



Arne Næss et la deep ecology : aux sources de l'inquiétude écologiste

Fabrice Flipo

► To cite this version:

Fabrice Flipo. Arne Næss et la deep ecology : aux sources de l'inquiétude écologiste. La Revue Internationale des Livres et des Idées, 2010, 16. hal-00958042

HAL Id: hal-00958042

<https://hal.science/hal-00958042v1>

Submitted on 11 Mar 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Arne Naess et la *deep ecology* : aux sources de l'inquiétude écologiste

à propos d'Arne Naess, *Écologie, communauté et style de vie*, Paris, Éditions MF, 2008, 372 p., 22 €

Par Fabrice Flipo

L'« écologie profonde » a en France une réputation sulfureuse. Pourtant, à y voir de plus près, et à lire les textes de son fondateur, Arne Naess, les accusations d'antihumanisme ou de mysticisme qui ont fusé contre elle paraissent pour le moins peu fondées. Mais il est vrai que contester l'extériorité de l'homme à la nature implique de remettre en question plus d'un dogme de la « modernité ».

Ce livre constitue la première traduction en français du philosophe norvégien Arne Naess. Derrière ce nom aux consonances inhabituelles se cache le fondateur de la *deep ecology*, ce courant de pensée que Luc Ferry, dans *Le Nouvel Ordre écologique* (1992), avait situé dans la filiation directe du nazisme : « l'écologie nazie établit comme par avance un lien entre l'esthétique du sentiment et ce qui deviendra plus tard le thème central de l'écologie profonde, à savoir l'idée que le monde naturel est en lui-même digne de respect, indépendamment de toute prise en considération des êtres humains » (p. 156). D'après Ferry, l'écologie profonde se caractérise par son « biocentrisme » : elle fonde son éthique sur la nature, qu'elle élève au statut de sujet de droit. Être biocentrique, c'est vouloir déterminer la place de l'être humain et son action en fonction d'un ordre naturel préétabli, celui des écosystèmes.

À l'encontre de cette pensée, Ferry propose une autre écologie (*Ibid.*, p. 26-28), qui se réclame au contraire de l'anthropocentrisme et considère que la nature « n'est que ce qui environne l'être humain, la périphérie, donc, et non le centre ». Pour Ferry l'écologie profonde n'est pas un épiphénomène, c'est un courant qui va de l'extrême-droite à l'extrême-gauche et regroupe tous ceux qui critiquent la technologie, l'innovation, l'idée que l'être humain est un être d'« antinature » : « la haine des artifices liés à notre civilisation du déracinement est aussi la haine de l'humain comme tel » (p. 33). On mesure la gravité de l'accusation.

Les écologistes se sont défendus, à l'instar d'Alain Lipietz (*Qu'est-ce que l'écologie politique ?* Paris, La Découverte, 2003), d'avoir un quelconque rapport avec l'écologie profonde. Par ailleurs, des politologues ont montré que les associations de protection de la nature venaient plutôt du monde scientifique et que les partis écologistes étaient issus principalement des classes moyennes urbaines et réformistes votant à gauche (Guillaume Sainteny, *L'Introuvable Écologisme français*, Paris, PUF, 2000 ; *Les Verts*, Paris, PUF, coll. *Que sais-je ?*, 1992). Des philosophes ont montré que l'écologie profonde était un mouvement américain, sans enracinement en France (Catherine & Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature*, Paris, Flammarion, 1998). Mais les accusations ont continué, nombreuses, véhémentes, venant de droite (Dominique Bourg, *Les Scénarios de l'écologie*, Paris, Hachette, 1996) comme de gauche – les accusations contre le courant de la *décroissance* (Jean-Marie Harribey, *La Décroissance*, Encyclopédie Universalis, 2009¹) n'étant que le dernier avatar de cette fronde des « Modernes progressistes » contre des réactionnaires antihumanistes qui s'ignorerait.

L'épouvantail de la *deep ecology* a durablement paralysé le débat sur l'écologie en France. Parler d'écologie, c'était forcément être écologiste, et être écologiste, c'était être contaminé par des peurs

1 <http://www.universalis.fr/encyclopedie/dcroissance/>

irrationnelles ancrées dans un antihumanisme militant. Il y avait donc une certaine urgence à avoir accès en France aux écrits fondateurs d'Arne Naess, afin de pouvoir juger par soi-même de ce courant dont personne ne se réclame et que tout le monde dénonce. Le contexte est favorable, puisque les opposants aux écologistes ne peuvent plus nier la réalité de la crise écologique, celle-ci étant attestée par de multiples rapports d'experts qu'il devient difficile d'invalider en les taxant de militantisme.

À entendre les critiques, on s'attend à voir Arne Naess sous les traits des jeunes activistes d'*Earth First !* qui s'attaquent aux machines de chantier pour empêcher la déforestation, ou des militants du *Front de libération animale* – pour reprendre les exemples pris par Ferry lui-même. On est vite déçu, ou rassuré, c'est selon. Arne Naess, né en 1912 et décédé récemment (2009), fut philosophe de profession et un temps proche du Cercle de Vienne, plus connu pour son rigorisme logique que pour ses excès sentimentaux. Il obtint la reconnaissance de ses pairs et même de sa nation (plusieurs décorations) pour ses travaux sur la logique, la sémantique et la sociologie des sciences. Il fut aussi le fondateur de la revue *Inquiry*, dont la respectabilité n'a jamais été mise en défaut. Sur le plan politique, il sera tout aussi difficile de lui faire endosser le portrait convenu. Naess a été un pacifiste actif, dans le sillage de la désobéissance civile de Gandhi et de Thoreau. Il a fait partie des citoyens qui ont résisté au totalitarisme nazi pendant la seconde guerre mondiale. Que ce soit sur le plan professionnel ou sur le plan de ses engagements, le personnage n'a donc rien d'un « martyr de Gaïa », prêt à sacrifier sa vie et celle des autres pour sa divinité, comme d'autres seraient des « fous de Dieu ».

Le texte, ensuite. À lire les mises en garde de Luc Ferry, on s'attend à trouver un texte brûlant, de l'ordre de *Mein Kampf*, faisant l'apologie d'une « Terre-Mère » à laquelle les humains devraient inconditionnellement se soumettre. Il n'y a rien de tel. Le texte est apaisé, apaisant, modeste et en quête de justice, de sens, plus que de pouvoir et de victoire.

Gestion de l'environnement ou critique des valeurs du système productif moderne ?

Pour résumer son propos à l'extrême, Naess affirme que la situation est grave et que notre savoir, pour l'appréhender, est limité. Face à cela deux attitudes sont possibles. La première cherche à protéger les ressources naturelles – à « protéger la nature ». C'est la « shallow ecology », l'écologie « superficielle ». Elle est condamnée à échouer, et cela parce qu'elle ne s'en prend pas aux valeurs qui ont rendu possible – et entretiennent – la dévastation. Elle constitue une technique « end-of-pipe » (on traite la pollution à l'aval du processus de production industriel), condamnée à ne faire que ralentir les dégâts, sans infléchir les tendances. En bon pacifiste, Naess cherche à trouver une issue qui réduise la violence, il cherche la réconciliation. Il faut donc une issue positive, qui ne conduise pas à la « restriction » mais à l'épanouissement de toutes et de tous. Et s'il cherche une telle issue, c'est parce qu'il estime que l'environnementalisme gestionnaire, réformiste, non seulement ne résoudra rien, mais finira par devenir autoritaire. Cette autre voie, Naess la nomme « écologie profonde » pour la première fois dans un texte de 1973. Elle consiste à substituer « l'Homme-dans-la-nature » à « l'Homme-dans-l'environnement ». On ne saurait s'opposer plus nettement à la position de Luc Ferry. Ce passage s'obtient, selon Naess, par l'engagement dans un questionnement existentiel, dans une quête de sens, par laquelle l'individu se défait des valeurs anciennes et fonde de nouvelles valeurs – ce que Nietzsche aurait appelé une *transvaluation*. Ce cheminement est personnel, d'où l'insistance de Naess à expliquer que ce qu'il propose n'est que son propre témoignage.

Un premier mérite de cette traduction est donc de mettre en lumière les simplifications grossières dont la *deep ecology* a pu faire l'objet. Elle remet un peu de réalité dans un débat dans lequel l'anathème et la condamnation passaient pour des arguments critiques de haute volée. Il n'y a pas d'un côté Ferry l'humaniste et Naess le nazi, mais d'un côté Ferry qui affirme que l'écologie

profonde est autoritaire, antimoderne et antihumaniste, une écologie de restrictions, face à laquelle il oppose une écologie d'innovation, de liberté, et, de l'autre, Naess qui soutient la même chose, mais à l'endroit de l'écologie superficielle, qui correspond en gros à la position de Ferry. Où se trouvent réellement les menaces pour la liberté ? C'est tout l'enjeu d'un débat qui peut enfin avoir lieu.

Développons un peu la position de Naess. En quoi l'environnementalisme tendrait-il à devenir autoritaire, tout d'abord ? Naess répond : parce qu'il dénie ses contradictions internes et encourage d'un côté ce qu'il interdit de l'autre, générant de ce fait des tensions internes toujours plus fortes – ces tensions se manifestant, à l'échelle individuelle, par des contraintes antinomiques – un « double bind » ouvrant la voie à l'absurde et à l'arbitraire. Plus concrètement, l'environnementalisme est un mouvement qui se spécialise dans la mise en place et le respect de devoirs envers la nature mais s'abstient de toute critique à l'endroit du travail, de la recherche de profit, de la quête de bien-être matériel et de la science moderne, qui restent des activités quasiment inchangées en termes de poids social, politique et économique. Sommé de se conformer à l'impératif « moderne » de toujours plus produire et consommer, tout en étant sommé de respecter la nature, et donc de consommer moins, l'individu sera progressivement pris dans un étau d'exigences contradictoires.

La technologie est-elle la solution ?

Comment Ferry fait-il pour résoudre cette tension ? En affirmant qu'elle n'existe pas. La solution, pour Ferry, c'est la technologie². C'est elle qui permet de consommer plus (monétairement parlant) tout en consommant moins (écologiquement parlant). C'est « la croissance verte ». Et en cela il est suivi par Claude Allègre (*Ma vérité sur la planète*, Paris, Plon, 2007), Bjorn Lomborg (*L'Écologiste sceptique*, Paris, Le Cherche-Midi, 2004), etc., qui sont tous à la fois des pourfendeurs des écologistes militants et des apologues de la technologie.

Que se passerait-il si la technologie ne trouvait pas ? Si l'on accepte les positions de Ferry, cela signifierait, sur un plan économique, que les rendements ne seraient plus croissants, qu'il n'y aurait plus « d'opportunités », plus d'échanges « gagnant-gagnant ». Le chômage augmenterait, tout comme les inégalités. La mobilité sociale serait stoppée. La société civile économique serait figée, tous les marchés étant stabilisés, sans possibilité d'expansion ni de déplacement. Sur un plan politique, ce serait la fin du capitalisme ; sur un plan géopolitique, la fin de l'expansion du « gâteau » matériel – et donc l'exclusion durable, sinon éternelle, de la plus grande partie de l'humanité, et cela pour des raisons totalement indépendantes de leur culture, de leur intelligence, de leur mérite ou de leur volonté. Les centaines de millions de personnes qui aspirent à la modernité en seraient exclues. Cela n'est évidemment pas acceptable.

Face à la crise écologique, Ferry en appelle donc non pas à moins, mais à plus de technologie, et il se montre confiant dans ses pouvoirs de venir à bout de ce nouveau défi. Or l'argument de Naess est que la technologie, loin de supprimer ou à la rigueur d'atténuer les problèmes et les pressions, ne fait que les déplacer. Elle déplace les émissions de CO₂ en faisant de la Chine l'atelier du monde et de la Suisse un champion du tertiaire ; elle déplace les pressions en mettant sur le marché des agrocarburants qui sont sensés réduire la rareté en combustibles, mais qui contribuent en réalité à raréfier encore un peu plus les terres nourricières. Naess affirme que la technologie est incapable de fournir une solution : elle ne l'a jamais fait, et rien n'indique qu'elle le fera demain. L'impossibilité matérielle d'une universalisation du style de vie « moderne » (au sens de Ferry) *démontre* que les valeurs qui lui sont sous-jacentes *ne sont pas universelles*. La modernité, entendue comme un style de vie orienté par le souci de développement maximal de la technologie, qui implique la croissance comme moyen de l'émancipation, n'est pas moderne, selon ses propres critères. Cette modernité-là

²« Quelle écologie pour aujourd'hui ? », *Le Figaro*, 8 juillet 2008 (<http://www.lefigaro.fr/debats/2008/07/08/01005-20080708ARTFIG00008-kosciusko-morizet-ferry-quelle-ecologie-pour-aujourd-hui.php>).

n'est pas moderne car elle n'est pas universalisable. L'universel devrait être redéfini, ce qui implique de repenser l'individualisme, l'échange, les choix techniques etc. On mesure la révolution. Naess reprend en quelque sorte, à nouveaux frais, l'accusation de « formalisme » autrefois proférée par Marx à l'endroit de la société bourgeoise, pointant ainsi l'écart existant entre les droits formels et les droits réels.

Le décor est de mieux en mieux planté. D'un côté, l'écologie « moderne » qui entend résoudre la crise environnementale avec les mêmes moyens que ceux qui ont servi à « dominer la nature », de l'autre, une écologie qui estime que l'enjeu du conflit est la modernité elle-même, du moins la modernité des écologistes « modernes » – car bien que Naess s'en désintéresse, il y aurait bien entendu une autre définition possible de la modernité et des Lumières, aucune d'entre elles n'a imaginé de société fondée sur un régime de croissance stabilisé, par exemple, il faut attendre le 20^{ème} siècle pour que l'idée d'une limite à la croissance devienne inacceptable. Tous les économistes classiques du 19^{ème} siècle ont inclus dans leur réflexion la question des limites, certains pour en déduire la nécessité du partage, d'autres tels que Malthus pour défendre la part exorbitante des riches.

Plusieurs arguments qui vont dans le sens de Naess sont connus de longue date des écologistes. Quand on examine ce qu'il en est d'autres sociétés, les faits sont là : *aucune* société à faible impact écologique n'a laissé libre cours à la passion économique ni n'a connu d'expansion technologique illimitée. Ensuite d'innombrables études montrent que des sociétés « primitives » sont capables de gérer convenablement et durablement leur environnement, et cela en l'absence totale de « science moderne » - voir par exemple Robert Wade (*Village Republics*, The World Bank, 1988) ou P.S. Ramakrishnan (*Ecology and Sustainable Development*, National Book Trust, Inde, 2001). Le dernier prix Nobel d'économie (2009) a même été décerné à une chercheuse (Elinor Ostrom) qui démontre en creux que l'absence de modernité n'est pas un obstacle rédhibitoire à une gestion durable de l'environnement. On se gardera bien sûr d'en faire une règle générale, comme si « primitif » devait équivaloir à « écologique » – l'exemple de l'évolution suicidaire de la civilisation de l'île de Pâques est de notoriété publique. Il reste que « science moderne » ne peut plus être synonyme de « domination de la nature ». Au contraire la crise écologique *globale* que nous connaissons aujourd'hui est directement liée à la « modernisation », qui s'accompagne *universellement* de la destruction de l'environnement et de risques majeurs tels que le nucléaire, l'épuisement des ressources ou le changement climatique. *Aucun* pays « moderne » n'a de faible empreinte écologique – aucun. L'écologie démontre que l'universalisabilité de la modernité est devenue hautement problématique – sinon impossible. Et cela alors que rien, concrètement, n'indique que « la technologie » soit capable de trouver une solution : au contraire, un examen attentif des débats en cours montre que nombre d'ingénieurs, se sentant démunis, en appellent désormais à un « changement de comportement ».

Au fil de la lecture des arguments de Naess, il apparaît que la posture de Ferry pose problème, à l'aune des critères mêmes de la modernité. Son insistance sur le fait que des solutions « technologiques » ne sauraient manquer d'advenir, et cela en l'absence de tout argument matériel sérieux de sa part, semble relever plus de la foi que de la raison éclairée. Pour Naess, la technologie est le fétiche moderne, l'élément sacré, magique qui permet d'éviter une remise en question des valeurs de la modernité. Ferry semble en effet avoir deux poids et deux mesures. La « prudence » kantienne qu'il défend dans d'autres ouvrages à l'endroit de l'homme (*Philosophie politique*, Paris, PUF, 2007), notamment dans le domaine de la santé, semble ignorée lorsqu'il s'agit de technologie : nucléaire et OGM, par exemple, sont renvoyés sans argument au rang de peurs irrationnelles, comme si les mettre en question était par principe inadmissible. Les droits-participation qu'il met au cœur des droits de l'Homme, avec son ami Alain Renaut, semblent devoir passer à la trappe quand il s'agit de « la » « raison » technologique, qui ne semble pas pouvoir être arrêtée, étant l'incarnation du Vrai, qu'il vienne de la science ou des procédures établies. Les contestataires

peuvent bien avoir l'opinion et une bonne partie des élus locaux pour eux, il est hors de question de les prendre au sérieux : les OGM passeront, ils sont « modernes ». Pour Naess, ceci démontre que les procédures démocratiques sont devenues une mascarade élaborée par ces nouveaux « corps intermédiaires » que sont les entreprises géantes ou les corps de technocrates. La possibilité du choix est exclue. S'il y a une confusion entre fait et valeur, pour Naess, elle réside ici : dans le fait de croire, ou de faire croire, comme le fait Ferry, que la technologie est neutre, qu'elle n'est que de la science appliquée, et que le marché consacre la liberté du consommateur. Pour Naess, la technologie, la foi dans la technologie et la foi dans les procédures du marché tel qu'il existe (et non sous sa forme idéale) résultent directement d'un *style de vie* – qu'il est devenu urgent de changer.

Cette analyse explique pourquoi « le changement de comportement » que certains ingénieurs appellent de leurs vœux est si difficile. La fable de la souveraineté du consommateur cache la domination de ce qu'Alain Gras appelle les « macrosystèmes techniques » (Alain Gras & Sophie L. Poirot-Delpech, *Grandeur et Dépendance*, Paris, PUF, 1993) qui contraignent de façon massive les choix individuels. Ainsi EDF a-t-elle réussi pendant des décennies à bloquer le développement des énergies renouvelables, et ce uniquement par la lourdeur de procédures administratives. Ces énergies renouvelables, pour poursuivre avec cet exemple, ne relèvent pas d'un choix individuel : elles impliquent l'existence de réparateurs, d'installateurs, etc., bref de toute une organisation qui dépend aussi de procédures réglementaires, sur lesquelles EDF et la technocratie ont la main haute. C'est sur ces « détails techniques » qu'un premier biais intervient : théoriquement, le choix est possible mais en pratique il ne l'est pas. Un second biais se fait dans l'analyse de ce qu'est un « style de vie ». Mary Douglas, la première (*De la souillure*, Paris, Maspero, 1971 – éd. originale 1966), a montré qu'un « style de vie » n'est pas seulement une question de « modes de production et de consommation », comme le suggère le vocabulaire technocratique, mais d'évolution culturelle, de changement de *valeurs* – c'est-à-dire de priorités collectives. Choisir le bio plutôt que la nourriture industrielle, vivre sous un tipi plutôt qu'en HLM suppose non seulement des politiques publiques mais aussi des jugements de valeur. Le bio est moins « productif », au sens économique, que l'agriculture industrielle. Le tipi échappe au pouvoir des grands bétonneurs. Ainsi la modernité contraint-elle, sous couvert de liberté, les styles de vie possible, en jetant l'opprobre sur certains d'entre eux, pourtant plus écologiques. Il revient sans doute à Ivan Illich d'avoir développé dans le détail la manière dont se manifestent ces limites, qui sont généralement déniées par les Modernes (Ivan Illich, *Œuvres complètes*, Tomes 1 et 2, Paris, Fayard, 2004, 2005).

Tu n'adoreras qu'un seul dieu, la Modernité

L'écologiste défend des choix que la « modernité » interdit, voilà le scandale. Dans la modernité tous les choix sont possibles pourvu qu'ils ne soient ni antidémocratiques ni contraires à la croissance économique – et donc pourvu qu'ils soient favorable à l'expansion technologique. Sûr de ses points d'appuis, le Moderne ne sait pas plus dialoguer avec l'écologiste qu'il ne sait le faire avec le « primitif » ou avec le prémoderne : la diversité dont cet « Autre » est porteur excède ce que son « pluralisme » peut admettre. Il se sent obligé de lui dénier toute réalité, de le renvoyer à la superstition, et éventuellement de s'efforcer de lui apporter la lumière. La « Terre-Mère », par exemple quelle foutaise ! En affirmant cela, le Moderne ne prend *pas du tout* le temps de savoir s'il n'a pas fait une erreur d'interprétation, de traduction. Il ne se demande pas s'il n'y a pas quelque chose d'étonnant à ce que le concept de « force », par exemple soit utilisé à la fois dans le domaine de la physique et dans le domaine des sports : un étranger ne pourrait-il pas interpréter cette polysémie comme le signe d'un « animisme » ? Quel est le sens exact du concept de « Terre-Mère » ? L'accusation d'« animisme » ne permet-elle pas avantageusement de maintenir la vie non-humaine au statut de pur instrument ?

Le Moderne ne voit pas non plus que le style de vie, moderne ou pas, est toujours une *cosmologie* : il dépend de thèses sur nos relations à la nature. Définir l'humain comme un être « antinature »

constitue une thèse sur l'Être et non une absence de thèse : dans cette cosmologie, l'individu se rapporte à la nature par le travail et il en résulte des effets externes positifs, via la main invisible et les rendements croissants, qui apportent le progrès. L'idée que c'est « la liberté » et « la science » qui apportent le progrès n'explique pas pourquoi il est si difficile de remplacer le pétrole – ni pourquoi nous nous sommes rendus si dépendants d'une ressource épuisable. La voie réformiste qui entend gérer les « effets externes » négatifs au niveau de l'État ne peut rien dire des conséquences de la crise écologique sur la rationalité individuelle. Confiant tout le problème aux experts plutôt qu'à la démocratie, c'est elle qui fait le lit d'une société écototalitaire – à moins que la technologie ne trouve une « solution ». La violence avec laquelle sont traitées les critiques de la technologie – aussi modérées soient-elles – indique suffisamment où se trouve le sacré moderne. L'alternative que Naess a choisi est de penser est au contraire une voie vers une rationalité « écologiste », une rationalité qui ne se rapporte plus à la nature par la seule médiation du travail – et donc ne s'en remet pas uniquement à la technologie. Cette voie remet en question aussi bien le libéralisme que le marxisme classique.

La voie explorée par Naess se situe dans la perspective d'un enrichissement de nos vies et non d'une restriction, le philosophe norvégien refusant d'identifier la richesse à la seule richesse matérielle. Le but de ce livre n'est pas de tracer un programme politique, ni un plan pour les experts, il est d'amener le lecteur à se demander si sa relation au monde le nourrit ou l'appauvrit – et si elle l'appauvrit, de choisir celle qui le nourrit et le fait grandir. Rechercher l'authenticité, c'est chercher à acquiescer à ce qui est, ne pas se cacher la réalité. Or nous vivons dans un état de tension, partagés entre une activité professionnelle qui détruit l'environnement et un mode de vie qui essaie de le protéger, par exemple. Naess cherche à inspirer le courage de vivre en cohérence avec ce qui est vraiment important pour nous. Il demande à son lecteur qu'il ou elle se pose réellement cette question, qu'il ou elle l'expérimente en dehors des réponses toutes faites et de la contrainte de la normalité. Qu'il ou elle ose choisir des chemins plus difficiles que la carrière et le métro-boulot-dodo, le pavillon et deux voitures dans le garage. Pour Naess ce questionnement, qui est de l'ordre de la sagesse, est le seul qui puisse conduire à des changements radicaux de styles de vie, par exemple à la simplicité volontaire. Et pour lui ces changements sont un préalable à toute action collective et politique.

« Religion » ou éthique de vie ?

Nous voici devant la seconde raison du scandale provoqué par Naess. Ce souci de cohérence et d'unité dont il parle, Max Weber l'a caractérisé comme « religieux » (Max Weber, *Sociologie de la religion*, 2006). En introduisant dans le débat public des valeurs réputées religieuses, et donc privées, comme la pauvreté volontaire, Naess et la *deep ecology* ne pouvaient que choquer Ferry et les « Modernes », qui ont cherché à les disqualifier en assimilant ce religieux aux guerres de religion et donc à la violence – idée que viendrait conforter les actes de mouvements comme *Earth First !*. Avec l'écologie, nous « reviendrions » à l'époque métaphysique, à la superstition ; la séparation de l'Église et de l'État serait en danger.

Ce second scandale mérite qu'on l'analyse de près. Observons tout d'abord que la *deep ecology* n'a pas eu de succès en France, ainsi que nous le rappelions au début de ce texte. Laisser penser que l'écologisme français est fondé sur une proximité vis-à-vis de la nature sauvage et sur le « sentiment océanique » dont parle Arne Naess (notamment dans « Simple in Means, Rich in Ends », in G. Sessions (dir.), *Deep Ecology for the 21st Century*, Boston, Shambhala, 1995) est sociologiquement erroné. Qu'on le regrette ou pas, l'écologisme français est laïc et rationaliste, à la française (à nouveau, voir Guillaume Sainteny, *Les Verts*, op. cit., ou Dominique Simonnet, *L'Écologisme*, Paris, PUF, 1979). La *deep ecology* est un phénomène anglo-saxon ; il s'est développé dans des pays dans lesquels le clivage religieux/séculier est très différent de ce qu'il est en France. Le président des États-Unis jure sur la Bible, il tolère l'existence de styles de vie tel que celui des Amish, une

communauté chrétienne anabaptiste qui s'est volontairement figée à un état antérieur de l'évolution technologique et n'en continue pas moins de prospérer, en termes d'effectifs. Le Royaume-Uni est une théocratie, il possède une Église d'État, tout comme la Norvège dont Naess est originaire. L'accusation portée par Ferry tombe donc en grande partie quand il s'agit de l'écologisme français. Et cela, Ferry aurait pu le savoir s'il ne s'était pas contenté de regarder l'écologisme national au travers d'une littérature anglo-saxonne. Ce biais a commodément pollué le débat sur l'écologie.

Mais si ce biais n'a pas empêché le succès de sa critique, c'est aussi parce que Ferry a en partie raison. Pourquoi ? Revenons à Weber. Ce dernier étendait la définition du religieux à toutes les formes d'éthiques de vie, y compris celles qui ne sont pas caractérisées par la croyance en des dieux ou un au-delà. Or ce que Naess dénonce, chez les Modernes, ce n'est pas leur injustice, mais leur *foi* dans la technologie et dans leur science – en un mot : leur style de vie. Le débat que Naess et l'écologisme ouvrent, en France, est celui de la ligne de partage entre religieux ou non-religieux – *et cela des deux côtés*, contrairement à ce que Ferry estime, car la foi dans la technologie ne semble pas plus justifiable de preuves empiriques, quant à la vie bonne et à l'universalisme, que le bouddhisme. Naess inclut dans le domaine séculier des éthiques de vie qui rejettent la foi dans le marché et la technologie ce que la Modernité à la Ferry a neutralisé et exclu en le rejetant dans le domaine du « religieux », du privé – ce qui avait notamment pour intérêt de l'empêcher de s'organiser. Ce débat, qui n'est pas l'objet de Naess mais celui que soulève la lecture de Naess par le public français, est tout à fait d'actualité. Il gagnerait à être posé comme tel si l'on veut éviter que l'écologisme ne soit détourné par des traditions authentiquement obscurantistes, capables de profiter des risques majeurs engendrés par la technologie. Naess, lui ne fait pas partie de ces nouveaux prophètes. Malgré le succès de la *deep ecology* dans les pays anglo-saxons il a toujours suggéré à chacun de trouver sa voie propre, il a d'ailleurs pris le soin de désigner sa propre voie par un nom propre, « l'écophilosophie T ». Il n'a jamais appelé à établir un gouvernement de sages.

Gestion centralisée vs autonomie

Si l'on prend Naess au sérieux et que l'on considère que le « style de vie » écologiste sort des possibles modernes, mais n'entre pas pour autant dans la « religion » comprise en un sens kantien comme ce qui n'est pas susceptible de preuve empirique, alors s'explique un troisième aspect du scandale provoqué par Naess. Le fait de vouloir agir en situation d'incertitude (« *notre savoir est limité* ») est aussi un appel à agir en dehors des cadres gestionnaires et réformistes que Ferry appelle de ses vœux. Des travaux de sociologie récents montrent à quel point le consommateur, à l'époque de la « société du savoir », n'a que peu de connaissance des impacts de son mode de vie sur l'environnement³. Les critères choisis sont donc ceux qui sont accessibles dans une écologie vulgarisée : consommer moins, simplifier sa vie, respecter les autres formes de vie, etc. Tout ceci est faisable à l'échelle individuelle, maintenant, sans attendre les immenses solutions coordonnées que les autorités appellent de leurs vœux car cela renforcerait leur pouvoir. Et c'est efficace : lorsque les écosystèmes sont moins perturbés, lorsque les espèces non-humaines sont acceptées, les sociétés sont plus soutenables sur le plan écologique. Mais cela implique d'élaborer ses propres critères, hors des cadres officiels. Naess appelle ainsi à agir en dépit des résistances de la classe politique et des experts de l'État, qui ont intérêt à maintenir l'ordre existant. Naess est donc coupable d'*anarchisme*, dont Ferry et Renaut considèrent qu'il est porteur de « pré-supposés totalitaires » (*Philosophie politique, op. cit.*, p. 537). Sociologiquement, Ferry a raison, cette fois : dans l'écologisme français, en effet, la composante libertaire est forte. L'anarchisme étant « l'organisation moins le pouvoir » (Daniel Colson, *Petit lexique philosophique de l'anarchisme*, Paris, Le Livre de poche, 2001), il est assez cohérent que Naess parle d'organisation (du monde) mais pas de pouvoir, sinon pour le critiquer. Le problème réside dans la disqualification de l'action politique individuelle dont est porteuse l'accusation de « totalitarisme » formulée à l'encontre de

3 Fabrice Flipo & al., *Technologies numériques et crise environnementale : peut-on croire aux TIC vertes ?*, Rapport final du projet Écotic, 2009. Disponible sur : <http://etos.it-sudparis.eu/actualite/>

l'anarchisme et de la mouvance libertaire. Hors des procédures officielles, point de salut ? Une telle perspective ne se confond-elle pas avec une défense de l'ordre existant ?