



*Acta fabula*  
*Revue des parutions*  
vol. 22, n° 10, Décembre 2021  
DOI : <https://doi.org/10.58282/acta.14048>

---

## La Nature à la voix active

Nature in the active voice

### Val Plumwood

Val Plumwood, « *Nature in the Active Voice* », *Australian Humanities Review*, n° 46, mai 2009.

---



#### Pour citer cet article

Val Plumwood, « La Nature à la voix active », *Acta fabula*, vol. 22, n° 10, Traductions, Décembre 2021, URL : <https://www.fabula.org/revue/document14048.php>, article mis en ligne le 29 Novembre 2021, consulté le 03 Mars 2026, DOI : 10.58282/acta.14048

---

Val Plumwood, « La Nature à la voix active »

Résumé - Ce texte est la traduction anglaise, par Alexandre Painblanc, Naima Radoni et Emmanuelle Safi de l'article « Nature in the Active Voice » de Val Plumwood (*Australian Humanities Review*, n° 46, mai 2009).

Val Plumwood, « Nature in the active voice »

Summary - This text is the english translation, by Alexandre Painblanc, Naima Radoni and Emmanuelle Safi of Val Plumwood's article "Nature in the Active Voice" (*Australian Humanities Review*, n° 46, mai 2009).

# La Nature à la voix active

## Nature in the active voice

### Val Plumwood

---

*Traduction par Alexandre Painblanc, Naïma Radoni et Emmanuelle Safi.*

*Nous remercions vivement Monique Rooney et toute l'équipe éditoriale de AHR de nous avoir autorisés à publier une version française de ce texte.*

Il<sup>1</sup> apparaît de plus en plus vraisemblable que nos descendants immédiats, et peut-être nombre de ceux qui vivent actuellement, vont devoir affronter le défi ultime dont dépend la survie de l'homme : inverser la course à l'anéantissement de notre habitat planétaire. Deux livres majeurs, l'un de Jared Diamond (2005) et l'autre de Ronald Wright (2004), ont récemment montré comment diverses cultures, incapables d'infléchir un cap écologiquement néfaste, ont fini par s'effondrer. L'émergence de crises écologiques sur les multiples fronts de l'énergie, du changement climatique et de la dégradation des écosystèmes suggère qu'il va falloir se préoccuper de bien plus que du problème étroit des énergies renouvelables. Il va nous falloir opérer une réforme intellectuelle qui aie le courage de remettre en question nos récits-cadres.

Imaginez le scénario suivant : la tribu du nord de l'Île de Pâques ne remet jamais en question le culte religieux suicidaire qui dévaste son côté de l'île, parce qu'elle s'obstine à sacrifier des arbres à la colère des Dieux qui lui refuse la pluie. Au contraire, les chefs recherchent de nouvelles réserves d'arbres et lorgnent peut-être sur les terres encore boisées de la petite tribu du sud. Dans le même temps, les sages et les savants explorent d'autres types de végétaux susceptibles de remplacer les arbres. Mais la nécessité de sacrifier des arbres, dictée par la religion, n'est quant à elle jamais remise en question.

---

<sup>1</sup> Val Plumwood (1939-2008) a été une intellectuelle et une militante fondatrice du mouvement mondial connu sous le nom d'écoféminisme. Elle a publié trois livres majeurs ainsi que plus d'une centaine d'articles et d'entrées d'encyclopédies, et son travail a été traduit dans de nombreuses langues. En février 2008, elle est décédée d'une attaque cérébrale chez elle, dans le bush australien, à l'âge de soixante-huit ans. Les éditions Wildproject viennent de publier un recueil d'articles de Val Plumwood, *Dans l'œil du crocodile. L'humanité comme proie* (trad. Pierre Madelin), Marseille, Wildproject, 2021. Au moment de la rédaction de cet article, Val Plumwood était invitée au *Centre for Resource and Environmental Studies* (maintenant le *Fenner School of Environment and Society*) de l'Université Nationale Australienne. (Note des traducteurs).

La plupart des débats publics dans notre société sont dominés par la tyrannie d'une vision étroite et d'une réforme intellectuelle *a minima* (*minimal rethink*). Un déficit de réforme intellectuelle est une stratégie peu rationnelle dans une situation où notre empire se fissure de toutes parts et où de multiples problèmes écologiques convergent et se mêlent les uns aux autres. Les stratégies qui se limitent à chercher des substituts représentent un vrai danger. Nous réhabilitons des sources d'énergie singulièrement risquées auxquelles le bon sens nous avait jusqu'ici permis de nous opposer, comme l'énergie nucléaire. Penser à de nouvelles stratégies de déficit ne nous encourage pas à questionner les grands récits-cadres qui justifient nos besoins extravagants ni le culte de la marchandise et de la croissance économique qui va avec. Ils ne nous portent pas davantage à nous interroger sur notre légitimité, en tant que maîtres de l'univers, à épuiser les ressources de la terre en vue de conserver le style de vie exorbitant que ce culte justifie.

Pour en revenir à mon étude de cas, auprès de qui les habitants de l'Île de Pâques peuvent-ils espérer obtenir une assistance intellectuelle ? Dans mon scénario, la science fait ce que le pouvoir lui dit de faire et les scientifiques ne sont ni encouragés ni intellectuellement outillés pour répondre aux enjeux. C'est pourquoi les insulaires ont besoin d'autre chose que de la science, et peut-être d'une autre forme de science. Les insulaires de mon île ont à l'évidence besoin de gens assez courageux pour oser regarder autour d'eux et plaider pour un changement. Ils ont besoin de mémoire et de savoir écologique pour les aider à reconnaître que c'est la nature garantit leur existence. De manière encore plus pressante, ils ont besoin de gens susceptibles d'ouvrir leur culture à l'autocritique, de les obliger à mieux réfléchir au gigantisme de leurs exigences — au nombre desquelles : leur religion de la sur-consommation — et à l'incongruité de telles exigences dans un contexte de ressources limitées.

Peut-être mes insulaires du Pacifique ont-ils besoin d'une assemblée de philosophes soutenue par le chœur des humanités au grand complet ? On pourrait penser que la discipline dotée du meilleur *curriculum* pour accomplir cette réforme intellectuelle globale serait la philosophie, dont les écoles les plus prestigieuses ont pour principe de tout remettre en question. En tant que philosophe féministe, je pense que la philosophie ne correspond pas toujours à cet idéal et souffre elle aussi d'un déficit d'auto-réflexivité. En général, elle ne se montre pas assez critique envers la manière dogmatique de philosopher, pour laquelle je n'éprouve moi-même qu'une loyauté très approximative. (Ma propre allégeance va à un certain type d'arguments et de méthodologies philosophiques, mais pas au dogme de la discipline).

De toute évidence, une philosophie orthodoxe n'aiderait pas les insulaires à se remettre en question. Leur salut viendrait d'une pensée plus radicale qui consiste,

pour citer Foucault, « au lieu de légitimer ce qu'on sait déjà, à entreprendre de savoir comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement<sup>2</sup> ». Le champ ouvert par la philosophie environnementale naissante pourrait-il aider les insulaires à « penser autrement » à propos des dogmes qui ruinent leur île ?

## Philosophie environnementale

Apparue dans le milieu académique au début des années 1970, dans le domaine de la théorie de la valeur, la philosophie environnementale s'est étendue à tout le champ de la philosophie et a conquis des domaines aussi importants que la philosophie éthique et politique, l'histoire de la philosophie, l'épistémologie morale et la métaphysique. Dans tous ces domaines, les philosophes ont dénoncé la dangereuse logique des cadres de pensée actuels qui dévalorise et relègue à l'arrière-plan le monde non humain. Certains ont même avancé que notre anthropocentrisme introduit de dangereuses illusions sur la condition humaine jusque dans nos structures conceptuelles les plus profondes (voir Plumwood, *Environmental Culture*).

D'aucuns diront que la philosophie environnementale reste marginale dans le milieu académique<sup>3</sup>. D'importantes contributions à la philosophie environnementale ont vu jour ces dernières années (par exemple, Mathews, *For Love of Matter, Reinhabiting Reality*), mais après plus de trente ans de recherche, mon opinion est que la discipline doit s'engager de nouveau et se renouveler, afin de se mesurer à la crise écologique planétaire dans laquelle nous sommes entrés et afin de nous guider de façon adéquate dans cette crise. (L'influence croissante de l'argent dans nos systèmes d'enseignement pourrait bien être la raison pour laquelle ce domaine a été négligé.) La philosophie environnementale n'occupe plus cette première place qu'elle occupait dans les années 1970 et 1980 au sein des disciplines non scientifiques. En Australie, le domaine a reculé face au manque de considération, voire la franche hostilité de la philosophie classique. En sciences humaines, le flambeau a été repris par des stars émergentes — écopolitique, éco-anthropologie et écocritique en littérature. J'aurais beaucoup à dire plus tard sur l'importance de leurs contributions<sup>4</sup>. Est-ce une course contre la montre pour refonder notre culture ? On ne dirait vraiment pas quand on voit la place subalterne

<sup>2</sup> Michel Foucault, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, « Tel », 1984, p. 15-16.

<sup>3</sup> Je ne trouve pas satisfaisant de restreindre, comme certains le souhaitent, le terme de « philosophie » au seul champ universitaire et aux écrits philosophiques. On peut très bien soutenir que la philosophie environnementale, loin d'être une invention universitaire récente, se trouve au cœur de la vie quotidienne des peuples autochtones d'Australie. Ces derniers ont toujours placé les relations avec la terre au centre et non en marge de l'existence.

qu'occupent ces domaines, tant dans les programmes que dans les discussions en sciences humaines et en philosophie.

Si les habitants de l'Île de Pâques ne trouvent pas dans la philosophie environnementale le guide dont ils ont besoin, c'est peut-être parce que la discipline a été arbitrairement divisée au début des années 1970 en écologie superficielle et en écologie profonde, l'une se préoccupant des humains et l'autre des non-humains. Les philosophes de l'environnement australiens ont contribué de manière importante au développement de ces deux branches. John Passmore plaide en 1974 pour le bien fondé d'une tradition « réservée aux humains » et se voit contredit, du côté de l'écologie profonde, par les théoriciens locaux de la même période. La *Deep Ecology* et la *Deep Green Theory* sont des appellations qui ont vu le jour dans les années 1970. Les thèmes du respect de la nature, de sa valeur intrinsèque et non plus seulement instrumentale, de l'arrogance humaine et de son anthropocentrisme apparaissent dans la presse des années 1970. Les adeptes de l'écologie profonde (*Deep*s) militaient pour une meilleure condition des non-humains – taxant de superficiels les problèmes écologiques des sociétés humaines<sup>5</sup>. Beaucoup plaidèrent en faveur d'une éthique étendue aux non-humains ou à l'inclusion de ces derniers dans une communauté éthique élargie, avec pas mal de divergences sur la constitution d'une telle communauté. Des gens comme Peter Singer (*Libération animale*) souhaitaient élargir la communauté éthique uniquement aux non-humains qui ressemblent le plus aux humains (quelques espèces animales), tandis que d'autres, dont moi-même, voulaient une communauté bien plus large et moins humanisée, fondée sur une éthique du respect et de l'attention ne posant aucune limite *a priori*.

Du côté des « plus superficiels », des philosophes comme Passmore affirmaient qu'une position ne tenant compte que des intérêts humains était suffisante pour nous tirer d'affaire et qu'il était dangereux de questionner la suprématie humaine ; ils préconisaient une réforme *a minima* de la pensée : un instrumentalisme plus malin était ce qu'il fallait trouver. Les préjudices causés aux non-humains ne comptent que lorsqu'ils affectent les humains. J'arguerais contre l'instrumentalisme et sa façon de minimiser le problème que les systèmes réellement durables ne sont

---

<sup>4</sup> Certes, la transdisciplinarité émergente des humanités environnementales contribue au développement de la pensée écologique, mais certaines influences postmodernistes posent problème. Les sciences humaines cultivent en effet leurs propres formes de réductionnisme et d'idéalisme vis-à-vis de la nature, fortifiant ainsi le repli sur soi de l'humain et empêchant de le remettre en question. Par exemple, depuis quelque temps, une des préoccupations majeures des sciences humaines a été de développer une série de concepts et d'arguments idéalistes qui rejettent tous les concepts de nature en raison de leurs limitations et qui traitent la nature comme une construction humaine. Il est peu probable que ce type de position aide les habitants de l'Île de Pâques à résoudre leur problème majeur, à savoir reconnaître à quel point la nature est nécessaire à leur existence. Pour une critique de ces tendances, voir Val Plumwood « *Towards a Progressive Naturalism* » et « *The Concept of a Cultural Landscape* »).

<sup>5</sup> Cela impliquait de profonds changements culturels. De nombreuses études ont soutenu l'idée que la vie passée et présente des populations indigènes montrait ce qui peut être accompli en matière de diminution des besoins, dans la perspective d'une vie moins hostile à la nature et plus respectueuse du monde naturel (stratégie de contraction et de convergence).

pas ceux qui allouent le minimum de ressources à la survie de leurs pourvoyeurs, comme le prétend une logique économique égoïste. Ils doivent promouvoir et prendre en compte le bien-être de leurs pourvoyeurs sur le long terme. Cela exclut toute relation instrumentale, d'esclavage ou de servitude, ainsi que toute relation de compétition marchande (pour ne nommer que quelques-unes de celles qui nous encouragent à réduire les coûts de production au détriment des pourvoyeurs), et cela inclut en revanche toutes les logiques de mutualisation.

C'est pourquoi je pense que l'opposition conventionnelle entre écologie profonde et écologie superficielle met en place une alternative erronée et pernicieuse. La division rigide qui nous oblige à choisir entre humains et non-humains interdit toute véritable culture critique qui se concentrerait sur les problèmes de l'identité écologique et des relations écologiques des humains, et se trouve en outre très mauvaise pour l'activisme. Elle implique un choix fallacieux entre soi et autrui, et adopte une approche nous-contre-tous dans laquelle toute sollicitude est contaminée par l'intérêt personnel, à moins qu'elle ne puisse prouver son désintéressement absolu. La plupart des conflits et des besoins sont à double face, mixtes, mêlant le soi et l'autre, intérêt humain et intérêt non humain ; et il est non seulement possible mais indispensable de prendre en compte les deux. Les deux types de sollicitude doivent être enrôlés et mis en rapport.

La philosophie, je crois, doit concevoir les humains comme immergés dans un milieu la fois profond et superficiel (bien qu'à différents niveaux). Adopter un cadre de pensée mixte nous rend capable de voir que l'anthropocentrisme coûte très cher autant aux humains qu'aux non-humains. Le réchauffement climatique en est un parfait exemple. Les humains et les non-humains y perdront autant les uns que les autres. Je pense qu'une approche plus constructive consiste à redéfinir ce qui est « profond » comme ce qui s'attaque à l'anthropocentrisme. Ainsi pourrions-nous aborder « en profondeur » les deux ensembles de problèmes, humains et non humains. L'anthropocentrisme est un syndrome complexe qui inclut l'hyper-séparation des humains comme espèce et la réduction des non-humains à leur utilité pour les humains ou instrumentalisation. Beaucoup ont prétendu que c'était la seule voie possible, en même temps que la seule voie de la raison et de la prudence.

Je prétends au contraire que l'anthropocentrisme n'est dans l'intérêt ni des humains ni des non-humains, qu'il est même dangereux et irrationnel<sup>6</sup>. Je pense qu'il est responsable, entre autres choses, de notre échec à comprendre que nous faisons partie intégrante de la nature et que nous en dépendons ; je pense qu'il fausse

---

<sup>6</sup> Notre changement de cadre nous ouvre les yeux sur le fait que l'anthropocentrisme entraîne des coûts importants autant pour les humains que pour les non-humains. Dans le vieux paradigme « profond », pour lequel considérer les coûts humains est fatalement « superficiel », il n'est pas possible de poser la question de savoir jusqu'à quel point l'anthropocentrisme nuit aux humains eux-mêmes.

notre perception et nos cadres de pensée de manière à nous rendre insensibles aux limites, dépendances et interconnexions qui nous lient au non-humain. Là où l'esprit passe pour coïncider avec l'humain, l'hyper-séparation se traduit par la négation du fait qu'il y ait de l'esprit dans la nature et du naturel dans l'humain ; par exemple, que l'homme soit immergé dans le monde écologique et qu'il en dépende. Quand nous nous hyper-séparons de la nature et la réduisons conceptuellement, non seulement nous perdons notre capacité à éprouver de l'empathie pour l'ensemble des non-humains et à les approcher de façon éthique, mais nous nous méprenons encore sur notre propre caractère et sur notre situation dans le monde — et cette méprise inclut un sentiment illusoire d'agentivité et d'autonomie. Les cadres conceptuels de l'anthropocentrisme constituent ainsi un risque direct pour les non-humains, mais constituent aussi un péril indirect anticipable pour notre moi et pour les humains, tout particulièrement au regard de la pression extrême que nous exerçons sur l'environnement.

Ici comme dans bien d'autres domaines, des intuitions empruntées aux théories féministes peuvent être utiles. L'androcentrisme (de certaine manière assez comparable à l'anthropocentrisme) porte préjudice aux hommes comme aux femmes. Il rend les hommes insensibles aux dépendances et aux interconnexions, en même temps qu'il déprécie les femmes. Il faut l'attaquer des deux côtés, en changeant les hommes et en changeant les femmes, en changeant les gens et en changeant les institutions. L'anthropocentrisme aussi a deux côtés et il faut voir la manière dont nous dénions notre instanciation dans un corps, notre animalité et notre inclusion dans l'ordre naturel comme le corollaire de la façon dont nous nous distançons de cet ordre et dont nous le déprécions. La culture anthropocentrée altère notre faculté de nous percevoir comme faisant partie d'un écosystème et de comprendre comment la nature garantit nos existences. En résulte cette illusion d'être *écologiquement invulnérables*, au-delà de l'animalité et « en-dehors de la nature », qui nous rend inaptés à saisir notre identité écologique et notre dépendance par rapport de la nature.

Cette inaptitude est à l'origine de nombreuses catastrophes environnementales autant humaines que non humaines. L'incapacité ou le refus de reconnaître la façon dont les non-humains contribuent et offrent leur soutien à nos existences nous encouragent à les spolier de leurs ressources nécessaires. C'est une question de justice, parce que nous refusons d'accorder aux autres espèces la part de la terre qui leur revient, et c'est une question d'éthique, parce que nous ne leur donnons pas les soins, la considération et l'attention que nous leur devons. Cela veut dire que les défaillances éthiques « profondes » de notre anthropocentrisme et les défaillances « superficielles » de notre faculté d'anticipation sont liées de manière étroite et interactive.



# Énergie nucléaire

Il s'en suit qu'une remise en cause profonde de l'anthropocentrisme aurait beaucoup à dire sur la durabilité des modes de vie humain. Le côté « profond » de l'écologie ont trait à la nécessité de nous considérer comme des êtres plus limités, restreints par les besoins écologiques de la biosphère comme communauté élargie. Il y a évidemment un côté « profond » des problèmes de l'énergie et de climat, même si on en entend peu parler.

Le nucléaire est un exemple classique. Il soulève de sérieuses inquiétude relatives au bien-être humain, mais le problème a évidemment un côté « profond » : d'un côté, la question de la justice écologique envers les vies et les systèmes non humains ; de l'autre, la question de la confiance excessive dans la technologie et celle de la prise en compte des risques et des limites. Je pense que l'illusion d'invulnérabilité écologique est manifeste dans la manière dont les défenseurs de l'énergie nucléaire ne parviennent pas à prendre au sérieux l'énormité de son coût et de ses conséquences écologiques — risques de stocker des déchets radioactifs à hauteur de plus d'un demi-million par an, par exemple, et l'énorme risque que représentent le transport et le stockage de ces déchets.

Au lieu d'une réforme intellectuelle, on a le nucléaire. Les défenseurs du nucléaire sont prêts à imposer le terrible fardeau du traitement des déchets et à faire courir d'autres risques à de nombreuses générations, humaines et non-humaines, qui ne seront pas consultées et n'en tireront aucun profit (voir Routley et Plumwood, « *Nuclear Energy* » ; « *Ethics of Nuclear Power* ») Et pourquoi ? Afin que nous puissions repousser de cinquante ans encore une réforme intellectuelle inévitable et poursuivre l'extravagante débauche énergétique permises aux maîtres de l'univers que nous sommes à nos yeux. Le côté « profond » des problèmes du climat et de l'énergie est le besoin de nous repenser nous-mêmes comme des êtres plus limités et plus responsables au sein de la biosphère. Cela implique aussi de rejeter les technologies que réclament notre invulnérabilité future et la perfection de l'homme, comme de nouvelles générations de nucléaire plus perfectionnées et la manipulation génétique.

## Réductionnisme & dualisme homme/nature

Nos sociétés contemporaines semblent être confrontées aux mêmes problèmes que les habitants de l'Île de Pâques : incapacité à comprendre notre situation

écologique, déconnexion par rapport à ce qui arrive à notre contexte écologique et par rapport à nous-mêmes en tant qu'êtres écologiques. La philosophie de l'environnement peut-elle nous aider à comprendre comment nous en sommes arrivés là ? Je pense que oui. Il nous faut comprendre l'histoire et la logique de quelques concepts-clé pour voir comment le piège dans lequel nous nous trouvons a été ourdi. Nous aurions alors une chance de réussir à comprendre comment nous en sortir – même si, malheureusement, la connaissance des causes ne garantit pas qu'on puisse échapper à leurs conséquences.

L'opposition hyperbolique entre l'homme et l'ordre non-humain, que j'appelle le dualisme homme/nature, est un concept occidental qui remonte à des milliers d'années et considère l'essence de l'homme comme appartenant à un ordre radicalement à part qui inclut la raison, l'intelligence ou la conscience et séparé d'un ordre inférieur qui inclut le corps, la femme, l'animal et le préhumain (voir Lloyd, Plumwood – *Feminism*). Le dualisme homme/nature conçoit l'humain comme non seulement supérieur mais comme d'une autre nature que le non-humain, conçu à son tour comme un ordre inférieur, purement physique, privé de conscience et inapte à la communication, qui n'existe que pour servir de ressource ou d'instrument à l'ordre supérieur de l'humain. L'essence de l'humain n'est pas sa part « animale » écologiquement incarnée dans un corps — qu'on fera bien de négliger —, mais bien son élément plus élevé et désincarné, à l'envi sa raison, sa culture, son âme ou son esprit.

La contrepartie de cela est la réduction de la nature, autre versant du dispositif dualiste. D'un côté de cette hyper-séparation, nous nous mettons énergiquement à part de tout le reste en tant qu'essentiellement doués de conscience. De l'autre côté, on obtient le concept de nature comme matière inerte, à l'homme étant réservé la jouissance exclusive de tous les caractères relevant de la conscience et de l'intelligence. L'idée de nature comme matière inerte à laquelle un pilote (*driver*) extérieur doit donner vie, organisation, intelligence et dessein, participe du dualisme homme/nature.

Cette idéologie dualiste proclamant l'exception humaine (*human apartness*) se retrouve partout dans la culture occidentale, du christianisme à la science moderne. Avec l'âge de la raison, la notion d'exception humaine est consolidée et amplifiée par un matérialisme réductionniste dont le projet, selon la formulation de Descartes, est de « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature <sup>7</sup> ». Ce cadre de pensée réduit l'esprit à la conscience, scelle l'unité de l'espèce humaine comme composée d'agents doués de conscience et réduit les non-humains à de la

<sup>7</sup> L'expression citée par Val Plumwood est « *the empire of man over mere things* ». Nous l'avons retrouvée, non pas dans Descartes, mais dans Bacon. Le passage mérite d'être cité : « Or l'empire de l'homme sur les choses repose tout entier sur les arts et les sciences. Car on ne gagne d'empire sur la nature qu'en lui obéissant. » (Francis Bacon, *Novum Organum* [1620], livre I (trad. M. Malherbe et J.-M. Pousseur), Paris, PUF, 1986, p. 182). (Note de traduction)

pure matière, dépourvue de toute agentivité, de tout esprit et de toute intelligence. De tels concepts réducteurs, en tant qu'ils réservent aux hommes jusqu'au lexique même de la vie intelligente et de la sensibilité morale, autorisent à traiter les non-humains comme esclaves ou comme simples outils – rendant tout naturel de disposer d'eux sans aucune restriction et de les réduire à cette pleine disponibilité et à cet usage (autrement dit, au statut de « ressources »).

Le réductionnisme, notion culturelle majeure indissociable de la modernité, est en fait issu d'une séparation réifiée apparue bien plus tôt, au cours d'un long processus de clivage et de construction hégémonique de l'agentivité et de l'identité. Selon une configuration hégémonique classique, la forme la plus générale du dualisme corps/esprit, la matière elle-même (le chaos) n'est pas créatrice et se trouve silencieuse et sans forme. L'Être est clivé entre, d'un côté, une part matérielle, informe et non créatrice et, de l'autre, un « directeur » ou « pilote » hyper-séparé, externalisé et la plupart du temps dématérialisé — à l'envi l'intelligence, l'esprit ou la raison. Le « pilote » est le vrai acteur du changement en tant qu'il représente un mécanisme séparé ou une intelligence pilotant de l'extérieur l'organisme réduit à de la pure matière. Et c'est à ce pilote externe que sont attribués la vraie agentivité et le respect qui s'y attache. Platon met tout cela en scène dans le *Timée*, où le cosmos (le principe rationnel) est le pilote du chaos — matière primordiale, informe, vide et instable.

Il est important de comprendre comment le matérialisme réductionniste aux racines de la modernité dérive de ce concept plus ancien qui disjoint l'esprit de la matière et déprécie le matériel. Il n'est en rien un commencement audacieux lancé bravement dans l'inconnu d'une nouvelle rationalité. Il se contente de poser de façon universelle et exclusive un des côtés d'une dualité plus ancienne en réfutant l'existence du côté spirituel du dualisme originel ou en le réservant aux humains (ou aux dieux). De fait, le matérialisme réductionniste, tenu pour un nouveau départ et l'aube de la modernité, n'est rien de plus qu'un dualisme tronqué qui conserve en son sein le geste originel de clivage et de réduction qui dépouillait la matière de toute espèce d'esprit, d'intelligence, d'agentivité pour la livrer à un pilote extérieur. Il représente la nature comme passive et incapable de créativité, la vraie créativité n'émanant que de pilotes (variantes de la fonction « esprit ») le plus souvent humains ou humanoïdes. Conçue ainsi, la contribution de la modernité à la philosophie paraît bien moins impressionnante : une contribution qui tire sur le pilote sans remettre en question le concept réducteur de matérialité qui en était la contrepartie. Ce dualisme tronqué est ce qui légitime l'empire de l'homme sur les simples choses, ce qui alimente son esprit marchand<sup>8</sup>.

Le réductionnisme moderniste est étroitement lié à la crise écologique. Cette idéologie a permis à la culture occidentale de coloniser et d'exploiter sans

contraintes le monde non humain et les cultures dites « primitives ». Mais elle hérite également des illusions dangereuses qui contestent l'insertion de l'homme dans la nature et sa dépendance à son égard. Elle génère ces grands récits-cadres de la modernité que sont le progrès scientifique, une culture effrénée de la marchandise et la croissance illimitée. En consolidant les récits de l'empire de l'homme sur les simples choses, la rationalité réductionniste a fait sauter des contraintes-clés à l'aube de la marchandisation et du capitalisme. Bien évidemment, il n'y a pas là de coïncidence. Je pense qu'il nous faut concevoir la philosophie en termes sociaux, et non comme une collection d'idées philosophiques individuelles.

## La science fortifie l'Empire

La science joue un rôle crucial dans le renforcement de l'Empire de l'Homme sur les Simples Choses. Dans le nouveau fantasme scientifique de maîtrise, la nouvelle tâche de l'homme consiste à remodeler la nature pour qu'elle se conforme aux préceptes de la raison qui nous exhorte à nous redimer — ici sur terre plutôt qu'au ciel — de l'emprise de la mort et de la finitude corporelle. La spécificité humaine, idée maîtresse de la culture, de la religion et de la science, fut bien sûr ébranlée de façon traumatique par Charles Darwin et sa théorie selon laquelle l'espèce humaine descendrait d'espèces non humaines. Mais ces timides hypothèses de continuité et de parenté par rapport à d'autres formes de vie (le véritable scandale de la pensée de Darwin) ne sont encore que superficiellement assimilées dans la culture dominante, même par les scientifiques. Le projet scientifique traditionnel de contrôle technologique s'autorise toujours de la même justification : la singularité des humains en tant qu'espèce supérieure, exceptée du lot et autorisée à manipuler et à transformer en marchandises la terre et les autres espèces pour son bénéfice exclusif.

Le monde est conçu comme un agrégat d'objets matériels, insignifiants en tant que tels et auxquels seul un pilote peut donner sens ou forme. On a appelé cela « la mort de la nature » (Merchant, 1980). Le paradigme organiciste de la nature conçue comme un règne de systèmes créatifs auto-organisés doit être aboli par le capitalisme/réductionnisme, parce qu'une nature à la voix active et douée d'intelligence ne saurait être aussi facilement reléguée à l'arrière-plan, appropriée et détruite au bénéfice des humains. Le réductionnisme scientifique présuppose un univers purement matériel, insignifiant et brut, ouvert à une manipulation et à une

---

<sup>8</sup> J'ai défendu le fait que le matérialisme réductionniste était un dualisme tronqué dans *Feminism and the Mastery of Nature*. J'y explique aussi pourquoi c'est une erreur, comme le font de nombreux penseurs de l'écologie, de limiter le problème à la seule modernité. Je pense que nous devons remonter plus loin et puiser dans un éventail de positions plus anciennes comme le monothéisme. Cela signifie que le développement crucial qui marque la modernité n'est pas la perte du christianisme ou d'une autre foi monothéiste, mais l'adoption de ce type de réductionnisme secondaire.

appropriation sans limites : la nature est le collaborateur esclave refoulé de toutes nos représentations — une simple ressource, un facilitateur de projets invisibilisé<sup>9</sup>.

Les principaux courants de la philosophie moderne ont défendu ce réductionnisme matérialiste au nom de la défense d'une rationalité scientifique « dure ». Les philosophes australiens, dont beaucoup opèrent sous la bannière assez trompeuse de l'« empirisme », furent les premiers à insister sur le fait qu'il n'existe pas d'autres hypothèses rationnelles.

Toutes les hypothèses alternatives sont déboulonnées comme relevant de la superstition et du primitivisme, voire de l'animisme, et comme violemment contraires à une attitude scientifique et à la rationnelle. Je pense que c'est commettre une grave erreur que confondre la science et la rationalité avec le réductionnisme matérialiste. Des formes de science plus respectueuses sont non seulement possibles mais représentent en outre de meilleures formes de rationalité.

Cette rationalité réductionniste fait peu de cas de l'autre non-humain. Elle n'est pas du matérialisme au sens où elle respecterait l'ordre matériel ou travaillerait généralement en sa faveur — à mon avis, elle n'est du « matérialisme » en aucun sens et ne fait qu'usurper ce nom. Certains philosophes matérialistes concèdent bien sûr qu'il est souvent préférable de partir de l'hypothèse qu'il y aurait une forme de conscience dans le monde non humain (ce que Dennett appelle la « position intentionnelle (*intentional stance*<sup>10</sup>) », mais ils ajoutent que nous ne devons pas prendre au sérieux cette forme de conscience — tout ça n'est qu'une métaphore ! De cette manière, nous pouvons conserver les bénéfices de l'exploitation autorisée par le réductionnisme sans subir la perte qui résulterait du sacrifice de l'ordre et de la connaissance. En tant qu'Animiste philosophe, je soutiens qu'il s'agit là d'un avatar de « doublepensée » orwellienne et qu'il faut prendre la position intentionnelle très au sérieux dans le cas des non-humains. Nous y perdrons la justification de notre empire — un empire de pauvreté humaine, culturelle et biologique toujours accrue —, mais y gagnerons la possibilité de pousser une porte ouvrant sur un monde plus riche et de négocier notre adhésion vivante à une communauté écologique d'êtres tous apparentés. Voilà une bien meilleure forme de rationalité.

<sup>9</sup> Sur le modèle épistémologique dont il est question ici, voir Plumwood, *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*, London, Routledge, 2001, chapitre 2.

<sup>10</sup> Cf. Daniel C. Dennett, *Kinds Of Minds : Toward An Understanding Of Consciousness*, New York, Basic Books, 1996.

# Créationnisme

Cette analyse jette une lumière nouvelle et intéressante sur la position contemporaine connue sous le nom de créationnisme. Je tiens les créationnistes pour des partisans de la division réductionniste originelle qui a privé la nature de pouvoir créateur, de signification et d'esprit. Les créationnistes disent des choses comme :

Je ne suis pas un simple accident.

Je ne suis pas « un accident cosmique d'un milieu chaotique ».

Je ne suis pas un simple « hasard de la nature ».

Je ne suis pas un produit de la sélection pas naturelle, mais le produit d'un grand Esprit (*designer*<sup>11</sup>), d'un créateur.

Je ne descends pas des singes. J'ai été mis ici par un grand Esprit.

Elle [la nature] n'aurait pas pu y arriver toute seule. Il fallait un grand Esprit.

Plusieurs choses intéressantes se passent ici : une insistance sur le statut « à part » de l'humanité (*human apartness*), et une insistance sur l'aveuglement et l'absence d'esprit de la nature. Ce statut « à part » oblige les créationnistes à nier la fluidité de l'humain que réclame l'histoire de l'évolution ainsi que sa fusion dans le non-humain, à la fois au moment de la mort et en termes d'histoire et d'évolution à partir d'ancêtres aussi bien non humains qu'humains. Le Musée Créationniste du Kentucky réfute ainsi l'existence des fossiles dits « chaînon manquant » et affirme que les humains ont toujours été ce qu'ils sont aujourd'hui. Ces prétendus « chaînons manquants » ne seraient que des spécimens difformes (voir Bates).

Il est clair qu'en rejetant la « sélection aléatoire » de l'évolution et en invoquant un dieu créateur, les créationnistes défendent la même conception réductrice de l'ordre matériel comme « simples choses » que le matérialisme réducteur. La nature est une sphère accidentelle et chaotique, fondamentalement dépourvue de sens et de véritable créativité. Dans ce récit appauvri de la création, les simples choses manquent de la créativité qui est l'apanage exclusif d'un grand Esprit externe. Les créationnistes adoptent la conception réductrice, humiliante de la nature comme « simple matière » que leur fournit la science réductrice, sur les pas de Platon. Le créationnisme consiste à réaffirmer la spécificité de l'homme et la conception réductrice de la matière qui va avec (y compris le clivage esprit/matière), ainsi qu'un projet visant à restaurer le pilote/père originel ou quelque chose qui lui ressemble beaucoup.

<sup>11</sup> Mot difficilement traduisible. Le « *designer* » de Val Plumwood est une Intelligence douée d'un dessein, d'un plan préexistant à la création. C'est le démiurge du *Timée* et son dessein est la Cause qu'il imprime dans la matière informe. Nous ne pouvons nous résoudre à traduire par « designer » ou « concepteur » et optons donc pour « grand Esprit », afin de préserver le sème principal d'une intelligence capable de préméditer l'oeuvre de la création. (Note de traduction)

Les créationnistes prennent leurs distances par rapport aux « simples choses » dépourvues de signification que la science révèle, tout en exprimant leur foi dans le fait que le sens manquant sera restitué par un créateur tout-puissant dans le paradis à venir. Le créationnisme est en grande partie une réaffirmation de l'exception humaine, ainsi qu'une réduction du monde de la nature à la sphère insensée et dénuée de sens qui subsiste après la disparition du pilote externe. Décrite comme aléatoire, sans cœur et défectueuse, la nature est réduite à un simple accident, une sphère chaotique évoluant à coup de hasards aveugles et d'accidents dépourvus de sens, et donc incapable par elle-même de produire le point culminant de l'histoire — l'esprit humain, tel qu'il s'offre aux regards dans notre espèce à nous ! Le sens, l'intelligence et la faculté de communiquer appartiennent au pilote externe, qu'on ne trouve nulle part ailleurs que dans la sphère humaine ou humanoïde (voir Plumwood, *Feminism*, p. 110). Au fond, le créationnisme tombe dans le piège du même cadre de pensée réductrice que le matérialisme réducteur. *Nous pouvons voir le créationnisme contemporain à la fois comme une réaction contre le réductionnisme et comme un parasite conceptuel de celui-ci.*

Les créationnistes ont bien sûr raison de vouloir rejeter l'idée d'un univers dépourvu de sens, mais ils ont tort d'approuver la scission pilote/matérialité ou d'exiger la restauration du feu pilote originel. Les deux positions sont coupables de la même faute consistant à nier et à supprimer les formes de conscience et de créativité propres à la nature. La science s'est acharnée à produire de merveilleux récits (généralement racontés par la communauté scientifique en des formules contraintes, expurgées de toute référence au phénomène de la conscience, objets de censures mutuelles et réciproques) à propos de cette auto-créativité (voir Noble). Ces récits sont généralement beaucoup plus riches et plus attentifs au monde qui nous entoure que les récits simplistes et patriarcaux des créationnistes pour lesquels le monde est l'invention récente d'un dieu humanoïde.

Mais la science est gravement entravée, aussi bien dans sa lutte contre la vision du monde créationniste que dans la représentation et dans la célébration de la créativité de la nature qu'elle met en lumière, par sa longue habitude de confondre rationalité et matérialisme réducteur. D'une certaine manière, les formes réductrices de la science sont elles-mêmes responsables du créationnisme. Une nature-machine amplement dépouillée et dualisée exige la présence d'un pilote externe et anthropomorphe. La science réductionniste a donc contribué à créer le besoin d'un grand Esprit du fait de son regrettable *credo* réductionniste et mécaniste.

Au créationniste, l'animiste philosophe répondrait : Votre récit de la création est vraiment pauvre comparé à la complexité incroyable et sans limites de la vraie

histoire de la terre telle qu'elle est écrite dans les roches et dans les corps des êtres vivants, dans la diversité des espèces et dans leur évolution. Pourvu que l'on ne siphonne pas tout l'esprit et toute la créativité de la matière au profit de votre figure de dieu, nous avons autour de nous une matière créatrice, active et consciente. Dans un univers intentionnel, nous pouvons avoir le beurre et l'argent du beurre, une créativité éparse et une intentionnalité décentralisée. Pour cela, nous devons distribuer le plus largement possible les notions d'agentivité et de créativité à ce que nous avons toujours considéré comme le monde mort de la nature.

## Penser autrement

Le réductionnisme (matérialisme réducteur) représente donc un rejet très incomplet du cadre dualiste original esprit/matière. Un rejet authentique donnerait lieu à un matérialisme enrichi qui rétablirait les facultés intellectuelles et créatrices dont la matière avait été spoliée au profit du défunt pilote de la création. Cependant, le débat part généralement d'une fausse alternative entre matérialisme réducteur et créationnisme, la science conventionnelle nous appelant à défendre le réductionnisme extrême et l'hyperséparation humaine qu'elle fait l'erreur de confondre avec la rationalité.

Le débat est parti d'une fausse alternative entre la créativité en tant que prérogative de l'agentivité ponctuelle d'un créateur singularisé et la créativité en tant que limitée au sachant humain (la culture) et arrachée à une nature non agentive. La véritable alternative n'est pas entre créationnisme et réductionnisme, mais entre créationnisme/réductionnisme et animisme (en tant que matérialisme enrichi) — alternative au sein de laquelle l'animisme distribuerait avec beaucoup plus de largesse l'intelligence et la créativité. En 1993, dans mon livre *Feminism and the Mastery of Nature*, j'ai soutenu qu'il existait une opportunité philosophique de faire cela *via* l'ouverture à l'intentionnalité du monde. Nous arroger le monopole de l'esprit nous permet de nous sentir supérieurs, mais cela ne nous aide pas à nous adapter à la terre.

Un matérialisme animiste s'oppose au créationnisme autrement que ne le fait le matérialisme réducteur confondu avec la science (qui n'a pas vraiment d'objection, si ce n'est l'auto-promotion). Il conseille à la science de reconsidérer la matérialité en des termes plus riches et susceptibles d'échapper aux dualismes « matière/esprit » et « matière/conscience » inhérents au créationnisme. Oubliez le modèle de la machine passive et parlez-nous plutôt de la capacité d'auto-invention et d'auto-élaboration de la nature, de l'intentionnalité du monde non humain. Si le monde non humain possède de telles capacités, nous n'avons pas besoin qu'un architecte



les y ajoute de l'extérieur. Il est son propre architecte, à la condition qu'il soit légitime de parler d'architecture.

De récents travaux en éco-anthropologie militent en faveur de cette possibilité de penser différemment. Ils montrent que de nombreuses cultures indigènes ont une vision beaucoup plus animée, agentive et intentionnelle du monde de la nature. Des auteurs tels que Graham Harvey, Tim Ingold et Deborah Bird Rose ont montré comment nos concepts de rationalité ont mal compris et mal représenté l'animisme indigène dans les termes de notre propre dualiste. L'ethnocentrisme colonial comprenait l'« animisme » comme une croyance en des esprits humanoïdes (souvent démoniaques) habitant et animant les objets matériels en tant que pilotes distincts que l'on peut saluer, influencer ou expulser. Ce stratagème lui permettait de projeter nos propres dualismes sur d'autres cultures et de présenter ainsi cette importante alternative au réductionnisme comme primitive et anti-rationnelle. Ils écartaient de la sorte la possibilité que quiconque (du moins quiconque de rationnel) puisse *penser différemment*.

La grande question est donc : pouvons-nous penser différemment ? Ce qui a été arraché à notre conception du monde matériel peut-il être restitué ? Pouvons-nous commencer à envisager l'hypothèse que le monde de la nature qui nous entoure pourrait abriter bon nombre de puissances intelligentes et créatrices que les clivages des dualistes attribuent au grand Esprit ? Supposons qu'au lieu de diviser et de dénigrer l'intelligence du monde non humain et d'attribuer la création à une divinité ou à un pilote externe, nous commençons par essayer de voir la créativité et l'agentivité du monde autre qu'humain qui nous entoure. Bien qu'elle contribue à révéler la merveilleuse créativité de la vie, la science a transmis de façon très ambiguë le message de la théorie de l'évolution, et cela en raison de son engagement idéologique du côté du réductionnisme et de la confusion de cette perspective étroitement anthropocentrique avec la rationalité.

Nous devons repenser les concepts de signification et d'accident au regard du monde non humain et remettre en question les cadres réducteurs et anthropocentriques qui décrivent les lieux naturels, souvent très riches en récits, comme le produit d'une coïncidence privée de signification. Des lieux anciens comme le *Stone Country* de la Terre d'Arnhem nous obligent à reconnaître nos propres limites en tant que sujets connaissant, car dans le récit complexe et inextricable expliquant l'émergence des formes tout aussi complexes et inextricables des pierres que nous voyons autour de nous, notre statut d'observateurs humains nous empêche de connaître une histoire complète et susceptible d'embrasser la complexité que nous observons. Nous en discernons à peine quelques grandes lignes : ces formations extraordinaires ont évolué au gré des opérations ancestrales de la mer, de la pluie et du vent qui les ont sculptées au

gré des marées du temps. Pour sauver la face, notre culture instrumentale range opportunément tout ce qui n'est pas elle sous la rubrique des coïncidences, contingence, accident et autre chaos informe, dépréciant ainsi toutes les complexités qu'elle est incapable de connaître ou de contrôler.

Penser différemment consiste (en partie) à repérer de la créativité et de l'intelligence dans la nature et dans l'évolution. Pourquoi ne pouvons-nous pas considérer l'évolution, par exemple, comme une forme d'expérimentation, de test et d'apprentissage, comme une série d'essais et d'erreur, voire comme une forme de sagesse ? Pourquoi ne pouvons-nous pas considérer l'évolution comme la preuve qu'il y a de l'esprit dans la nature et qu'une intelligence est nécessaire à la différenciation et à l'élaboration des espèces, à l'intelligence des formes, à « la sagesse dans l'aile » (Dennett, *Kinds of Minds*), perceptible dans la forme du corps des espèces et de son adaptation (*via* le mouvement des spéciations) à une niche écologique créative particulière via un processus d'apprentissage évolutif ? En redistribuant largement la créativité et l'agentivité, nous pouvons concevoir la possibilité d'une matière créative et douée de conscience. Nous n'avons pas besoin de faire le choix entre matérialité et signification créé de toutes pièces par les créationnistes.

Les alternatives philosophiques qui voient de la sagesse et de l'intelligence dans le monde matériel peuvent nous aider à passer du monologique au dialogique, de la domination à la négociation avec un contexte écologique abondamment matériel. Elles rendent possibles le respect et de nouvelles formes de narration comme moyens de combattre le régime des marchandises anonymes, et ont un rôle important à jouer dans la réduction de la surconsommation. Nous avons besoin de nouvelles histoires des origines capables de faire effraction dans un régime des marchandises qui produit de l'anonymat en effaçant le récit des origines matérielles du travail et en y substituant les rêves narcissiques de notre désir de consommateur, d'une consommation et d'une croissance irresponsables et sans fin.

## Le rôle de l'écriture

Le projet d'enrichissement, d'intentionnalisation et d'animation dont je me fais l'avocate est un projet qui va dans le même sens que beaucoup de poésie et de la littérature. Il s'agit d'un projet visant à réanimer le monde et à nous recréer nous-mêmes de manière à devenir membres à part entière d'une communauté écologique et en cela à la fois infiniment plus riches et infiniment plus contraints. Les occasions de réanimer la matière incluent la faculté de voir la plupart des choses tenues jusque-là pour des accidents sans signification comme des

agentivités créatrices non humaines. En réanimant, nous nous ouvrons à la possibilité d'entendre une voix dans chaque son, une action dans chaque mouvement, une intelligence et un dialogue dans tout phénomène d'adaptation, une matière créatrice dans le hasard et le chaos. La différence dépend ici de l'intentionnalité, de la capacité d'employer un lexique intentionnel. Par-dessus tout, c'est la permission d'écrire la nature à la voix active, registre de l'agentivité.

Le chemin a un esprit bien à lui mais un corps partagé par des centaines de personnes. C'est un chemin à travers bois, un chemin fait par des bêtes à cinq orteils, à quatre orteils, aux sabots fendus ou aux grosses semelles crottées comme les miennes. C'est un chemin doué de mémoire, du souvenir de maints passages, et il s'offre à l'avenir pour ceux qui savent reconnaître un chemin digne d'être emprunté. Un corbeau tousse ses cris rapides dans un fort vent de sud-ouest qui ratisse les cimes des frênes, des tilleuls à petites feuilles, des hêtres et des chênes. Dans les bosquets de houx, le vent agite les chardons qui chantent comme des poches pleines de monnaie sonnante et trébuchante. De vieilles carcasses d'ormes abattus parlent d'un bois plus ancien. Lorsqu'ils étaient vivants, un chemin coupait la descente pour transporter le bois et le charbon de bois. Les ormes sont tombés depuis longtemps, de même que les bûcherons dont la route fantôme ne mène nulle part. Le sentier se laisse glisser un moment le long de la berge abrupte pour jeter un coup d'œil sur d'anciens fragments de voie ferrée, puis revient sous le couvert des arbres, comme s'il avait décidé qu'il était un peu trop dangereux de suivre la voie abandonnée.

Le chemin côtoie l'histoire de son talus bordé de haies : son remblai et ses fossés, peut-être médiévaux, peut-être plus anciens, passent aussi sous des arbres égarés, émancipés de la haie et poussés à 15 mètres dans les airs. Et au-dessus d'eux, un couple de corbeaux joue dans le courant ascendant, fait des culbutes dans le vent, pince les cordes de son propre chemin dans le ciel. À mi-chemin entre la canopée et le sol, un bourdonnement têtu : un frelon, lent dans l'air frais, retrouve son trou dans les tilleuls creux et s'y claquemure dans l'obscurité. Sur l'étroite ligne qui vagabonde en contrebas, creusée dans l'argile par les sabots, les pattes, les griffes et les bottes occasionnelles, je suis — une pensée passagère. (Evans, p. 22)

Remarquez que beaucoup de sujets actifs, agentifs donnent vie à ce passage. Toutes les phrases, sauf une, sont à la voix active et toutes contiennent une intentionnalité. Bien qu'aucun de ces sujets ne soit humains, nous comprenons tous le passage sans trop de difficulté, et il ne cultive pas plus une atmosphère gothique qu'il ne nous frappe comme saugrenu. La plupart d'entre nous, je crois, dirait même qu'il est beau.

Les écrivains sont au premier rang de ceux qui peuvent nous aider à penser différemment. Bien sûr, l'intégrité artistique, l'honnêteté et la fidélité à l'expérience

sont cruciales dans toute redécouverte du « langage dans les arbres (*tongues in trees*<sup>12</sup>) ». Je ne prétends pas qu'il faille inventer des fées au fond du jardin. Il s'agit simplement d'être ouvert aux expériences de la nature comme puissante, agissante et créatrice, en faisant un peu de place au sein de notre culture pour une sensibilité et un vocabulaire susceptibles d'animer le monde.

Mais certains concepts critiques sont employés pour nous empêcher de penser différemment, pour inhiber et délégitimer toute sensibilité susceptible d'animer le monde, qu'elle soit nouvelle ou ancienne. Le concept d'anthropomorphisme — « manière indue de présenter les non-humains comme plus semblables aux humains qu'ils ne le sont en réalité » — joue ici un rôle majeur. On brandit ce grief d'anthropomorphisme dès qu'on juge quelqu'un coupable de présenter le monde non humain en termes plus agentifs et intentionnels que ne l'y autorise le réductionnisme.

L'anthropomorphisme est un concept très délicat, aux fonctions multiples. Mais l'un de ses principaux rôles aujourd'hui est de servir de gendarme au matérialisme réducteur et d'imposer deux lexiques antinomiques et bien distincts pour les humains et pour les non-humains. Son hypothèse cachée est généralement l'hypothèse cartésienne selon laquelle les qualités mentales sont confinées à l'humain et qu'aucun terme du registre mental ne peut s'appliquer correctement pour le non-humain. Il s'en suit que tenter de décrire les non-humains en termes intentionnels revient à les présenter en des termes indûment humains.

Par exemple, dans leur critique du récent film sur les manchots royaux *La Marche des l'empereur*, de nombreux critiques se sont offusqués des descriptions psychologisantes du film, de l'idée que l'on puisse dire que les manchots royaux « s'aiment ». Au regard de l'ensemble des critères comportementaux autorisant à employer le terme d'« amour », comme le fait d'être prêt à souffrir de manière considérable pour l'être aimé, l'application du terme aux manchots semble se justifier. Il est vrai que les amoureux manchots peuvent très bien aller voir ailleurs à la prochaine saison de amours, mais pourquoi exiger qu'ils soient fidèles ? Une redéfinition trop haute de l'amour comme durant éternellement mettrait certainement hors-jeu la plupart des amours humaines.

Ce grief d'anthropomorphisme solde bien sûr la question des esprits non humains. C'est aujourd'hui sa principale fonction : manoeuvre d'intimidation interdisant à quiconque de « penser différemment ». C'est un concept à ce point abusif, bien souvent utilisé de façon irréfléchie et non critique pour nous épargner le dur labeur

---

<sup>12</sup> Shakespeare, *As you like it*, II, 1 : « *And this our life, exempt from public haunt, / Finds tongues in trees, books in the running brooks, / Sermons in stones, and good in everything.* » (Note de traduction).

d'examiner ou de démasquer nos présupposés, qu'on ferait peut-être bien de s'en débarrasser complètement.

Sinon, mon conseil est le suivant : Libérez votre esprit et apportez votre contribution personnelle à l'entreprise de démolition du paradigme réductionniste et mécaniciste. Aidez-nous à réimaginer le monde en des termes plus riches pour nous permettre de dialoguer avec les besoins des autres espèces, des autres types d'esprits et d'accepter qu'ils nous limitent. Je n'aurai pas la présomption de vous dire comment le faire. Il existe des milliers de façons de le faire. Mais j'espère vous avoir convaincu que cette entreprise n'a rien à voir avec un caprice de dilettantes. Se battre pour penser différemment, pour refaire à nouveaux frais notre culture réductionniste est une entreprise de survie capitale dans le contexte actuel. J'espère que vous nous rejoindrez.

## BIBLIOGRAPHIE

---

BATES, Stephen, « Bones of Contention », *Guardian Weekly*, 24 Novembre 2006, 20.

DELORIA, Vine, *Evolution, Creationism & Other Modern Myths : A Critical Inquiry*, Golden, Colorado, Fulcrum Publishing, 2004.

DENNETT, Daniel C., *The Intentional Stance*, Cambridge MA : MIT Press, 1989 – *Kind of Minds*, Londres, Weidenfeld and Nicholson, 1996.

DIAMOND, Jared, *Effondrement : Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie*, publication en anglais, New York, Viking Press, 2005.

EVANS, Paul, « Down Memory Lane », *Guardian Weekly*, 24 Novembre 2006, 22.

FOUCAULT, Michel, *Histoire de la sexualité*, vol. 2 : *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, « Tel », 1984.

HARVEY, Graham, *Animism : Respecting the Living World*, New York, Columbia UP, 2006.

INGOLD, Tim, *The Perception of the Environment. Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*, Londres, Routledge, 2000.

LLOYD, Genevieve, *The Man of Reason : « Male » and « Female » in Western Philosophy*, Minneapolis, Université du Minnesota Press, 1984.

MATHEWS, Freya, *For Love of Matter : A Contemporary Panpsychism*, New York, SUNY, 2003 – *Reinhabiting Reality : Towards a Recovery of Culture*, New York, SUNY, 2005.

MERCHANT, Carolyn, *The Death of Nature : Women, Ecology and the Scientific Revolution*, Londres, Wildwood House, 1980 (*La Mort de la nature. Les Femmes, l'écologie et la révolution scientifique*, trad. Margot Lauwers, Marseille, Wildproject, 2021).

NOBLE, Denis, *The Music of Life*, Oxford, Oxford UP, 2006.

PLUMWOOD, Val, — *Feminism and the Mastery of Nature*, London, Routledge, 1993. — *Environmental Culture : The Ecological Crisis of Reason*, London, Routledge, 2001. — « Toward a Progressive Naturalism », in *Reconizing the Autonomy of Nature* (éd. Thomas Heyd), New York, Columbia University Press, 2005. — « The Concept of a Cultural Landscape : Nature, Culture and Agency in the Land », *Ethics and the Environment*, 11.2 (2006), 115-50.

## PLAN

---

- [Philosophie environnementale](#)
- [Énergie nucléaire](#)
- [Réductionnisme & dualisme homme/nature](#)
- [La science fortifie l'Empire](#)
- [Créationnisme](#)
- [Penser autrement](#)
- [Le rôle de l'écriture](#)

## AUTEUR

---

Val Plumwood

[Voir ses autres contributions](#)