

COVID-19 et providence : pour une pensée environnementale sans arrière-monde

Antoine Cantin-Brault, PhD

Volume 32, numéro 1, 2020

Croisement et intégration des savoirs : deux enjeux dans la recherche francophone en milieu minoritaire

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1071935ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1071935ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Presses universitaires de Saint-Boniface (PUSB)

ISSN

0843-9559 (imprimé)

1916-7792 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Cantin-Brault, A. (2020). COVID-19 et providence : pour une pensée environnementale sans arrière-monde. *Cahiers franco-canadiens de l'Ouest*, 32(1), 133–154. <https://doi.org/10.7202/1071935ar>

Résumé de l'article

La pensée environnementale dominante utilise, consciemment ou non, plusieurs concepts chrétiens sécularisés. L'idée de providence en est un et s'exprime à la manière d'un plan de la nature auquel doit obéir l'être humain, alors même qu'il est l'être supérieur comprenant ce plan. Dans ce contexte, la pandémie de la COVID-19 est apparue comme un message de la nature à partir duquel il faudrait s'amender en répandant toujours plus les valeurs démocratiques d'égalité et de liberté. La pensée nietzschéenne se présente comme une critique de cet arrière-monde sécularisé et propose un jeu de forces naturelles où le devenir dionysiaque reprend son droit.

COVID-19 et providence : pour une pensée environnementale sans arrière-monde

Antoine CANTIN-BRAULT, PhD
Université de Saint-Boniface

RÉSUMÉ

La pensée environnementale dominante utilise, consciemment ou non, plusieurs concepts chrétiens sécularisés. L'idée de providence en est un et s'exprime à la manière d'un plan de la nature auquel doit obéir l'être humain, alors même qu'il est l'être supérieur comprenant ce plan. Dans ce contexte, la pandémie de la COVID-19 est apparue comme un message de la nature à partir duquel il faudrait s'amender en répandant toujours plus les valeurs démocratiques d'égalité et de liberté. La pensée nietzschéenne se présente comme une critique de cet arrière-monde sécularisé et propose un jeu de forces naturelles où le devenir dionysiaque reprend son droit.

Mots clés : pensée environnementale, pandémie, pensée nietzschéenne et providence

La pensée environnementale d'aujourd'hui est dominée par des concepts chrétiens sécularisés. Cette sécularisation s'est effectuée graduellement lorsque plusieurs concepts importants et longtemps rattachés à Dieu se sont vu utiliser pour parler de notre rapport à l'environnement. La pensée environnementale utilise un langage chrétien d'abord en identifiant le responsable de la crise environnementale : l'être humain. Pour être responsable de quelque chose, il faut pouvoir être éligible à la responsabilité. L'humain est donc mis sur un piédestal, il est glorifié d'une certaine façon en sa liberté qui le prédispose à la responsabilité; il est l'être qui, à l'image de Dieu, sait départager le bien du mal. Mais il est tout aussi bien humilié car il a péché par sa liberté. Il faut qu'il s'amende, qu'il se corrige, du fait

même d'avoir péché contre l'environnement¹. Comme il s'agit de concepts chrétiens sécularisés, sa chute ne s'est pas faite du jardin d'Eden, mais bien de sa condition d'être purement vivant, de sa nature sauvage virginale, comme l'homme civilisé provient de la ruine de l'homme sauvage chez Rousseau². Il faut alors racheter nos péchés pour ensuite regagner le paradis perdu. La logique péché-rachat-salut est respectée. Pour nous aider ensuite à regagner le droit chemin, il y a des rédempteurs environnementaux, Greta Thunberg en étant probablement la figure archétypale du Christ³ environnemental. Les parallèles entre Jésus et Greta sont nombreux : ascétisme prononcé, poids de la mission qui transcende et transforme l'individu, négation de la peur pour la passion de bien, appel à des moyens non-violents, réalisation du bien avec l'aide d'une puissance infinie. Surtout, rappelons que Jésus remettait en question de manière radicale les lois traditionnelles juives de par son amour universel et qu'il incarnait le triomphe du nouveau contre l'ancien. C'est par amour également que Greta défie les marchands (les lobbyistes) du Temple (ce Temple qui est maintenant devenu la Nature). Le Sermon sur la montagne est devenu un Sermon à l'Organisation des Nations unies (ONU), et les disciples affluent. La pensée environnementale a également repris du christianisme le discours eschatologique de la fin du monde et, surtout, des signes que la déesse Gaïa⁴ nous envoie. La fin du monde ici a deux sens : fin à la manière d'un terme, donc d'une destruction du péché, mais aussi fin au sens d'accomplissement, de réalisation du plus grand bien. Cette fin comme réalisation du plus grand bien est effectivement marquée notamment dans l'Accord de Paris de 2015 : en luttant contre les problèmes environnementaux, nous arriverons également à «l'élimination de la pauvreté» et «à venir à bout de la faim» (ONU, 2015, dans les «attendus»). Le paradis est donc à notre portée si nous arrivons à nous amender. Mais cet amendement repose justement sur la fin du péché, c'est-à-dire sur le fait de mettre un terme à nos forces obscures et destructrices qui nous détournent du droit chemin. Il faut se corriger, se rapprocher de la lumière de la sainteté, cela qui suppose, comme on l'a déjà mentionné, une faute. La Terre-Gaïa nous envoie alors des signes de cette fin du péché, elle nous envoie des signes pour mettre un terme à nos fautes et que le péché cesse, et que bascule enfin dans le passé ce malheur qui nous condamne tous et toutes à l'heure actuelle.

On peut apercevoir cette orientation dans des propos comme celui que nous livre Dominique Bourg : selon lui, « nous autres humains aurions tout intérêt à voir dans ce qui nous arrive un ultime avertissement de la nature. » (Rebeyrotte, 2020). Ces signes qu'elle nous envoie, il faut les lire à la manière des plaies d'Égypte, signes de la colère de Dieu et d'une fin prochaine d'un monde désobéissant. Cette Providence ou théodicée, maintenant naturalisée, est dure mais juste et fait tout pour le plus grand bien qui nous échappe d'ailleurs en ses finalités dernières. Les événements que l'on peut percevoir comme négatifs sont en fait des rappels du bien universel : feux de forêt, hécatombes pétrolières, holocaustes animaux, sont autant de signes qui manifestent la volonté de la nature à lui obéir. La nature prépare la fin du monde comme accomplissement du bien lumineux à travers la fin du monde comme destruction du mal obscur et noir. La vengeance naturelle pour nous, peuple de pécheurs, a maintenant pris la forme de la COVID-19. La COVID-19 est un fléau qui vient nous humilier et nous rappeler la nécessité de nous racheter. Confessons-nous les uns aux autres, et rentrons dans les limites que la nature a fixé pour goûter enfin aux fruits paradisiaques de la rédemption.

Dans *La peste* de Albert Camus⁵, le père Paneloux tente de donner au fléau qui frappe sa ville un sens, une vérité, qui puisse justement l'inscrire dans la Providence divine. Selon l'intrigue du roman, la peste a touché la ville d'Oran, mais on n'en est encore qu'aux débuts de l'épidémie. Discutant justement de l'Exode et de l'arrivée de la peste en Égypte, Paneloux dit aux fidèles :

Mes frères, vous êtes dans le malheur, mes frères vous l'avez mérité. [...] La première fois que ce fléau apparaît dans l'histoire, c'est pour frapper les ennemis de Dieu. Pharaon s'oppose aux dessins éternels et la peste le fait alors tomber à genoux. Depuis le début de toute l'histoire, le fléau de Dieu met à ses pieds les orgueilleux et les aveugles. Méditez cela et tombez à genoux (Camus, 1972, p. 91).

Il faut bien donner un sens à cette abstraction qu'est un virus, abstraction car on ne le voit pas et on ne connaît pas ses intentions, bien qu'il emporte systématiquement les humains et les animaux à la maladie et la mort selon son propre rythme et sa propre mesure. En lui donnant un sens, on le justifie,

c'est-à-dire qu'on le transforme, du malheur qu'il est, en signe bienfaiteur. «Aujourd'hui, la vérité est un ordre. Et le chemin du salut, c'est un épieu rouge qui vous le montre et vous y pousse» (Camus, 1972, p. 94), dit encore Paneloux. La Providence est une série d'événements qui ont tous leur rôle à jouer dans le chemin vers le but, ici le salut, et c'est alors qu'il faut tirer une leçon des malheurs qui servent toujours et encore le plan divin. La raison d'être de la COVID-19 : non pas nous conduire au salut chrétien, mais bien nous mener au salut environnemental. C'est là faire jouer un arrière-monde pour comprendre le monde, c'est-à-dire justifier les événements du monde à travers une vérité qui serait plus profonde que lui. Un arrière-monde est précisément ceci : plaquer un autre monde sur le monde réel pour lui donner un sens et une direction, mais, en même temps, en dévaluant le monde réel car l'arrière-monde est posé comme étant plus vrai, plus fondamental que le monde réel. Cependant la question se pose de savoir si *nous*, êtres du monde, sommes capables d'adopter un tel point de vue sur le monde, c'est-à-dire celui d'un arrière-monde. Pour pouvoir se placer du point de vue de l'arrière-monde,

on nous demande toujours là de penser un œil qui ne peut pas du tout être pensé, un œil dont le regard ne doit avoir absolument aucune direction, dans lequel les énergies actives et interprétatives doivent se trouver paralysées, faire défaut, alors qu'elles seules permettent à la vision d'être vision de quelque chose; c'est donc toujours un inconcevable non-sens d'œil qui est demandé là (Nietzsche, 1971b, p. 309).

Le point de vue du père Paneloux semble être impossible à concevoir⁶, pas plus que celui de la pensée environnementale croyant connaître les dessins de la nature ou, du moins, les entrevoir.

Cette présence de plusieurs concepts chrétiens sécularisés est d'autant plus surprenante que la pensée environnementale s'appuie, en grande partie, sur les résultats scientifiques. Mais peut-être que l'opposition entre religion (sécularisée ou non) et science n'en est pas vraiment une : ne sont-elles pas toutes les deux à la recherche de vérités incontestables? N'ont-elles pas toutes les deux soif de vérité absolue, irréfutable? N'ont-elles pas toutes les deux adopté le point de vue de l'objectivité, c'est-à-dire un point de vue qui prétend se débarrasser du cadre

interprétatif du sujet? L'objectivité est bien sûr ici entendue deux fois de manières différentes : l'objectivité de Dieu et l'objectivité des faits ne sont pas la même chose. Mais il n'en demeure pas moins qu'il y a, dans les deux cas, une prétention à se placer dans un point de vue qui n'est pas le nôtre, un point de vue qui cherche à transcender notre point de vue fini et limité pour assouvir un *désir de certitude*⁷. Mais, dira-t-on, si cela peut être vrai pour la religion, cela ne peut pas s'appliquer à la démarche scientifique qui fonctionne à la manière d'un processus de réfutations : le point de vue scientifique actuel est limité, vrai pour le moment et selon les données et appareils disponibles, et est ensuite réfuté par un autre point de vue limité, et ainsi de suite. Les vérités scientifiques sont donc constamment réfutées et s'inscrivent dans la limitation de notre connaissance. Mais ce qui mérite d'être remarqué c'est qu'elles le sont en vue d'une vérité encore plus solide, encore plus dure, résistante au temps et à l'espace. La démarche scientifique a un sens, une direction, elle ne revient pas en arrière ou seulement pour constater ses erreurs naïves du passé, et cette direction nous approche de la vérité totale. Science et religion sont à la recherche de la raison du monde réel, et dans les deux cas cette raison semble être trouvée dans une vérité qui dépasse le monde réel, dans une objectivité à laquelle nous n'avons pas accès. Cette raison, qui cherche à se fixer sur un point éternel, s'oppose au témoignage des sens qui «montrent le devenir, l'impermanence, le changement» (Nietzsche, 1974b, p. 76)⁸. L'objectivité, dans son nom même, nous demande de nous placer du point de vue des objets, alors que toujours nous sommes sujets, c'est-à-dire que nous sommes dans le monde et participant activement à son devenir. Il y a, dans les deux cas, tentative de détourner le regard de la finitude qui est la marque du monde réel en prenant le point de vue d'un ordre total qui enfin donne un sens à toutes les finitudes en leur attribuant à chacune un rôle à jouer dans l'entièreté du cosmos, ce tout ordonné. Car un monde en devenir est bien un monde rempli de finitude. Bref, science et religion présupposent toutes les deux qu'il y a un sens derrière toute chose, que ce sens nous soit caché pour le moment ou non, et jamais la finitude est-elle appréciée pour elle-même. La finitude est d'abord et avant tout *notre* finitude : science et religion cherchent à donner un sens à la finitude humaine, à la transcender dans une Providence divine ou une marche progressive objective vers la vérité totale. Science et religion n'apprécient pas notre finitude à sa juste

valeur. Comment alors apprécier notre finitude en elle-même et à sa juste valeur? Répondre à cette question est déterminant aujourd'hui pour la pensée environnementale, encore plus pour une pensée environnementale qui cherche à s'émanciper des concepts judéo-chrétiens.

Pour apprécier la finitude en elle-même, il faut se détourner des arrière-mondes. C'est justement ce qu'a cherché à faire Nietzsche, grand contempteur du christianisme, mais plus encore des arrière-mondes en général. Mais, d'abord, comment expliquer que la pensée environnementale actuelle porte encore les stigmates du christianisme? Ceci s'explique à partir de l'idée nietzschéenne de «mort de Dieu». La mort de Dieu ne signifie pas que la croyance en Dieu disparaît. Dieu meurt plutôt lorsque tout un peuple arrive à se doter d'une échelle de valeur sans devoir la faire remonter à un être transcendant. Dans les termes de Charles Taylor, après la mort de Dieu «on peut s'engager pleinement en politique sans jamais rencontrer Dieu, c'est-à-dire sans en arriver à un point où l'importance cruciale du Dieu d'Abraham s'impose avec force et sans conteste.» (Taylor, 2011, p. 12). Toutes les époques antérieures à la nôtre semblent avoir fonctionnées selon le modèle divin : le sens de la moralité était rattaché à une force divine, que cette force soit naturaliste, animiste ou plus intériorisée, et il fallait s'amender aux yeux de cette divinité – ou, plutôt, *ces* divinités, car l'humanité a vécu son histoire bien plus selon le polythéisme que le monothéisme –, pour rejoindre le droit chemin. Même les plus grands conquérants de notre histoire devaient toujours se plier à cette force divine : faire des sacrifices, demander des oracles, demander des bénédictions, se confesser, etc. Mais voilà que notre époque de manière générale tient son code moral en et pour elle-même : nul besoin de le fonder en Dieu ou en une autre puissance transcendante. Certes les résultats scientifiques influencent nos vies et notre code moral, alors peut-être pourrait-on dire que l'objectivité scientifique a remplacé Dieu, mais cela seulement jusqu'à une certaine limite puisque certains principes de notre code moral s'opposent à l'immixtion de la science dans la moralité⁹. Le bien et le mal sont donc suffisamment reconnus aujourd'hui sans qu'il faille l'imposer à partir d'un point de vue objectif transcendant la subjectivité. Et le bien est aujourd'hui clairement rattaché aux idées d'*égalité* et de *liberté*. C'est toujours à ces principes que se ramènent nos

luttons, y compris la lutte environnementale. On cherche l'égalité des espèces, la liberté de tous les êtres humains et, surtout, un équilibre entre l'égalité et la liberté pour stabiliser les processus naturels. Quelle religion a insisté sur l'amour universel des êtres égaux et qui a reconnu, aux êtres égaux, une égale liberté? C'est bien le christianisme. Il semble donc y avoir contradiction : Dieu est mort (traduction : le Dieu chrétien comme arrière-monde a périclité), mais les valeurs chrétiennes sont encore présentes et clairement à l'œuvre. Ce n'est pas une contradiction pour Nietzsche, ce n'est qu'une conséquence logique du christianisme même : le christianisme, par son message égalisateur, devaient éventuellement conduire à rendre impossible l'existence d'un être qui nous était supérieur, donc inégal, en tout point. C'est par l'amour de l'égalité que Dieu est mort : son message s'est retourné contre Lui. Dieu est mort, mais nous vivons encore dans son échelle de valeur : nous vivons dans les valeurs d'un arrière-monde déchu. Il s'agit maintenant de réaliser le message de Dieu sans Lui, de séculariser ses idées et de les appliquer à l'environnement parmi d'autres causes. La Providence devient alors plus grande que Dieu lui-même car elle l'a emporté vers la mort : il s'agit maintenant de la Providence de l'égale liberté, Providence que reprend en grande partie la pensée environnementale aujourd'hui et qu'elle projette dans la nature et dans notre rapport à elle. Autrement dit, par amour de l'égale liberté, nous sommes devenus allergiques aux arrière-mondes qui avancent l'idée d'un être supérieur (Dieu ou la Vérité objective scientifique) qui nous dirait comment agir, mais c'est sur fond de l'égale liberté qu'est possible l'apparition de cet arrière-monde sécularisé qui anime la pensée environnementale aujourd'hui : par amour de l'égale liberté, il faut protéger la nature qui, selon une perspective romantique, semble d'elle-même valoriser l'égale liberté¹⁰.

Mais ce n'est pas une bonne chose que de conserver l'amour de l'égale liberté pour Nietzsche, puisque étant le fruit du christianisme, cette égale liberté est déjà en elle-même un amendement de l'être humain, donc un refus d'affronter clairement et directement la finitude humaine, ou la finitude tout court. Même si cet amour n'est plus rattaché à un principe transcendant, il continue néanmoins de considérer comme une faute tout comportement humain allant dans une direction autre que ce qu'il commande. C'est d'ailleurs ce principe de l'égale

liberté, comme il en sera question plus loin, qui est responsable de la crise environnementale, si l'on suit la pensée de Nietzsche. Dans un code moral où domine l'égalité liberté, la finitude ne peut être prise pour elle-même, et cela même si Dieu est mort, car la Providence n'a pas fini de dérouler son cours et d'entraîner avec elle toute finitude. Si Nietzsche refuse le principe de l'égalité liberté, c'est, pour le dire le plus simplement possible, qu'il ne s'accorde pas avec la nature.

Qu'est-ce que la nature au juste? L'écosystème comme exemple servant à la compréhension vient assez rapidement à l'esprit ici, surtout qu'il sert encore une fois la vision environnementale qui a sécularisé le christianisme. L'écosystème est une unité formée par le milieu (biotope) et les organismes vivants qui y sont présents (biocénose). Mais plusieurs définitions de l'écosystème insistent sur l'idée que le milieu et les organismes vivants forment entre eux une *communauté* (encore un terme religieux!) et cherchent à montrer que les choses présentes dans l'écosystème sont dans un réseau de dépendance à travers duquel elles s'échangent mutuellement des bienfaits qui, globalement, stabilisent justement cet écosystème. Comme s'il y avait ici un réseau de *charité*, c'est-à-dire un réseau d'amour du prochain pour le bien de la totalité même. L'écosystème serait alors une sorte de tout harmonieux où chaque chose est à sa place, donc dans une relation d'égalité avec les autres choses, et où toute chose sert, dans sa finitude, la subsistance de l'écosystème. Même s'il y a dans l'écosystème certains renversements violents, ils sont perçus encore de manière providentielle, comme si ces changements devaient se produire pour assurer la plénitude de l'ensemble. Le simple fait de l'appeler «système» est significatif : cela suppose qu'il possède une raison, c'est-à-dire une logique interne que l'on peut ensuite saisir rationnellement et qui, ensuite, justifie chacune de ses parties comme moments de la totalité. Le système empêche, d'une autre manière encore, de penser la finitude pour elle-même¹¹. L'écosystème semble avoir pour principe l'égalité liberté et nous commander ce principe pour nos relations entre nous et également avec l'environnement. L'eschatologie ici s'annonce comme la réalisation de l'écosystème de la Terre entière, voire de l'univers en son entier : parvenir à l'écosystème universel est la finalité de la Providence naturelle et ses fléaux sont des rappels constants qu'il ne faut pas l'entraver.

À cette nature comprise analogiquement avec l'écosystème, on peut alors opposer la vision de la nature de Nietzsche. Un fragment posthume de 1885 la décrit clairement et profondément :

Et savez-vous bien ce qu'est le "monde" pour moi? Voulez-vous que je vous le montre dans mon miroir? Ce monde : un monstre de force, sans commencement ni fin; une somme fixe de force, dure comme l'airain, qui n'augmente ni ne diminue, qui ne s'use pas mais se transforme, dont la totalité est une grandeur invariable, une économie où il n'y a ni dépenses ni pertes, mais pas d'accroissement non plus ni de bénéfices; enfermé dans le "néant" qui en est la limite, sans rien de flottant, sans gaspillage, sans rien d'infiniment étendu, mais incrusté comme une forme définie dans un espace défini et non dans un espace qui comprendrait du "vide"; une force partout présente, un et multiple comme un jeu de forces et d'ondes de force, s'accumulant sur un point si elles diminuent sur un autre; une mer de forces en tempête et en flux perpétuel, éternellement en train de changer, éternellement en train de refluer, avec de gigantesques années au retour régulier, un flux et un reflux de ses formes, allant des plus simples aux plus complexes, des plus calmes, des plus fixes, des plus froides aux plus ardentes, aux plus violentes, aux plus contradictoires, pour revenir ensuite de la multiplicité à la simplicité, du jeu des contrastes au besoin d'harmonie, affirmant encore son être dans cette régularité des cycles et des années, se glorifiant dans la sainteté de ce qui doit éternellement revenir, comme un devenir qui ne connaît ni satiété, ni dégoût, ni lassitude –; voilà mon univers *dionysiaque* qui se crée et se détruit éternellement lui-même, ce monde mystérieux des voluptés doubles, voilà mon par-delà bien et mal, sans but, à moins que le bonheur d'avoir accompli le cycle ne soit un but, sans vouloir, à moins qu'un anneau n'ait la bonne volonté de tourner éternellement sur soi-même – voulez-vous un *nom* pour cet univers? Une *solution* pour toutes ses énigmes? une *lumière* même pour vous, les plus ténébreux, les plus secrets, les plus forts, les plus intrépides de tous les esprits? – *Ce monde, c'est le monde de la volonté de puissance – et nul autre!* Et vous-mêmes, vous êtes aussi cette volonté de puissance – et rien d'autre! (Nietzsche, 1982a, fragment 38 [12], p. 343).

Le monde, ce mot que Nietzsche utilise de manière interchangeable avec celui de nature entendue en son sens grec d'éclosion et de jaillissement¹², est ce jeu perpétuel de

forces chaotiques qui s'opposent, qui ne parviennent jamais à s'annuler et qui se veulent elles-mêmes encore et encore dans cette grande année du devenir où tout revient constamment. Il ne s'agit pas ici d'une harmonie, ou seulement parfois, mais plutôt d'un rééquilibrage constant d'oppositions : les forces à l'œuvre ne forment pas une communauté et ne s'entraident pas mutuellement pour leur survie et celle du tout, au contraire les forces, si puissantes, résistent à celles qui les opposent et se conservent dans leur propre affirmation de soi. Ces forces peuvent tout détruire ce qu'elles ont contribué à construire, elles peuvent tout détruire sauf elles-mêmes, étant justement de véritables forces. Nietzsche oppose le dionysiaque à l'apollinien en ce que l'apollinien est une beauté organisée, structurée, totalisée, un système qui rayonne pour le dire simplement. Alors que le dionysiaque est le sublime de l'unité indifférenciée, un monde de forces non encore organisées qui s'affirment dans leur plus pure possibilité en s'opposant les unes aux autres. Le dionysiaque, de par l'expérience d'ivresse et d'extase qu'il procure, défait l'être humain de son individualisme et permet à «la nature aliénée – hostile ou asservie – [de] cél[é]bre[r] de nouveau sa réconciliation avec son fils perdu, l'homme.» (Nietzsche, 1977, p. 45). C'est dans le dionysiaque que l'être humain revient à la nature car dans son extase il se ressent comme vecteur de ces forces, comme expression de puissances auxquelles ils se sent appartenir. Pour prendre un exemple, un individu peut certes aller se reposer au lac en y contemplant sa tranquillité, c'est-à-dire sa part apollinienne : voici ce lac, ses contours, son horizon, ses animaux, et me voici là le contemplant. Nietzsche spécifie que l'apollinien est plus apparenté au rêve : la tranquillité du lac permet le rêve. Mais cette tranquillité est le résultat d'innombrables années où les forces de l'eau, de la terre, des montagnes, de la vie elle-même se sont opposées et continuent d'ailleurs à s'opposer encore. Au rêve que produit la beauté se substitue l'extase du sublime. Ce lac lui-même se situe au cœur de terres qui sont elles-mêmes réunies en continents, ces continents qui eux-mêmes formaient, il y a près de deux cent millions d'années, la Pangée, mais que la force des eaux principalement a séparés et placés là comme s'ils avaient cessé de bouger. L'apollinien donne une impression de stabilité, de fixité, mais cette fixité n'est possible que sur le fond d'un perpétuel mouvement. Montaigne avait raison donc de dire que «Le monde n'est qu'une branloire pérenne. Toutes choses y branlent

sans cesse : la terre, les rochers du Caucase, les pyramides d'Égypte, et du branle public et du leur. La constance même n'est autre chose qu'un branle plus languissant.» (Montaigne, 1979, p. 20). Ce perpétuel mouvement ou, comme Nietzsche le nomme, «un devenir qui ne connaît ni satiété, ni dégoût, ni lassitude », est précisément pourquoi tout point de vue absolu, tout *désir de certitude*, c'est-à-dire tout point de vue fixe d'une vérité objective sur le monde s'avère être un arrière-monde : la constance n'est qu'un devenir qui prend plus de temps, si bien que de vouloir enfermer ce devenir dans une vérité éternelle semble le dénigrer et lui enlever tout son potentiel dionysiaque. Ce monde de forces, ce monde de puissance, Nietzsche ne lui assigne aucune direction précise puisqu'il ne peut en avoir une : il est le jeu aléatoire des forces qui s'opposent et qui ne peuvent disparaître. C'est donc à ce point-ci qu'il est facile de voir qu'une nature dépeinte de la sorte ne peut en aucun cas être porteuse d'une quelconque Providence ou se révéler de manière eschatologique. Les mots de Goethe résonnent ici avec force :

Ce que l'on peut observer dans l'ensemble, c'est la vision monstrueuse de ruisseaux et de rivières qui, conformément à une nécessité naturelle, dévalent monts et vaux et, en confluant, causent en fin de compte la crue d'un grand fleuve et une inondation où tout le monde périt, celui qui l'a prévue comme celui qui ne l'attendait pas. Dans cette expérience effroyable, il n'y a rien d'autre à voir que nature, et non pas ce que nous autres philosophes aimerions bien appeler liberté. (cité par Löwith, 2002, p. 81).

S'il existe bel et bien des éco-systèmes apolliniens qui rappellent parfois le principe communautaire de l'égalité liberté, c'est toujours sur fond d'un jeu de puissances dionysiaques qu'ils se produisent, et ces puissances n'ont rien qui rappellent le principe de l'égalité liberté : la puissance libre est précisément celle qui est inégale et qui domine les autres, mais cette domination perdure seulement jusqu'à ce qu'une autre force la détrône¹³. Tout arrière-monde est finalement l'expression, non pas de la volonté de puissance, mais de la volonté de contrôle, et ce contrôle reste une autre façon de nier la finitude.

Comment donc vivre notre finitude? Comment affirmer la finitude sans la réifier dans un système ou dans une

Providence? Il faut tout d'abord reconnaître que la finitude oblige à la transformation de notre environnement. Ce qui est fini a besoin de ce qui l'entoure pour survivre et vivre : comme manifestation finie des puissances dionysiaques, il doit «exploiter» son environnement. En tant qu'expression de la volonté de puissance, «vivre, c'est *essentiellement* dépouiller, blesser, dominer ce qui est étranger et plus faible, l'opprimer, lui imposer durement sa propre forme, l'englober et au moins, au mieux, l'exploiter, – mais pourquoi employer toujours ces mots qui exprimèrent de tout temps une intention de calomnier?» (Nietzsche, 1971c, p. 182). Vivre, c'est toujours empiéter sur autre chose, si bien qu'il est normal que l'être humain exploite son environnement : mais pourquoi faudrait-il alors le calomnier? Les animaux chassent les plus faibles, certains s'attaquent en groupe à une proie sans défense, mais on n'utilise jamais ici un langage péjoratif pour s'opposer moralement à ces processus naturels. Pourquoi faudrait-il qu'il en soit différemment pour l'être humain? Il en va de sa finitude même que de devoir transformer son environnement pour sa survie et, encore plus, pour sa création. Car c'est précisément en sa capacité de création que l'être humain est l'expression la plus développée des forces dionysiaques. Pour éviter les contre-sens, disons d'emblée que Nietzsche n'est pas un anthropocentriste, c'est un biocentriste : il considère que c'est dans la vie elle-même que se manifestent le plus clairement ces forces dionysiaques; que la vie, arrivée tardivement sur Terre, est ce qui incarne le mieux la puissance du monde elle-même. Non pas bien sûr en ce que la vie serait la chose la plus forte au sens physique du terme, mais bien parce que la vie est plus créative que toute autre chose. C'est en ce sens que l'être humain devient pour Nietzsche l'être le plus puissant du monde : c'est lui qui est le plus créatif. C'est pourquoi Nietzsche dit que l'être humain est «le sens de la Terre» (Nietzsche, 1971a, p. 42). L'être humain, comme être vivant le plus créatif, est ce qui donne sens à la Terre en ce qu'il lui donne sa direction; la puissance de l'être humain influe sur le processus de création de la Terre même. La finitude, la limite, libère des forces créatrices : je suis une force de la nature, mais je ne suis qu'une force et non toutes les forces, alors pour affirmer ma force je dois créer. Pourquoi un être infini voudrait-il créer? La création vient d'un besoin et les êtres infinis n'en ont pas. S'attaquer à la finitude de front consiste à reconnaître que mon action n'a peut-être pas de but, qu'elle marque le devenir, mais

qu'elle ne sert peut-être et véritablement à *rien*, qu'avec moi quelque chose arrive à son terme, et que ce terme ne sert pas un but plus grand. Je suis, dans ma finitude, indépassable : je suis cette force que je suis et cette force contribue à l'économie total du monde, sans rendre cette force pour autant nécessaire dans un parcours vers un accomplissement. Tous les êtres, étant finis, sont la marque de l'éternel retour des mêmes forces chaotiques, du retour constant des mêmes puissances dionysiaques. Pourquoi les saisons reviennent-elles? Un printemps n'aurait-il pas suffi? Non car, étant fini, il doit se recréer constamment, ainsi en est-il de l'être humain qui se reproduit pour maintenir la puissance, sans que chaque humain n'ait un but précis sur terre. Voilà la libre création : la seule création qui est libre est celle qui se fait sans raison et sans but. Le bonheur d'avoir accompli un cycle, la joie d'avoir participer à façonner une boucle, devrait contenter l'humain. Ce cycle n'a d'autre but que lui-même, il ne mène à aucun salut et n'est la rédemption de rien. Le printemps revient car il est, précisément, sans raison : sa seule raison, comme tous les êtres finis, est de revenir affirmer sa puissance.

Il apparaît donc normal pour Nietzsche que l'être humain, comme tout être vivant fini, transforme et cicatrise son environnement, mais il n'est pas normal qu'il en vienne à le détruire complètement. La création, comme manifestation la plus brute de la volonté de puissance, doit donner un libre sens à la Terre, non réduire la Terre à néant. Non pas qu'il faille protéger la Terre comme un enfant sans défense, car la Terre a plusieurs forces redoutables, mais plutôt parce qu'alors la création deviendrait logiquement impossible. Détruire la Terre et sa source de puissance apparaît comme l'acte ultime du ressentiment. Il n'y a aucun doute que l'environnement subit des changements et qu'il est en crise, c'est-à-dire qu'il est présentement à cette croisée des chemins où il n'y a que deux solutions possibles : au sens médical, la guérison ou la mort. Qu'il soit clair que s'il y a fin de la Terre, elle ne nous l'annoncera pas, il n'y aura pas d'Apocalypse, au sens où ce mot signifie la «révélation». La mort de l'environnement, ou de la Terre, mène-t-elle à la mort de la nature, nature entendue comme éclosion? Non, puisque d'autres étants jailliront dans l'être, par exemple d'autres étoiles naîtront alors que d'autres s'éteindront. Pour le dire simplement : la mort de l'environnement n'est pas la mort des forces dionysiaques; le monde resterait encore «une

somme fixe de force, dure comme l'airain, qui n'augmente ni ne diminue, qui ne s'use pas mais se transforme, dont la totalité est une grandeur invariable». Cependant pour Nietzsche, la crise environnementale terrestre est tout de même un problème.

D'où vient la crise environnementale? Vient-elle de la volonté de puissance? Peut-être en partie, mais cela serait quand même étrange philosophiquement puisque c'est de la Terre qu'émane la puissance créatrice humaine, l'être humain étant une créature terrestre : la Terre, «Seule planète amoureuse de l'homme» (Brault, 2013, p. 33). La volonté de puissance, incarnée dans des êtres finis, commande la création, non la destruction, il faut donc qu'une autre force soit à l'origine d'une possible destruction totale de la Terre et menace directement la puissance créatrice humaine. Cette destruction vient donc précisément du contraire de la volonté de puissance : la volonté de décadence ou, tout simplement, du principe d'égalité que nous avons déjà entrevu. Une égalité a pour principe : «ma liberté s'arrête là où celle de l'autre commence», une autre formulation de la Règle d'or, annoncée notamment par Jésus Christ en ces termes : «Tu aimeras ton prochain comme toi-même.» (Matthieu, 22 : 39). La création demande d'empiéter sur autrui, elle ne peut se faire dans les limites de la liberté libérale encadrée dans les droits de l'homme. L'artiste, par ses œuvres, entre dans la sphère du public pour le critiquer et le forcer à réfléchir; l'athlète, par ses performances, empiète sur ses compétiteurs qu'il cherche à dominer; le professeur, par son enseignement, empiète sur les élèves qu'il cherche à transformer. La volonté de puissance prescrit une liberté qui ne s'accorde pas avec le principe de l'égalité. Le principe d'égalité force donc l'être humain d'aujourd'hui, celui-là même qui a tué Dieu mais défié le principe d'égalité, à trouver un exutoire pour son désir de création. Autrement dit, l'être humain conserve toujours sa puissance créatrice, mais a malheureusement choisi un principe moral (celui de l'égalité) qui l'empêche précisément d'affirmer sa puissance créatrice; l'être humain cherchera donc à combler son désir de puissance dans autre chose que son affirmation brute. Comment donc assurer une certaine puissance tout en respectant le principe de l'égalité? Par la *consommation*. Alexis de Tocqueville avait déjà constaté, en 1830 aux États-Unis, que le principe démocratique de l'égalité allait de pair avec la

surconsommation (Tocqueville, 1986, 2^{ème} partie, chapitres XI, XIII et XIV), et il semble que plusieurs penseurs des *Lumières*, comme Montesquieu ou Adam Smith, aient vu en l'échange de biens et d'argent une façon d'occuper les gens tout en les pacifiant. Le développement durable, expression plus qu'à la mode aujourd'hui, est l'expression qui qualifie justement cette union de la puissance (la croissance) et du principe de l'égale liberté : la croissance pour toutes les générations. Le problème avec le remplacement de la création par la consommation est que précisément, la consommation détruit l'environnement sans le marquer du sceau du renouveau : c'est une destruction gaspillée, un pillage sans triomphe. On dit souvent aujourd'hui que l'on peut constater les ravages de la puissance humaine sur l'environnement : c'est faux, ce qu'on constate ce sont les ravages d'une destruction sans création. Le développement durable est une gloutonnerie qui exploite sans s'affirmer, qui blesse sans y laisser de forme. Une montagne détruite car vidée de ses minerais, qui est ensuite laissée à l'abandon... quel gaspillage! L'être humain doit avoir le courage de sa puissance : s'il détruit la montagne, qu'il y érige au moins un château avec des serres et ses jardins anglais, ou qu'il y place une horde de dangereux singes! Soyons plus créatifs!

Pour en revenir à la COVID-19 : c'est là une autre manifestation des puissances de la nature. Ce virus n'est pas là pour nous punir : comment la nature pourrait-elle punir si ses forces existent en toute innocence? Ce virus est peut-être la conséquence de la crise environnementale, il est peut-être la conséquence de la surconsommation, mais s'il l'est et vient donc d'un changement dans l'économie des forces dionysiaques, la seule façon de lui faire face est de créer et non pas de tenter de s'extraire le plus possible de notre environnement. Autrement dit, la création commande la transformation du milieu et cette transformation ne doit pas cesser : l'être humain ne doit pas renier sa puissance finie et chercher à s'effacer de la Terre. Préserver la Terre de sa destruction implique de la recréer, la recreation qui n'est pas non plus une conservation de la Terre. Cette force virale est l'occasion pour l'être humain de lui répondre par ses propres forces créatives qui sont plus puissantes que n'importe quelles autres. Le docteur Rieux de *La peste* de Camus semble rappeler ce principe de Nietzsche qui veut que «Ce qui ne me tue pas me fortifie» (Nietzsche,

1974b, p. 62), autre façon de signifier que la finitude commande la création, sinon arrive la mort. Rieux tire de la peste la leçon suivante et, véritablement, la seule leçon qu'on puisse en tirer : «ce qu'on apprend au milieu des fléaux, [c'est] qu'il y a dans les hommes plus de choses à admirer que de choses à mépriser.» (Camus, 1972, p. 279). Il faut aimer ce qui nous a permis d'être plus forts : pour aimer la COVID-19, il faut savoir s'en servir comme d'un tremplin pour le façonnement de soi-même et du monde. La COVID-19 est une occasion privilégiée pour générer de la puissance créatrice, mais elle n'est pas la seule, elle n'est pas la première ni la dernière. Les forces antagonistes sont toujours là : c'est cela qui manifeste véritablement un monde dionysiaque. Dans le monde dionysiaque, l'affrontement et la luttes sont constants. C'est une autre leçon que tire le docteur Rieux : au milieu de la population d'Oran se réjouissant d'avoir enfin vu la peste disparaître de leur cité, Rieux se rappelle

que le bacille de la peste ne meurt ni ne disparaît jamais, qu'il peut rester pendant des dizaines d'années endormi dans les meubles et dans le linge, qu'il attend patiemment dans les chambres, les caves, les malles, les mouchoirs et les paperasses, et que, peut-être, le jour viendrait où, pour le malheur et l'enseignement des hommes, la peste réveillerait ses rats et les enverrait mourir dans une cité heureuse. (Camus, 1972, p. 279).

Vouloir imposer sur le monde dionysiaque de l'éternel retour des mêmes forces une Providence est une grave illusion, car la Providence suppose que l'on se dirige toujours vers le mieux et qu'une fois un obstacle franchi, il est derrière nous pour toujours. La COVID-19 est l'occasion d'un dépassement de soi, mais sur la courbe du cycle ce dépassement de soi est toujours à refaire. Le créateur y voit ici un bonheur, la pensée environnementale eschatologique y voit un malheur. Notre finitude ne peut nous permettre de croire que nous sommes meilleurs que les humains avant nous et que la nature elle-même offre une progression vers sa systématisation totale. Lorsque nous aurons franchi ce fléau qu'est la COVID-19, nous aurons certes gagné une bataille, mais aucun être fini ne peut gagner la guerre contre les forces dionysiaques de la nature, car c'est dans et par cette guerre que nous existons comme êtres de puissances créatrices.

NOTES

1. La pensée environnementale, au moins en Occident, est un christianisme sécularisé, voire même un judéo-christianisme sécularisé, et on le voit surtout à cette faute d'orgueil que porte l'être humain et qui l'oblige à se corriger. Mais il en va autrement dans d'autres religions; la pensée environnementale s'exprime d'ailleurs différemment là où ces autres religions ont connu une grande influence sur la construction de la vision commune du monde. Si l'on prend par exemple la pensée de Nishida Kitarô (philosophe japonais, 1870-1945), laquelle a tenté une sorte de processus de sécularisation du bouddhisme en faisant entrer ses concepts fondamentaux dans la philosophie, on n'y trouve aucune trace d'une faute rattachée à la transformation de son environnement. Au contraire, indiquant que l'universel se construit à partir des individus, Nishida voyait le corps humain comme nécessairement actif et transformateur : avoir un corps c'est déjà et obligatoirement transformer son environnement, ne serait-ce que par la récolte de la nourriture dont il a besoin et les excréments qu'il renvoie ensuite dans l'environnement. Cette transformation de l'environnement force en retour le corps humain à se transformer et, encore une fois, à retransformer son environnement, ainsi va le cycle. Nishida aurait donc été grandement en désaccord avec une pensée qui chercherait à préserver la pureté et la virginité de la nature, puisque la nature est la somme de modifications perpétuelles. (Pour s'initier à la pensée de cet auteur, voir Nishida, 1998).
2. Pour Rousseau, l'être humain était d'abord un homme sauvage vivant seul et satisfaisant très aisément ses quelques besoins. L'homme sauvage vit selon deux principes : le désir de conservation de soi (l'amour de soi) et la pitié naturelle envers tout être sensible. Dès lors, l'homme sauvage vit sans violence et coule paisiblement ses jours jusqu'à ce qu'il meure sans même s'en rendre compte. Cependant, nous dit Rousseau, parce que la nature n'est pas toujours clémente, l'homme sauvage doit s'adapter et commence à vivre avec les autres, croyant pouvoir mieux subvenir à ses besoins. Mais, vivant avec les autres, ses besoins au contraire augmentent à mesure que son amour de soi devient amour-propre et sa pitié naturelle est remplacée par son désir de propriété. L'homme civilisé est donc un monstre en comparaison de l'homme sauvage : s'étant civilisé, l'être humain a chuté de son état parfait d'innocence. Il est à noter que l'homme sauvage, pour Rousseau, n'a probablement jamais existé, mais il reste la forme idéale de l'être humain, ce que nous pourrions être si, dans un langage moderne, nous pouvions réunir les conditions naturelles parfaites en laboratoire et laisser grandir l'humain sans influence civilisatrice. (Voir Rousseau, 2011. Il s'agit d'un texte initialement paru en 1755).

3. Le Christ, par sa mort puis par sa Résurrection, scelle le pacte entre Dieu et les humains en offrant à ceux-ci le salut de leurs péchés. Pour que Greta Thunberg puisse être comprise comme le Christ environnemental, il faudrait alors qu'elle s'offre en sacrifice aux mains du péché humain, puis soit offerte comme forme de salut à l'erreur morale humaine. C'est donc dire qu'elle ne peut encore être qualifiée de Christ environnemental, même si elle semble déterminée à racheter les péchés des humains, en formant une communauté planétaire par laquelle, peut-être, son esprit pourra continuer de vivre.
4. Cette association de la Terre à Gaïa vient bien sûr des Grecs, mais a aussi été reprise par John Lovelock (1999). On peut noter également un changement important d'avec les concepts chrétiens : il y a bel et bien une féminisation des acteurs importants : le Christ devient femme, le Dieu devient mère-nature. C'est sans doute la marque de l'avancement de la reconnaissance de la femme, mais il est à se demander si le féminisme a ici véritablement fait des gains : la femme est encore comprise comme celle qui prend soin, celle qui rédime, contre les hommes qui ont mal agi, mais qui sont quand même ceux qui agissent directement. La femme ne semble que réagir, comme les divinités grecques féminines (dont Gaïa est l'archétype, devant se débarrasser d'Ouranos en demandant l'aide de Chronos) qui, elles aussi, utilisaient la ruse et la feinte, ne pouvant agir directement contrairement aux divinités masculines. N'y a-t-il pas une sorte de retour de l'Éternel féminin qu'avait construit le wagnérisme au dix-neuvième siècle? L'Éternel féminin, selon Nietzsche, est cet idéal féminin fantomatique auquel les femmes réelles devaient se plier et qui les dévaluait par le fait même. (Voir Nietzsche, 1974a, p.25).
5. Roman de 1947, il présente l'arrivée de la peste dans la ville d'Oran comme une métaphore pour l'occupation nazie dans plusieurs villes d'Europe. Mais il est possible aussi de le lire comme une métaphore de tous les fléaux qui frappent l'humanité sans qu'on puisse véritablement en saisir l'origine, le déroulement et la fin, c'est-à-dire le sens. La peste, comme la guerre, et comme d'autres fléaux, sont communs et arrivent bêtement, mais justement «La bêtise insiste toujours, on s'en apercevrait si l'on ne pensait pas toujours à soi.» (Camus, 1972, p.41).
6. Plus la peste fait des ravages dans la ville d'Oran, plus d'ailleurs le dogmatisme du père Paneloux est mis à l'épreuve, surtout lorsqu'il assiste au décès du fils de M. Othon.
7. Le métaphysique religieux selon Nietzsche s'est tout simplement transposé aujourd'hui en «cet impétueux désir de certitude qui éclate aujourd'hui dans les masses, sous la forme scientifico-positiviste, ce désir de vouloir posséder quelque chose d'absolument stable (tandis que dans la chaleur même de ce désir on se préoccupe fort peu des arguments propres à fonder la

certitude); tout ceci témoigne encore du besoin d'un appui, d'un soutien, bref de cet instinct de faiblesse qui, il est vrai, ne crée pas, mais conserve les religions, les métaphysiques, les convictions de toutes sortes.» (Nietzsche, 1982b, p. 244).

8. Ici Nietzsche fait l'éloge du présocratique Héraclite qui avait reconnu le devenir perpétuel de toutes choses contre l'Être fixe et dépouillé de mouvement qu'avait pensé son contemporain Parménide. Pour Nietzsche, Parménide avait absolutisé la raison contre les sens et avait postulé une vérité, l'Être, qui peut être considérée comme le premier arrière-monde de la philosophie occidentale, et dans lequel sont tombés plusieurs philosophes par la suite.
9. Peut-être que la science a remplacé la religion et que la vérité objective scientifique est le nouveau fondement de la moralité. Il faudrait alors plier notre code moral aux résultats scientifiques, et c'est effectivement ce que suggère de faire la pensée environnementale aujourd'hui. S'amender au nom de la science et de son objectivité. Mais il y a de sérieuses limites à cet envahissement de la science dans la moralité, comme l'a bien montré Pierre Manent (2004) : les êtres humains démocratiques, ayant comme principe premier la liberté, chercheront à refuser l'immixtion de la science dans leur vie pour, justement, conserver un espace de liberté. C'est précisément par notre amour de l'égalité liberté, valeurs chrétiennes sécularisées, que l'objectivité scientifique ne peut complètement dominer nos vies et devenir le nouveau socle de notre code moral : par amour d'une égale liberté, la science ne peut nous contraindre, comme point de vue supérieur et inégal, à nous amender complètement, car alors «Dieu» (devenu Science) serait ressuscité. Les êtres humains vivant à l'époque de la mort de Dieu ne veulent plus de Dieu comme être supérieur, mais veulent néanmoins réaliser sa Providence, atteindre le salut, non auprès de Dieu, mais auprès d'un être égal à nous en lequel se vit l'égalité liberté : la nature.
10. Rousseau est un excellent exemple d'un penseur croyant, de manière romantique, que la nature est égalitaire, prodigue, calme, douce et, en un mot, bonne (Voir Rousseau, 1972, 5ème promenade).
11. Ceci a été très bien vu et dénoncé par le philosophe Adorno, pour qui «Le système est le ventre de l'esprit, la rage est la caractéristique de tout idéalisme» (2001, p. 32). L'idéalisme consiste précisément à faire des systèmes pour rationaliser l'entière du réel et s'assurer, par-là, de n'avoir rien laissé en arrière. La finitude pour elle-même est une menace pour le système puisqu'elle montre les limites du système : elle le renvoie à sa propre finitude. C'est pourquoi le système doit «avaler» la finitude pour se rendre lui-même infini.

12. Nature en grec se dit phusis, et la phusis est le processus par lequel les choses viennent à l'être, c'est-à-dire la manière dont elles éclosent à la lumière de l'être, dont elles jaillissent et s'affirment dans l'être.
13. On peut même avancer que les lois de la nature telles qu'elles sont pensées par la science, par exemple celle de la gravité, peuvent elles-mêmes être réduites à néant du jour au lendemain selon Nietzsche par le combat des forces dionysiaques. La seule loi à laquelle semble obéir la nature sans aucune exception est pour Nietzsche, comme on l'a déjà suggéré, celle de la conservation de la puissance des forces dionysiaques, ce vers quoi le philosophe Anaxagore avait déjà pointé au travers de cette proposition : «En effet nul être n'est ni engendré, ni détruit, mais tout se trouve composé et discriminé à partir de choses qui existent. Ainsi conviendrait-il de désigner plus correctement la génération par le terme de composition et la mort par celui de discrimination.» (Anaxagore, 1988, fragment 17, p. 678). Malgré que Nietzsche perçoive l'influence éleatique de la primauté de l'Être chez Anaxagore contre le devenir d'Héraclite, il reconnaît en sa pensée également le mouvement circulaire ainsi que l'action de la volonté, faisant de lui un penseur ayant «découvert la loi de la conservation de l'énergie et de l'indestructibilité de la matière.» (Nietzsche, 1994, p. 192).

BIBLIOGRAPHIE :

- ADORNO, Theodor W. (2001) *Dialectique négative*, trad. Collège de philosophie, Paris, Payot, 421 p.
- ANAXAGORE (1988) «Vie et philosophie/Fragments», dans *Les Présocratiques*, DUMONT, Jean-Pierre (dir.), Paris, Gallimard/pléiade, p. 615-681.
- BRAULT, Jacques (2013) «Entre Mars et Vénus», dans *Les cent plus beaux poèmes québécois*, GRAVELINE, Pierre (éd.), Montréal, Fides/Biblio, p. 32-33.
- CAMUS, Albert (1972), *La peste*, Paris, Gallimard/folio, 279 p.
- LOVELOCK, James (1999) *La Terre est un être vivant, l'hypothèse Gaïa*, trad. P. Couturiau et C. Rollinat, Paris, Flammarion/Champs, 192 p.
- LÖWITH, Karl (2002) *Histoire et salut*, trad. M-C Chailiot-Gillet et al., Paris, Gallimard, 287 p.
- MANENT, Pierre (2004) *Cours familiers de philosophie politique*, Paris, Gallimard/tel, 352 p.
- MONTAIGNE, Michel de (1979) «Du repentir», dans *Les essais*, Livre III, Paris, Flammarion/GF, p. 20-33.

NIETZSCHE, Friedrich (1971a) *Ainsi parlait Zarathoustra*, dans *Œuvres philosophiques complètes*, Tome VI, trad. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 449 p.

_____ (1971b) *Généalogie de la morale*, dans *Œuvres philosophiques complètes*, Tome VII, trad. C. Heims et al., Paris, Gallimard, p. 213-347.

_____ (1971c) *Par-delà bien et mal*, dans *Œuvres philosophiques complètes*, Tome VII, trad. C. Heims et al., Paris, Gallimard, p. 15-212.

_____ (1974a) *Le Cas Wagner*, dans *Œuvres philosophiques complètes*, Tome VIII, trad. J-C Hémerly, Paris, Gallimard, p. 15-55.

_____ (1974b) *Crépuscule des idoles*, dans *Œuvres philosophiques complètes*, Tome VIII, trad. J-C Hémerly, Paris, Gallimard, p. 57-155.

_____ (1977) *La naissance de la tragédie*, dans *Œuvres philosophiques complètes*, Tome I, trad. M. Haar et al., Paris, Gallimard, 320 p.

_____ (1982a), *Fragments posthumes Automne 1884-automne 1885*, dans *Œuvres philosophiques complètes*, Tome XI, trad. M. Haar et M. B. de Launay, Paris, Gallimard, 524 p.

_____ (1982b) *Gai savoir*, dans *Œuvres philosophiques complètes*, Tome V, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, p. 17-307.

_____ (1994) *Les philosophes préplatonicien*s, trad. N. Ferrand, Paris, Éditions de l'éclat, 398 p.

NISHIDA, Kitarô (1998) «The Forms of Culture of the Classical Periods of East and West Seen from a Metaphysical Perspective», «The Historical Body», «The World as Identity of Absolute Contradiction», «On the National Polity», dans *Sourcebook for Modern Japanese Philosophy*, DILWORTH, David A. et al. (dir.), Wesport/Londres, Greenwood Press, p.21-95.

REBEYROTTE, Véronique (2020) «Entretien avec Dominique Bourg, professeur émérite à l'institut de Géographie et de Durabilité à l'Université de Lausanne», *France culture*, publié le 30 mars 2020 à l'adresse : <https://www.franceculture.fr/environnement/dominique-bourg-nous-aurions-tout-interet-a-voir-dans-ce-qui-arrive-un-ultime-avertissement-de-la>.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (2011) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion/GF, 302 p.

_____ (1972) *Les Rêveries du Promeneur solitaire*, Paris, Gallimard/folio, 288 p.

TAYLOR, Charles (2011) *L'âge séculier*, trad. P. Savidan, Montréal, Boréal, 1342 p.

TOCQUEVILLE, Alexis de (1986) *De la démocratie en Amérique*, Livre II, Paris, Gallimard/folio, 480 p.

ONU (2015) *Accord de Paris*, disponible en version française à l'adresse https://unfccc.int/files/essential_background/convention/application/pdf/french_paris_agreement.pdf.