne)

b) Une spiritualité corporelle

Nous avons déjà abordé, avec Pinkola Estés⁸⁹, l'idée qu'un changement d'attitude à propos du corps de la femme puisse représenter une porte d'entrée pour un changement culturel. Christ (2016, p.98) défend exactement la même proposition, en affirmant que :

« changer les attitudes culturelles à l'égard du corps féminin pourrait contribuer à surmonter les dualismes [...] corps-esprit de la culture occidentale ».

Le dualisme esprit/matière, ou esprit/corps, se retrouve au centre de la question de la transcendance spirituelle. Un défaut fréquemment relevé dans la critique de la religion chrétienne est qu'elle définit un dieu tout-esprit, coupé de la matière et loin des corps (Christ, 2016). Le dieu chrétien, en plus d'être mâle, est ainsi placé « là-haut », en tant qu'esprit omniscient séparé du monde charnel. Dans le cadre du culte de la déesse, il

⁸⁹ Cf. III.B.3.b : *Le corps comme contour de l'individu.*

paraît donc nécessaire de ne pas tomber dans la vision d'une telle divinité hors des corps. Pourtant, dans la recherche d'une vision du monde incluant les opposés dans une forme de raison intermédiaire entre tout-esprit et toute-matière, il semble qu'un entre-deux soit encore une fois la meilleure solution.

Lors d'une communication personnelle, Christ s'est entretenue avec Starhawk, figure majeure de l'écoféminisme spirituel, à propos de la question de savoir si la déesse se trouvait pour elle « là-haut » ou en nous-même (*Ibid.*, p.91). La réponse de Starhawk nous paraît représenter l'équilibre recherché entre transcendance et corporéité. En effet, elle explique que cela dépend de ce qu'elle ressent, la déesse la protégeant quand elle se sent faible, alors qu'elle représente son « propre pouvoir » lorsqu'elle se sent forte. Nous voyons dans cette vision, une réunion du dualisme esprit/corps, dans une conception spirituelle dynamique, plutôt que figée comme cela paraît être le cas du dieu chrétien. Ainsi, le terme « là-haut » en tant qu'« héritage de l'oppression patriarcale qui porte avec elle l'autoritarisme, la hiérarchie, et la rigidité dogmatique associée aux religions monothéistes bibliques » (*Ibid.*) ne serait un problème que s'il est perçu de manière statique. En refondant également notre conception des relations à la manière de Plumwood, la domination inhérente à une telle hiérarchisation perd de son pouvoir. En percevant la relation à la déesse dans le cadre d'une relation de care, il nous semble qu'il importe donc peu de la voir comme « là-haut », « ici-bas » ou à l'extérieur comme à l'intérieur de nous-même. En effet, si ces relations sont exprimées au sein d'une pensée dialogique, toutes ces positions peuvent être comprises de façon dynamique.

c) *Empowerment du soi-en-relation*

La proposition d'un culte de la déesse rejoint l'idée de renouer avec la Femme Sauvage de Pinkola Estés sur de nombreux points. L'un d'eux est la notion d'*empowerment* que contient la réaffirmation du pouvoir féminin⁹⁰. Pour Christ (2016, p.100, elle souligne) :

« dans un contexte centré autour de la déesse, la volonté est valorisée. Une femme est encouragée à connaître sa volonté, à croire que sa volonté est valable et qu'elle peut se réaliser dans le monde, trois pouvoirs qui lui sont traditionnellement refusés dans le patriarcat. »

⁹⁰ Cf. II.D.2 : Pinkola Estés est-elle une écoféministe ?

Mais cette démarche, de manière très intéressante, ne s'inscrit pas dans une vision individualiste de la volonté, que nous avons précédemment reproché à une morale « masculine »⁹¹. En effet, dans ce contexte, la femme :

« n'adopte pas pour autant la forme de volonté qui poursuit son propre intérêt sans égard pour celui des autres. Le contexte centré autour de la déesse fournit une compréhension différente de la volonté que celle disponible dans le cadre religieux patriarcal traditionnel. Dans le cadre de la déesse, la volonté est atteinte uniquement si elle est exercée en harmonie avec les énergies et les volontés des autres êtres. » (Ibid., p.100-101)

Cette vision de la volonté rejoint selon nous l'éthique féminine telle que présentée par Gilligan⁹². Nous pouvons donc dire qu'un tel exercice de sa volonté, dans la prise en compte des volontés d'autrui, correspond à une forme d'*empowerment* du soi-en-relation décrit par Plumwood⁹³. Le soutien d'une éthique de la relation vient ainsi contrecarrer les effets négatifs que peuvent avoir une conception spirituelle qui participe à la révélation du pouvoir de chacune et chacun.

Pour venir approfondir cette proposition, le concept de Vie/Mort/Vie nous paraît ici également pertinent. En effet, Pinkola Estés et Christ se rejoignent sur le constat d'une nécessaire « *prise de conscience de la croissance et de la décroissance des processus de l'univers* » (Ibid., p.101). Comme nous l'avons abordé dans la présentation de la nature de la Vie/Mort/Vie⁹⁴, la reconnaissance de cycles présents chez les femmes comme dans la nature semble propice à une meilleure compréhension de l'expression des potentialités. D'une manière similaire, Christ (Ibid.) souligne l'importance de :

« reconnaître que tous les mouvements ne sont pas propices à la réalisation de n'importe quelle volonté. De même, [les femmes] savent que le printemps est un moment favorable à de nouveaux commencements dans le travail et en amour, que l'été est un moment propice à l'extériorisation des potentialités intérieures, et que l'automne ou l'hiver autorisent un retour sur soi et favorisent l'extension des racines. »

⁹¹ Cf. II.A.3.b : *Une morale féminine.*

⁹² *Idem.*

⁹³ Cf. III.C.2.a : *Un soi-en-relation.*

⁹⁴ Cf. IV.B.3 : *La nature de la Vie/Mort/Vie.*

Nous reconnaissons dans ces mots les mêmes suggestions que celles de Grasseli Meier à propos des cycles des saisons⁹⁵. Un constat de cette auteure écoféministe concerne le besoin d'établir des rituels correspondant aux moments de rupture qui jalonnent le cours de la vie (Grasseli Meier, 2016). C'est ce que suggère également Lucy Pearce dans son ouvrage *Reaching for the moon* (2013), lorsqu'elle propose que les femmes confient leurs intentions à la Lune en observant leur cycle menstruel. De cette manière, le culte de la déesse, de la Lune ou de la Femme Sauvage – peu importe le nom qui lui sera donné – fournit un cadre spirituel pertinent pour permettre aux femmes de s'épanouir psychologiquement, corporellement et dans un état d'esprit qui valorise les relations entre les êtres, et ce dans une forme de pensée dialogique.

6. Le développement symbolique par les contes

Bien que souvent rejetée en surface, la religion chrétienne continue de nous fournir des grands récits à la base de la conception occidentale du monde. Le mythe d'Adam et Ève, par exemple, fonde l'idée d'infériorité féminine et de son lien au corps :

« La tradition misogyne anticorporelle de la pensée occidentale est symbolisée par le mythe d'Eve, traditionnellement considérée comme une tentatrice sexuelle. » (Christ, 2016, p.93)

Pour soutenir une vision écoféministe du monde, il s'agit donc de réinterpréter nos mythes, d'en réinventer de nouveaux ou de renouer avec d'anciennes traditions qui ne soutiennent pas à une culture patriarcale. Dans tous les cas, il semble qu'il nous incombe de revaloriser l'importance des symboles plutôt que de continuer à participer à la formation d'un désert symbolique. En effet, pour Christ (*Ibid.*, p.85) : *« les systèmes symboliques ne peuvent pas simplement être rejetés ; ils doivent être remplacés »*, car *« l'esprit a horreur du vide »*. Dans le cadre d'un culte de la déesse, celle-ci viendrait donc remplacer le dieu chrétien.

Pour que le développement d'une spiritualité autour de la déesse ne se fasse pas de manière abstraite et déconnecté de la réalité vécue, il est important que celle-ci s'ancre dans les expériences individuelles. En effet, comme le soutient Christ (*Ibid.*, p.92) :

⁹⁵ *Idem.*

« Je crois que les femmes doivent développer une théorie du symbole et une théologie qui soient en harmonie avec leur expérience, et qu'elles doivent simultanément 'se souvenir et inventer'⁹⁶ de nouveaux systèmes symboliques. »

Mais, au vu de la dégradation symbolique au sein de la culture occidentale, une difficulté persiste. Nous pouvons en effet nous demander comment soutenir un développement symbolique, lors que nous trouvons dans une culture désertée par les symboles. Notre proposition est que les contes peuvent constituer des outils d'un grand secours dans cet objectif.

Dans un monde où il n'existe plus de transmission des processus psychiques, les contes peuvent faire office, selon Pinkola Estés (p.362), de guides psychologiques pour renouer avec la Femme Sauvage :

« Parce que la transmission matrilineaire – des femmes plus âgées transmettent à de plus jeunes certains faits psychiques et certaines procédures du féminin sauvage – a été fragmentée et interrompue pendant longtemps, l'archéologie des contes de fées et ses enseignements sont une bénédiction. Ils font écho aux schéma internes des processus psychologiques féminins les plus intégraux. En ce sens, les contes de fées et les mythes sont nos initiateurs, les sages qui transmettent à ceux qui viennent après eux. »

D'une certaine manière, cette affirmation rejoint l'hypothèse archéologique abordée avec Hache⁹⁷. En effet, dans sa vision d'une culture ancienne et oubliée, fondée sur la transmission matrilineaire, Pinkola Estés propose également de renouer avec un passé non patriarcal.

Il est malgré tout important de remarquer que les contes ont pu subir les effets de la culture patriarcale, perdant de ce fait certains éléments psychologiques liés à la féminité sauvage. Pinkola Estés mentionne notamment le christianisme comme source de transformation des contes. Elle soupçonne par exemple les frères Grimm⁹⁸ d'avoir « purifié » leurs histoires par égard pour le christianisme (p.32). Ainsi, dans leurs contes,

⁹⁶ Christ fait ici référence à une autre partie de son texte (p.89), dans laquelle elle emprunte des mots de la romancière Monique Wittig dans *Les Guérillères*.

⁹⁷ Cf. IV.B.5.a : *La redécouverte d'un passé non patriarcal*.

⁹⁸ Les frères Grimm ont participé à la cristallisation des contes de fées traditionnels en retranscrivant une grande quantité de contes oraux à l'écrit.

un personnage de vieille guérisseuse pourrait avoir été changée en méchante sorcière. Selon Pinkola Estés, beaucoup de contes ont perdu leurs éléments féminins et pré-chrétiens de cette manière. Nous pourrions ainsi dire que les contes eux-mêmes ont subi les effets du ratio-centrisme et de sa conception du féminin comme inférieur et indigne d'attention.

Pinkola Estés (p.595) explique que la nouvelle religion a repoussé l'archétype de la Femme Sauvage « *très loin sous terre* ». Heureusement, elle soutient que « *malgré tous les chambardements structurels dans les versions des contes, un schéma bien précis persiste, à partir duquel nous pouvons reconstituer toute l'histoire* » (p.34). Nous retrouvons ici la proposition principale de cette auteure, qui pratique des fouilles « psycho-archéologiques »⁹⁹ (p.16) pour retrouver les structures indestructibles de la psyché profonde présentes dans les contes. Dans l'indéniable existence d'archétypes au cœur des contes, nous pouvons donc voir la richesse qu'ils présentent pour un développement symbolique.

Au vu de ces constats, il nous semble que les contes apparaissent comme un matériel pertinent pour refonder les croyances autour d'un culte de la déesse. Ils pourraient ainsi constituer une manière de « pratiquer » cette religion, renforçant l'existence des symboles qui gravitent autour de la nature sauvage, de la déesse. Et les contes en tant que matériel de transmission spirituelle présentent un aspect particulièrement précieux. Il nous semble que, lors de l'écoute d'un conte, deux processus s'établissent en parallèle. D'une part, en reflétant les structures de l'inconscient collectif, ils peuvent être parlant pour toutes et tous et ce à tout instant. D'autre part, en s'exprimant au sein de l'inconscient personnel, ils permettent de laisser l'interprétation puiser librement dans ce dont la psyché aura le plus besoin à un certain moment. Dans leur ancrage sur les structures profondes de la psyché et leur écho aux expériences personnelles, les contes nous apparaissent donc comme une richesse symbolique sans dogmatisme.

Dans l'état de conscience différent qu'ils suggèrent¹⁰⁰, les contes pourraient également prendre part à des rituels spirituels. Grâce à la fonction du conte de liant entre le monde

⁹⁹ Cf. II.B.3 : *L'archétype de la Femme Sauvage*.

¹⁰⁰ Cf. IV.B.4.a : *Quand on écoute une histoire*.

intérieur et extérieur, des éléments spirituels et symboliques, révélés lors d'un état similaire à la transe¹⁰¹, peuvent ainsi être rapportés à la « réalité consensuelle »¹⁰².

C. Les limites de Pinkola Estés

Quelques points du propos de Pinkola Estés nous semblent présenter des lacunes pour compléter le programme philosophique de l'écoféminisme de Plumwood. Une limite centrale se trouve dans le fait qu'elle ne détaille pas une critique de la raison, alors qu'il nous paraît nécessaire d'en déconstruire le cadre avant de s'atteler à en forger un nouveau. L'un des rares concepts psychologiques que nous avons pu identifier comme caractéristique d'un ratio-centrisme est peut-être le prédateur naturel de la psyché¹⁰³, mais ce concept reste difficile à saisir dans l'ouvrage de Pinkola Estés. Une seconde lacune subsiste également autour du concept de psychologie holistique¹⁰⁴. Bien que Pinkola Estés mentionne cet aspect de sa psychologie, il reste peu développé, alors qu'il nous semble fondamental de bien comprendre le caractère holistique de l'approche de la psychologie des profondeurs. Pour s'inscrire dans une perspective pluraliste, telle que souhaité par Plumwood, il nous semble finalement que Pinkola Estés, en centrant son propos sur le seul archétype de la Femme Sauvage, échoue à expliciter la diversité des figures archétypales présentes dans la psyché humaine.

Une dernière limite, qui nous semble cette fois-ci présente dans le propos de Pinkola Estés comme dans celui de Plumwood et peut-être même de toutes les écoféministes, concerne le fait que leur discours paraît s'adresser à un public uniquement féminin. Cet aspect, extrêmement visible dans *Femmes qui courent avec les loups*, nous a nous-même retenues lors de notre première entrée dans la lecture de cet ouvrage. En y pénétrant plus en profondeur, nous avons pu dépasser cette limite, jusqu'à trouver dans les propositions de Pinkola Estés une représentation de la psyché qui nous semble parfois même dénuée de questions de genre. Pourtant, si nous étions des hommes, la difficulté à trouver son compte au sein de son propos n'en aurait été que plus grande. Il nous semble que nous

¹⁰¹ L'écoute des contes est souvent considérée comme provoquant un état proche de la transe, notamment lorsque l'histoire est racontée avec un rythme et une intonation qui s'apparentent à l'hypnose (Julia & Létoublon, 2018, p.76).

¹⁰² Cf. IV.B.2 : *Naviguer entre deux mondes*.

¹⁰³ Cf. III.A.2 : *Domination et logique hiérarchique*.

¹⁰⁴ Cf. III.B.4.b : *Une psychologie holistique*.

abordons ici l'une des limites les plus énigmatiques du féminisme et de l'écoféminisme, à savoir comment réunir femmes et hommes dans un même combat à l'aide de propositions qui concerne les unes autant que les autres. Nous comprenons bien la légitimité d'une démarche argumentative destinée à revaloriser le féminin, et il nous semble important, pour contrecarrer l'omniprésence de la pensée masculine au cours des derniers siècles, d'adopter un point de vue centré sur le vécu des femmes. Pourtant, l'objectif reste un changement culturel global, concernant tout autant les femmes que les hommes. De cette manière, si nous voulons pouvoir soutenir une nouvelle vision du monde et l'existence d'une pensée dialogique hors du cadre patriarcal, il nous paraît nécessaire de développer des discours qui puissent être parlant pour les hommes tout autant que pour les femmes.

Pour comprendre comment dépasser ces limites, nous souhaitons explorer plus en profondeur un auteur qui a déjà accompagné notre réflexion jusqu'ici : James Hillman. Dans ses propositions, il aborde en effet une critique de la raison moderne qu'il qualifie d'apollinienne, venant compléter la première lacune présente chez Pinkola Estés. Dans une vision polythéiste de la psychologie archétypale, Hillman nous permet ensuite de comprendre comment les archétypes s'inscrivent dans une conception complexe de la psyché. Finalement, il aborde la réunion du dualisme masculin/féminin dans une conception bisexuelle autour du mythe de Dionysos, ce qui nous permet de dessiner les prémisses d'un discours réellement tout public.

D. Les apports de la psychologie archétypale de James Hillman

C'est au cours de nos différentes recherches dans le domaine de la psychologie jungienne que nous avons découvert l'auteur post-jungien James Hillman et son ouvrage *Le mythe de la psychanalyse* (2006). A l'origine de ce que l'on nomme aujourd'hui psychologie archétypale¹⁰⁵ ou la psychologie polythéiste (Jung & Hillman, 1981, p.9), Hillman (2006, p.21) s'inscrit dans une description de la psychologie de l'inconscient en tant que discipline née dans le contexte psychothérapeutique : « *d'abord apparue comme un*

¹⁰⁵ Parfois dite « archétypique ». Nous ne remarquons aucune différence entre ces deux manières d'écrire ce même concept.

champ empirique, elle a fini par devenir, grâce à Jung, une ontologie de l'âme fondée sur les archétypes ». Nous pouvons résumer son approche de la manière suivante :

« La psychologie archétypique, en bref, considère toute fantaisie, toute souffrance et tout comportement comme possédant un sens archétypique, et offrant la possibilité de découvrir les dieux¹⁰⁶ qui protègent et provoquent tous les événements de l'âme humaine. » (Ibid., p.387)

Selon lui, les mythes sont d'une grande importance dans l'exploration des visions du monde encrées dans la psyché humaine. Ainsi, la mythologie représente pour lui une *« métapsychologie [...] indispensable à toute description ontologique de la psychologie » (Ibid., p.346).*

Sa thèse, s'inscrivant dans la même veine que celle de Pinkola Estés, nous semble rejoindre la vision de la domestication de la Femme Sauvage :

« Nous avons inventé les diagnostics au moyen desquels nous nous sommes déclarés déments. Et après avoir subtilement empoisonné notre propre potentiel imaginal avec ce langage, nous nous plaignons d'un désert culturel et de la perte d'âme. » (Ibid., p.268)

En effet, c'est au moyen d'outils rationnels, incapables de saisir la complexité de la nature sauvage au sein de la psyché profonde, que la Femme Sauvage a pu apparaître comme néfaste et qu'elle a été « tuteurisée », comme le dit Pinkola Estés (p.41)¹⁰⁷.

D'après un article explorant les connections entre la psychologie de Jung et l'écoféminisme (Evans, 2006), Hillman serait un auteur particulièrement connecté à l'écoféminisme. Sa psychologie archétypale nous semble en effet intéressante pour ouvrir la réflexion sur les notions jungiennes parfois empreintes de l'idée d'infériorité du féminin. Tout en nous permettant de comprendre la psychologie des profondeurs avec un regard critique, il nous semble pouvoir répondre aux limites des propositions de Pinkola Estés que nous avons identifiées.

¹⁰⁶ Hillman fait ici références aux « dieux psychiques », correspondant aux figures archétypales.

¹⁰⁷ Cf. II.B.3 : *L'archétype de la Femme Sauvage.*

1. La conscience apollinienne, une critique de la raison

Alors que Pinkola Estés n'élabore pas une critique de la raison très poussée, nous pouvons comprendre comment la raison moderne occidentale peut être appréhendée par la psychologie des profondeurs à travers le propos de Hillman. Tout en inscrivant ses conceptions dans le courant de la psychologie jungienne, il adopte cependant une position critique vis-à-vis de la psychologie de l'inconscient en identifiant une erreur fondamentale dans la définition de ce qui est nommé « conscience » par Jung. Selon Hillman (2006, p.375), celle-ci serait décrite par Jung d'une manière « apollinienne ».

La conscience apollinienne est ancrée dans le mythe grec d'Apollon, correspondant au « principe patriarcal de la paternité » (*Ibid.*, p.290). Cette conception de la conscience se retrouve ainsi dans le cadre des sciences modernes :

« La fantaisie apollinienne, concernant la reproduction et l'infériorité féminine, se reflète fidèlement dans la tradition scientifique occidentale. »
(*Ibid.*)

En identifiant le mythe d'Apollon comme fondateur de la raison moderne, Hillman (*Ibid.*, p.374) soutient que :

« l'orientation scientifique actuelle, par sa misogynie archétypique, empêche la conjunctio. La matière, le corps et le féminin – et la psyché de même – tendent, entre les mains de la science, à être mis de plus en plus de côté, à être 'isolés' pour être soumis à des méthodes dites objectives de connaissance apollinienne. »

Il se distance de la vision jungienne dans ses propositions autour du processus d'individuation, en soutenant que :

« le but thérapeutique de la conjunctio serait à présent vécu comme un affaiblissement de la conscience, au sens ancien de cette notion, et non pas comme un accroissement de conscience par 'intégration' de l'anima au conscient apollinien. » (*Ibid.*, p.383)

Selon Hillman, « tant que la vision de l'infériorité féminine persiste [...], la conjunctio restera déséquilibrée » (Evans, 2006, p.28, notre traduction). Un accroissement de l'importance du pôle féminin accompagnée d'une diminution de celle du pôle masculin

semble donc nécessaire, et il rejoint ici la vision d'*empowerment* de la Femme Sauvage de Pinkola Estés.

Mais il va encore plus loin dans la critique de la conscience apollinienne, en l'identifiant comme constitutive de l'analyse psychologique. En effet :

« Le point de vue analytique tend à créer des divisions entre conscient et inconscient, guérison et névrose, individu et collectivité, et même entre éros et psyché. Son but peut bien être la synthèse, ses moyens et ses méthodes sont pourtant la séparation. » (Hillman, 2006, p.341)

Hillman suggère ainsi de laisser tomber les termes de « conscience » et « inconscience » pour adopter la notion préférable de « structures archétypiques ». Celles-ci étant multiples et possédant chacune un degré de conscience propre, *« aucune n'[est] 'meilleure' (plus 'consciente') par nature que les autres »* (*Ibid.*, p.376).

2. Saisir la complexité d'une pensée systémique

Si elle aborde le concept de psychologie holistique¹⁰⁸, Pinkola Estés n'en fait pas pour autant un thème central de sa réflexion. Pourtant, ce sujet nous intéresse particulièrement, dans le but de saisir la complexité d'une pensée systémique. En effet, il est important de comprendre comment nos différents concepts sont interconnectés pour avoir une pensée de type dialogique plutôt que monologique.

Dans sa manière de réunir constamment les nombreux dualismes que nous avons abordés dans ce travail, Plumwood met en avant l'importance de cet aspect complexe, et nous pourrions comprendre mieux ces liens en étudiant plus en détail l'évolution de la pensée occidentale et ses racines. Mais une telle étude nécessiterait de longs développements et une rigueur philosophique qui ne nous semblent pas trouver leur légitimité dans notre objectif de prendre de la distance par rapport au ratio-centrisme. Une autre manière d'explorer l'interdépendance des dualismes serait de passer par les théories sur les archétypes que propose Hillman. En se distinguant d'une démarche purement philosophique, un détour par la psychologie des profondeurs nous paraît être une façon intéressante d'approfondir notre réflexion.

¹⁰⁸ Cf. III.B.4.b : *Une psychologie holistique*.

a) *Les archétypes en tant qu'ontologies*

Selon Hillman (2006, p.280), l'archétype en tant que phénomène psychoïde, est une « donnée primordiale », qui « *influence donc la psyché et le champ psychologique, comme il influence d'autres domaines et d'autres sciences* ». Dans cette définition, nous retrouvons la notion d'ontologie, en tant que vision du monde ou « filtre » de conceptualisation de ce qui nous entoure et de ce que nous vivons chaque jour. Ainsi, l'imagination, selon Hillman (*Ibid.*, p.284), serait dominée par : « *les a priori archétypiques [...], les idées a priori qui agissent comme des préconceptions qui déterminent le mode et le contenu de ce que l'on observe* ».

Dans une approche clairement écoféministe, Hillman (*Ibid.*, p.279) saisit très bien la complexité des systèmes de pensée et identifie la clé d'un changement de vision dans celle du féminin :

« La transformation de notre conception du monde exige celle de notre conception du féminin. La conception de l'homme sur la matière se transforme en même temps que sa conception du féminin. »

Et il poursuit dans cette logique systémique, en expliquant que :

« L'idée d'infériorité féminine est donc paradigmatique de tout un groupe de problèmes, qui se manifestent simultanément dans les domaines psychologique, social, scientifique et métaphysique. D'après Jung, nous appelons désormais 'archétypes' ces idées paradigmatiques aux ramifications omniprésentes. » (*Ibid.*, p.280)

Les archétypes, connectés à de nombreux symboles qui convergent et s'entremêlent, peuvent ainsi être considérés comme aux fondements d'une pensée de type complexe. La réflexion de Hillman nous permet de saisir la complexité du système de pensée, et de comprendre pourquoi nous pouvons réunir différentes thématiques qui participent toutes à l'établissement d'une ontologie commune.

b) *La pluralité dans la psychologie polythéiste*

La Femme Sauvage, telle que décrite par Pinkola Estés, s'inscrit clairement dans une définition complexe des archétypes. Dans son ouvrage, l'auteure renvoie en effet de nombreux autres archétypes à celui de la Femme Sauvage, mentionnant notamment la Vie/Mort/Vie, la grande guérisseuse, ou encore la « Vielle Qui Sait ». Mais encore une

fois, Pinkola Estés n'élabore pas une réflexion poussée sur la manière dont sont liées toutes ses figures archétypales. Il nous semble qu'il existe donc un risque, lors de la lecture de son ouvrage, de concentrer toute son attention sur une seule représentante du système archétypal, passant ainsi à côté d'une appréhension de sa complexité.

Hillman (2006, p.343) souligne ce problème en expliquant qu'une psychologie monothéiste serait « favorable à une psyché égocentrique ». Il observe dans cette démarche une forme de démesure en soutenant que « n'appartenir qu'à un seul dieu, un seul cosmos, une seule façon d'être-au-monde est en soi une forme d'hybris » (*Ibid.*). Dans une tentative de mieux comprendre la psychologie telle qu'établie par Jung, tout en dépassant les limites qu'elle présente, Hillman (*Ibid.*, p.344) affirme donc sa conception d'un polythéisme de la psyché :

« Une psychologie conforme à [la] vue archétypique de la structure psychique [de Jung] doit refléter cette multiplicité de centres et affirmer un polythéisme psychologique. »

De cette manière, il se distance du concept d'individuation et du Soi comme les reflets d'une pure unité. Bien que nous ayons définis ces notions comme une réunion « sans fusion ni confusion »¹⁰⁹, l'idée d'une pluralité dans le Soi chez Hillman (*Ibid.*) se voit ici poussée à l'extrême¹¹⁰ :

« Dans le but de reconnaître leur pleine valeur à la multiplicité différenciée du monde archétypique des figures divines, des daimones et des créatures mythiques, tout comme de l'univers phénoménologique de nos expériences où la réalité psychologique est extrêmement compliquée et variée, nous nous pencherons très attentivement sur la pluralité dans le soi, sur les nombreux dieux et leurs nombreuses façons existentielles d'agir. Nous laisserons de côté les fantaisies théologiques sur la totalité, l'unicité et autres images abstraites de cette finalité que nous nommons le soi. »

Cette conception de la pluralité dans le Soi nous semble d'une grande pertinence pour rejoindre la proposition d'une éthique pluraliste de Plumwood, dans laquelle les rapports

¹⁰⁹ Cf. IV.B.1 : *L'individuation, réunion des opposés sans fusion ni confusion.*

¹¹⁰ Pour comprendre l'intégralité de ce que nous avons cherché à mettre en avant dans la pensée de Hillman, voir la manière dont il décrit le processus d'individuation dans la partie précédente (cf. IV.B.1 : *L'individuation, réunion des opposés sans fusion ni confusion*).

moraux prennent corps au sein des expériences individuelles plutôt que de conceptions abstraites et universalisantes. Hillman approfondit également sa réflexion en mentionnant l'importance de ne pas établir de hiérarchie au sein de la psyché et explique que :

« Dans une psychologie archétypique, la seule infériorité possible serait de se concentrer sur un seul centre – le moi, le soi ou un Dieu unique. » (Ibid., p.373)

La cohabitation des différentes figures archétypales au sein de la psyché humaine a ainsi lieu sans rapports de domination, car *« chaque cosmos que chaque dieu apporte avec lui n'exclut pas les autres »¹¹¹*. Et nous comprenons donc bien en quoi les structures archétypiques de la conscience doivent être considérées comme interdépendantes (*Ibid.*, p.342).

3. Dionysos et la conscience bisexuée

a) *Une exploration de la psychologie féminine*

Une remarque récurrente au sujet de la psychologie jungienne classique concerne sa vision de la femme, ancrée dans une conception moderne que les écoféministes tentent justement de dépasser (Evans, 2006). Malgré la volonté de Jung de décrire une réunion des pôles masculin et féminin dans sa description du processus d'individuation, il n'est pas exclu que sa conception du féminin soit détériorée par le cadre patriarcal omniprésent à son époque. Gilligan (1986, p.12) remarque à propos de la psychologie du développement moral que :

« La disparité entre l'expérience des femmes et le modèle du développement humain, relevée par la majorité des traités de psychologie, est généralement considérée comme le symptôme d'un problème inhérent au développement des femmes. »

Elle continue en relevant l'importance d'explorer la psychologie féminine plus en détails pour se détacher des conceptions élaborées par les hommes :

¹¹¹ Pour rapporter cette proposition à celle au sujet du culte de la déesse (cf. IV.B.5 : *Une dimension spirituelle : Reclaim la déesse*), nous trouvons important que Hillman suggère qu'une relation à un dieu ne soit pas exclusive. Cela permet en effet à chacune et chacun de créer son propre cosmos de dieux, en y incluant par exemple la déesse, sans pour autant en exclure un quelconque dieu masculin.

« On peut envisager une autre hypothèse : les difficultés qu'éprouvent les femmes à se conformer aux modèles établis de développement humain indiquent peut-être qu'il existe un problème de représentation, une conception incomplète de la condition humaine, un oubli de certaines vérités. » (Ibid.)

Fort heureusement, la psychologie de Pinkola Estés nous permet d'aborder une vision du féminin libérée du cadre patriarcal. Mais, dans sa volonté de réaffirmer la nature de la Femme Sauvage, elle dirige son propos vers un public essentiellement féminin. Pour contourner cette difficulté, Hillman nous vient encore une fois en aide, avec sa proposition de renouer avec le mythe de Dionysos.

b) La réunion du dualisme masculin/féminin

Selon Hillman (2006, p.324), la fantaisie apollinienne n'est pas exclusivement masculine, car *« en tant que structure archétypique, elle est indépendante du genre de la personne par laquelle elle opère »*. Ainsi, elle concerne tout autant les femmes que les hommes. A la vue des constats établis à propos de la raison moderne, chacun et chacune se doit donc d'accepter une *« perte réelle de ce que nous avons longtemps considéré comme notre bien humain le plus précieux : la conscience apollinienne » (Ibid., p.383).*

Pour renouer avec un autre mythe, et ce dans le but de développer un nouveau rapport à la conscience, Hillman rejoint Pinkola Estés et l'écoféminisme en proposant de redéfinir nos liens au corps. En effet, il soutient l'idée que *« le corps de la femme fut le lieu où se projeta 'la profondeur abyssale du corps humain' » (Ibid., p.365).* Il s'agit ainsi de *« réintégrer dans la psyché ce qui a été projeté sur le corps, réintégrer des siècles de misogynie, bref, réintégrer le physique, le féminin et l'inférieur dans la conscience » (Ibid., p.366).*

De cette manière :

« Les qualités physiologiques propres à la femme et déclarées inférieures deviendraient alors les qualités psychologiques de l'homme aussi bien que de la femme. » (Ibid., il souligne)

Pour soutenir cette démarche, Hillman propose de nous réconcilier avec le mythe de Dionysos. Ce dieu, associé à la fois à la folie et à la bisexualité, est considéré comme *« l'Indivisé »*, une caractéristique souvent attribuée à l'enfant (Ibid., p.341). Hillman

(*Ibid.*, p.354) distingue deux aspects de la folie en expliquant que « *la folie liée à l'enthousiasme rituel doit être clairement séparée de la maladie et de la démence* ». Un problème au fondement de la psychologie analytique est selon lui d'avoir établi un lien entre l'hystérie et le féminin, le mot « hystérie » étant historiquement associé à celui de « sorcière » (*Ibid.*, p.330). Le rejet de l'hystérie comme nécessaire à l'épanouissement d'une conscience apollinienne est donc lié, selon lui, à la misogynie masculine. Et il soutient l'idée que :

« Si nous devons modifier notre conscience par rapport au féminin, il nous faudra aussi changer notre conception de l'hystérie et du dionysiaque, et en donner une nouvelle description. » (Ibid., p.351)

Ainsi, pour rejoindre la thèse présentée en introduction à cet auteur¹¹², « toute fantaisie » et « toute souffrance », telles que nous pourrions les retrouver dans une forme de démence, ne doivent pas être rejetées. Bien au contraire :

« Ces aspects psychopathologiques sont des moyens particulièrement efficaces pour entrer en contact avec l'archétype. Ils font apparaître le niveau émotionnel et instinctuel de la psyché. On ne doit pas les prendre littéralement mais plutôt comme des 'histoires d'épouvante' qui font partie de la totalité du processus psychique. » (Ibid., p.360)

Il s'agit ainsi de reconnaître, dans l'existence d'une souffrance psychologique et dans les ambivalences de la psyché, une porte d'entrée vers une autre forme de conscience. En effet, selon Hillman (*Ibid.*, p.357), « *à chaque apparition de l'ambivalence correspond une possibilité de conscience dionysiaque* ».

En renouant avec le mythe de Dionysos, nous retrouvons les différentes propositions des écoféministes que nous avons pu aborder tout au long de ce travail. En effet, pour Hillman (*Ibid.*, p.363), « *la bisexualité combine non seulement masculin et féminin, mais actif et passif. Elle réunit également la vie et la mort* ». Il s'agit donc de renouer avec une conscience dionysiaque, pour :

« laisser le mouvement intérieur remplacer la clarté intellectuelle, le sentiment intérieur l'objectivité rationnelle, et la spontanéité de l'enfance psychique l'action littéralement juste. » (Ibid., p.383)

¹¹² Cf. IV.D : *Les apports de la psychologie archétypale de James Hillman.*

V. Conclusion

L'objectif de ce travail était de comprendre comment la psychologie des profondeurs, dans le cadre des contes de fées, pouvait participer à la critique écoféministe de la raison. Nous pensons avoir nourri cette réflexion sous de nombreux aspects, et cela nous a permis d'approfondir nos connaissances à ce sujet. Nous avons le sentiment que le dialogue entre la psychologie des profondeurs et l'écoféminisme a ainsi porté ses fruits tant intellectuels et spirituels qu'émotionnels et corporels. Dans notre but d'explorer un espace de pensée entre raison et émotion, nous avons pu développer une conception intéressante de ce que nous allons nommer, sans beaucoup d'originalité : une « psychologie écoféministe ».

Une psychologie écoféministe, dans les contes et ailleurs

Selon nous, les conceptions en termes de dualismes en sont un point clé, car elles constituent une base importante de l'écoféminisme comme de la psychologie des profondeurs. Dans la façon qu'a Pinkola Estés de les aborder, nous avons découvert une manière de comprendre ces dualismes dans un mouvement dialogique. Ceci permet d'appréhender les opposés à travers un modèle dynamique, dans un balancement en alternance entre un pôle et l'autre qui ne reconnaît aucune hiérarchie. Cette nouvelle vision du monde, se rapprochant des propositions écoféministes, vient remplacer les conceptions présentes au sein du cadre de pensée cartésien typique du patriarcat. En prenant appui sur un courant de la psychologie pour fonder nos propositions, nous avons pu mieux saisir comment les propositions théoriques philosophiques peuvent prendre corps au sein de la psyché.

Ceci nous a amenées vers de nombreuses pistes de développement personnel pour appliquer une relation de soin, intérieurement et concrètement, donnant ainsi une certaine consistance psychique à l'éthique du care. En prenant pour exemple la pratique de Pinkola Estés en tant que thérapeute, il nous apparaît que la relation thérapeutique peut constituer un chemin pour révéler les propositions écoféministes à un public diversifié. Dans un respect des besoins propres à toute personne prenant part à un processus de psychothérapie, il semble en effet que la vision écoféministe pourrait apporter des réponses pertinentes à bon nombre de gens, femmes ou hommes. La direction dans laquelle est lancée notre société occidentale, confrontée à l'état du monde déploré par de plus en plus de consciences, pourrait selon nous constituer une source de troubles

psychiques pour de nombreuses personnes¹¹³. Au vu des réflexions sur les liens entre une harmonie psychologique et un équilibre écologique, nous pensons donc que la psychologie des profondeurs a tout intérêt à être étudiée plus en détails dans ses potentiels apports à la durabilité. Nous avons en effet l'intime conviction qu'une nouvelle conception de l'humain dans son environnement ne peut trouver sa place dans ce monde qu'en étant accompagnée d'une nouvelle conception des humains entre eux, et de chacune et chacun en soi-même. Cette conclusion s'est implantée dans notre propre expérience au fil de la rédaction de ce mémoire, et nous a donné l'opportunité de ressentir, en parallèle à notre activité intellectuelle, ce que pourrait constituer une approche sensible de notre relation à nous-même, inscrite dans le cadre plus large des relations aux autres, humains ou non.

Un apport crucial du dialogue établi dans ce travail concerne selon nous les rituels qui peuvent être mis en place pour une intégration cyclique des éléments d'une psychologie écoféministe. Cet aspect a peut-être constitué le centre de notre mise en pratique personnelle des clés révélées par notre réflexion. En effet, durant ces derniers mois, nous avons tenté d'inclure dans notre vie des moments que nous pouvons qualifier de « rituels », car ils se démarquent de la routine établie par habitude. L'exemple le plus parlant que nous avons expérimenté rejoint celui proposé par certaines écoféministes au sujet des menstruations. Depuis bientôt une année, suite à la découverte d'un champ d'études des sciences des religions à propos de rituels néopaiens réalisés par les femmes pendant leurs règles, nous avons pris la décision d'arrêter de consommer des pilules contraceptives pour libérer notre corps de ces contraintes externes. La douleur s'est faite de plus en plus présente au fil du temps, et c'est durant ces derniers mois que nous avons réalisé à quel point la souffrance physique amoindrissait les capacités de notre « raison ». Mais au lieu de nous en sentir diminuées, nous tentons de comprendre quelle force peut la remplacer, et c'est sans surprise que nous avons constaté l'importance d'une introspection profonde durant les heures les plus douloureuses des menstruations. En cherchant à valoriser cet événement cyclique, nous avons décidé de nous laisser totalement libres de pratiquer les activités qui nous font du bien dans de telles conditions,

¹¹³ Nous rejoignons ici la proposition de l'écopsychologie qui suggère que la crise environnementale a des conséquences néfastes sur le bien-être psychologique des êtres humains (Maxime Egger, 2015). Selon nous, si certaines personnes sont bien conscientes de ce fait, cela n'exclut pas que des difficultés psychologiques liées aux dégâts environnementaux existent également chez des personnes n'en ayant pas conscience.

à savoir, peindre, dessiner, poétiser, créer en tout genre, dans la plus grande harmonie avec nos besoins.

Alors que nous avons une tendance à adopter une posture de soin envers autrui en temps habituel, ce temps particulier nous permet de renverser la balance pour nous laisser prendre soin de nous en premier lieu. Et cette attitude, en quelques mois seulement, nous a très clairement permis de forger une éthique du soin authentique, incorporée dans notre vécu personnel. Grâce aux éléments symboliques étudiés par la psychologie des profondeurs, nous avons également pu constater l'importance d'apprivoiser la présence de symboles cristallisant la conception d'une nouvelle vision du monde. Il nous paraît cependant fondamental que chacune et chacun puise au sein de son propre vécu symbolique pour construire une vision du monde en accord avec les caractéristiques uniques à leur psyché. Ceci constitue l'une des raisons qui nous poussent à abandonner l'adoption d'un cadrage philosophique rigide pour nous diriger vers des modes de transmission plus libres d'interprétation comme il semble que cela soit le cas des contes.

Malheureusement – ou pas – l'élaboration d'une théorie approfondie autour de l'interprétation des contes de fées n'a pas vraiment pu être réalisée dans ce présent travail. Alors que nous nous sommes plongées dans ce sujet avec passion, il nous est apparu qu'il serait trop ardu de parvenir à des conclusions solides sans une étude en amont des éléments de psychologie qui permettent de réaliser une analyse de contes. Cela nous a certes menées à aborder certains aspects des contes de fées, mais sans pouvoir appuyer nos observations sur de réels exemples d'histoires. Pour réussir à exprimer le potentiel des contes en bon accord avec des notions de durabilité, il serait intéressant d'explorer plus en détails les liens entre les symboles véhiculés par les contes traditionnels, ou d'autres récits, et ceux gravitant autour de l'écoféminisme. Cela pourrait nous permettre de donner des exemples précis de contes, soutenant peut-être une meilleure compréhension d'une analyse par l'approche de la psychologie des profondeurs.

Dans les prolongements que nous pourrions suggérer à ce sujet, des possibilités seraient notamment d'examiner un large corpus de contes existants, pour en développer par exemple une étude comparative. Une exploration des contes associés aux sagesses de cultures éloignées du cadre occidental pourrait aussi constituer une piste digne d'intérêt pour apprendre comment forger de nouveaux imaginaires dans l'anthropocène. Ceci pourrait mener à l'acquisition des connaissances nécessaires à l'élaboration de contes « écoféministes ». Il nous importe de préciser que l'analyse d'un corpus inscrit dans des

cultures éloignées de la nôtre nécessiterait un bagage anthropologique trop lourd pour un simple travail de mémoire. En effet, le rapport à la nature présent dans les récits amérindiens ou aborigènes, par exemple, ne possède a priori pas de dimension intentionnelle de fonder une conception écologique du monde. Nous pourrions tout de même nous demander si ces récits sont révélateurs d'un inconscient collectif qui pourrait être écologique par nature. Si cela fait plusieurs siècles qu'une grande part de l'humanité s'est peu à peu extraite de son environnement naturel, peut-être que la redécouverte d'un passé non patriarcal au sein des histoires peut participer à nous ramener au plus près de ce que nous avons tendance à considérer aujourd'hui comme non humain, ou simplement autre.

Si nous avons à prolonger l'étendue de propositions personnelles, nous aurions à cœur de chercher quels éléments pourraient constituer une élaboration de contes écoféministes. À la lumière du dialogue entre Pinkola Estés et Plumwood, il serait intéressant d'imaginer des personnages et des aventures qui pourraient refléter des structures archétypales pertinentes pour renforcer une vision du monde écologique. Ceci reviendrait à explorer également les possibilités de rendre Pinkola Estés et l'approche jungienne plus écoféministes, tout en enrichissant le propos de Plumwood avec des dimensions peut-être plus spirituelles. Nous pensons que les propositions de Hillman pourraient constituer une bonne base pour tendre vers cet objectif, si nous avons l'occasion d'explorer cet auteur plus en détails. Par exemple, il pourrait être pertinent de construire un récit autour de héros ou d'héroïnes, voire même de personnages bisexués, qui représenteraient l'aspect dionysiaque de la psyché. Une autre idée qui nous est venue au cours de ce travail serait de mettre en conte les intéressantes propositions écoféministes au sujet de la figure de la sorcière¹¹⁴. Bien que nous n'ayons pas pu l'aborder dans notre rédaction, ce thème constitue en réalité un point important des analyses de Pinkola Estés. Il serait donc passionnant de tenter de faire renaître les sorcières sous un jour nouveau à travers les contes. Une étude des anciennes pratiques de la sorcellerie rappelant les rituels païens, oubliés depuis l'hégémonisation de la culture patriarcale chrétienne, nous permettrait notamment d'approfondir les aspects de l'écoféminisme spiritualiste attachés à la revalorisation du culte de la déesse.

¹¹⁴ En effet, Hache (2016, p.18, n.7) explique à propos de l'éradication des sorcières lors de l'émergence du capitalisme en Europe que : « *Les (éco)féministes sont les premières à s'être (re)intéressées à cette histoire du point de vue des victimes et non des bourreaux.* »

Pour dessiner les contours de propositions au sujet des contes, il serait également pertinent de baser des analyses sur les récits qui ont contribué à forger l'univers symbolique collectif actuel de la société occidentale. Ainsi, nous pourrions nous pencher sur une exploration de films, qui constituent peut-être une forme de corpus de « contes » à l'ère du numérique. Cette piste pourrait répondre à une limite rapidement identifiable dans les recherches sur les contes traditionnels, qui est celle du faible public concerné par les récits d'origine orale à l'heure actuelle. Les films, dessins animés et autres séries télévisées nous semblent en effet représenter un matériel pertinent pour explorer l'imaginaire de la population occidentale de nos jours¹¹⁵. Concernant les films à grand succès, notre hypothèse pourrait être qu'ils ont séduit un si large public parce qu'ils reflètent des structures archétypales auxquelles l'inconscient collectif est sensible. À l'inverse, mais sans contradiction, une étude des schémas narratifs de ces films pourrait aussi nous permettre de mieux comprendre ce qui compose l'inconscient collectif actuel. En postulant que leur grand succès ait permis de véhiculer des symboles d'une manière suffisamment forte, à un nombre assez grand de personnes autour du monde, les films pourraient avoir participé aux fondations de l'imaginaire commun. Nous pourrions finalement suggérer une étude du format numérique, comparativement au format oral de la lecture de contes, en questionnant sa capacité à transmettre les éléments que la psychologie des profondeurs nous a permis de révéler. Les échelles de temps pour la transmission d'histoires, lente et étendue pour les contes traditionnels, tandis que rapide et sans cesse renouvelée pour les films, pourrait faire l'objet d'une réflexion pour savoir si les processus profonds de la psyché réagissent différemment selon la vitesse à laquelle ils peuvent s'installer dans l'imaginaire collectif.

¹¹⁵ Ce thème ayant constitué le cœur de notre problématique à un stade précoce de l'élaboration de ce mémoire, nous pourrions citer de nombreuses pistes d'exploration pour de possibles prolongements. Il serait par exemple intéressant d'étudier les dessins animés brillamment conçus par le réalisateur japonais Hayao Miyazaki. Dans un brouillon d'analyse de *Nausicaa et la Vallée du vent*, nous avons par exemple rapidement constaté la présence d'éléments qui pourraient relier l'œuvre de Miyazaki à l'écoféminisme : une héroïne féminine, une crise environnementale dans un monde en effondrement, une capacité à entrer en relation avec les animaux et un dénouement qui laisse entendre que le monde tel que nous le connaissons est voué à disparaître pour renaître sous un jour nouveau. Et tout cela véhiculé à travers de solides schémas archétypaux que la psychologie des profondeurs nous a permis d'identifier. Dans un registre tout à fait différent, le film *Avatar* de James Cameron pourrait faire l'objet d'une étude, en tant que production à grand succès. L'ouvrage *Avatar and Nature spirituality* (Taylor, 2013), dont l'un des chapitres adopte une approche de psychologie jungienne évolutionniste, pourrait notamment apporter un regard intéressant sur ce blockbuster américain dans un point de vue psycho-écoféministe.

Dès le départ, notre intérêt pour les contes s'est appuyé sur leur particularité de se prêter à une lecture orale. Cette forme de transmission nous a paru posséder le potentiel d'embarquer l'auditeur dans son propre monde imaginaire, puisqu'il ne tient qu'à lui de dessiner les contours de l'histoire dans son esprit. Dans la liberté d'interprétation que permettent les contes, tout auditeur semble en effet pouvoir s'attacher aux aspects qui le percutent le plus au moment de l'écoute, leurs attribuant une signification personnelle à l'aide de symboles puisés au cœur de sa propre psyché. La présence d'une narratrice en chair et en os, si elle sait ce qu'elle fait, pourrait alors permettre de guider le public tout en lui laissant sa liberté dans la réception. Et cette présence humaine pourrait ouvrir la possibilité d'une relation de soin entre auditeurs et conteur(s), venant donner corps à une éthique du care. Rejoignant la description qu'en fait Pinkola Estés en tant que conteuse-guérisseuse, raconter des histoires nous semble en effet pouvoir prendre forme au sein d'une sorte de relation thérapeutique qui s'inscrit dans la perspective d'une psychologie écoféministe.

Pour apprivoiser au mieux la puissance de l'aspect oral des contes, nous nourrissons le désir d'explorer les effets d'une pratique de conteuse, qui donnerait vie aux conclusions de ce travail. Différents prolongements pourraient venir soutenir notre démarche pour lier l'intérêt d'une forme orale à des contenus psychologiques et philosophiques. Nous souhaiterions ainsi comprendre par exemple comment l'esprit humain réagit aux aspects auditifs lors de l'écoute d'un conte, quels sont les effets d'une mise en état de transe, et de quelle manière le rythme auquel l'histoire peut être racontée influence sa réception. Dans cette même veine, il serait notamment intéressant de voir si des espaces de pauses musicales entre différentes parties de l'histoire, ou durant certains moments de l'aventure du héros, peuvent avoir un effet bénéfique sur l'écoute, à divers niveaux. Pour rejoindre nos propositions sur une étude des films, leurs aspects musicaux pourraient se révéler intéressants pour mieux comprendre la façon dont la musique agit sur l'esprit. Nous pensons, sans doute aucun, que la musique a le pouvoir de toucher la sensibilité des êtres humains, et il nous paraît donc pertinent de mieux en saisir les possibilités dans l'objectif de transmettre dans un mélange de raison et d'émotion.

Une entrée en politique, sans prétention ?

Après ce rapide panorama des approfondissements qui mèneraient à une meilleure connaissance des contes, il nous paraît important de pointer le fait que se mêlent

constamment, dans notre sujet, les niveaux individuel et collectif, subjectif et culturel. Ainsi, nous pourrions prolonger l'étendue de notre réflexion pour répondre à la question de quels changements culturels seraient nécessaires pour favoriser un changement individuel. La situation de notre propos à une échelle locale, au sein de relations réelles, entre individus ou avec leur environnement proche, nous a permis de rester en accord avec les propositions de Plumwood concernant l'éthique particulariste du care, mais aussi avec l'idée que les solutions les plus durables sont celles qui prennent corps à l'échelle de communautés de confiance. Malgré tout, si nous avons la prétention d'élargir l'impact de nos conclusions, nous pourrions envisager diverses dimensions ambitieuses dans lesquelles pourraient se diriger certains de nos prolongements.

Il pourrait être intéressant de comprendre comment notre propos pourrait trouver sa place dans la cité, avec une application à l'échelle d'une ville. Ceci nécessiterait un accord avec les politiques, et nous donnerait ainsi l'occasion d'explorer les attentes de celles-ci et leur ouverture à des modes de vie qui permettent une approche plus sensible que rationnelle. Nous n'avons pas souhaité d'emblée nous diriger vers ces questions, car notre a priori est encore très négatif au sujet de la possibilité de légitimer une approche psychophilosophique à un niveau politique. Celui-ci se basant principalement sur des preuves scientifiques pour soutenir ses prises de décisions, qui se dirigent évidemment vers des réponses plus matérielles que spirituelles, nous peinons à voir des possibilités d'inclure une vision qui se démarque du paradigme actuellement dominant, en Suisse comme partout ailleurs dans les sociétés occidentales. Cependant, il nous semble qu'il existe une porte d'entrée dans le cadre culturel artistique, de plus en plus enclin à recevoir des propositions en lien à la durabilité. Même si la navigation au sein de ce milieu se limite à une certaine part de la population, des projets artistiques locaux pourraient constituer une base intéressante pour concrétiser une transmission du propos de ce présent travail.

Concernant le public cible, il serait important de comprendre comment les aspects décrits par une psychologie écoféministe se révèlent à différents stades de la vie. Nous serions intéressées à savoir si les enfants sont plus enclins à valoriser une forme d'intuition, en posant l'hypothèse qu'ils ne sont encore que peu formatés par la « culture de la raison ». Mais il est possible que les adultes perdent des notions acquises durant l'enfance, et cela pourrait donner lieu à une réflexion sur la manière la plus appropriée d'inculquer des valeurs durables aux futures générations. Ainsi, nous pourrions diriger une étude des possibilités d'application de notre propos, par le biais des contes ou d'autres formes de

transmission, au sein de cadres intergénérationnels. Dans l'idée de revaloriser le rôle des vieilles et des vieux de notre société, qui les gardent bien au chaud dans leurs maisons de retraite, nous pourrions imaginer les bienfaits d'une réunion de jeunes et âgés, les uns racontant des histoires aux autres pour nourrir un dialogue.

L'un des enjeux auquel nous aurions souhaité répondre au cours de notre rédaction était de rendre la réflexion accessible à des lectrices et des lecteurs n'ayant pas étudié les fondements et pratiques de la durabilité. Si nous avons peut-être réussi à introduire notre propos en passant en revue des points clés qui suffisent à l'appréhender, nous pensons que ce travail reste destiné à une lecture académique. Une piste de développement qui nous tiendrait réellement à cœur à présent serait donc de rendre notre réflexion accessible à tout public. Il nous faudrait pour cela rediriger bons nombres d'aspects de nos constats et propositions, et adapter non seulement notre vocabulaire, mais aussi la manière dont nous amenons notre propos. Dans un travail de vulgarisation en profondeur, nous pourrions trouver de quoi nourrir nos ambitions personnelles d'apprendre comment transmettre une part du vaste univers de la pensée écologique et durable, par le biais des contes, ou d'autres – qu'en savons-nous.

Très cher monde académique, merci... et au revoir ?

Tout cela étant dit, il nous faut finalement constater l'échec, pour ce travail d'envergure académique, d'avoir atteint quelque entre-deux subtil mêlant raison et émotion. Nous avons certes reconnu l'impact de notre réflexion intellectuelle à un niveau sensible personnel. Mais nos ambitions de rédiger un travail qui inclurait, comme le font certaines écoféministes bien inspirées¹¹⁶, une part réellement créative dans une prose libre de contraintes, n'ont pas pu prendre vie comme nous l'aurions souhaité lors de la première phase de gestation de ce mémoire. Alors que nous avons imaginé mille pistes pour exprimer l'ampleur de notre créativité en parallèle à une réflexion académique, la voie de la facilité a mené notre rédaction dans la direction usuellement monologique d'un propos rationnel. Nous aurions aimé teinter le langage académique de sensibilité, en développant nos propositions avec des exemples de contes, des illustrations pleines de couleurs, dans une forme de récit parfois, avec des idées de transcription à l'oral et un beau spectacle

¹¹⁶ Une écoféministe exemplaire à ce sujet est Susan Griffin qui, selon Hache (2016, p.16), a réalisé des « textes hybrides » participant à la « dimension expérimentale et créative du corpus écoféministe, trop souvent ignorée – parce qu'étrange, non académique ».

final pour compléter le tableau. Mais voilà. Coincés entre les légitimes barrières universitaires qui encadrent la justification d'un propos, analyser, prouver, démontrer et détailler sont des termes qui ne peuvent selon nous exister hors de la raison. Pour rester fidèles à notre projet de naviguer entre les mondes raisonnables et profondément émotionnels, nous souhaitons donc faire confiance à notre cerveau, bien habitué à tourner sans cesse, et nous atteler à l'exploration de ce qui lui est encore trop étrange.

C'est sans regret que nous rendons ce travail sous la forme qu'il a prise, car il a constitué pour nous le plus beaux des adieux au monde universitaire. Il nous a donné confiance en nos compétences, tout en nous rendant plus humbles face au mégalo-projet de sauver le monde. Notre but à présent se rattache à une échelle locale, à portée relationnelle, au sein de communautés de confiance que nous avons hâte de créer et d'entretenir. En poursuivant notre développement personnel, nous souhaitons approfondir notre relation à nous-mêmes pour que le care de soi ne s'éloigne jamais trop du care des autres. Pour répondre à l'avertissement de Pinkola Estés, disant qu'il n'est guère bon de jouer n'importe comment avec les histoires¹¹⁷, nous promettons de remplir nos ambitions de conter avec le plus grand soin. Nous atteler à donner vie à l'imaginaire sera notre nouveau grand projet, et nous espérons nous rapprocher de l'enfance intérieure à mesure que nous vieillirons, puisque que les enfants *sont* la nature sauvage¹¹⁸. Et, pour suivre les conseils de cette femme inspirante jusqu'au bout, nous partons maintenant à la rencontre de nos propres histoires, pleines de l'enthousiasme que nous a donné ce voyage intellectuel et sensible qui restera à jamais gravé dans notre mémoire.

¹¹⁷ « *L'histoire en tant que médecine qui guérit ne saurait exister dans le vide. [...] Si l'on veut être honnête avec l'histoire, il faut vivre dedans une authentique existence.* » (p.638)

¹¹⁸ Cette formulation de Pinkola Estés est citée précédemment (cf. III.B.1.b : *La féminité sauvage innée.*)

« J'espère que vous allez laisser les histoires, c'est-à-dire la vie, vous arriver, que vous allez travailler avec ces histoires issues de votre existence – la vôtre, pas celle de quelqu'un d'autre – les arroser de votre sang et de vos larmes et de votre rire, jusqu'à ce qu'elles fleurissent et que vous fleurissiez pleinement à votre tour. C'est là la tâche, l'unique tâche. »

Clarissa Pinkola Estés¹¹⁹

Bien à vous,

Allons-nous en courir avec les loups.¹²⁰

¹¹⁹ Derniers mots de *Femmes qui courent avec les loups* (p.647).

¹²⁰ Voir l'annexe pour quelques aperçus de formes de réflexions libres qui nous sont venues durant l'écriture de ce travail et que nous avons à cœur d'exercer. L'annexe est à comprendre comme un simple petit ajout créatif à ce mémoire, et elle est surtout là pour le plaisir de partager...

VII. Bibliographie

Ammerman, N. T. (2013). Spiritual But Not Religious ? Beyond Binary Choices in the Study of Religion. *Journal of the Scientific Study of Religion*, 52(2), 258-278. doi: 10.1111/jssr.12024

Arnsperger, C. (2017). *Durabilité et anthropologie économique* (polycopié). Université de Lausanne, Faculté des géosciences et de l'environnement, Institut de géographie et durabilité, Suisse.

Beau, R. (2017). *Éthique de la nature ordinaire. Recherches philosophiques dans les champs, les friches et les jardins*. Paris : Publications de la Sorbonne.

Beau, R., & Larrère, C. (2018). *Penser l'Anthropocène*. Paris : Presses de Sciences Po.

Biehl, J. (1991). *Rethinking Ecofeminist Politics*. Boston : South End Press.

Bonneuil, C., & Fressoz, J.-B. (2013). *L'événement anthropocène. La Terre, l'histoire et nous*. Paris : Points.

Boulding, K. E. (1966). *The economics of the coming spaceship earth*. Baltimore : John Hopkins University Press.

Bourg, D., & Fragnière, A. (2014). Enjeux économiques : durabilité faible ou durabilité forte. Dans D. Bourg & A. Fragnière (éds), *La pensée écologique : Une anthologie* (pp. 439-443). Paris : Presses Universitaires de France.

Callicott, J. B., & Nelson M. P. (1998). *The great new wilderness debate*. Athens : The University of Georgia Press.

Callicott, J. B., & Nelson M. P. (2008). *The wilderness debate rages on : continuing the great new wilderness debate*. Athens : The University of Georgia Press.

Campbell, J. (2010). *Le héros aux mille et un visages*. Paris : J'ai lu.

Carlassare, E. (2016). L'essentialisme dans le discours écoféministe. Dans E. Hache (éd.), *Reclaim : Recueil de textes écoféministes* (pp.319-342). Paris : Cambourakis.

Cheney, J. (1987). *Ecofeminism and Deep Ecology*. *Environmental Ethics*, 9(2). 115-145. doi: 10.5840/enviroethics19879229

Cheney, J. (1989). *The Neo-Stoicism of Radical Environmentalism*. *Environmental Ethics*, 11(4). 293-325. doi: 10.5840/enviroethics198911434

Christ, C. P. (2016). Pourquoi les femmes ont besoin de la déesse : réflexions phénoménologiques, psychologiques et politiques. Dans E. Hache (éd.), *Reclaim : Recueil de textes écoféministes* (pp.83-104). Paris : Cambourakis.

Crutzen, P. J., & Stoermer, E. F. (2000). *The 'Anthropocene'*. *Global Change Newsletter*, 41, 17-18. doi: 10.1007/3-540-26590-2_3

- Daly, H. E., & Cobb, J. B. (1989). *For The Common Good: Redirecting the Economy toward Community, the Environment, and a Sustainable Future*. Boston : Beacon Press.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (1980). *Mille Plateaux : capitalisme et schizophrénie 2*. Paris : Éditions de minuit.
- Descartes, R. (2009). *Méditations métaphysiques*. Paris : Flammarion
- Descola, P. (2015). *Par-delà nature et culture*. Paris : Gallimard.
- Edinger, E. F. (1971). *Ego and Archetype*. New York : Penguin.
- Evans, L. (2006). Anima(l)s : Women, Nature and Jung. *Psychotherapy ans Politics International*. 4(1) : 24-41. doi: 10.1002/ppi.38
- Fordham, F. (2003). *Introduction à la psychologie de Jung*. Paris : Imago.
- Gilligan, C. (1986). *Une si grande différence*. Paris : Flammarion.
- Gilligan, C. (1987). Moral Orientation and Moral Development. Dans E. F. Kittay & D. T. Meyers (éds), *Women and Moral Theory*. Totowa : Rowan & Littlefield.
- Grasseli Meier, M. (2016). *Rituels de femmes : Pour s'épanouir au rythme des saisons*. Paris : Courrier du Livre.
- Hache, E. (2016). Introduction : Reclaim Ecofeminism! Dans E. Hache (éd.), *Reclaim : Recueil de textes écoféministes* (pp.9-57). Paris : Cambourakis.
- Hache, E. (2018). Chapitre 7. « Tremblez, tremblez, les sorcières sont de retour ! ». Dans R. Beau & C. Larrère (éds), *Penser l'Anthropocène* (pp.113-123). Paris : Presses de Sciences Po.
- Harding, E. (1976). *Les mystères de la femme*. Paris : Payot.
- Hediger, W. (1999). Reconciling « weak » and « strong » sustainability. *International Journal of Social Economics*, 26(7/8/9), 1120-1144. doi: 10.1108/03068299910245859
- Hess, G. (2013). *Éthiques de la nature*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Hess, G. (2015). Éthique de l'environnement. Dans D. Bourg & A. Papaux (éds), *Dictionnaire de la pensée écologique* (pp.412-416). Paris : Puf.
- Hillman, J. (2006). *Le mythe de la psychanalyse*. Paris : Payot & Rivages.
- Julia, M.-J., & Létoublon, V. (2018). *Éduquer par la philosophie et le conte au Développement durable : 12 ateliers pédagogiques*. Lyon : Chronique sociale.
- Jung, E., & Hillman, J. (1981). *Anima et animus*. Paris : Seghers.
- King, Y. (1983). Toward an ecological feminism and femisist ecology. Dans J. Rothschild (dir.), *Machina Ex Dea : Feminist Perspectives on Technology*. Oxford : Pergamon Press.

- Larrère, C., & Larrère, R. (2009). *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*. Paris : Flammarion.
- Luyckx, C. (2015). Écoféminisme. Dans D. Bourg & A. Papaux (éds), *Dictionnaire de la pensée écologique* (pp.313-316). Paris : Puf.
- Malm, A. (2018). *L'anthropocène contre l'histoire. Le réchauffement climatique à l'ère du capital*. Paris : La Fabrique.
- Maris, V. (2018). *La part sauvage du monde : penser la nature dans l'Anthropocène*. Paris : Seuil.
- McGuire, M. B. (2008). *Lived Religion : Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford : Oxford University Press. doi: 10.1093/acprof:oso/9780195172621.001.0001
- Merchant, C. (1980). *The Death of Nature. Women, Ecology and the Scientific Revolution*. San Fransisco : Harper and Row.
- Merchant, C. (2016). Exploiter le ventre de la terre. Dans E. Hache (éd.), *Reclaim : Recueil de textes écoféministes* (pp.129-158). Paris : Cambourakis.
- Mies, M., & Shiva, V. (1993). *Ecofeminism*. Londres : Zed Books.
- Miller, J. B. (1976). *Toward a New Psychology of Women*. Boston : Beacon Press.
- Næss, A. (2008). *Écologie, communauté et style de vie*. Paris : Éditions MF.
- Norton, B. (2005). *Sustainability : A Philosophy of Adaptive Ecosystem Management*. Chicago : University of Chicago Press.
- Pearce, L. H. (2013). *Reaching for the moon*. Scotts Valley : Createspace.
- Pinkola Estés, C. (1996). *Femmes qui courent avec les loups : Histoires et mythes de l'archétype de la femme sauvage*. Paris : Grasset.
- Plumwood, V. (1991). Nature, Self and Gender : Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism. *Hypatia*, 6(1), 3-27. Repéré à <https://www.jstor.org/stable/3810030>
- Plumwood, V. (1993). *Feminism and the mastery of nature*. Londres : Routledge.
- Plumwood, V. (2002). *Environmental Culture : The ecological crisis of reason*. New York : Routledge.
- Plumwood, V. (2015). La nature, le moi et le genre : féminisme, philosophie environnementale et critique du rationalisme. *Cahiers du Genre*, 59(2), 21-47. doi:10.3917/cdge.059.0021 (Traduction de l'article de 1991 par H.-S. Afeissa)
- Raïd, L. (2015). Val Plumwood : la voix différente de l'écoféminisme. *Cahiers du Genre*, 59(2), 49-72. doi: 10.3917/cdge.059.0049

- Rist, G. (2015). *Le développement : histoire d'une croyance occidentale*. Paris : Presses de Sciences Po P.F.N.S.P.
- Rockström, J. et al. (2009). A safe operating space for humanity. *Nature*, 461(7263), 472-475. doi: 10.1038/461472a
- Ruddiman, W. (2003). The Anthropogenic Greenhouse Era Began Thousands of Years Ago. *Climatic Change*, 61(3), 261–293. doi: 261-293.10.1023/B:CLIM.0000004577.17928.fa
- Salleh, A. (1996). Les femmes entre nature, travail et capital au cœur de la plus forte des contradictions. *Les défis de l'écoféminisme, Écologie politique*, 107-128.
- Starhawk (2016). Une réponse néopaïenne après le passage de l'ouragan Katrina. Dans E. Hache (éd.), *Reclaim : Recueil de textes écoféministes* (pp.269-284). Paris : Cambourakis.
- Steffen, W. et al. (2011). The Anthropocene: conceptual and historical perspectives, *Philosophical Transactions of the Royal Society A*, 369(1938), 842-867. doi: 10.1098/rsta.2010.0327
- Steffen, W. et al. (2015). Sustainability. Planetary boundaries : guiding human development on a changing planet. *Science*, 347(6223), 12598551-10. doi: 10.1126/science.1259855
- Stone, M. (1976). *When God was a Woman*. Boston : Mariner Books.
- Taylor, B. (2013). *Avatar and Nature spirituality*. Waterloo : Wilfrid Laurier University Press.
- Vernette, J. (1992). *Le New Age*. Paris : Presses universitaires de France.
- Von Franz, M.-L. (1995). *L'interprétation des contes de fées, suivi de L'ombre et le mal dans les contes de fées*. Paris : Albin Michel.
- Warren, K. J. (1990). The Power and the Promise of Ecological Feminism. *Environmental Ethics*, 12(2). 125-146. doi: 10.5840/enviroethics199012221
- Warren, K. J. (2009). Le pouvoir et la promesse de l'écoféminisme. *Multitudes*, 36(1), 170-176. doi: 10.3917/mult.036.0170
- Zaccàï, E. (2015). Développement durable. Dans D. Bourg & A. Papaux (éds), *Dictionnaire de la pensée écologique* (pp.275-278). Paris : Puf.
- Zalasiewicz, J. et al. (2015). When did the Anthropocene begin? A mid-twentieth century boundary level is stratigraphically optimal. *Quaternary International*, 383, 196-203. doi: 10.1016/j.quaint.2014.11.045

ANNEXE D'HISTOIRES (ré)créatives

de Femme sauvage et sorcière en herbe



Avant-propos ? Avertissements ? Remerciements ?
Rétrospective-personnelle ? Résumé abstrait ?

Je raconte.

L'idée est venue, pour la première fois, de nulle part sûrement un soir.

Mais d'abord, dans ce bar étudiant, Satellite qui avait organisé un café-théâtre avec un conteur français dont je n'ai pas retenu le nom. Merci à eux. Ce soir-là, j'ai découvert la pratique de conteuse. Alors que je cherchais des propositions pour un exposé en groupe au sujet de méthodes alternatives d'éducation, raconter des histoires aux enfants m'est apparu comme la solution la plus convaincante pour parler de la vie, de la philosophie, d'une manière élégante, touchante et percutante, dans un sens où chacun y puiserait son propre sens, dans les images qui se formeront dans les têtes, et les manières de les rattacher à son être.

Même pour les adultes, et mixer les âges, les plus vieux racontant aux plus jeunes, ou l'inverse ! Sans cesse...

Et je n'avais eu de certitudes si solides lorsque j'ai affirmé : « Je veux être conteuse ! » que depuis bien longtemps, le temps où du haut de ses 6 ans, elle répondait fièrement : « Je veux être dessinatrice de fleurs ! »

Remerciements : MERCI

Résumé : VOILA.

Abstract : PLEASE DON'T TAKE IT TOO SERIOUSLY

Avertissement : BONNE LECTURE

Sortons. Allons prendre l'air.

Je vais raconter mon histoire
sans les balises universitaires
plonger dans le noir
loin des lumières
éclairées
nous dirons nos propres mots
quand les créativités
ne savent se taire
Allons au tombeau.

Laissons mourir, laissons mûrir
quand je plonge dans le fond des eaux
Je suis fluide, je suis si vieille
et ramasse mes vieux os

C'est quand me prend le socle de mes trippes
La grande guérisseuse - Enchantée !
La femme
La sauvage qui bâille aux oiseaux - Qu'on la réveille !
Celle qui n'a pas peur parce que la Lune veille sur Terre
Quand les hommes sont bornés et impassibles
Et les autres impossibles
Quand on pense trop et qu'on perd le fil de l'importance
des rhizomes
intriqués l'un à l'autre
et des ensembles
Quand les codes, quand les règles
abstraites
quand les bien-faire et les
- sois une homme !
Soi
soi
soi

Soit tu te bats, soit, tu crèves
et crever c'est vraiment la mort
quand rien n'est après
Parce que tu en perds la raison – Y'a pas d'raison qui tienne !
Tu en perds la raison.
La toute puissante, la toute pensante, la cruelle
la sacrée, la tête de la montagne sous l'eau, celle qui se tient
bien loin des abysses
Elle lisse, la frontière
entre moi et l'autre
moi et ces choses inconscientes savantes
de cet autre savoir

L'égoïste raison.

Je veux te haïr
mais ce n'est que pour mieux t'apprivoiser
Je veux te trahir pour te connaître en sens inverse
Je veux te montrer l'autre côté, la face cachée
à toi, mon ombre
mon irrépressible besoin de maîtrise
mon apollon, mon dieu.
C'est la déesse qui parle
je sais que tu te comprends
que vous pouvez entendre.
A toi, mon ombre,
je te dédie ce poème, je nous adresse ces mots
je nous mets des musiques enivrantes
et te laisse barboter
à la surface
de l'eau.

Car j'ai pas pu te sortir de la démarche
académique... elle nous colle au crâne
alors que nous « suggérons » que cela soit les histoires
qui se collent à ta peau.

Et quand je vois cette table, y'en a de la matière
ça m'en fout des frissons, de terreur et pourtant
gare à toi, lecteur,
tu pourrais te perdre
te pendre sans peur
tu sauras ce que j'ai lu
ce que j'ai bu des paroles
Ce que j'ai cru pouvoir mettre
en farandoles
excentriques, en tous les beaux mots
du langage académique
que j'ai tenté de rendre
accessibles ?
plausibles ?
les soulagements d'un seul clic, quand apparaît
une marge à gauche, et de gros espaces entre les lignes
pour qu'on puisse bien lire même pour les dyscléxiques
et les encouragements quand on perd espoir que ça ait
du sens
tous mes petits pas à pas qui vont puis qui vont pas
et qui reviennent sur leurs pas, la grosse montagne
que j'ai pleurée en la regardant, les sentiers
que je savais être mille et lequel
prendre, empruntée... c'est comme ça
c'est mes boucles rétroactives à moi,
pas toujours rond
mais ça tourne !

Et puis mon arrivée, mon atterrissage
après le long vol, après l'envol
long-courrier
de 38944 mots qui en font je ne sais combien de lettres
Tout ça
tout ça.

...

La nature est femme
Elle est relation
Elle tisse, elle touche, elle sent

La nature est sauvage
Elle est femme
Elle crie, elle chante, elle s'enflamme

La Femme Sauvage est dedans
Elle attend, sagement
Patience, prudence, nuance

Individus en extension
En processus d'individuation
C'est grandir, apprivoiser l'enfant

Puisque les enfants
sont la nature sauvage, alors...

Je suis la nature sauvage ?

...

L'enfant, l'intérieur
c'est une relation
à soi.
C'est le plus grand projet.
Ça vaut bien mille banquets.
Se réconcilier,
ça m'a donné l'occasion.

J'ai tenté avec un travail,
aux sources de la très grande mémoire
Comment voulais-tu que je puisse atteindre
les profondeurs avec un support à deux dimensions ?
Que veux-tu, fallait que je finisse
pour l'âme en paix des parents
J'ai dit, j'ai fixé la moyenne
j'ai fait ce que pouvait être fait
pour le deuil de la petite
trop raisonnable. Et peu importe
ce qu'en pensera la belle académie. J'en ai plus rien à crotte.
Certes j'ai pas pu nous sortir de la démarche
académique, elle nous colle au crâne
Alors que moi je veux
que ça soit les histoires
qui se collent dans ma peau.

Mais c'est fini
chuis à la r'traite
j'ferme l'ordi, l'jette par la fenêtre
je laisse mourir ces mots
pour mieux aller me faire
naître
à nouveau.

Bien à vous,
je m'en vais courir avec les loups.