



Postface à: Gérald Hess, Conscience cosmique. Pour une écologie en première personne, Éditions Dehors, 2023

Michel Bitbol

► To cite this version:

Michel Bitbol. Postface à: Gérald Hess, Conscience cosmique. Pour une écologie en première personne, Éditions Dehors, 2023. Gérald Hess. Conscience cosmique. Pour une écologie en première personne, Éditions du Dehors, 2023, 978-2367510354. hal-04294456

HAL Id: hal-04294456

<https://hal.science/hal-04294456>

Submitted on 19 Nov 2023

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.

Postface à :

Gérald Hess, *Conscience cosmique. Pour une écologie en première personne*, Éditions Dehors, 2023

Michel Bitbol

Archives Husserl

Centre National de la Recherche Scientifique

École Normale Supérieure, Paris, France

Quel est le principal problème que cherche à résoudre, de manière audacieuse et profonde, Gérald Hess dans ce grand livre pionnier pour les études d'écologie théorique qu'est *Conscience cosmique* ?

Il s'agit tout simplement du problème du passage de la connaissance à l'action ; du passage de la connaissance écologique à l'implication dans, avec, et pour l'environnement naturel. Selon Gérald Hess, ce passage-là ne peut s'accomplir que par le biais d'une incarnation de la connaissance, pour ne pas dire d'une infusion de la connaissance dans l'intimité de notre être-au-monde. Faute de cela, le savoir immense que nous sommes en train d'acquérir au sujet des écosystèmes a toutes les chances de rester lettre morte. Comme s'il ne nous concernait pas vraiment ; comme si nous pouvions encore oublier que la nature est notre chair et notre vie, pour reprendre l'allégorie visionnaire de Merleau-Ponty.

Après tout, la connaissance des mécanismes de l'effondrement écologique imminent est disponible depuis le XIXe siècle. Le concept d'effet de serre atmosphérique a été développé par le physicien français Joseph Fourier dès les années 1820. La démonstration qu'une petite augmentation du dioxyde de carbone atmosphérique entraînerait un réchauffement climatique considérable a été fournie par le chimiste suédois Svente Arrhenius en 1895. Les premières mesures de l'augmentation des niveaux de dioxyde de carbone ont été faites à la fin des années 1950, et les premières observations d'une augmentation de la température mondiale ont été disponibles à la fin des années 1980. À cela, on peut ajouter les avertissements

précoces, vers 1972, des chercheurs du Club de Rome¹, sur un risque de crise systémique planétaire en raison de la croissance exponentielle de l'économie et de la population humaine qui se heurte à l'épuisement quantitatif et qualitatif des ressources. Ces éléments de savoir alarmants auraient dû déclencher immédiatement un changement radical et immédiat de stratégie technologique, économique et politique, tant la trajectoire de notre développement est difficile et longue à changer. Mais plus de cinquante ans après la collecte d'un corpus suffisant de connaissances sur le réchauffement climatique, nous faisons encore très peu et très tard pour « empêcher notre maison de brûler ». Nous savons que le processus de réchauffement climatique ne cesse de s'amplifier, nous savons que les conséquences sur la vie humaine et animale en sont déjà douloureuses, nous savons que pour éviter encore plus de dégâts, nous devons désormais réduire nos émissions industrielles de dioxyde de carbone de 10 % chaque année, et changer (entre autres) notre utilisation des terres agricoles afin qu'elles augmentent considérablement leur absorption de dioxyde de carbone, nous savons que nous et nos écosystèmes sommes si interdépendants que toute négligence quelque part peut avoir des conséquences dramatiques partout ailleurs. Mais nos décisions et nos actions restent nettement en deçà des enjeux. La plupart des courbes actuelles d'épuisement des ressources, de perte de biodiversité, et de taux de dioxyde de carbone atmosphérique ne sont pas très éloignées du scénario le moins favorable (« business-as-usual ») parmi ceux qui ont été modélisés dans le passé². À l'exception d'une minorité, nous agissons collectivement comme si ces connaissances ne nous touchaient guère, ou comme si les enjeux qu'elles mettent au jour ne justifiaient pas des décisions drastiques et immédiates à portée historique.

Comment se fait-il, à nouveau, qu'il y ait une telle déconnexion entre le savoir et l'action ? Une réponse

¹ Meadows, Donella H; Meadows, Dennis L; Randers, Jørgen; Behrens III, William W, *The Limits to Growth; A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*, New York: Universe Books, 1972.

² Nørgård, Jørgen Stig; Peet, John; Ragnarsdóttir, Kristín Vala, « The History of The Limits to Growth ». *The Solutions Journal*, 1, 59-63, 2010

banale à cette question consisterait à mettre en cause la psychologie et la neurobiologie des agents humains. Elle reviendrait à penser que la déconnexion entre notre savoir et notre agir est due à la faible portée spatio-temporelle de nos préoccupations personnelles, au fait que nos processus cognitifs ne sont adaptés qu'au court terme, ou à notre penchant vers l'optimisme³. Il serait alors tentant de rapporter une telle déconnexion à l'évolution biologique, au regard de laquelle les êtres humains sont des « singes nus » se contentant de satisfaire leurs besoins immédiats en matière de nourriture et de plaisirs. Des « singes nus » qui, même lorsqu'ils parviennent à s'élever au-dessus de leur condition biologique pour idéaliser le monde et lui donner un sens, ne semblent le faire que dans le but de se protéger de l'anxiété, en cachant les problèmes urgents derrière un écran de fumée sacrée. Mais cette explication à bon marché de nos errances collectives est insuffisante, et ne nous aide guère dans notre recherche de solutions. Elle a le défaut de faire reposer tout le fardeau sur les comportements individuels des agents humains producteurs de connaissances, sans remettre en cause la nature de leurs connaissances, les relations entre eux et ces connaissances, ni l'arrière-plan existentiel qui sous-tend ces connaissances.

Alors, qu'appelle-t-on connaître ? Nos connaissances scientifiques actuelles sont nées d'un projet de soustraire des phénomènes rien de moins que nous-mêmes, nos sentiments, nos valeurs, nos jugements, nos préoccupations existentielles. Ce processus d'auto-soustraction, de « purification » des phénomènes, était censé nous aider à voir le monde tel qu'il est, indépendamment de nous, de manière strictement objective. Il devait ainsi nous permettre de développer la variété de connaissances la plus sûre, parce que la plus éloignée de l'incertitude sur nous-mêmes. Une confirmation du bien-fondé de cette option est rapidement venue, sous la forme d'un succès sans précédent des technologies dérivées des connaissances scientifiques. Mais on n'a pas encore pleinement évalué le coût du geste initial d'auto-exclusion qui était nécessaire

³ T. Sharot, « The optimism bias », *Current Biology*, 21, R941-R945, 2011

pour produire une science aussi efficace. « Je m'étonne beaucoup, écrivait Erwin Schrödinger, que le tableau que dresse la science du monde réel qui m'entoure soit à ce point déficient. Il fournit quantité d'informations factuelles, il confère à notre expérience un ordre magnifiquement cohérent, mais il est horriblement silencieux au sujet de tout ce qui est vraiment près de notre cœur, au sujet de tout ce qui nous importe vraiment »⁴. La connaissance scientifique nous fournit les moyens d'atteindre nos objectifs, mais elle ne dit pas quels objectifs seraient vraiment précieux et souhaitables. Elle nous donne du pouvoir, mais elle laisse à la traîne les valeurs qui guident nos actions. Elle nous procure des outils pour changer le monde, mais elle reste neutre à propos de la qualité de nos motivations. Nous savons, mais quels sont nos motifs d'agir ? Nous savons, mais voulons-nous véritablement tenir compte de ce que la connaissance nous révèle ? Nous connaissons les causes et les conséquences de ce qui arrive, mais au nom de quoi définir nos buts collectifs ?

L'épistémologue Larry Laudan⁵ a apporté une nuance importante à cette idée selon laquelle la connaissance scientifique s'est coupée des valeurs. Selon lui, la recherche scientifique reste tacitement poussée par des valeurs anciennes, vis-à-vis desquelles elle exerce pourtant une forte pression critique (comme le rêve de dévoiler la nature profonde des choses, ou le désir de se transformer soi-même pour se rendre digne de découvrir des vérités). Par ailleurs, la recherche scientifique est sous-tendue par des valeurs spécifiques, telles que la quête de neutralité objective, de rigueur procédurale, de transparence sur les méthodes, d'économie dans les hypothèses, d'acceptation de leur réfutation, et ainsi de suite.

L'impact limité des connaissances scientifiques sur nos décisions d'agir pour préserver notre environnement s'expliquerait donc moins par la désorientation qu'entraîne un affaiblissement des valeurs traditionnelles, que par une divergence entre ces dernières, qui continuent à guider

⁴ E. Schrödinger, *La nature et les grecs*, Les Belles Lettres, 2014, chapitre 7

⁵ L. Laudan, *Science and values*, University of California Press, 1984

souterrainement notre action, et les valeurs nouvelles qui s'y ajoutent pour soutenir l'avancée des savoirs. Si des actions appropriées doivent être menées en accord avec nos connaissances scientifiques les plus avancées, leur direction doit donc aussi être adaptée aux valeurs reçues en partage, comme les valeurs religieuses encore bien vivantes de nos jours. Certains penseurs et militants écologistes, comme Dekila Chungyalpa, l'ont bien compris⁶ ; et ils ont mis à profit la diversité des valeurs et croyances qui irriguent les êtres humains, pour infléchir le cours de leurs actions vers la protection de l'environnement. Non plus, cette fois, au nom d'un savoir, mais au nom d'un devoir, pouvant chez certains être ressenti comme d'origine transcendante.

Un autre point délicat est qu'on a l'impression que le système interne de valeurs de la science, qui a assuré son formidable succès durant les siècles passés, est précisément celui qui a orienté notre société et notre économie vers l'inexorable exploitation de la nature. On a l'impression que c'est lui qui nous a écarté d'un autre rapport possible à la nature, dépeint comme celui de l'intégration harmonique. Ce système de valeurs débattu, et d'autant plus biaisé qu'il n'est pas conscient de lui-même, a été appelé le « naturalisme » par l'anthropologue Philippe Descola : une doctrine implicite qui met entre parenthèses la culture, l'esprit, la vie vécue, au profit de la matière inerte considérée comme le constituant exclusif de la nature. Selon ce paradigme moderne et occidental, la nature est pensée comme un amas d'objets et de ressources matérielles pouvant être exploités et manipulés au profit des besoins immédiats de l'être humain. Tous les phénomènes sont vus sous la lumière réifiante du naturalisme, et ils se laissent arraisonner par son projet d'efficacité : quel *mécanisme* explique ces phénomènes, et à quoi peuvent-ils *servir* ? Ce problème de la responsabilité du système de valeur « naturaliste » dans nos comportements prédateurs vis-à-vis de la nature est probablement le plus épineux de tous. Comment bénéficier de la précision et de l'efficacité inégalées de la science,

⁶ C. Abraham, « Do Unto the Planet », *New Scientist*, 2902, 26-27, 2013

sans imposer son présupposé « naturaliste » aux actions que nous accomplissons dans la nature ? Comment amplifier la perception organique de notre intégration dans la nature, sans se priver des précieuses informations rendues disponibles par une science dont les valeurs fondatrices semblent pourtant orthogonales à cette perception ?

Hartmut Rosa a récemment développé des concepts pour clarifier une telle opposition⁷. Selon Rosa, deux types de relations peuvent s'établir avec le monde et les autres : le contrôle (de quelque chose qui nous est extérieur) et la résonance (avec quelque chose dont nous participons). Comment développer notre potentiel de résonance, notre aptitude à la réceptivité et à la transformation de soi en accord avec notre environnement, sans diminuer l'efficacité du contrôle ? Comment notre capacité à orienter la nature peut-elle être inspirée par la résonance, au lieu de laisser notre aptitude à résonner se réduire à quelque chose que nous pouvons contrôler ? Comment notre prise de conscience croissante que nous dépendons étroitement des autres êtres humains et de l'ensemble de la biosphère peut-elle devenir plus qu'une connaissance abstraite ? Comment l'interdépendance peut-elle devenir un sentiment intime et une manière d'être, plutôt que de demeurer une donnée de plus dans quelque vision intellectuelle complexe du monde ?

David Abram⁸ est l'une des sources centrales du bel ouvrage de Gérald Hess, et le premier auteur convoqué pour répondre à ces questions. Abram a éprouvé dans sa vie, puis montré philosophiquement, que le passage d'une connaissance abstraite de la nature à une résonance avec la nature s'enracine dans notre corps propre (distingué, à la suite de Merleau-Ponty, de notre corps-objet). Car, tandis que nous sommes *inclus dans* la nature par notre corps biologique objectivé, nous *participons de* la nature par notre corps vécu. À travers son expérience personnelle, Abram s'est cependant aperçu que les deux formes de

⁷ H. Rosa, *Resonance: a Sociology of our Relationship to the World*, Polity Press, 2019

⁸ D. Abram, *The Spell of the Sensuous*, Vintage, 1997

connaissance, incarnée et désincarnée, résonante et distanciée, peuvent difficilement être conciliées par une seule personne, au même moment, et dans la même situation⁹. Est-il possible de surmonter cet obstacle ? Est-il possible de combiner connaissance abstraite et connaissance résonante pour les faire entrer en synergie ? Ce genre d'articulation des deux formes de connaissance serait crucial pour enraciner notre compréhension de l'écologie dans une forme de vie écologique.

Gérald Hess a accompli une immense avancée vers la synergie souhaitable entre savoir objectif et mobile pour agir. Il a montré qu'elle ne saurait s'effectuer qu'à condition de consentir à une prise de conscience si entière qu'elle équivaut à un changement d'état de conscience. Plus que d'un travail psychologique, ce dont nous avons besoin selon lui est d'une mutation existentielle collective. Mais en quoi pourrait bien consister cette mutation sans précédent ? On peut la résumer par un jeu lexical portant sur le titre du livre de Gérald Hess. Nous devons à la fois dépasser et intégrer la conscience *du* cosmos, pour acquérir une « conscience cosmique ». Nous devons aller au-delà des relations externes entre nos corps objets et un cosmos objectivé, pour réaliser notre consubstantialité à la « chair » cosmique, à travers ses réverbérations dans notre corps vécu. Nous devons remplacer l'image passive d'un face-à-face entre nous et la nature, par une cénesthésie active de l'immersion et de l'implication dans notre milieu naturel. Jusqu'à fonder une « éco-phénoménologie »¹⁰ appliquée, c'est-à-dire une culture de l'expérience d'*appartenir* (à un milieu). Encore cette allusion à l'ontologie audacieuse, et parfois controversée, des

⁹ « Pris dans une masse d'abstractions, notre attention hypnotisée par une foule de technologies humaines qui ne font que nous renvoyer à nous-mêmes, il nous est trop facile d'oublier notre inhérence charnelle à une matrice plus qu'humaine de sensations et de sensibilités. Nos corps se sont formés en délicate réciprocité avec les multiples textures, sons et formes d'une terre animée ; nos yeux ont évolué dans une interaction subtile avec d'autres yeux, nos oreilles sont adaptées par leur structure même au hurlement des loups et au criaillement des oies. Se couper de ces autres voix, continuer par nos modes de vie à condamner ces autres sensibilités à l'oubli de l'extinction, c'est priver nos propres sens de leur intégrité, et priver nos esprits de leur cohérence. Nous ne sommes humains que dans le contact et la convivialité avec le non-humain ». Ibid.

¹⁰ B. Bégout, *Le concept d'ambiance. Essai d'éco-phénoménologie*, Seuil, 2020

derniers ouvrages de Merleau-Ponty ou de Bruce Bégout, est-elle loin de suffire. Isolée de la vie concrète, une ontologie de l'incarnation étendue risque de demeurer une abstraction écologique parmi d'autres, une figure de style intellectuelle sans effet sur la teneur de nos désirs et sur l'orientation de nos comportements.

Si l'on veut qu'une ontologie de l'incarnation ait un impact sur nos choix, il faut la compléter par une discipline auto-transformatrice qui lui fasse faire irruption hors de la sphère de la pensée pour la commuter en évidence vécue. Et, si l'on veut éviter que cette discipline auto-transformatrice ne soit perçue tantôt comme un long itinéraire ésotérique à l'issue incertaine, tantôt comme un obstacle de plus à franchir pour donner naissance à une écologie opérante, il faut emprunter un raccourci saisissant qui nous confronte immédiatement à son fruit. Le raccourci n'est pas aussi difficile à trouver qu'on le pense habituellement. Après tout, le fruit de l'auto-transformation projetée est déjà là ; il nous crève pour ainsi dire les yeux. Il suffit de ne pas refuser de le voir pour qu'il se manifeste sans délai. Sa porte d'entrée principale est identifiée par Gérald Hess à la « mort à soi-même », à la mort à notre propre individualité limitée, qui nous fait basculer, dès l'instant où nous la réalisons, dans une pure expérience présente sans propriétaire, dans une conscience-témoin neutre coextensive à tout ce qu'il y a.

Cet état de conscience, qui n'est plus celui de quelqu'un en particulier, mais celui dont la particularité n'est qu'un mode, représente le patrimoine commun des contemplatifs de toutes les traditions spirituelles. Mais il peut faire spontanément irruption dans certaines circonstances rares de nos vies¹¹, et il peut être deviné dans bien des situations moins exceptionnelles. Les circonstances favorables, répertoriées par Gérald Hess, parsèment la littérature et les récits autobiographiques. La première d'entre elles est l'imminence ressentie de la mort propre. Cet horizon rapproché d'anéantissement suscite fréquemment un état de conscience décentré et dépersonnalisé ; car celui-ci est

¹¹ M. Hulin, *La mystique sauvage*, Presses Universitaires de France, 2008

seul à rendre assimilable l'annonce de la perte absolue de soi.

C'est le cas, par exemple, chez la philosophe australienne Val Plumwood. Sa fulgurante expérience de décentration, décrite au chapitre 1 de *Conscience cosmique*, est advenue durant les secondes où elle a été prise dans la gueule d'un crocodile. C'est le cas également chez Satprem, résistant français ayant attendu d'être fusillé d'un instant à l'autre dans une geôle nazie, avant de devenir disciple du maître spirituel qu'était Sri Aurobindo¹².

D'autres circonstances favorables, où le soi, sans être mort, n'est pas encore (re)né, sont les réveils incertains, à partir d'un évanouissement, d'un long sommeil, d'un égarement. Comme par exemple celui que décrit Jean-Jacques Rousseau dans la cinquième *Rêverie d'un promeneur solitaire* ; ou ceux que relate Marcel Proust dans de nombreux passages d'*À la Recherche du temps perdu*¹³ ; ou bien encore la contemplation indéfinie en terre inconnue, racontée par François-René de Châteaubriand dans son *Voyage en Amérique*. Encore ces circonstances ne font-elles que prolonger chronologiquement ce que j'ai appelé « (les) milliers de petites morts (et de petites résurrections) qui sont la pulsation de la (de ma) vie vécue ». Elles ne font qu'offrir un moment étendu de suspens, et une occasion de prendre conscience, dans cette distension, des « milliers de sursauts d'appréhension d'un moment d'apparaître, de chute dans l'indifférencié, puis de réémergences du voir, qui me font disparaître et renaître à moi-même à chaque seconde »¹⁴. La vie ordinaire, avec sa scansion autobiographique, n'est pas si continue qu'elle ne laisse d'innombrables interstices disponibles pour d'infimes cessations, pour d'infinitésimales morts-à-soi. Il suffit alors de saisir au vol ces insignifiantes cessations pour cesser d'être « moi » durant la saisie, et pour sentir alors le saisissant se dissocier du « moi » dont il constate

¹² Satprem, *Le mental des cellules*, Robert Laffont, 2003

¹³ C. Yu, « La pensée du sommeil dans *À la recherche du temps perdu* », *Littérature*, 129, 33-46, 2003

¹⁴ M. Bitbol, *Maintenant la finitude : peut-on penser l'absolu ?* Flammarion, 2019, p. 464. Voir G. Hess, *Conscience cosmique*, §4.3

l'évanouissement. C'est là une aporie du temps propre qui a été souligné par nombre de philosophes, et surtout par bien des phénoménologues¹⁵.

Jules Lequier a donné une belle illustration de cette dissociation. « Aussitôt que je distingue en moi ce qui commence, par opposition à ce qui continue (...), par là que je commence à le remarquer, *je commence moi-même*, en un sens ; un nouveau *moi* se substitue à ce *moi* précédent dont je ne peux pas sentir l'existence »¹⁶. Le moi présent n'est pas le moi précédent. Le moi précédent a été bu par l'interstice temporel qui m'en sépare désormais. Tout ce qui est en mon pouvoir de faire pour ne pas perdre jusqu'à sa trace, est de jeter un pont narratif vers lui. Mais ce pont narratif ne peut pas m'unir à mon moi passé, puisque le moi passé n'est déjà plus lorsque je décide de me rapporter à lui. Ce pont narratif appartient donc au seul moi présent. Dira-t-on pour autant que seul *existe* le moi présent ? Pas davantage. Le moi présent n'apparaît pas, puisqu'il s'identifie à l'apparaître même. Selon le slogan phénoménologique « autant d'apparaître, autant d'être »¹⁷, il n'est donc pas. Il résulte de ces réflexions que le pont narratif de l'autobiographie n'a rien à unir. Il est un pont de rien à rien. La continuité personnelle qu'il instaure flotte sur une double absence ; elle représente un simple effort continué pour raccrocher la fugace présence à une histoire durable. Dès que cet effort faiblit, ou dès qu'on perçoit sa vanité, le pont narratif du soi s'éclipse.

C'est dans ce vertigineux interstice temporel que se trouve l'opportunité unique, mais sans cesse répétée, d'apercevoir et de réaliser une « mort à soi » transitoire. C'est dans cette brève fêlure de (mon) être, que je peux saisir l'occasion d'accéder à une conscience sans moi dont le vide est assez vaste pour accueillir l'abondance du monde. Une fois encore, c'est dans une réflexion célèbre de Jules Lequier que nous pouvons le mieux entendre

¹⁵ E. Husserl, *Philosophie première 2*, Presses Universitaires de France, 1972, p. 241

¹⁶ J. Lequier, *Comment trouver, comment chercher, une première vérité ? suivi de Abel et Abel*, L'éclat Poche, 2022, p. 51

¹⁷ M. Henry, "Quatre principes de la phénoménologie", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96, 3-26, 1991

l'éclosion d'un tel état de conscience. Lequier donne une description pleine de couleurs et d'émotions de son approche d'une forme de *conscience cosmique*. Celle-ci s'est donnée à lui dans la faille momentanée créée par un choix fatidique¹⁸ qu'il a effectué un jour de son enfance. « J'avantai la main, je saisis la feuille fatale ». Ce geste une fois esquissé, son « Je », auteur du choix, se voit lui-même comme un autre ; il se dédouble ; il s'aperçoit comme de l'extérieur à la manière d'une cause déterminante plutôt que d'un agent capable de décision. « Je me trouvai réduit au rôle de spectateur, tour à tour amusé et attristé d'un tableau changeant qui se dessinait en moi sans moi, et qui, tantôt fidèle tantôt mensonger, me montrait, sous des apparences toujours équivoques et moi-même et le monde »¹⁹. Puis, à cette extériorité spatiale, succède une extériorité temporelle : « Je me vis au-delà de mes souvenirs, je me vis à mon origine, (...) ce moi étranger qui commença mon être (...) je le vis déposé à son insu en un point de cet univers »²⁰. La conscience, une fois dénuée de « moi » et de localisation, devient observatrice d'un « moi » spatio-temporellement situé.

L'identité du « moi » n'est pourtant pas abandonnée par Lequier à une pure extériorité ; elle n'est pas *seulement* vue comme un spectacle qu'il s'offrirait à lui-même. L'identité du « moi » balance en vérité chez lui entre une volonté située et une nécessité décentrée ; la volonté étant rendue illusoire par la connaissance de la nécessité, et la nécessité étant repoussée comme une pensée abstraite sous la pression du témoignage de la volonté. Un instant, il semble à « Je » qu'il est délégué à son insu par un pouvoir qui le dépasse ; un autre instant, son « témoignage intérieur » lui crie « cela n'est pas, je suis libre ! » Dans le premier instant, il se sent « submergé »²¹ par une force qui l'excède de toutes parts ; dans le deuxième instant, tout en se

¹⁸ Le choix de Lequier s'avère fatidique (au sens du mot latin *fatum*, destin), parce qu'en agitant une feuille de Charmille, il fait fuir un petit oiseau qui est immédiatement repéré et dévoré par un épervier. Il se rend compte avec effroi que, s'il ne l'avait pas agitée, le petit oiseau serait toujours en vie.

¹⁹ J. Lequier, *Comment trouver, comment chercher, une première vérité ? suivi de Abel et Abel*, op. cit. p. 15

²⁰ Ibid. p. 13-14

²¹ Ibid. p. 14

sachant dépendant de cette force, il se perçoit comme « une indépendance dépendante »²². Il a en somme la conviction presque auto-contradictoire, mais auto-évidente, d'avoir été « créé créateur de lui-même »²³.

Dans les exemples précédents, il est frappant de constater que l'amplification démesurée du champ de conscience accomplie au moment d'imminence de la mort, ou dans l'immédiate proximité d'un choix fatidique, peut parfaitement adopter la forme d'un savoir antérieur. La conscience d'après la mort-à-soi, la conscience dénuée de « moi », ne nie pas les connaissances objectives. La première personne du singulier de l'absolu n'exclut pas la troisième personne du pluriel des relativités multiples. Bien au contraire, elle tend à transfigurer les connaissances relatives en universalité vécue. Lorsque Val Plumwood décrit le basculement de son état de conscience qui survient à l'approche d'une mort terrifiante dont elle ne peut plus douter, elle évoque certes l'irruption d'un « paysage sombre et méconnaissable » qui ne ressemble plus en rien au monde autocentré qui lui était familier. Mais elle se voit également comme proie et comme nourriture, à la manière dont l'écologie objective conçoit chaque maillon de la chaîne trophique²⁴. De même, lorsque, dans le sillage de son choix fatidique, Jules Lequier aperçoit, comme de l'extérieur, son origine et son devenir unis par le fil d'un inexorable destin, il les appréhende à la manière dont un *savoir objectif* élémentaire les représenterait. Il informe la vision immédiate qu'il a de sa propre origine par un corpus de connaissances mêlant des rudiments de science à des rudiments de théologie : la science de la naissance biologique, et l'allusion théologique à une « force entretenant le flux et le reflux universel »²⁵. Tout se passe comme si le patrimoine de connaissance, acquis séquentiellement par un individu, s'était ramassé en un aperçu fulgurant de la conscience désindividualisée. Tout se passe comme si le discours scientifique était soudain

²² Ibid. p. 83

²³ Ibid. p. 83

²⁴ Dominique Bourg, dans la préface de ce livre.

²⁵ J. Lequier, *Comment trouver, comment chercher, une première vérité ? suivi de Abel et Abel*, op. cit. p. 14

devenu vivant de la vie même de celui qui l'a assimilé. Tout se passe comme si le savoir était devenu une vibration ressentie, à la manière dont, chez le Spinoza de la cinquième partie de l'*Éthique*, la raison devient une passion, la déduction devient une intuition.

Même en dehors de ces moments rares d'intensification et d'universalisation paroxystique de l'expérience de la fin de soi, la « mort à soi-même » plane en permanence comme un vague présage, ou comme un horizon inconnu. Sa présence presque tacite agrandit l'espace potentiellement accessible à la conscience. Elle enveloppe le moi narratif d'une vaste perspective désertée de lui, qui restreint par contraste ses espoirs, ses besoins et ses craintes au périmètre de sa finitude. Selon les philosophes japonais du vingtième siècle Nishida Kitarô et Nishitani Keiji, se sentir entouré d'une immensité sans moi, d'un double abîme avant et après moi, est la source ultime de l'expérience religieuse, et plus largement spirituelle. Pour autant, ce champ immense d'altérité ne doit pas être compris comme strictement extérieur à ma conscience. Nishida Kitarô et Nishitani Keiji travaillent sous le régime de l'enquête phénoménologique, et ils restent fidèles à l'arrière-plan idéaliste de la pratique du Zen. Ils savent donc manier la figure de la transcendance dans l'immanence, de l'extériorité intériorisée, du dépassement de soi dans le processus vécu de se constituer comme soi. Ainsi que l'écrit Nishida Kitarô « Il y a *au fond de notre soi* une chose qui le dépasse absolument. Celle-ci, néanmoins, n'est pas simplement autre pour le soi ; elle ne se trouve pas à l'extérieur de lui. En cela réside l'auto-contradiction de notre soi »²⁶. Il en résulte que l'expérience religieuse et spirituelle comporte un paradoxe bien connu. Son paradoxe consiste à chercher cette « chose qui (nous) dépasse » dans ce que Saint Augustin appelle le « plus intérieur que mon intimité »²⁷. Il consiste à chercher le principe dont procède le soi, et qui l'excède de ce fait, nulle part ailleurs que là d'où émerge et où se tient le soi. Même si l'on admet que « notre sentiment religieux ne

²⁶ Nishida Kitarô, « Logique du lieu et conception religieuse du monde : extraits », *Théologiques*, 20, 103-145, 2012

²⁷ Saint Augustin, *Les Aveux*, III, 11, P.O.L. 2013, p. 124

provient pas de notre soi », même si l'on admet « qu'il (...) provient du principe de l'établissement du soi »²⁸, il demeure coextensif à l'expérience pure impersonnelle au sein de laquelle se différencie un soi.

Comment s'accomplit alors cette différenciation, cette extraction d'un soi limité à partir de l'illimité ? Cela arrive, selon Nishida Kitarô, lorsque nous nous « auto-éveillons » à notre propre mort. « Car seul celui qui connaît sa mort éternelle sait vraiment qu'il est une chose individuelle »²⁹ ; qu'il *n'est qu'une* chose individuelle, faudrait-il préciser. Dans l'expérience spirituelle, comme dans tout moment d'éclipse de la logique d'auto-centration du soi, la certitude saisissante de la mort propre pousse à s'élever vers un degré supérieur de la conscience : le degré où elle perçoit sans médiation sa propre illimitation ; le degré de la « conscience cosmique ».

Nishitani Keiji nous prévient cependant que le mot même « conscience » pourrait ne plus être approprié, à ce stade d'un « éveil à soi » poussé si loin qu'il donne un aperçu de l'insubstantialité et de l'insignifiance du soi. La simple conscience oppose le soi au monde, comme le dedans au dehors, ou le sujet à l'objet. Et elle fait dès lors barrage à sa propre extension sans limite, qui lui permettrait de s'inscrire pleinement dans ce qui est, et de développer une modalité participative de la connaissance. « Sur le plan de la conscience, il nous est impossible d'atteindre le mode d'être des choses telles qu'elles sont ; il est impossible que nous atteignons la chose réellement, à la base de la chose elle-même en sa choséité. Le plan de la conscience en est un où le soi est placé obstinément au centre »³⁰. Soi au centre, séparé de ce qui est à connaître ; soi au centre, considérant tout ce qui lui fait face comme un aliment pour ses appétits, comme un comblement possible de ses désirs ; soi au centre, faisant de soi-même l'unique finalité de tout le reste. Mais si « conscience » n'est plus le mot approprié lorsqu'on atteint la

²⁸ Nishida Kitarô, « Logique du lieu et conception religieuse du monde : extraits », loc. cit.

²⁹ Ibid.

³⁰ Nishitani Keiji, « Qu'est-ce que la religion ? », *Théologiques*, 20, 215-270, 2012. Nishitani Keiji, *Qu'est-ce que la religion ?* Éditions du Cerf, 2017

« conscience cosmique », quels autres mots, quels autres concepts, lui substituent les philosophes de l'école de Kyoto que sont Nishida Kitarô et Nishitani Keiji ?

À titre préliminaire, il faut se mettre au clair au sujet de ce qui n'est plus « conscience », et dont on se met consciemment en quête. Il n'est pas question « de régresser depuis le plan de la conscience, ou de la conscience de soi, jusqu'au plan du préconscient ou de l'inconscient ». Bien au contraire, il faut « rechercher un champ nouveau et plus élevé, en traversant le plan de la conscience (...) de manière à pouvoir le considérer rétrospectivement depuis le site que nous aurons atteint »³¹. Ce site éminent à partir duquel s'aperçoit le plan de la conscience ordinaire, est susceptible de porter divers noms, selon l'aspect de lui qu'on veut souligner. Il peut ainsi s'appeler « le lieu », parce qu'il est l'espace d'accueil inqualifié et anonyme de tout ce qui se manifeste et de tout ce qui cherche à se manifester. Il peut également s'appeler « le néant », pour indiquer qu'en tant qu'arrière-plan de l'irruption de tout ce qui est, il n'est pas.

Ainsi, lorsque « le plan du rapport de ségrégation mutuelle entre le 'dedans' et le 'dehors' (est) surmonté subjectivement, (...) un commun néant s'ouvre au fondement du 'dedans' et du 'dehors' »³². Y a-t-il une manière plus suggestive de nommer l'étendue vide ouverte par la conscience-témoin dont parle Gérard Hess, cette expérience nue « en-deçà de toute identité personnelle ou narrative » que laisse derrière elle une conscience de soi brisée par la discontinuité du temps ou par le voisinage pressant de la mort ? Atteindre ce point, c'est voir brusquement s'ouvrir la « conscience cosmique », qui seule peut faire du monde le corps en expansion dont nous participons, et pas seulement un « environnement » chosifié offert à l'utilisation. Atteindre ce point, c'est aussi entrer dans la vie spirituelle, source trop souvent recouverte des religions. Nishitani Keiji le confirme, en soulignant que « la religion bouleverse la relation qui nous place au centre, comme finalité par rapport à tout le reste

³¹ Ibid.

³² Ibid.

(...). En sens inverse, elle prend son départ là d'où surgit la question de savoir en vue de quoi (...) nous existons »³³. Centres auto-positionnés de toutes choses, finalités d'une nature placée là pour nous fournir ses ressources, il nous est pourtant arrivé d'être dérangés dans nos certitudes avant que les habitudes de l'âge n'anesthésient notre sensibilité : qu'est-ce qui m'a jeté là, à cette époque de l'histoire, dans ce corps, avec cet héritage ; et pour y faire quoi ; pour quel motif ? Ouverte peu après de la naissance, cette « question de savoir en vue de quoi (...) nous existons » devient à nouveau béante dans la voisinage de la mort. Elle nous encercle, elle se réveille quand nous la pensions apaisée. Mais la laisser éclore, la cultiver, la vivre, est sans doute notre meilleure opportunité de *voir* la nature de l'autre côté du miroir : à partir d'elle plutôt qu'à partir de nous.

³³ Ibid.

Dans *Conscience Cosmique*, Gérald Hess signale qu'il a repris l'expression en sous-titre « écologie en première personne » de l'une de mes notes non-publiées, citée par Catherine Larrère³⁴. Cette note est en fait le texte de mon introduction pour la journée d'études « Ecology in the first person », que j'avais organisé à Paris le 6 avril 2010.

Le titre de la journée d'études m'était venu spontanément à l'esprit, en appliquant la conception phénoménologique du corps propre aux prolongements de notre corps que sont la nature, la planète, voire l'univers. Une extrapolation semblable n'avait-elle pas été suggérée bien des années auparavant par Maurice Merleau-Ponty, dans *Le visible et l'invisible* ? L'expression « ecology in the first person » était en plus dans l'air du temps, puisqu'on la retrouve dans un livret pédagogique, daté lui aussi de 2010, sur les espaces naturels du nord-est des États-Unis³⁵.

Il me semble donc utile de reproduire mon texte inédit, dans une version actualisée, ne serait-ce que pour montrer que la réflexion magistrale de Gérald Hess dépasse de très loin cette première esquisse.

Vers une écologie en première personne

La prise de conscience du danger que représente le « changement climatique (ou réchauffement global de la planète) » a subi des avancées, mais aussi de nombreuses éclipses, au cours de l'histoire récente. Après les premières

³⁴ C. Larrère, « VIII. Une écologie en première personne pour habiter la Terre: Écologie et littérature », in M. Augendre, J.P. Llored, et Y. Nussaume (ed.), *La mésologie, un autre paradigme pour l'anthropocène: Autour et en présence d'Augustin Berque*, Hermann, 2018, pp. 121-131 ; C. Larrère, « Health and the Environment: Aldo Leopold, Land Health, and the First-Person Ecology Approach », in Florence Bretelle-Establet, Marie Gaille, et Mehrnaz Katouzian-Safadi (éds.), *Making Sense of Health, Disease, and the Environment in Cross-Cultural History: The Arabic-Islamic World, China, Europe, and North America*, Springer, 2019, pp. 243-258

³⁵ T. Smith, *First Person Ecology : Learning the Nature Around Us, The Jack Mountain Bushcraft School*, 2010

alertes en 1971, et un premier oubli durant les années 1980, les analyses des chercheurs du GIEC (IPCC en anglais) ont été presque unanimement acceptées par les gouvernements, les économistes et le grand public au début des années 2000. La question était seulement de savoir comment agir de manière à en tenir compte le plus vite possible. Vers la fin des années 2000, cause ou conséquence de l'échec du sommet de Copenhague en décembre 2009, un appel d'air en faveur des thèses climato-sceptiques voire « éco-phobes » s'est fait jour. Cela a jeté pour quelque temps (encore aujourd'hui dans certains cercles) un rideau de fumée et une confusion des esprits, qui ont affaibli la détermination déjà incertaine des dirigeants dans une situation d'urgence.

Il faut cependant faire contre mauvaise fortune bon cœur, et reconnaître l'intérêt qu'a eu ce débat sur la « réalité » du changement climatique et de la responsabilité des activités humaines : celui d'accroître la conscience collective que ce qui est en jeu dans la responsabilisation écologique des comportements n'est pas seulement notre intelligence mais la totalité de notre être-au-monde. Le doute climato-sceptique se donne un *semblant* d'armature intellectuelle, mais il exprime en vérité une résistance souterraine à la réorientation de notre manière d'être, de projeter, et de désirer que demande la symbiose durable de l'homme avec son habitat naturel.

Que le doute climato-sceptique ait une racine existentielle plutôt qu'intellectuelle n'est pas difficile à voir. À côté des arguments d'allure scientifique et épistémologique, faibles et divergents, deux thèmes reviennent constamment chez les climato-sceptiques et les éco-phobes : (1) la proclamation de non-culpabilité de l'homme (surtout de soi-même !) et (2) le désir de continuer à entretenir un rêve unidimensionnel de « progrès ».

Pour commencer, leur cri est presque unanime et s'enchaîne sur un mode défensif : « on veut nous culpabiliser ! Nous ne sommes pas coupables, l'être humain est innocent du probable changement climatique ! » On devrait, me semble-t-il, entendre cette

souffrance, et lui répondre sur le même terrain : non pas intellectuel mais existentiel. Il ne s'agit pas, en d'autres termes, de répliquer d'un air de donneurs de leçons que cette « culpabilité » est avérée (avec un haut coefficient de probabilité), au risque d'aviver la blessure et de provoquer d'autres rétractions. Il s'agit de montrer en acte que la réorientation des attitudes que demande l'adaptation à long terme de l'homme à son environnement peut opérer sur un mode attractif plutôt que répulsif et moralisateur ; que loin de s'appuyer sur la catégorie de « faute », elle est enrichissante et épanouissante par le développement des solidarités qu'elle implique.

Par ailleurs, les éco-phobes et climato-sceptiques se plaignent souvent que leurs adversaires veulent les ramener à la bougie, et à cette époque pas si lointaine où l'on était lié un terroir, à des coutumes pesantes, à un mode de vie étrié. « Le progrès technique nous a heureusement libérés de cela, et il nous libèrera aussi de ses propres retombées malencontreuses », proclament-ils. On croirait entendre Emmanuel Lévinas dans sa protestation de 1961 contre l'attachement à la terre³⁶ : La technique, écrit-il, a « démystifié l'univers », « désensorcelé la nature ». En remplaçant la particularité du lieu par une universalité abstraite, elle a permis « l'ébranlement des civilisations sédentaires, l'effritement des lourdes épaisseurs du passé, (un) allègement de la substance humaine, se vidant de ses nocturnes pesanteurs ». Autrement dit, la technique nous éloigne de nos cauchemars anciens, même si on ne sait pas très bien vers quel avenir elle nous emmène.

À partir de là, nous comprenons (avec l'aide de Bruno Latour) comment fonctionne dans la plupart des cas cette « ode au progrès » : comme effroi du passé plus que comme fascination d'un futur futuriste indéfini. Là encore, il s'agit de répondre non pas en ravivant la perspective d'un retour au passé honni, mais en se figurant un futur à la fois viable et désirable. Viable selon nos connaissances, et désirable *à condition de transformer notre être-au-monde*.

³⁶ E. Lévinas, « Heidegger, Gagarine et nous », in : E. Levinas, *Difficile liberté*, Le Livre de Poche, 2003

La thématique de *l'écologie en première personne*, qui aurait pu apparaître dans le passé comme un simple complément utile dans le concert des analyses du rapport entre l'homme et l'environnement, devient donc cruciale pour aller droit à la racine de nos tergiversations et de nos reculs face à l'indispensable mutation écologique³⁷. La nécessité d'une écologie existentielle et vécue devient manifeste.

Mais que pourrait être, au juste, une écologie existentielle ? Une étape préliminaire pour répondre à cette question consiste à rappeler qu'il existe un grand nombre d'angles de vue écologiques. L'écologie peut être approchée par les méthodes des diverses disciplines scientifiques d'étude du milieu naturel ; mais également par les méthodes de l'histoire, de l'économie, de l'éthique, de la politique, de l'anthropologie, d'une théorie des systèmes complexes, etc. Plus globalement, l'écologie peut s'appréhender soit du point de vue des besoins humains qu'il faut satisfaire à long terme, soit du point de vue neutre de la persistance de la totalité de la biosphère (l'homme n'étant dans ce cas qu'une espèce parmi d'autres, qui se voit assigner pour seule mission de vivre sans trop perturber les autres). Le premier point de vue est celui de l'écologie techno-scientifique, tandis que le second point de vue, plus radical, est celui de la « deep ecology ».

Pourtant, malgré leurs divergences, pratiquement *tous* ces angles de vue écologiques partagent un même préjugé : celui de la décentration, celui de la distanciation objectivante. S'ils donnent la priorité aux besoins alimentaires, atmosphériques, et énergétiques de l'humanité, ils conduisent leur étude de l'extérieur, en troisième personne. Ils négligent la manière dont ces besoins sont vécus, et se donnent un aspect du rapport de l'homme à son milieu comme *objet* d'analyse. Mais s'ils donnent la priorité à la pérennité des écosystèmes, dont l'humanité n'est plus qu'une composante, ils adoptent *aussi* un point de vue en troisième personne, celui d'une

³⁷ C. Larrère et R. Larrère, *Penser et agir avec la nature : une enquête philosophique*, La Découverte, 2015

connaissance des réseaux d'interdépendance entre les organismes vivants et leur substrat minéral. Ils négligent *ce que ça fait d'être* un organisme situé dans le réseau, et tiennent les écosystèmes pour des *objets* de connaissance.

Seule peut-être la discipline synthétique appelée « Integral Ecology »³⁸ a tenté d'articuler toutes ces méthodes les unes aux autres, en revendiquant pour y parvenir une approche tenant compte des points de vue en première personne de ceux qui les défendent. L'*integral ecology* a commencé par souligner que la variété des méthodes utilisées en écologie est déterminée par la variété des *intérêts* intellectuels et pratiques de ceux qui les développent. Puis elle a étendu son analyse pluraliste à la multiplicité des *cadres culturels* qui déterminent la perception que chacun de nous a de la nature. Ces cadres culturels ont été qualifiés de « value-memes », ce qu'on peut traduire par « valeurs héritées ». Selon les valeurs reçues en héritage, on considèrera la nature comme un don fait à l'humanité, comme un ensemble de ressources à exploiter, comme une vaste société d'intériorités sensibles, comme un déploiement macrocosmique de l'ordre microcosmique de l'homme, comme un réseau d'homologies visibles et invisibles représentées par des totems³⁹, etc. Et, selon les valeurs reçues en héritage, également, l'attitude qu'on aura collectivement vis-à-vis de la nature pourra varier du tout au tout. Ce genre d'étude du rapport entre valeurs collectivement assumées et attitudes vis-à-vis de la nature est une discipline encore trop peu développée, et elle se rapproche beaucoup du projet de l'écologie existentielle, ou d'une écologie en première personne. Mais il ne s'agit là, justement, que d'une proximité et pas d'une identité. Car la première personne de l'*integral ecology* reste à la fois collective et abstraite. Même lorsque la phénoménologie est mobilisée, on en reste aux généralités discursives.

Le projet de l'écologie existentielle, ou écologie en première personne, consiste à revenir plus près encore de la

³⁸ M. Sanchez Sorondo, V. Ramanathan, « Pursuit of integral ecology », *Science*, 352 (6287), 747, 2016

³⁹ Ph. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, 2005

chair sensible des êtres humains que l'« integral ecology ». Il ne s'agit pas seulement de savoir comment un être humain générique, plongé dans son univers de valeurs culturelles, *juge* son rapport à la nature, mais comment chaque être humain singulier *vit* ce rapport ; il s'agit de savoir comment la vie vécue concrète de l'individu humain subit des tensions ou des distorsions à cause de l'intériorisation de ses pré-jugés, ou au contraire comment il trouve des lignes d'épanouissement en transformant ses jugements. La phénoménologie reste la discipline de référence pour une telle étude, mais une phénoménologie *appliquée*, une phénoménologie qui descend des moments les plus universels de l'expérience en première personne (ceux que Husserl appelle les « essences » des vécus) vers les orientations particulières de ce qui se vit au jour le jour.

Le modèle d'une telle phénoménologie du concret ayant été posé par la psychiatrie existentielle, il semble qu'on puisse s'inspirer d'elle, tout particulièrement des idées de son fondateur Ludwig Binswanger, pour poser les premiers jalons d'une écologie existentielle.

Il suffit de tracer à grands traits quelques enseignements de la psychiatrie existentielle de Binswanger⁴⁰ pour en apercevoir la possible résonance écologique.

Dans un premier temps, Binswanger insiste sur une approche radicalement phénoménologique, plutôt qu'objectivante, de la maladie psychiatrique. Suivant cette approche, il s'agit non pas de considérer que le patient psychotique perçoit de manière anormale un monde commun, mais de reconnaître qu'il vit dans son propre monde à la logique modifiée (son *umwelt*, comme le dirait Von Uexküll, autrement dit son *environnement*). Ce monde propre vécu par chaque psychotique particulier est différent de celui de la plupart des autres êtres humains, et c'est lui qu'il faut reconstituer si l'on veut comprendre le comportement déclaré « étrange » du patient.

Le second moment important de l'approche existentielle de la psychiatrie est la distinction qu'elle établit entre

⁴⁰ L. Binswanger, *Introduction à l'analyse existentielle*, Éditions de Minuit, 1971

l'homme et les animaux, en ce qui concerne la plasticité de leur être-au-monde. L'homme (au moins selon l'idéal qu'il se fixe à lui-même) n'a pas un monde propre rigidement fixé par sa constitution biologique, à la manière de beaucoup d'animaux, mais il a le pouvoir de faire-être des mondes. Il peut imaginer des mondes ; il peut en présupposer la constitution selon des valeurs héritées, ou bien s'enfermer dans un monde réduit qu'il a projeté bon gré mal gré au décours d'une atteinte somatique ou d'un traumatisme psychique. Ce pouvoir-faire-être-des-mondes étant aussi un pouvoir-être-*soi*-dans-un-monde, chaque être humain peut s'auto-transformer, de manière libératrice ou pathologique, par sa propre capacité de modelage de mondes environnants. Il est alors particulièrement intéressant de voir comment la pathologie s'installe, et comment elle mobilise cette aptitude universelle de l'être humain qu'est le pouvoir-faire-être-des-mondes.

Considérons brièvement l'analyse existentielle de l'angoisse, de la paranoïa, et de la schizophrénie, en la mettant en parallèle avec la variété de nos postures face au changement climatique.

L'angoisse, selon Binswanger, résulte de l'effort contrarié pour faire tenir un projet de monde dans des circonstances où ce monde projeté est incertain ou menace de disparaître.

Notre condition existentielle présente, où nous savons que ni notre modèle de développement indéfiniment « croissant », ni l'être-au-monde prédateur-possessif qui va avec, ne sont viables, et où nous nous tendons comme des arcs pour le prolonger coûte que coûte, est très bien décrite par cette caractérisation de l'angoisse.

La paranoïa, toujours selon Binswanger, est également issue d'un besoin de protection du monde projeté ; mais dans ce cas, le geste protecteur est développé à l'excès. La paranoïa découle en effet du constat qu'un délire de persécution est plus rassurant que l'angoisse de l'inconnu, car au moins, en lui, le danger semble bien identifié. L'un

des principaux procédés par lequel les patients tentent de se mettre à l'abri de l'incertitude vertigineuse du futur consiste à symétriser leur monde, à instaurer en lui des structures et comportements *mécaniques et répétitifs*.

Dans le domaine de nos approches de l'environnement, ce genre d'attitude se manifeste dans certains projets hyper-technologiques dans lesquels *tout* serait contrôlé par l'homme sous des dômes de verre, y compris les systèmes de viabilité de l'habitat humain, y compris d'ailleurs l'homme lui-même devenu transhumain ou bionique. Le désir récent d'une vie collective techno-dépendante sur la Lune ou sur Mars vise peut-être à concrétiser cette orientation d'hyper-contrôle.

Quant aux patients schizophrènes, ils semblent à la fois asservis par un monde, et sans défense en lui. Comme les paranoïaques, ils ont abdiqué la plasticité et la liberté de leur pouvoir de faire advenir des mondes. Mais au lieu de se cantonner à un monde rendu rassurant par son étroitesse et sa mécanisation, les schizophrènes sont « subjugués » par une structure de monde qu'ils ont le sentiment de ne pas du tout maîtriser ; ils se sentent eux-mêmes transfixiés par des forces qui leur échappent. Les voix et hallucinations du schizophrène sont le symptôme de cette dépossession.

Ce qui ressemble sans doute le plus à cela, dans la palette de nos réactions possibles face aux questions environnementales, c'est la combinaison, fréquente à l'heure actuelle, d'un fatalisme du « no-future » et d'une poursuite de nos activités comme si de rien n'était.

Face à toutes ces pathologies de l'être-au-monde et de l'être-à-la-nature, comment agir ? Binswanger a remarqué que le simple fait de prendre conscience de sa propre structure de monde a un effet thérapeutique sur les patients. Si cela est vrai, on peut espérer que le geste réflexif amorcé ici constitue une toute petite esquisse de la cure écologico-existentielle requise.