



La philosophie et l'écologie

Howard P. Kainz

50e anniversaire de la Faculté de philosophie
Volume 41, Number 3, octobre 1985

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400198ar>
DOI : <https://doi.org/10.7202/400198ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)
1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Kainz, H. P. (1985). La philosophie et l'écologie. *Laval théologique et philosophique*, 41 (3), 433–435. <https://doi.org/10.7202/400198ar>

LA PHILOSOPHIE ET L'ÉCOLOGIE *

Howard P. KAINZ

POURQUOI la race humaine s'est-elle si peu préoccupée de son environnement ? Pourquoi le mouvement écologique devient-il si nécessaire de nos jours ? Paul Ehrlich pense que de la tradition judéo-chrétienne nous avons peut-être hérité une attitude dominatrice vis-à-vis de la nature¹. Il oppose cette attitude à celle des religions orientales, qui semblent beaucoup plus orientées vers la communion et le contact avec la nature.

C'est probablement une observation solide. Mais on peut aussi considérer la relation entre l'homme et la nature d'un point de vue philosophique, en se concentrant sur les exigences de la *conscience*.

Les psychologues et les anthropologues nous ont appris que, du temps des primitifs, l'homme ne se distinguait pas, d'une façon consciente, du monde extérieur ou de la nature². Il confondait les aspects de sa propre conscience avec ceux de la nature. Il en résultait la perception d'êtres et de consciences, partout autour de lui, sous la forme de dieux et de démons.

À plus ou moins longue échéance, comme poussé par quelque instinct, il a brisé ce cordon ombilical qui le reliait au monde extérieur dans une unité vague et

* Le professeur Howard P. Kainz nous a transmis la version française de son article qui a été publié dans *Way* en 1970. La Rédaction.

1. *The Population Bomb*, New York, Ballantine, 1968, p. 170.

2. Dans *The Psychology of Sex* (Middlesex, England : Penguin, 1949), p. 159, Oswald Schwartz décrit ce premier degré comme une unité originelle dans lequel « les hommes vivaient dans un perpétuel présent. La réalité et le rêve ne faisaient qu'un. La vie et la mort constituaient deux parties, deux états successifs d'un même processus : la naissance étant un retour à la vie et la mort la continuation de la vie... Les symboles et la réalité étaient identiques... La distinction entre cause et effet n'était pas faite... »

Carl Jung, bien que ne suivant pas Schwartz dans son orientation freudienne, partage essentiellement la même opinion dans sa description de l'état primitif : « L'Homme primitif... présume que tout est le fait d'une puissance invisible, arbitraire ; autrement dit, tout est de la chance. La seule différence, c'est qu'il ne l'appelle pas chance, mais intention. À ses yeux, la causalité naturelle est une simple apparence... Nous [hommes modernes] avons appris à distinguer entre ce qui est subjectif et psychique et ce qui est objectif et "naturel". Pour l'homme primitif, au contraire, le psychique et l'objectif se confondent... », *Modern Man in Search of a Soul*, N.Y. : Harvest, 1966, p. 132, p. 140.

Teilhard de Chardin appelle cet état « l'état de la coconscience primitive » (cf. *The Future of Man*, N.Y. : Harper and Row, 1964, p. 249).

mystérieuse. Afin de se déterminer, d'acquérir une personnalité, il a dû commencer à faire une distinction entre l'ego et la réalité objective³.

Cette distinction a amené un double résultat : 1) D'une part la démystification de la nature. La nature a cessé d'être peuplée de lutins, de demi-dieux et d'autres êtres surnaturels. L'homme a commencé à se considérer comme un être divin, surnaturel, au-dessus de la nature et c'est alors qu'il a commencé à traiter la nature comme un objet inconscient, en conflit avec l'ego et prêt à le menacer et le défier. 2) Une fois faite cette distinction fondamentale, de nombreuses autres étaient possibles (je ne peux pas faire une vraie distinction à l'intérieur du domaine universel à moins que je ne me distingue d'abord de la nature. Je ne peux pas plus commencer à séparer les divers aspects de ma personnalité si je ne me distingue pas de l'environnement.) À mesure que l'homme a accru son pouvoir séparateur entre ce qui est interne et externe, il a développé la logique, la science et la « raison » (l'aptitude à différencier, classer, et relier d'une part ses aspects intérieurs, d'autre part le monde).

Cette nouvelle attitude vis-à-vis de la nature a, bien sûr, connu son essor avec l'avènement de la révolution industrielle et de la technologie moderne. Mais dans le monde contemporain on ne s'est pas contenté de démystifier la nature et de favoriser la croissance de l'analyse et de la science. On est allé plus loin : 1) On est arrivé à regarder la nature non seulement comme une chose inconsciente, mais sans valeur en soi. Elle a de la valeur autant que l'homme peut l'utiliser. 2) On a hissé l'homme, ou la personne humaine, au faite, comme une fin en soi, en lui attribuant une autorité sur la nature (légitime tant qu'il n'y a pas empiètement sur les droits des autres personnes). 3) On a peut-être instinctivement et inconsciemment, comme pour rendre réelles nos propres projections mythiques au sujet de la nature, dépensé de plus en plus d'énergie pour réduire la nature à une chose, absolument sans vie, manifestement pour le rebut, notre ego faisant face à cette inutilité incarnée qu'est la nature.

Quels sont les pronostics pour l'avenir ? Assez paradoxalement, il semble que nos efforts scientifiques pour diviser le monde en parties faciles à maîtriser nous ont conduit indirectement à l'écologie, dont l'objet est d'établir à nouveau un rapport, une unité entre ces parties disloquées. Et encore paradoxalement il semble que notre effort pour placer l'individu au faite nous aide, en retour, à apprécier la nature. (À quoi peuvent servir les êtres humains s'ils n'ont pas un monde habitable à leur disposition ?)

Quel est le but de ce mouvement en faveur du retour à la nature ? Cette question est peut-être partielle, du moins si l'on se place dans le cadre de la rationalité du monde occidental, lequel aime mettre en valeur les choses ayant un lien de cause à effet ou faire apparaître les moyens et la fin. Mais cela conduit à quelques questions de haute importance : Pourquoi l'homme s'est-il d'abord distingué de la nature ? Pourquoi l'éloigner et la jeter dans l'oubli ? Ou pour devenir uni avec elle d'une façon

3. Teilhard fait allusion à la période actuelle comme ayant émergé de la conscience primitive après être passée par des « milliers de différenciations pénibles » (cf. *op. cit.*, p. 249).

plus vraie ? En fait, comment l'homme aurait-il jamais pu s'intégrer à la nature s'il ne s'en était pas complètement distingué auparavant ?

On sait que la facilité avec laquelle l'homme peut se lier, se faire des amis dépend de l'importance de la conscience de l'ego (i.e. le concept de la distinction du moi). Et vice versa, la conscience du moi est favorisée par la rencontre avec les autres. Peut-être, par analogie, l'homme a-t-il dû affirmer son indépendance à l'égard de la nature avant de pouvoir s'allier avec elle. Et maintenant, il doit réaffirmer cette alliance pour renforcer son indépendance.⁴

4. Un « troisième degré » de conscience est ici suggéré, relativement à un changement d'attitude vis-à-vis de la nature. Il est à remarquer que des écrivains très divers ont développé des théories à propos du « troisième degré ». Ces dernières envisagent un changement d'orientation vers les relations économiques, sociales, etc. : le « troisième degré » représente pour Karl Marx un niveau dans lequel, grâce à la socialisation, l'homme échappe au « travail aliénant » (le résultat du deuxième degré, dans lequel le processus de « division du travail » conduit en fin de compte à la division Capital-Travail). Dans *Eros and Civilization*, Herbert Marcuse décrit le « troisième degré » comme un niveau dans lequel la répression des eros par l'intermédiaire du mariage, du travail, etc., (une des concomitances du second degré) sera supplantée par une société qui encouragera le libre développement des eros (rendu possible par les changements technologiques). Teilhard de Chardin le considère comme un état dans lequel la terre deviendra non seulement couverte « de grains de pensée par myriades », mais aussi enveloppée « d'une seule enveloppe pensante, jusqu'à ne plus former fonctionnellement qu'un seul vaste Grain de Pensée, à l'échelle sidérale. La pluralité des réflexions individuelles se groupant et se renforçant dans l'acte d'une seule Réflexion unanime ». *Le phénomène humain*, Éditions du Seuil, 1955, p. 279. D'autres écrivains ont proposé des théories plus particulières qui entrent dans le cadre général de la théorie des trois degrés de conscience.

Par exemple, la « Conscience I » dont Charles Reich parle dans *The Greening of America* semble représenter une sous-classe du « second degré » mentionné ci-dessus, i.e. le niveau de la différenciation et de l'individualisme. La « Conscience II » d'après Reich, semble décrire le processus de transition vers le troisième degré discuté ci-dessus. Sa « Conscience III », dans laquelle les valeurs communautaires sont finalement réaffirmées, est similaire au « troisième degré » des autres théories. Un autre exemple est celui où la théorie est en particulier appliquée aux problèmes d'urbanisation. C'est ce que fait Haworth dans « The Good City » : La cause actuelle des problèmes urbains est imputée au développement des associations de base (« primary settlements ») dans la ville moderne, où compétition et facilité sont mises en valeur au détriment de la coopération et de la communauté. La solution de ces problèmes réside évidemment dans le rétablissement de ces valeurs communautaires.

Au sujet de ces théories, on peut généraliser jusqu'à un certain point : Elles semblent partir de la présomption d'un certain état original d'unité relative, passer par un état de différenciation, et aboutir enfin à un état où l'unité sera réétablie tout en conservant les avantages résultant de l'état de différenciation (i.e. sans retourner tout simplement au premier degré).

La présentation philosophique la plus pure d'une telle théorie de la conscience se trouve dans HEGEL, *La Phénoménologie de l'esprit*, dans laquelle on passe successivement de la « Conscience » (diverses attitudes envers la réalité objective) à la « Conscience de soi » (le développement de la subjectivité et de l'intersubjectivité), puis à la « Raison » (l'unité synthétique de la conscience et de la conscience de soi, résultant dans *Die Sache Selbst* en une conscience « absolue », concrétisée par la réussite d'un individu dans une unité dialectique avec la réalité objective et avec de vraies relations sociales.) Cf. mon livre à paraître, *Hegel's « Phenomenology » ; Part I: Analysis and Commentary* (University of Alabama Press, 1973), paragraphe III(B); et aussi mon article, « The Theory of Aesthetics in Hegel's "Phenomenology" », publié dans *Idealistic Studies*, II, I, janvier 1972).