



LD MODEL WITH NATURAL RESOURCES  
COLLAPSE  
population  
resources  
industrial output per capita

# FIN DU MONDE ET EFFONDREMENT DE SOI

---

Enquête aux racines  
de la collapsologie

Jean Chamel

UGA  
Éditions

---

# Fin du monde et effondrement de soi

## Enquête aux racines de la collapsologie

**Jean Chamel**

---

DOI : 10.4000/books.ugaeditions.35601

Éditeur : UGA Éditions

Lieu d'édition : Grenoble

Année d'édition : 2024

Date de mise en ligne : 26 mars 2024

Collection : Écotopiques

ISBN numérique : 978-2-37747-486-8



<https://books.openedition.org>

### Édition imprimée

ISBN (Édition imprimée) : 978-2-37747-455-4

Nombre de pages : 290

Fourni par Bibliothèque cantonale et universitaire Lausanne



### RÉFÉRENCE NUMÉRIQUE

Chamel, Jean. *Fin du monde et effondrement de soi*. UGA Éditions, 2024, <https://doi.org/10.4000/books.ugaeditions.35601>.

---

Ce document a été généré automatiquement le 29 mai 2024.



Le format PDF est diffusé sous licence Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International - CC BY-NC-ND 4.0 sauf mention contraire.



Le format ePub est diffusé sous licence Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International - CC BY-NC-ND 4.0 sauf mention contraire.

## RÉSUMÉ

D'où vient la collapsologie, cette pensée de l'effondrement civilisationnel qui a émergé au milieu des années 2010 ? L'enquête ethnographique menée par l'auteur de 2012 à 2017 auprès de réseaux informels mêlant catastrophisme et spiritualité permet de revenir à ses origines et de comprendre comment des références, des idées, un certain rapport au monde, des parcours individuels, et des réseaux d'interconnaissances et de pratiques, l'ont structurée à ses débuts. Il en ressort que la perspective d'effondrement n'est pas tant une pensée de la fin du monde que celle de la fin d'un monde et un appel à un autre rapport au monde, systémique, non-dualiste et non-anthropocentrique, un univers de sens partagé avec le milieu des spiritualités alternatives. La collapsologie est ainsi une construction complexe qui puise dans les sciences légitimes avec une dimension intérieure, spirituelle, incontournable sans pour autant se réduire à la catégorie accusatoire de « religion de l'apocalypse ».

## NOTE DE L'ÉDITEUR

Cet ouvrage a été publié avec le soutien du programme IDEX Université Grenoble Alpes. L'étape de la pré-press de cette publication a été soutenue par le Fonds national suisse de la recherche scientifique.

## JEAN CHAMEL

Jean Chamel est anthropologue, chargé d'enseignement et de recherche à l'Université de Lausanne. Ses recherches portent sur les courants écologistes contemporains, les droits de la nature, et sur les reconfigurations des relations rituelles et sensibles aux non-humains.

FIN DU MONDE  
ET EFFONDREMENT DE SOI

## ÉCOTOPIQUES

*Collection dirigée par*

*Valérie BOISVERT, Élise DEMEULENAERE & Fabien GIRARD*

La collection « Écotopiques » publie des ouvrages en sciences humaines et sociales proposant un regard analytique sur les transformations contemporaines des sociétés aux prises avec des enjeux environnementaux ou écologiques. Elle est ouverte à un large spectre de thématiques, abordées à des échelles variables et en divers lieux de la planète. La collection privilégie des analyses informées par des enquêtes ethnographiques ou historiographiques de première main, articulant contenu empirique et théorique. Elle s'inscrit dans l'actualité des études environnementales. Ses domaines disciplinaires de référence sont la géographie, l'anthropologie, la sociologie, l'urbanisme, l'économie, l'histoire, le droit, la philosophie, la science politique... et plus particulièrement les courants au sein de ces disciplines (économie écologique, géographie critique de l'environnement, histoire environnementale, ethno-écologie) qui ont constitué l'environnement, la nature ou l'écologie en objet de recherche, parfois dans une interdisciplinarité avec les sciences de la nature. Elle publie des ouvrages d'auteurs, y compris des monographies originales et des traductions. Les ouvrages collectifs sont également les bienvenus s'ils sont portés par un projet éditorial clair, soucieux d'une cohérence d'ensemble.

Ces ouvrages s'adressent à un public de chercheurs, d'enseignants, d'étudiants, et plus largement à tous les lecteurs intéressés par les relations des sociétés à leur environnement.

# FIN DU MONDE ET EFFONDREMENT DE SOI

Enquête aux racines de la collapsologie

Jean Chamel

UGA ÉDITIONS  
UNIVERSITÉ GRENOBLE ALPES  
2024

## DANS LA MÊME COLLECTION

*Constituer le droit des ingénieries climatiques. Au croisement des enjeux climatiques et écosystémiques*

Alexandra Langlais & Marion Lemoine-Schonnet (dir.), 2024

*Les esprits scientifiques. Savoirs et croyances dans les agricultures alternatives*

Jean Foyer, Aurélie Choné & Valérie Boisvert (dir.), 2022

*Quand l'écologie s'urbanise*

Joëlle Salomon Cavin & Céline Granjou (dir.), 2021

*L'aménagement face à la menace climatique. Le défi de l'adaptation*

Vincent Berdoulay & Olivier Soubeyran, 2020

*Irréductibles. Enquête sur des milieux de vie. De Bure à Notre-Dame-des-Landes*

Sylvaine Bulle, 2020

*Les natures de la ville néolibérale. Une écologie politique du végétal urbain*

Marion Ernwein, 2019

Cet ouvrage a été publié avec le soutien du programme IDEX  
Université Grenoble Alpes.



L'étape de la prépresse de cette publication a été soutenue  
par le Fonds national suisse de la recherche scientifique.



© UGA Éditions 2024  
Université Grenoble Alpes  
CS 40700  
38058 Grenoble cedex 9  
ISBN 978-2-37747-455-4  
ISSN 2681-2762  
Dépôt légal : avril 2024

# Après la fin du monde





Depuis quelques années, l'idée que le monde dans lequel nous vivons pourrait se transformer brutalement, s'effondrer, rencontre un succès grandissant qui s'est récemment traduit par une effervescence éditoriale et médiatique autour de la « collapsologie ». Au cœur de ce bouillonnement intellectuel se trouve bien sûr l'essai *Comment tout peut s'effondrer* des chercheurs-auteurs-conférenciers indépendants Pablo Servigne et Raphaël Stevens (2015) qui ont forgé ce nouveau terme et connu un grand succès. De multiples ouvrages se sont ensuite glissés dans leur sillage pour développer ou discuter ces théories de l'effondrement, tels *Devant l'effondrement. Essai de collapsologie* de l'ancien ministre français de l'Environnement Yves Cochet (2019), les livres collectifs *Collapsus* (Testot et Aillet, 2020), *L'effondrement de l'empire humain* (Pantel et Commaret, 2020) et bien d'autres encore.

La collapsologie désigne, selon ses inventeurs, « l'exercice transdisciplinaire d'étude de l'effondrement de notre civilisation industrielle, et de ce qui pourrait lui succéder, en s'appuyant sur les deux modes cognitifs que sont la raison et l'intuition, et sur des travaux scientifiques reconnus » (Servigne et Stevens, 2015, p. 253). Est-elle pour autant une science de l'effondrement, ainsi que son *logos* le laisse penser ? Une nouvelle discipline universitaire ne se décrète pas *ex nihilo*, mais découle d'un long processus d'émergence d'un nouveau champ de connaissance et d'institutionnalisation au sein des instances académiques. Cependant, cette prétention scientifique interroge : dans quelle mesure la collapsologie repose-t-elle sur des « travaux scientifiques reconnus » ? Que peut signifier ce recours à l'intuition ? Ne cacherait-il pas, comme l'affirment certains de ses détracteurs, des théories fantaisistes, voire irrationnelles, qui se rapprocheraient plus d'un discours religieux ?

En réaction à cette vague effondriste, s'est en effet ensuivie une salve d'articles et d'ouvrages de chercheurs se positionnant de façon critique par rapport à la collapsologie. Si quelques-unes de ces publications se veulent nuancées et en offrent une analyse plutôt neutre comme *N'ayez pas peur du collapse !* de Pierre-Éric Sutter et Loïc Steffan (2020) ou une critique relativement bienveillante et constructive comme *Génération collapsonautes*

d'Yves Citton et Jacopo Rasmi (2020), voire la défendent plus ardemment, tel Bruno Villalba dans *Les collapsologues et leurs ennemis* (2021), la plupart sont bien plus offensives. Il en va ainsi du *Pire n'est pas certain* de Catherine et Raphaël Larrère (2020), de *La collapsologie ou l'écologie mutilée* de Renaud Garcia (2020), ou encore des articles « Simplismes de l'écologie catastrophiste » de Jean-Pierre Dupuy sur *AOC*<sup>1</sup> ou « Splendeurs et misères de la collapsologie » de Pierre Charbonnier dans la *Revue du crieur* (2019)<sup>2</sup>.

Les débats entretenus par cette profusion de prises de position sont souvent pertinents, éclairant les limites de la collapsologie, ses faiblesses épistémiques, son originalité toute relative lorsqu'on l'inscrit dans l'histoire de l'écologie politique, les risques de son supposé caractère dépolitisant... Mais, ainsi que le notait très justement mon collègue sociologue Cyprien Tasset à propos du livre des Larrère lors d'un séminaire informel sur les approches de l'effondrement, « l'effondrisme est un fait social et la démarche de gronder un fait social est perdante ». Il dénonce la position surplombante de la plupart de ces universitaires, d'autant plus vaine, selon lui, que les personnes prises par les théories de l'effondrement constituent un nouveau public qui n'est pas spontanément porté à reconnaître l'autorité savante et morale des universitaires spécialistes de l'écologie politique<sup>3</sup>.

Plus fondamentalement, le foisonnement éditorial autour de la collapsologie l'a essentiellement abordée sur le plan des

1. <https://aoc.media/opinion/2019/10/21/simplismes-de-lecologie-catastrophiste/> [consulté le 13/02/2024].
2. Francis Chateauraynaud et Josquin Debaz, dans leur livre *Aux bords de l'irréversible*, abordent quant à eux la collapsologie d'une tout autre manière. Ils ne s'intéressent pas tant à la spécificité du discours collapsologique qu'à son insertion dans un registre catastrophiste plus large qu'ils proposent d'aborder à l'aide d'une « pragmatique des transformations » (Chateauraynaud et Debaz, 2017).
3. « Par rapport à une discussion savante focalisée sur l'effondrement comme idée, [il s'agirait de] décaler l'attention vers l'effondrisme comme phénomène social, c'est-à-dire faire ressortir sa consistance ainsi que son altérité par rapport aux sphères au sein desquelles le pouvoir symbolique des prescripteurs de l'écologie politique peut espérer s'exercer avec succès. » (Tasset, 2022, p. 152)

idées et très peu en termes de phénomène social. Néanmoins, Tasset a publié un article sur les « effondrés anonymes » actifs sur les réseaux sociaux (2019) et codirigé avec Laurence Allard et Alexandre Monnin un dossier sur l'effondrement dans la revue *Multitudes* (Allard, Monnin et Tasset, 2019). De plus, de nombreuses études ont été engagées en sciences sociales et humaines, travaux que Tasset recense sur son blog « Collapsocio<sup>4</sup> ». Ces recherches apporteront bientôt de nombreux éléments factuels sur ce phénomène social qu'est la collapsologie, principalement sur son versant « aval », c'est-à-dire la réception par un plus grand public de théories et de récits forgés par un nombre beaucoup plus limité de personnes. Ce livre propose au contraire d'accéder à une compréhension approfondie de ce qu'est la « collapso » en se penchant sur « l'amont », en revenant sur les milieux au sein desquels elle a émergé au terme d'un processus de fermentation. L'approche adoptée à cette fin est particulière et mêle deux disciplines : l'anthropologie et les sciences des religions.

Pourquoi l'anthropologie ? Bien qu'à ses origines essentiellement cantonnée à l'étude de peuples, bien souvent colonisés, exotiques aux yeux des chercheurs occidentaux – ce qui n'est pas allé sans pratiques et théories considérées par la suite comme inadmissibles et insupportables –, l'anthropologie a depuis longtemps élargi son champ d'investigation en s'intéressant à des groupes sociaux de notre modernité aussi divers que les députés de l'Assemblée nationale, les traders de Wall Street ou les fonctionnaires internationaux de l'OMC. L'anthropologie, ou ethnologie, a en effet l'avantage de se fonder sur une méthode, l'ethnographie, qui requiert de s'immerger sur le long terme dans le milieu étudié pour en acquérir une connaissance fine et complexe qui dépasse nécessairement les *a priori* de départ du chercheur quand il « entre sur son terrain » d'enquête. L'observation participante est complétée par des entretiens, libres ou semi-directifs, et par l'analyse d'un corpus de discours constitué en rassemblant les dits et écrits des personnes étudiées. Cette méthode qualitative

4. <https://collapsocio.hypotheses.org/repertoire-des-travaux> [consulté le 13/02/2024].

rejette les questionnaires prédéfinis qui, pour l'ethnologue, ne permettent pas de se débarrasser de ses préjugés initiaux. Elle est au contraire itérative, reconfigurant sans cesse son cadre théorique et son analyse pour s'adapter aux nouvelles données récoltées. La sociologie a depuis longtemps intégré ces techniques de « terrain » à sa boîte à outils, et nombreux sont les chercheurs à se réclamer d'une socioanthropologie, mais l'anthropologie conserve l'avantage, précieux, de toujours chercher à s'affranchir des cadres posés par les grandes institutions de notre modernité : l'économique, le politique, le religieux pour laisser plus facilement émerger la cohérence interne, souvent autre, des groupes qu'elle étudie. Ce qui va de soi à propos d'un peuple de chasseurs-cueilleurs de l'Amazonie qui vit littéralement dans un autre monde que le nôtre est également utile pour rendre justice aux rapports au monde alternatifs que développent les personnes approchées au cours de cette recherche, qui sont pourtant sociologiquement et culturellement proches du chercheur. Enfin, peut-être plus que la sociologie, l'anthropologie ne prétend ni ne vise à une objectivité qui lui semble inatteignable. Elle propose plutôt d'explicitier le mieux possible la position du chercheur dans la toile des intersubjectivités : en situant ses interprétations, elle permet au lecteur de saisir d'où il parle et de les évaluer à l'aune de ce point de vue et non d'une prétendue vérité se suffisant de sa légitimité scientifique. Cet exercice a de plus le mérite d'encourager la réflexivité du chercheur, invité à questionner sans cesse ses préconceptions et ses résistances à reconnaître la réalité de certains faits.

Pourquoi la religion ? Les raisons sont multiples et méritent d'être détaillées puisque c'est cette approche qui fait la spécificité de ce livre. Tout d'abord, il n'aura échappé à personne que l'analogie religieuse est un instrument rhétorique des plus communs quand il s'agit de dévaloriser son adversaire, et qu'il est des plus répandus quand il est question d'écologie, en particulier dans sa version catastrophiste. La religion est entendue comme contraire à la science et à la raison, et aussi comme une institution sociale dépassée, qui doit rester en dehors des affaires de la cité. Utilisée pour délégitimer, l'analogie fonctionne aussi dans l'autre sens pour dénoncer la croyance dans le progrès, le développement

(Rist, 1996) ou le « solutionnisme » technologique. Cependant, la dénonciation de la « religion de croissance » ou du progrès ne pèse pas très lourd face aux tirs nourris venus de l'autre camp. Toute une littérature pamphlétaire, qu'il serait fastidieux de lister ici<sup>5</sup>, s'emploie à décrédibiliser l'ensemble des discours pessimistes sur l'état de la planète. La métaphore religieuse est alors abondamment employée pour dénoncer leur « obscurantisme ». Il suffit pour s'en convaincre de s'en tenir aux titres de quelques-uns de ces ouvrages : *Le Fanatisme de l'apocalypse. Sauver la Terre, punir l'Homme* de l'essayiste Pascal Bruckner (2011), *L'Apocalypse n'est pas pour demain. Pour en finir avec le catastrophisme* du politologue Bruno Tertrais (2011), ou encore *Les Prêcheurs de l'apocalypse : pour en finir avec les délires écologiques et sanitaires* de l'économiste Jean de Kervasdoué (2007). Il s'agit alors d'opposer clairement une position qui se veut rationnelle, scientifique, éclairée, à la fois progressiste et humaniste, à des discours écologistes qui joueraient sur les peurs pour promouvoir un catastrophisme qui ne serait rien d'autre que la résurgence d'un millénarisme de nature religieuse, donc irrationnel. Dans cette lutte de la science contre le « précautionnisme » (Bronner, 2014) ou « l'imposture » (Allègre, 2010), la raison est supposée triompher de « mythes », tel celui du changement climatique (Allègre, 2010 ; Gerondeau, 2009 ; Rittaud, 2010).

Inversement, l'assimilation de l'écologie à une religion peut être revendiquée de manière exceptionnelle, tel ce cadre britannique congédié par son entreprise et estimant que son licenciement était lié à ses convictions à propos du changement climatique. Un juge a estimé en novembre 2009 que ses « croyances écologiques » (*environmental beliefs*), bien que celles-ci soient « fondées scientifiquement » (*based on science*), étaient suffisamment fortes, pour qu'elles relèvent de la loi qui protège les croyances religieuses et philosophiques au travail<sup>6</sup>.

5. Une recension des ouvrages « sceptiques » de langue anglaise a été effectuée par Peter Jacques dans *Environmental Skepticism. Ecology, Power and Public Life* (2009).
6. Robert Verkaik, 4 novembre 2009, « Green beliefs with legal protection », *The Independent*.

Par-delà ces usages stratégiques, la métaphore religieuse est également mobilisée à des fins analytiques. Par exemple, Citton et Rasmi conçoivent « l'effondrisme comme (ersatz de) religion » en prenant bien soin de préciser que ce rapprochement n'a pas pour objectif de le disqualifier (2020). Selon eux, cet effondrisme repose sur une *croissance* (l'effondrement), a ses *prophètes* (comme Yves Cochet), ses *tabous* (la viande, l'avion), ses *rites* (le compostage), ses *symboles* (les courbes exponentielles en guise de croix). Parler de religion pour désigner un phénomène sociopolitique comme la collapsologie peut en effet avoir un intérêt heuristique, celui de sortir de la division artificielle entre les catégories du politique et de la religion, séparation conventionnelle qui conduit trop souvent à interpréter la complexité du réel de manière fragmentée.

Mais l'analogie religieuse trouve rapidement ses limites. Comme l'explique Claude Lévi-Strauss, les représentations du « domaine de la vie religieuse » sont des « représentations comme les autres, et l'esprit dans lequel j'aborde l'étude des faits religieux suppose qu'on leur refuse d'abord toute spécificité » (Lévi-Strauss, 1971, p. 571).

Les religions n'apparaissent plus, dès lors, que comme des assemblages de composition variable, définis diversement, ou non définis par les différentes cultures, et dont les éléments constitutifs (mythes, rites, gloses, codes moraux, collèges sacerdotaux, conceptions relatives au destin individuel ou collectif, etc.) sont très inégalement développés selon les cas. (Izard et Smith, 1979, p. 9-15)

Autrement dit, la religion n'est pas une caractéristique essentielle identifiable dans toutes les sociétés humaines, mais seulement une configuration particulière de certaines sociétés humaines situées dans le temps et dans l'espace. La religion doit donc être entendue comme une « notion indigène » et comme une « configuration contextuelle » qui doit être « désubstantialisée » (Heinich, 2012, p. 176-177). La comparaison peut alors se faire à un même niveau : il s'agit de mettre en évidence ce qui rapproche et ce qui différencie les deux phénomènes, sans chercher à faire rentrer l'un dans l'autre comme cela se produit si l'on cherche à considérer la collapsologie *comme* une religion.

Ce travail a notamment été entrepris par Clairette Karakash dans une thèse en théologie qui déconstruit en éléments génériques les discours apocalyptiques d'une part (les apocalypses juives, chrétiennes et gnostiques sont loin de constituer une production homogène), et une littérature de vulgarisation scientifique esquissant des scénarios de catastrophes écologiques d'autre part (Karakash, 1999). La thèse de Karakash montre la validité d'une analogie entre discours apocalyptiques et scénarios de catastrophes écologiques, mais au prix de la reconnaissance de dissemblances importantes, ce qui ne permet pas de conclure de manière univoque à l'existence d'une apocalyptique écologique. Un tel travail méticuleux de comparaison est nécessaire pour dépasser le registre accusatoire, mais il nous apprend finalement peu sur ces discours écologistes et ne permet pas vraiment d'approfondir la compréhension des représentations de ceux qui les émettent.

Ce livre traitera donc des motifs apocalyptiques de la collapsologie, mais sans chercher à les analyser selon une quelconque approche comparative qui trouve rapidement ses limites. La question initiale à laquelle se proposait de répondre l'enquête demandait assez naïvement si l'écologie pouvait être assimilée à un nouveau courant religieux. Cette interrogation préliminaire permettait de poser le cadre de la recherche et d'entrer sur le terrain avec une série de questions la déclinant sous toutes ses formes, avec deux motifs privilégiés, les catastrophismes écologiques et les approches spirituelles de l'écologie. L'objectif était toutefois de se laisser guider par le terrain, non pas pour trouver des réponses aux questions de départ, mais pour les redéfinir et en concevoir d'autres, plus pertinentes, à partir des perspectives propres aux acteurs. Il s'agit alors de faire confiance à la méthode anthropologique : laisser les discours effondristes s'exprimer librement et nous dire ce qui compte à leurs yeux, pour ensuite en proposer une analyse qui ne cherche pas à plaquer sur eux un cadre explicatif qui les contraint, mais plutôt qui en explicite la richesse, la complexité, les non-dits, les contradictions et les liens et origines dont on ne se doute pas *a priori*. On découvrira alors que l'approche « religieuse » est aussi, voire encore plus, pertinente pour d'autres motifs qui dépassent le catastrophisme,

notamment celui de l'expression d'une spiritualité écologique, ou « écospiritualité », en lien avec les pratiques inspirées de l'écopsychologie et plus généralement du milieu des spiritualités alternatives.

Nous verrons en effet que les discours autour de la fin du monde s'accompagnent presque invariablement d'autres discours beaucoup plus personnels qui questionnent le sens de la vie en général et de chacun en particulier. À l'effondrement de notre monde, de notre civilisation, fait écho un autre effondrement, celui de soi. La prise de conscience écologique du « mur » ou de « l'iceberg » vers lequel « nous fonçons » se produit souvent à un moment de rupture ou de crise personnelle : *burn-out*, séparation, chômage, maladie, etc. Ces situations peuvent rendre plus attentif ou réceptif aux discours d'un monde qui va mal, le collapse pouvant aussi quelque part expliquer ou légitimer une situation de mal-être vécue jusqu'alors individuellement, ce que rend bien l'idée entendue ici et là selon laquelle se sentir bien dans une société profondément malade n'est pas nécessairement un signe de bonne santé. À ces situations bien réelles, mais difficiles à interpréter sans tomber dans des explications psychologisantes éloignées de l'analyse anthropologique, s'ajoute un autre processus : la quête d'une transformation intérieure afin d'être apte à survivre à l'effondrement et à mieux vivre autrement, en développant d'autres types de relations, supposées plus harmonieuses, avec le reste du vivant notamment. C'est à ce titre que des ateliers de « Travail qui relie », étroitement associés à la collapsosphère et qui sont présentés en détail dans le chapitre 3, ne visent rien de moins que de produire un « effondrement intérieur » afin que ses participants repartent sur d'autres bases relationnelles avec l'environnement devenu « toile de la vie ». *In fine*, le cadrage religieux initial aura surtout servi de point de départ pour définir le terrain d'enquête, les données récoltées déterminant ensuite le cadre d'analyse, sans qu'il soit nécessaire de s'appuyer sur une définition de ce qu'est une religion ou le religieux.

Afin de mieux saisir quelle place entend occuper ce livre, il peut être utile de le situer relativement aux travaux de deux politistes, Luc Semal et Jean Jacob. Ceux de Semal ont fait l'objet



d'une thèse puis d'un livre et se veulent une « contribution à une théorie politique environnementale au prisme des mobilisations de la décroissance et de la transition » (2012, 2019), mouvements qui anticipent la collapsologie. L'autre étude est celle de Jean Jacob sur le réseau ECOROPA que l'on peut lire dans son livre *Le retour de « L'ordre nouveau »* (2000), étude qu'il prolonge dans un autre livre sur *L'Antimondialisation* (2006). Ce peu connu « réseau européen pour la réflexion et l'action écologique », fondé à Genève en 1976<sup>7</sup>, entretient des liens généalogiques avec les réseaux précurseurs de la « collapsos ».

L'ambition de la thèse défendue ici est de proposer une analyse à égale distance des positions prises dans ces deux études. L'une des caractéristiques de la thèse de Semal est en effet de revendiquer sa position effondriste et de défendre la légitimité d'une « hypothèse catastrophiste<sup>8</sup> ». De son côté, l'enquête de Jean Jacob est très bien documentée et met en évidence de nombreuses connexions entre différentes personnes et divers groupes et mouvements, mais la compréhension de son objet d'étude se trouve être singulièrement limitée par ses *a priori* à propos du progrès, de la modernité, de la religion, de l'État-nation, de l'universalisme, etc. En n'explicitant et en ne questionnant pas l'évidence de sa propre position, qui apparaît très clairement comme moderniste, jacobine et suspicieuse à l'égard de toute forme de spiritualité, Jacob se contente de décrire pour dénoncer sans chercher à intégrer les logiques à l'œuvre dans les discours<sup>9</sup>.

Bien que leurs points de vue n'entrent pas directement en contradiction puisque relevant de thématiques différentes, ils

7. <http://www.ecoropa.info> [consulté le 13/02/2024].

8. <https://institutmomentum.org/media/articles/Politiques-de-la-catastrophe.pdf> [consulté le 13/02/2024].

9. Jacob n'explique clairement ses positions nulle part, mais celles-ci se révèlent par de multiples accusations, sous-entendus ou allusions pour ce qui relève, selon lui, de l'évidence. Il tient ainsi l'ethnologie pour une science suspecte, susceptible de promouvoir le « relativisme culturel » (Jacob, 1999, p. 223). Il écrit aussi que le colonialisme « a pu à un moment traduire une volonté généreuse de diffuser les Lumières à des peuples enserrés dans des traditions aliénantes » (Jacob, 1999, p. 103-104). Jacob réduit en effet les « communautés traditionnelles » aux « contraintes pesantes, l'omniprésence de la famille, des rites religieux, des marquages au corps [...] » (Jacob, 2000, p. 228).

illustrent toutefois deux rapports au terrain et à l'enquête problématiques du point de vue de l'anthropologie. L'engagement assumé du premier lui permet de proposer une approche originale et tout à fait pertinente en sciences politiques, mais cette approche a pour inconvénient consubstantiel (pour l'anthropologie) de ne pas interroger les discours et pratiques socio-culturelles indépendamment de la valeur accordée aux enjeux écologiques. Symétriquement, le regard très critique porté par le second l'empêche de *prendre au sérieux* le discours des acteurs et d'en percevoir toute la richesse. Sans remettre en question les apports certains de ces deux recherches, mon approche s'est plutôt inspirée de « l'agnosticisme méthodologique » des sociologues des religions (Smart, 1973). Dans le cas présent, ce n'est pas la question de l'existence de Dieu qui a été laissée en suspens à titre méthodologique, mais celles de l'importance à accorder aux défis écologiques et celles du cadre normatif plus général. Cette approche a ainsi cherché à combiner les avantages des positions d'*insider* et d'*outsider* sans en accepter les inconvénients, par le biais d'allers-retours permanents entre ces deux positions.

Les précisions apportées dans les pages précédentes permettent, je l'espère, de clarifier ce que ce livre ambitionne d'apporter par rapport aux discours des collapsologues eux-mêmes et de leurs précurseurs. Il ne s'agit nullement – ce serait aussi répétitif que peu intéressant – d'en proposer un commentaire de texte ou une glose, même comparative, mais bien de les situer relativement aux milieux qui les endossent, les élaborent et les propagent et de clarifier comment ces flux de pensées, mais aussi de pratiques, circulent.

## Terrains d'enquête

L'étude dont est issu ce livre ayant été menée lors des prémices du moment collapsologique, et ayant débuté avant même que le terme n'ait été forgé, il est nécessaire de préciser quels réseaux d'acteurs ont été parcourus, approchés et étudiés pour mener cette recherche. Alors que les travaux en cours, notamment en

sociologie, approchent principalement ce courant de pensée et de pratiques à partir de groupes de discussion sur les réseaux sociaux qui se sont appropriés la notion de collapsologie et s'en revendiquent plus ou moins fortement<sup>10</sup>, « l'entrée sur le terrain », pour reprendre l'expression consacrée des ethnologues, s'est effectuée par le biais d'une série d'entretiens avec une partie des contributeurs de l'Institut Momentum auquel sont associés<sup>11</sup> les fondateurs de la collapsologie Pablo Servigne et Raphaël Stevens, mais aussi leur éditeur au Seuil, l'historien Christophe Bonneuil.

Fondé en 2011 par la journaliste Agnès Sinaï et présidé pendant l'enquête par le mathématicien et ancien ministre de l'Environnement français Yves Cochet, Momentum se définit comme un « laboratoire d'idée » visant à « penser l'Anthropocène et ses issues » et se donne pour objectif de « réunir des contributeurs sur les thèmes de la transition, de la décroissance et de la résilience<sup>12</sup> » et organise à intervalles réguliers des séminaires pour ses contributeurs, qui se retrouvent à son siège dans le XIII<sup>e</sup> arrondissement de Paris, mais aussi des colloques ouverts au public en partenariat avec d'autres institutions. Momentum est également associé à certains ouvrages collectifs de ses membres.

*Comment tout peut s'effondrer* de Servigne et Stevens paru en 2015 prolonge ainsi *Pétrole apocalypse* de Cochet (2005) et *Sauver la Terre* de Cochet et Sinaï (2003). Parmi les personnes associées à Momentum, on trouve aussi : Dennis Meadows, qui a dirigé l'équipe autrice du très célèbre rapport au Club de Rome *The Limits to Growth* (Meadows, Meadows, Randers et Behrens, 1972) – lequel est devenu une référence classique du catastrophisme écologique ; le physicien François Roddier qui théorise une « période de cauchemar » dans sa *Thermodynamique de l'évolution* (2012) ;

10. En particulier les groupes Facebook comme « La collapso heureuse », « Adopte un collapso ». Voir notamment l'article de Cyprien Tasset (2019).
11. Les personnes qui contribuent aux travaux de l'Institut se retrouvent en général listées sur son site en tant que « contributeur-ices », que leur implication soit régulière ou seulement ponctuelle : <https://institutmomentum.org/auteur> [consulté le 13/02/2023].
12. <http://www.institutmomentum.org/qui-sommes-nous> [consulté le 21/12/2023, le contenu cité relevé en 2015 a été modifié à cette date].

le politiste Luc Semal ; les sociologues Mathilde Szuba, autrice d'une thèse de doctorat sur le rationnement (Szuba, 2014), et Alice Canabate ; le philosophe Jacques Grinevald, l'un des premiers penseurs de l'Anthropocène ; ainsi que les ingénieurs Benoît Thévard et Philippe Bihouix, auteurs d'études sur l'épuisement des ressources pétrolières et minérales.

L'enquête a cependant rapidement montré que les perspectives d'effondrement discutées au sein de Momentum dépassaient le cadre des discussions techno-scientifiques, économiques, sociales et politiques pour atteindre un niveau encore plus fondamental de l'ordre du sens, de l'intériorité et de la spiritualité. L'ethnographie s'est alors prolongée vers d'autres réseaux dont l'enquête démêlera peu à peu les fils au fur et à mesure des entretiens. C'est ainsi qu'a été identifié le rôle important accordé au cœur de ces réseaux à la pratique du « Travail qui relie », aussi appelé TQR. Ces ateliers « d'écopsychologie pratique » ou « d'écologie profonde » suivent une méthodologie proposée par l'activiste américaine Joanna Macy. Cette pratique structurante des réseaux collapsos se développe en Suisse notamment grâce à un Réseau romand d'écopsychologie qui émerge à Lausanne à partir de 2015. Il prend alors le relais d'un groupe informel genevois de « transition intérieure », en lien avec le mouvement des Villes en transition parti de Totnes (Devon, Angleterre) au mitan des années 2000. La figure centrale du réseau est Michel Maxime Egger, diacre orthodoxe formé à la sociologie et au journalisme et auteur de plusieurs ouvrages sur l'écospiritualité et l'écopsychologie (Egger 2012, 2015, 2017). Egger anime en parallèle un « Laboratoire de transition intérieure » sous l'égide de deux organisations caritatives chrétiennes Pain pour le prochain et Action de carême. Ce réseau écospirituel romand compte également comme figures publiques Philippe Roch et Dominique Bourg. Le premier, ancien directeur du WWF-Suisse et ancien secrétaire d'État à l'Environnement, est l'auteur de plusieurs livres rapprochant nature et spiritualité, notamment *La nature, source spirituelle* (2009) et *Méditer dans la nature. Se relier à l'âme du monde* (2015). Philippe Roch a aussi dirigé deux ouvrages collectifs avec Dominique Bourg : *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité* et *Sobriété*

*volontaire. En quête de nouveaux modes de vie* (Bourg et Roch, 2010, 2012), livres qui rassemblent de nombreuses contributions autour des questions d'écologie et de spiritualité.

Dominique Bourg, philosophe et professeur honoraire à l'Université de Lausanne est devenu une figure centrale de la collapsologie en Suisse romande après avoir radicalisé sa perspective et son discours. Proche de l'Institut Momentum sans y être associé, il joue le rôle de passerelle entre la Suisse et la France et fait le lien avec d'autres personnes intéressées par le rapport entre effondrement écologique et spiritualité comme Nicolas Hulot, et des chrétiens tels que l'ingénieur polytechnicien Alain Grandjean, les économistes Cécile Renouard (religieuse de l'Assomption) et Gaël Giraud (prêtre jésuite). Tous sont membres de diverses instances de la Fondation Nicolas Hulot pour la nature et l'homme, dont Bourg a été le vice-président. Le philosophe franco-suisse est aussi proche de plusieurs membres du Réseau romand d'écopsychologie, il s'est frotté au « Travail qui relie » et a organisé plusieurs événements publics avec Pablo Servigne mêlant collapsologie et éléments du TQR.

Ces réseaux interconnectés et ses figures constituent en quelque sorte la matrice dans laquelle se développent initialement la collapsologie et son corollaire, tout du moins dans l'esprit de ses initiateurs, le « Travail qui relie ». Sa congruence est assurée par le constat partagé que « l'on va droit dans le mur » et qu'il est nécessaire de remettre en question les fondements mêmes d'une modernité perçue comme dualiste, réductionniste et anthropocentrique. Légèrement en périphérie du cœur de la toile se situent d'autres réseaux ou associations, plus ou moins formels, qui ont été inclus dans l'enquête et qu'il n'est pas inutile de mentionner brièvement. Citons notamment en Suisse les animateurs de *LaRevueDurable*, en lien avec Momentum et les réseaux de Dominique Bourg, avec une approche très centrée sur la question climatique, et en France l'association Chrétiens unis pour la Terre (CUT), fondée en 2011, qui cherche à rassembler les chrétiens autour des grandes questions écologiques en promouvant divers événements (Jeûne pour le climat, Carême pour la terre sans viande et sans poisson, etc.). Sa co-présidente Christine Kristof-Lardet

organise régulièrement des ateliers de « Travail qui relie », parfois avec Michel Maxime Egger, et ce type d'ouverture ne va pas sans créer des frictions avec des catholiques conservateurs allant jusqu'à les accuser d'être des « [adorateurs de] Gaïa ».

On l'aura compris, l'essentiel de ce livre traite des données issues de l'enquête ethnographique menée auprès de ces réseaux. Ses conclusions sont donc situées en lien avec ces terrains et leur portée ne dépasse pas le cadre francophone européen ainsi délimité. Les thématiques mobilisées, en particulier les perspectives d'effondrement et les approches écospirituelles, peuvent en effet être développées de manières très différentes dans d'autres régions du monde. Il est donc important de garder à l'esprit son espace de validité qui ne dépasse pas le contexte occidental, et plus précisément, ouest européen.

## **Des réseaux unifiés par des références partagées**

Au sein de ces réseaux, nombreux sont celles et ceux qui se déclarent proches de trois courants proéminents de l'écologie au début des années 2010 : les Villes en transition, les Colibris et la Décroissance.

Le mouvement des Villes en transition débute à l'initiative de Rob Hopkins, un formateur en permaculture qui lance en 2005 à Totnes dans le Devon anglais la première initiative de transition, *Transition Town Totnes*. Il publie en 2008 *The Transition Handbook*, le manuel de transition avec comme sous-titre « de la dépendance au pétrole à la résilience locale », traduit en français en 2010 (Hopkins, 2008, 2010). Les transitionneurs ambitionnent de répondre au double défi du « pic pétrolier » et du réchauffement climatique par le développement d'initiatives très locales visant à adopter progressivement à cette échelle des modes de vie durables et résilients<sup>13</sup>. De nombreuses « initiatives de tran-

13. La résilience est un concept central du mouvement. Elle est définie comme « la capacité d'un système à absorber un changement perturbant et à se réorganiser en intégrant ce changement, tout en conservant la même fonction,

sition » ont été lancées dans le monde entier à la suite de Totnes, principalement dans l'espace anglophone, mais il existe aussi un certain nombre d'initiatives recensées en Belgique, en France et en Suisse. Chaque initiative s'organise en plusieurs groupes de travail liés à une thématique particulière : alimentation, énergie, déchets, transport, eau, économie, etc. Sont alors mis en place des jardins partagés, des échanges de graines, des monnaies d'échange locales, des « recycleries » ou « ressourceries » (récupération et réemploi des déchets), des *Repair Cafés* (chacun amène un objet à réparer et partage son expertise avec les autres), des ateliers de vannerie, etc. Ces groupes de travail ont également pour mission de développer une réflexion pour construire une vision à long terme et élaborer un « plan d'action de descente énergétique ». Des conférences et des projections de documentaires sont aussi organisées. L'ambition de ces initiatives est de provoquer un effet d'entraînement et d'influencer les politiques publiques locales, mais elles semblent bien souvent se limiter à l'organisation des ateliers qui rencontrent le plus de succès (jardins partagés et ateliers d'autoréparation, semble-t-il), selon un format mensuel, voire moins fréquemment.

Parmi les enquêtés, quelques personnes ont été fortement impliquées dans le mouvement des Villes en transition, lançant et animant une initiative locale, quand d'autres ont songé à le faire sans jamais trouver le temps et l'énergie pour franchir le pas. Mais la proximité intellectuelle est certaine, notamment avec Momentum : Rob Hopkins est invité plusieurs fois par l'Institut ; Mathilde Szuba et Luc Semal, tous deux impliqués dans le *think tank*, sont les auteurs d'un chapitre sur le mouvement en France dans la traduction française du manuel d'Hopkins ; et ce dernier a également un autre livre traduit dans la collection « Anthropocène » au Seuil (Hopkins, 2014), dirigé par Christophe Bonneuil, également associé à Momentum. D'autres sont également fortement attirés par la « transition intérieure », un aspect du mouvement qui donne toute sa place au ressenti et aux émotions, et dont

---

la même structure, la même identité et les mêmes capacités de réaction » (Walker et coll., 2004, cités par Hopkins, 2010, p. 60).

on examinera les liens avec l'écopsychologie et le milieu des spiritualités alternatives. On verra ainsi la place importante que joue le Schumacher College – ce haut-lieu des « sciences holistiques » liées aux spiritualités *New Age* et situé en périphérie de Totnes – pour les Villes en transition comme pour les premiers collapsologues tels Raphaël Stevens et Gauthier Chapelle qui y sont passés.

Un autre mouvement est souvent cité dans un même souffle, celui des Colibris. Ce mouvement, créé en 2007 sous l'impulsion du paysan-philosophe Pierre Rabhi (1938-2021), tire son nom d'une légende qu'aime raconter ce dernier, d'un petit colibri qui « fait sa part » en essayant vainement d'éteindre un immense incendie. Parmi les personnes approchées, plusieurs voient dans ce mouvement une variante française des Villes en transition, et les objectifs et activités des deux mouvements sont effectivement très similaires. L'association des Colibris « place le changement personnel au cœur de sa raison d'être, convaincue que la transformation de la société est totalement subordonnée au changement humain<sup>14</sup> », et il y a effectivement une dimension spirituelle qui est présente comme dans le mouvement de la Transition. Ainsi sur son site il est question de « Retrouver le sens du sacré » :

C'est retrouver au plus profond de nous-même l'essence commune à toutes les religions, dans leur sens premier, celui de « relier ». Se sentir relié au Tout, c'est être conscient que l'on ne peut exister sans les autres humains, la nature, la terre, la nourriture qu'elle nous procure, l'air, la lumière, les autres êtres vivants<sup>15</sup>.

La décroissance enfin, est un objectif commun, mais une référence plus ambiguë compte tenu des divers courants qui l'animent. Elle compte quelques figures, telles que l'économiste Serge Latouche, surnommé le « pape de la décroissance », le politologue et essayiste Paul Ariès et l'ex-publicitaire devenu

14. <http://www.colibris-lemouvement.org/colibris/notre-mission> [consulté le 25/11/2015, page non accessible fin 2023].

15. <http://www.colibris-lemouvement.org/comprendre/le-sens-du-sacre> [consulté le 25/11/2015, page non accessible fin 2023].



rédacteur en chef de *La Décroissance*, Vincent Cheynet, qui incarnent respectivement trois tendances : la première plutôt décoloniale, critique du développement ; la deuxième ancrée à gauche ; la troisième plutôt conservatrice voire réactionnaire.

Parmi les enquêtés, on reconnaît à ce mouvement protéiforme d’animer et de politiser un débat que la Transition et les Colibris ont tendance à dépolitiser (Chatterton et Cutler, 2013), mais on lui reproche également son « agressivité », à travers notamment la virulence de certains articles de *La Décroissance*, tels que ceux présents dans les rubriques « L’écotartuffe du mois » et ses attaques *ad hominem*, et « la saloperie que nous n’achèterons pas ». *In fine*, les acteurs sont en accord avec le principe général de décroissance, que l’on retrouve d’ailleurs dans premier ouvrage publié par l’Institut Momentum, intitulé *Penser la décroissance* (Sinaï, 2013), mais sans pour autant se définir eux-mêmes nécessairement comme « objecteurs de croissance ».

## Du parcours d’enquête à la qualification du réseau

Le néologisme « collapsologie » datant de 2015, le terme n’existe tout simplement pas au début de l’enquête, en 2012, et reste confidentiel à sa conclusion en 2017. À part les auteurs de *Comment tout peut s’effondrer* et quelques proches, les personnes rencontrées et suivies pendant cette période ne se revendiquent donc pas collapsologues. Sans aucun doute, si quelques-uns se présentent ainsi aujourd’hui, comme Yves Cochet qui a publié un « essai de collapsologie » (2019), d’autres seront plus réticents à être associés à ce terme (comme à n’importe quel autre d’ailleurs, nombre de mes interlocuteurs ne s’identifiaient ainsi pas à l’étiquette « écologiste » pendant l’enquête). La plupart des enquêtés ont donc contribué, de près ou de loin, à l’éclosion de la collapsologie, sans pour autant s’identifier pleinement, voire seulement en partie, à ce phénomène. Il est donc impossible de les désigner uniformément comme « premiers collapsologues » ou « proto-collapsologues », ce serait les surqualifier, réifier une unité qui est plus diffuse et

qui n'est scellée comme telle que par sa contribution au contexte d'émergence de la collapsologie proprement dite.

Cyprien Tasset propose la métaphore très parlante de « terreau culturel de la collapsologie<sup>16</sup> » dans lequel cette dernière viendrait plonger ses racines. Les personnes approchées pendant l'enquête sont ainsi les contributrices, avec des participations très variables, à une culture composée d'éléments très variés d'où la synthèse collapsologique a émergé en 2015. Cela étant clarifié, demeure l'enjeu d'une désignation conventionnelle, par souci de fluidité de lecture. En gardant bien à l'esprit les nuances qui précèdent, celle de « précurseurs de la collapsologie » est peut-être la moins mauvaise. « Précurseur » étant entendu comme « être, chose ou événement présageant la venue d'une autre chose, d'un autre événement » ou comme « personnage qui, par ses actes, son œuvre, ses idées, a influencé [...] une personne, un mouvement ou un courant de pensées<sup>17</sup> », le terme permet de caractériser le simple rôle d'influenceur de nombreux enquêtés tout en incluant également celui de pionnier des premiers collapsologues se revendiquant comme tels et qui font aussi partie des réseaux étudiés. Certaines personnes le trouveront encore trop fort pour caractériser leur contribution et leur positionnement, j'espère que ces lignes clarifieront suffisamment leur rôle de contributeur non revendiqué, un peu malgré elles.

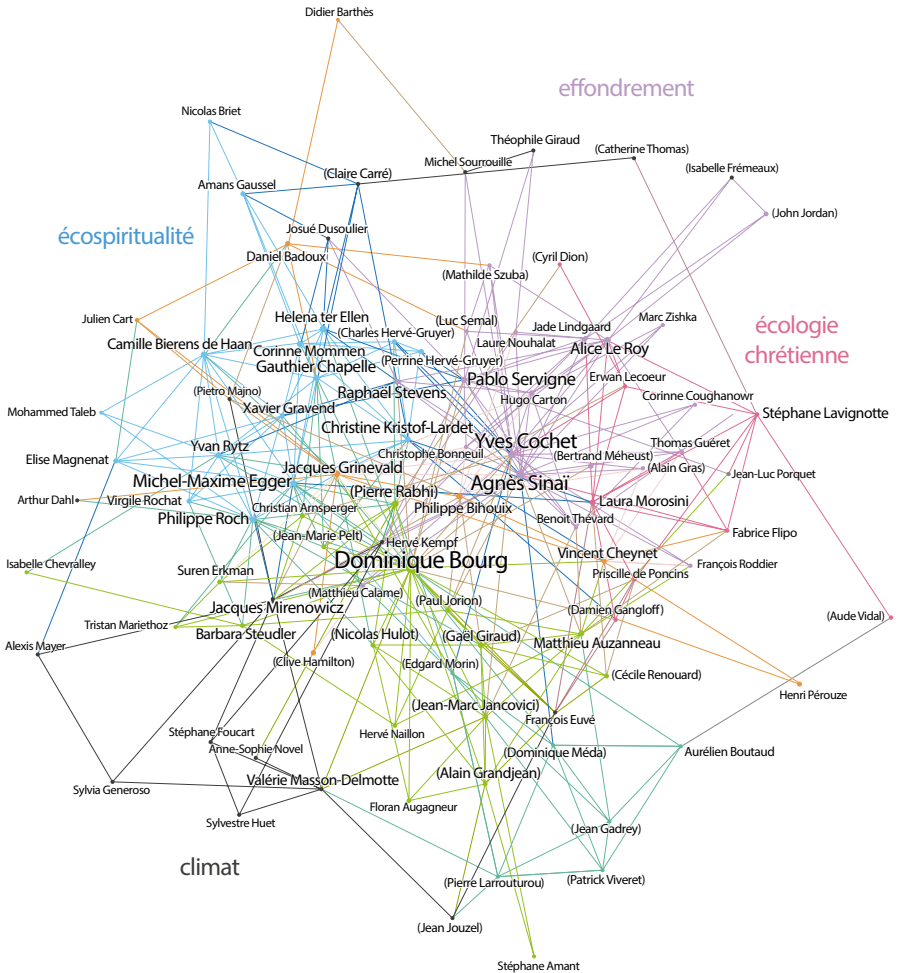
Une dernière difficulté à affronter est la question d'un éventuel biais téléologique en cherchant à écrire l'histoire d'un mouvement : existe-t-il vraiment une unité dans ses prémisses, ou ne serait-elle qu'une relecture artificielle effectuée *a posteriori* ? Bien qu'il soit généralement délicat de répondre à cette objection, c'est pour une fois relativement simple. En effet, l'enquête a été menée *avant* que la collapsologie ne devienne un phénomène bien identifié, et donc cette dernière permet de caractériser plus aisément une unité déjà préexistante, celle d'un sentiment partagé par les enquêtés de participer, avec des divergences et des conflits parfois très marqués, à une commune interrogation sur

16. Communication personnelle.

17. <https://www.cnrtl.fr/definition/precurseur> [consulté le 13/02/2024].

le futur de l'humanité et sur la pertinence des idéaux de progrès, de modernité, de marche en avant technologique, de rationalité et de supériorité humanité.

## Représentation graphique



**Liens d'interconnaissance entre les enquêtés. Graphique réalisé avec Gephi qui colorise de manière automatique des sous-réseaux (les quatre principaux ont été légendés).**

L'interconnexion entre ces réseaux se dessine nettement sur la représentation graphique établie avec le logiciel Gephi représentant les relations d'interconnaissance entre ces acteurs, quelle que soit la manière dont le lien s'est tissé entre eux (mais les deux personnes doivent *a minima* s'être rencontrées ou avoir échangé au moins une fois). Le cœur de la perspective effondriste se situe en haut à droite et celui de l'écopsychologie ou écospiritualité en haut à gauche. En dessous, trois autres sous-réseaux plus périphériques se dessinent : en bas à gauche les acteurs plus particulièrement saisis par la question climatique avec une approche qui se veut avant tout scientifique, à droite sous les penseurs de l'effondrement les écologistes chrétiens et à la jonction des deux les relations de Dominique Bourg, notamment en lien avec la Fondation Nicolas Hulot pour la nature et l'homme (FNH).

## Données sociologiques

En termes sociologiques, les membres de ces réseaux ont pour la plupart entre 30 et 55 ans, avec un âge moyen de 45 ans environ et un âge médian inférieur de quelques années (quelques retraités de plus de 65 ans font monter la moyenne)<sup>18</sup>. Ils sont en majorité de sexe masculin, avec un tiers de femmes seulement, et aucune tendance particulière ne semble se dégager concernant leur vie familiale : certaines personnes vivent seules, mais la plupart semblent vivre en couple, hétérosexuel dans presque tous les cas semble-t-il, en union libre ou mariées. Seulement deux personnes déclarent ne pas vouloir, ou ne pas avoir voulu, d'enfants, certaines n'en ont pas sans plus de précision, les autres en ont un ou deux, plus rarement trois, il ne semble pas y avoir de familles plus nombreuses. Presque tous ont la nationalité française ou suisse, ou d'un autre pays européen, et si beaucoup mentionnent

18. Ces données concernent la cinquantaine de personnes avec lesquelles au moins un entretien formel a été mené. Elles sont extraites des récits de vie (et donc recueillies de manière non systématique) et représentent approximativement l'ensemble du réseau social étudié.

des origines plus lointaines, une seule personne se déclare être « enfant de l'immigration », de parents ouvriers italiens. Une part importante a cependant connu une ou plusieurs expériences d'expatriation, plus ou moins longues, dans des contextes culturels plus ou moins exotiques.

La plupart de ces personnes ont grandi dans une famille catholique ou protestante, généralement selon la religion dominante du pays d'origine, et parmi ceux-ci beaucoup se sont éloignés de leur Église respective, dans un mouvement plus ou moins affirmé de rejet des institutions religieuses. En marge de cette tendance générale, également partagée entre les âges et les niveaux d'étude, il existe également des origines familiales juives et musulmanes plus lointaines, ou athées (communistes, « *New Age* » ou franc-maçonnnes), sur un mode plus affirmé. Leurs récits de vie montrent qu'ils sont presque tous issus de classes moyennes ou moyennes supérieures, et qu'ils identifient leur parcours éducatif à une trajectoire sociale ascendante. Ils ont en effet un niveau d'étude très supérieur à la moyenne : niveau master ou grande école pour la plupart, avec une proportion très importante de docteurs (plus d'un tiers). Les disciplines étudiées sont très variées, et recouvrent aussi bien les sciences humaines et sociales (histoire, sociologie, théologie, philosophie, journalisme, sciences politiques, géographie, économie, droit, commerce) que les sciences naturelles et techniques (biologie, climatologie, astrophysique, mathématiques, ingénierie, chimie).

Les occupations professionnelles et le statut social qui les accompagne sont plus variables. Alors que certains acteurs semblent avoir « fait carrière » et occupent, ou ont occupé, des positions enviées dans les champs politiques, académiques ou journalistiques, ils sont aussi nombreux à avoir une fonction qu'ils jugent eux-mêmes comme « alimentaire » parce qu'elle ne correspond pas complètement à leur idéal de vie, mais leur permet de s'investir parallèlement dans des activités qui « font sens ». Beaucoup, qui avaient une « situation », ont alors franchi le Rubicon et adopté une activité moins rémunératrice financièrement et moins pourvoyeuse de capital social, mais qu'ils considèrent comme plus « cohérente ». Ils se retrouvent alors consultants,

journalistes, chercheurs, écrivains-conférenciers, avec en général l'adjectif « indépendant » accolé à leur titre, ou alors lancent une association, une revue, un média en ligne, et cherchent à vivre de leur activité. Ces disparités ne semblent cependant pas créer de barrières entre eux, ils voient des avantages et des inconvénients aux diverses positions. D'ailleurs, ils se regroupent et échangent sans vraiment tenir compte de ces différences. Celles-ci n'ont effectivement pas de pouvoir explicatif pour caractériser les diverses tendances au sein des réseaux étudiés, lesquelles sont plus certainement influencées par l'orientation idéologique et religieuse du milieu familial d'origine, les études suivies et le domaine d'activité professionnelle. La convergence de leurs opinions sur l'état du monde et sur les perspectives d'effondrement tend en effet à donner raison aux vellétés de « déclassé volontaire » (Rugy, 2018), ce qui atténue fortement la perception des différences de statuts et de capital social, les moins dotés étant reconnus pour leur courage d'avoir bifurqué. Aussi, la grande majorité vit en milieu urbain. Beaucoup caressent l'idée d'une vie plus « harmonieuse » à la campagne, mais bien peu franchissent le pas. Quelques-uns se retrouvent cependant en périphérie urbaine, ou s'installent dans un écolieu ou un écovillage. À une exception près, ces derniers restent néanmoins « connectés », par l'Internet et par des déplacements fréquents à l'échelle européenne.

## **Méthodologie d'enquête et d'analyse**

Une soixantaine d'entretiens semi-directifs, pour la plupart enregistrés et transcrits, ont été effectués entre 2012 et 2016 avec les membres des réseaux étudiés. Quelques personnes seulement ont été interrogées une seconde, voire une troisième fois, mais pour l'essentiel un seul entretien formel par personne a été conduit. De nombreux échanges informels ont eu lieu avant ou après cet entretien, à l'occasion de divers événements pendant lesquels j'étais en position d'observation, ou d'observation participante.

Les enquêtés ayant la particularité d'être des producteurs prolifiques de discours publics, il était important de ne pas laisser

ces derniers de côté. De 2012 à 2017, j'ai donc parcouru plus d'une centaine de leurs livres, de nombreux articles et tribunes parus dans les journaux, des sites Internet, des billets de blogs et leurs commentaires, ainsi que des manifestes et des revues spécialisées (*Reporterre*, *Entropia*, *LaRevueDurable*, *La Décroissance*, *Moins !*). On trouve également leurs discours dans de nombreuses vidéos disponibles en ligne (conférences, entretiens), ainsi que dans les films documentaires qu'ils ont réalisés ou dans lesquels ils interviennent. Il était enfin possible de les écouter s'exprimer dans les médias, ou de se rendre aux colloques, conférences publiques, cafés-débats ou festivals dans lesquels ils ont, pour la plupart, l'habitude d'intervenir. Ces écologistes sont aussi de grands lecteurs. Il était donc nécessaire de parcourir les ouvrages les plus fréquemment cités, ainsi que les films et documentaires auxquels ils se réfèrent régulièrement. L'ensemble constitue un corpus d'une dimension telle qu'il n'était pas envisageable de l'étudier de manière exhaustive. L'analyse de discours s'est donc focalisée en premier lieu sur les entretiens transcrits et sur les écrits et les interventions orales/vidéos les plus en lien avec la problématique, ainsi que les discours émanant d'acteurs avec lesquels aucun entretien n'a été possible. Le reste du corpus, examiné de manière moins systématique et perpétuellement alimenté par de nouveaux livres, films, articles, etc., a nourri ma réflexion sur un aspect particulier, m'a rendu attentif à une nouvelle tendance ou à un élément jusque-là sous-estimé, ou encore plus simplement m'a aidé à faire le lien entre différents acteurs, l'un pouvant être cité par un autre dans une interview, ou ceux-ci s'associant pour écrire une tribune commune dans un journal.

Mes interlocuteurs aiment à répéter qu'il est nécessaire, et même urgent, de « passer à l'action », mais ils sont forcés de reconnaître qu'ils agissent peu en dehors de lire, réfléchir, échanger et diffuser leurs idées. Cela étant dit, il convenait de détailler précisément quelles pratiques engagées par ces écologistes pouvaient être observées et décrites, sur quels sites d'observation et suivant quelles approches. Je me suis donc intéressé aux lieux où l'on cherche à « vivre cette transition »,

et où il est possible de s'installer dans la durée, sans que l'observation se limite à une rencontre de quelques heures comme c'est généralement le cas en milieu urbain. J'ai ainsi séjourné plusieurs semaines dans divers « écovillages » : tout d'abord à Findhorn en Écosse, dans le cadre d'une *Ecovillage Experience Week* où étaient déjà passés plusieurs acteurs suisses ; puis dans l'écovillage de Torri Superiore en Ligurie pour un court séjour ; ensuite à Huehucoyotl, autre écovillage situé au Mexique pour plusieurs visites de quelques jours chacune (à l'occasion d'un séjour de recherche au Colegio de San Luis Potosi) ; et enfin presque deux semaines au Hameau des buis, en Ardèche provençale, où venait de s'installer Pablo Servigne. Ces séjours m'ont permis, premièrement, d'observer une vie quotidienne assez différente de celle vécue par les écologistes urbains, mais aussi de recueillir des points de vue divergents, ce qui ouvrait une perspective comparative intéressante. Ils ont également rendu possible l'examen critique, par l'observation, d'éléments de discours collectés au cours d'entretiens qui ne correspondaient pas exactement à certaines pratiques. Les écovillages, enfin, sont des lieux de pratiques spirituelles dont il était important d'avoir une expérience plus directe. L'observation participante de ces pratiques rituelles fut complétée par la participation, dans un petit village des Ardennes belges, à un « Travail qui relie » de quatre jours animé par l'équipe fondatrice de Terr'Eveille. Il était important de s'immerger dans cet « atelier d'écologie profonde » qui est une expérience largement partagée au sein de ces différents réseaux.

L'analyse a été menée tout au long de la recherche selon un processus continu d'aller-retour entre la consultation des données, la revue de la littérature *ad hoc* et l'écriture de notes mêlant synthèses et réflexions. Une phase d'analyse textuelle plus systématique a cependant été entreprise sur un corpus constitué par une quarantaine d'entretiens transcrits ainsi qu'un nombre limité de manifestes et d'entretiens journalistiques. Cette méthode peut être rapprochée de celle associée à la « théorie ancrée » (*grounded theory*) (Glaser et Strauss, 1967 ; Paillé, 1994 ; Strauss et Corbin, 1997), d'autant plus qu'elle repose en grande partie sur une analyse



textuelle des discours retranscrits des acteurs pendant les entretiens ou publiés par eux. Elle s'en distingue cependant en n'adoptant pas une méthode de codage systématique par un logiciel d'analyse qualitative et en s'appuyant également sur de nombreuses notes et un journal de terrain de nature plus ethnographique.

## Positionnalité et relation aux enquêtés

Il n'est pas inutile de partager quelques éléments du parcours et des positions du chercheur. Dans une perspective d'intersubjectivité (Berger et Luckmann, 1986 ; Duranti, 2010 ; Jackson, 1998, 2000, 2002 ; Tellier, 2003), il n'existe pas de « réel objectif », mais un monde social en cocréation permanente, duquel le chercheur ne peut s'extraire. Il ne peut donc être dissocié de sa recherche et expliciter sa *positionality* lui permet d'une part de faciliter sa propre réflexivité à propos de son étude, et facilite d'autre part la compréhension de son travail par le lecteur, celui-ci pouvant l'aborder en ayant clairement à l'esprit le point de vue de son auteur.

Je déteste parler de moi et ne me livre à cet exercice de mise à nu qu'à contrecœur, par souci épistémique tout d'abord, mais aussi par esprit de justice envers les enquêtés qui n'ont pas hésité à confier au parfait inconnu que j'étais souvent à leurs yeux de nombreux détails de leur vie, parfois intimes, sans que je ne leur apprenne grand-chose de moi-même en retour. Je suis né en 1981 d'une mère au foyer issue de la bourgeoisie rémoise (son père était ingénieur chimiste et industriel dans le textile) et d'un père cadre dans la formation professionnelle, issu d'une famille plus modeste (son père était menuisier) de la vallée de Chamonix. J'ai grandi en Haute-Savoie, élevé dans la foi catholique et l'amour des montagnes, pratiquant le ski et la randonnée dès mes premières années, puis le scoutisme à l'adolescence, et enfin l'escalade, l'alpinisme et le ski de randonnée. Comme beaucoup de personnes croisées au cours de l'enquête, on vivait bien « sans gaspiller » et le « contact avec la nature » imprégnait mon enfance et ma jeunesse comme la leur.

C'est à dix-huit ans que je découvre l'écologie proprement dite, avec le mouvement d'opposition au passage des semi-remorques dans la vallée de Chamonix, prélude aux « ZAD » d'aujourd'hui. Je suis en même temps étudiant en école d'ingénieur à Lyon, la voie des bons élèves, qui influencera durablement mon rapport au monde en l'imprégnant de rationalité, de technique et d'efficacité. À la fin de mon cursus, en 2005, je « prends conscience », alors que j'étais « en quête » d'un « sens » à donner à ma vie, de la « crise écologique » et de l'importance du changement climatique par une série de lectures. De nombreux voyages autour du monde me font découvrir sa diversité (dans ses conceptions et ses rituels notamment), mais aussi ses inégalités en termes d'économies et d'infrastructures, et m'amènent à adopter une conception plus développementaliste du monde. Ayant ceci en tête, ainsi que les mêmes idées écologistes, je décide alors de reprendre des études, en sciences humaines, et suis à Genève un master en études du développement à l'Institut universitaire d'études du développement (IUED), très critique à l'égard de cette dernière notion<sup>19</sup>. Déconstruire le développement, c'est aussi remettre en cause les idées de progrès linéaire et questionner la modernité et l'évidence de ses bienfaits. Il me faudra plusieurs années pour ébranler les certitudes modernisatrices acquises en tant qu'élève ingénieur puis comme expatrié en Angola, aidé en cela par un deuil suivi d'une interrogation sur le rôle du système médical, par des lectures, et par plusieurs mandats de coopération internationale pour des agences des Nations unies.

C'est à la suite de ce chemin sinueux qu'a émergé l'idée de faire une thèse de doctorat, dont le sujet s'inspire de cette expérience très personnelle de changements successifs de *Weltanschauungen*, l'écologie paraissant en constituer le fil rouge et l'angle religieux une manière de l'aborder. Le professeur Gilbert Rist, auteur du *Développement : histoire d'une croyance occidentale* (Rist, 1996), venait de partir à la retraite lors de mon entrée à l'IUED en 2007, mais son interprétation du développement comme « religion de la

19. L'IUED a fusionné avec l'IUHEI en 2008 pour former le très *mainstream* Institut de hautes études internationales et du développement, aussi appelé Geneva Graduate Institute.

modernité » restait populaire au sein de l'Institut. Il me semblait alors intéressant de tester cette analogie sur les discours et pratiques écologistes afin de dépasser son caractère délégitimisant et d'éventuellement situer l'écologie dans la lignée des « religions civiles », « politiques » ou « séculières » (Bellah, 1967 ; Piette, 1993 ; Sironneau, 1982).

Avec un tel parcours, de nombreuses affinités ressortaient avec la plupart des personnes approchées pendant l'enquête, ce que traduisait souvent le passage à un moment donné du vouvoiement (de rigueur lors de la prise de contact) à un tutoiement reconnaissant une proximité sociale, culturelle et idéologique entre intervieweur et interviewé. Le plus souvent la confiance s'établissait très rapidement, et mes interlocuteurs déclaraient régulièrement à la fin d'un entretien avoir partagé des choses très « intimes », dont ils n'avaient jamais parlé auparavant à quiconque, et s'amusaient à parler de « confesse » ou de « s'allonger sur le divan » pour évoquer notre entrevue. L'absence de véritables enjeux et la garantie de l'anonymat laissent penser que leurs propos traduisaient fidèlement l'idée qu'ils avaient d'eux-mêmes. La relation intersubjective qui se nouait au cours de l'entretien pouvait conforter leur vision personnelle et le sens qu'ils donnent à leur existence auprès d'un pair (attesté par le tutoiement). Ils déclaraient parler « en toute honnêteté » ou « en toute franchise », et j'avais effectivement l'impression qu'ils ne cherchaient pas à imposer une autre image que celle qu'ils ont d'eux-mêmes. Cette impression est renforcée par la comparaison avec les quelques entretiens plus difficiles que j'ai eu à mener, pendant lesquels le vouvoiement restait de rigueur, où mon interlocuteur cherchait à se justifier ou à imposer une représentation de lui-même qui entrait sur certains points en contradiction avec d'autres de ses propos. Dans ces quelques cas, l'adaptation du discours au récepteur que j'étais apparaissait de manière évidente, ce qui, à défaut d'être agréable, rendait relativement facile l'appréciation du contexte d'énonciation. *A contrario*, il était beaucoup plus difficile de situer les discours de la grande majorité de mes interlocuteurs de par la sincérité touchante qu'ils revendiquaient. D'autres moyens restaient néanmoins à ma disposition pour introduire

une distance critique avec ces discours : la comparaison avec les discours produits dans d'autres contextes, le point de vue de proches également interrogés, et l'observation de pratiques en lien avec ces discours.

## Cinq voix

Pour faciliter la lecture de ce livre, sera particulièrement mise en avant la parole de cinq jeunes hommes dans la trentaine, tous issus des classes moyennes supérieures blanches et bénéficiant d'un solide capital éducatif. Sans nécessairement être des figures de proue des réseaux étudiés, leurs propos caractérisent bien les éléments centraux identifiés par l'enquête ainsi que l'articulation entre perspective d'effondrement et approche écospirituelle. Les trois premiers, Gabriel, Frédéric et Benoît<sup>20</sup>, sont associés ou proches de l'Institut Momentum. Collapsologue influent, Gabriel a abandonné la ville et son laboratoire de recherche et vit dans un écovillage où il s'intéresse à la notion d'effondrement. « Bibliopathe », ainsi qu'il se définit, il passe plus de temps à écrire livres et articles devant son ordinateur et à donner des conférences qu'à mettre en pratique son « retour à la terre ». Ingénieur de formation, Frédéric a également vécu en écovillage au Canada et a lancé une initiative locale de Transition dans sa ville. Il vivote en parcourant la France en tant que conférencier indépendant, pour alerter de l'imminence du « pic pétrolier<sup>21</sup> ». Benoît est journaliste indépendant à Paris. Après avoir travaillé pour plusieurs médias nationaux, il anime un blog réputé et croque un héritage afin d'écrire un livre important sur l'histoire de la « civilisation thermo-industrielle ».

Les deux derniers, Nicolas et Bertrand, sont membres ou proches des réseaux romands liés à la « transition intérieure » et à l'écopsychologie. Nicolas est au cœur du Réseau romand

20. Ces prénoms ont été modifiés, de même que ceux des personnes citées sans patronyme.

21. Pic de production du pétrole entraînant une baisse inéluctable de la consommation mondiale de cette énergie fossile.

d'écopsychologie. Après un master en sciences holistiques au Schumacher College, comme Raphaël Stevens, il a vécu dans l'éco-village de Findhorn en Écosse et organise des « quêtes de vision », un rite de passage d'inspiration amérindienne incluant plusieurs jours de jeûne solitaire dans la nature. Bertrand a quant à lui abandonné son travail dans la chimie pour constituer un « écolieu », une petite communauté installée dans une maison du Genevois qui se réclame des mouvements de la Transition et des Colibris. Très impliqué dans le développement d'une « ressourcerie », il s'apprête cependant à quitter son « oasis » pour travailler en ville au développement d'une monnaie complémentaire.

Vivant lors de l'enquête des positions de marginalité à la fois relatives et confortables grâce à un fort capital social et un capital économique non négligeable, leurs situations vont évoluer favorablement par la suite. À mesure que de plus larges pans de la société se convertissent à l'écologie et à la perspective d'effondrement et adoptent au moins en partie leurs vues, ils se retrouvent à occuper à l'issue de l'enquête des positions enviables au sein ou en lien avec des institutions reconnues, ce qui leur permet de conjuguer reconnaissance sociale, revenus plus réguliers et voix au chapitre dans des contextes médiatiques et politiques qui n'ont plus rien de marginaux.

En clarifiant leur trajectoire, leur rapport au monde, leur perspective de l'effondrement, leurs doutes et ce qui les anime, entre autres choses, et en analysant les différents aspects de leurs discours de manière systémique et critique, ce livre ambitionne de mieux comprendre d'où vient la collapsologie.

\*  
\* \*

Le premier chapitre montre tout d'abord comment les pré-curseurs de la collapsologie mobilisent diverses approches pour théoriser l'effondrement et l'articuler à une compréhension générale du monde. Ils développent notamment une vision systémique globale, issue des théories cybernétiques qui permettent la modélisation de l'avenir de l'humanité sans pour autant constituer une véritable science de l'effondrement. Il décrit ensuite l'imaginaire

de l'effondrement, lequel tire pour partie son inspiration de la science-fiction et d'évènements historiques telles la « chute » de l'Empire romain ou la Seconde Guerre mondiale. Puis il aborde la question de la temporalité et des scénarios d'effondrement qui en découlent – entre effondrement catastrophique, imminent et rapide, et effondrement « catabolique », progressif et déjà en cours – pour discuter de l'existence d'une apocalyptique écologique et finalement de formes renouvelées de millénarismes.

Le chapitre 2 montre ensuite que les discours sur l'effondrement vont de pair avec l'expression d'un rapport au monde alternatif au modèle dominant et qui est caractérisé par un fort attachement à l'interconnexion, l'interdépendance de tous les êtres au sein d'une même « toile de la vie ». Ce holisme, qui se confond dans l'esprit des acteurs avec l'approche systémique de l'effondrement, s'accompagne du rejet affirmé du dualisme (homme/nature, mais aussi matière/esprit), au profit d'un monisme plus diffus, qu'illustre l'évocation de « champs », « d'énergies », d'une intelligence ou d'une conscience universelle. Ces perspectives se prolongent par des approches organicistes, notamment de la Terre-Gaïa, ce qui interroge à la fois sur l'histoire de la science occidentale moderne et sa conversion au « mécanisme », ainsi qu'à propos des modes de connaissance alternatifs que mobilisent les enquêtés, se référant aux « sciences goethéennes » comme à des théories parascientifiques.

Ce rapport au monde holiste et moniste se trouve particulièrement systématisé et théorisé dans l'écopsychologie dont se revendique le cœur des réseaux étudiés. À la suite d'une brève présentation de l'écologie profonde, courant philosophique auquel elle est souvent associée, le chapitre 3 montre en quoi elle est bien différente de la psychologie enseignée à l'université et développe son idée phare, moniste, selon laquelle la psyché de chacun découle d'une seule et unique « âme du monde ». Cette approche accorde une large place aux émotions que provoque la perspective d'effondrement, souvent associées à la démarche du deuil, et se traduit par la mise en place d'exercices et de rituels visant à les accepter et à les sublimer. Ce processus est au cœur des stages de « Travail qui relie » (TQR). La description complète d'un atelier permet de

saisir en quoi ces TQR constituent une sorte de rite de passage par lequel le ressenti des souffrances de la Terre et l'expérience d'un « effondrement personnel » permettent de renaître à soi dans un rapport au monde alternatif écocentrique où l'humain décentré est réinséré dans la « toile de la vie ».

Le quatrième chapitre retrace ensuite la généalogie de la colapsologie en montrant comment les mouvements des Villes en transition et des Colibris à partir desquels elle émerge, et l'écopsychologie et le « Travail qui relie » dont elle est inséparable, sont fortement liés au milieu des spiritualités alternatives avec lequel elle partage un même rapport au monde. Il revient ensuite sur l'éclosion du *New Age* à partir de groupes ufologues qui attendaient l'Armageddon nucléaire pendant la guerre froide et qui est devenu un millénarisme désapocalyptisé annonçant l'ère du Verseau. La colapsologie est ainsi une forme de réapocalyptisation de ces courants alternatifs au sein desquels perdurent des schèmes de pensée millénaristes. Le chapitre évoque en outre les références à des courants plus anciens tels le romantisme ou l'anthroposophie, pour montrer comment cette écologie s'inscrit dans une longue tradition contre-culturelle de quête d'alternatives à la modernité mécaniste puis industrielle.

Le chapitre 5 montre ensuite comment se constitue une « écospiritualité » reposant sur la vision moniste d'une « immanence transcendante » et qui est vécue au travers de pratiques de mise en relation directe avec le cosmos et les êtres qui le peuplent. Cette spiritualité écologique n'implique pas nécessairement une relation au divin – ce qui est le sens original de la notion de spiritualité – mais celle-ci reste possible et est mobilisée par les acteurs se réclamant d'une écospiritualité chrétienne de type panthéiste, non sans risquer d'être réduits à des « adorateurs de Gaïa ».

Enfin, le dernier chapitre montre comment ce rapport au monde à contre-courant, accouplé à la perspective de l'effondrement qui le légitime et le renforce, s'actualise dans de multiples pratiques alternatives qui visent à aller plus loin que la seule et difficile réduction de son empreinte écologique. Les écovillages, conçus pour se préparer aux « chocs » et anticiper l'après en sont les

lieux de déploiement paradigmatiques, ainsi que le montrent les descriptions ethnographiques de courts séjours au sein des communautés intentionnelles de Findhorn en Écosse, berceau du *New Age*, et du Hameau des buis en Ardèche, à proximité de là où vivait Pierre Rabhi. Sont ainsi abordées la métaphysique du compost et des toilettes sèches, ainsi que les agricultures, pédagogies, médecines et gouvernances alternatives qui sont autant de facettes de cet autre rapport au monde.

La conclusion permet finalement de revenir sur l'argument central du livre : la perspective d'effondrement n'est pas tant une pensée de la fin du monde que celle de la fin d'un monde et un appel à un autre monde (ou rapport au monde) non dualiste et non anthropocentrique, lequel est partagé avec les spiritualités alternatives issues du *New Age*. La collapsologie est ainsi une construction complexe, qui emprunte aux sciences légitimes sans prétendre être une discipline scientifique, avec une dimension intérieure, spirituelle, incontournable sans pour autant se réduire à la catégorie accusatoire de « religion de l'apocalypse », et avec plus d'effets politiques qu'on ne le lui prête en général.

## Note de l'éditeur

Les traductions des textes en langues étrangères ont été réalisées par l'auteur.





# Sciences de l'effondrement, imaginaires et apocalyptique écologique



« On va droit dans le mur » : c'est vraisemblablement l'expression la plus souvent entendue au cours de l'enquête, et qui résume très bien un état d'esprit général concernant l'avenir du monde ou plus particulièrement du « système thermo-industriel ». Cette affirmation, à la fois vague et déterminée, s'apparente à une prédiction fondée sur l'*intuition* que « ça ne pourra continuer comme cela très longtemps ». Par « cela », il faut entendre plusieurs choses : d'une part, le processus de « globalisation » en cours, qui est perçu comme l'expansion d'une économie de marché capitaliste à l'ensemble de la planète, avec la promesse d'une croissance économique infinie. D'autre part, le constat est fait que ce mouvement d'industrialisation à l'échelle de la planète s'accompagne d'un bouleversement « des grands cycles biogéochimiques du système-Terre » (Servigne et Stevens, 2015, p. 33) : augmentation de la concentration des gaz à effet de serre dans l'atmosphère qui implique un réchauffement climatique et une acidification des océans, déforestation, changement d'usage et dégradation des sols, pollutions chimiques à grande échelle, diminution accélérée de la biodiversité, déséquilibre des cycles de l'azote et du phosphore, diminution de la couche d'ozone, raréfaction de l'eau douce.

Ces tendances sont pour la plupart documentées par une abondante littérature scientifique à laquelle les acteurs se réfèrent fréquemment. Les rapports du Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat (GIEC), élaborés à partir de milliers de publications scientifiques, sont ainsi régulièrement cités pour justifier la réalité et l'importance du réchauffement climatique en cours. Un article publié dans la revue *Nature* en 2012 et intitulé « *Approaching a state shift in Earth's biosphere* » a aussi été beaucoup commenté. Il explique que les activités humaines perturbent les écosystèmes et leurs processus de régulation et que ces perturbations s'approchent de seuils au-delà desquels existerait un risque de basculement brutal de l'écosystème global vers un état complètement différent, avec des conséquences dramatiques pour toutes les espèces vivantes, y compris l'espèce humaine (Barnosky et coll., 2012).

Aux limites du système planétaire, s'ajoute un intérêt pour d'autres limites, d'autres facteurs d'effondrement, qui affectent

plus particulièrement les sociétés « thermo-industrielles ». Il s'agit tout d'abord de la raréfaction des énergies fossiles, et plus particulièrement du pétrole, qui a connu un intérêt croissant au cours des années 2000, au fur et à mesure que le cours du baril de brut s'envolait. Cette préoccupation, conceptualisée sous le nom de *peak oil* ou « pic pétrolier », prédit le passage imminent à un maximum de la production pétrolière globale (le pic) avant de voir celle-ci diminuer. Par-delà les ressources énergétiques, c'est aussi la disponibilité des autres ressources, notamment minérales, qui est questionnée. Richard Heinberg parle de « *peak everything* » (Heinberg, 2010), et l'ingénieur Philippe Bihoux, contributeur de Momentum, explique dans le sillage de Heinberg que les réserves minières restantes sont constituées de gisements de moins en moins concentrés, nécessitant des quantités toujours plus grandes d'énergie (et de métaux) pour être exploités. Il montre également les limites de la récupération des métaux, alors même que les sources d'énergies renouvelables nécessitent de grandes quantités de métaux rares et difficilement recyclables (Bihoux, 2013 ; Guillebon et Bihoux, 2010).

Ce n'est cependant pas tellement la perspective même de l'épuisement de ces ressources, indispensables au fonctionnement de toute société moderne, qui inquiète mes interlocuteurs, que l'éventuelle conséquence dramatique que serait un effondrement économique généralisé, lequel pourrait être lié à des pénuries, par exemple énergétiques. L'effondrement économique n'aurait d'ailleurs pas nécessairement besoin d'être déclenché par une pénurie, comme le prouve le précédent de la crise financière de 2008, souvent citée comme prémisses d'un effondrement total. Il s'agirait plutôt d'un « risque systémique global » issu de l'« hyperglobalisation », laquelle aurait « transformé l'économie mondiale en un système géant hautement complexe qui connecte et décuple les risques propres à chacun des secteurs critiques » (Servigne et Stevens, 2015, p. 125).

L'essentiel pour eux n'est donc pas tant de s'intéresser à l'un ou l'autre de ces facteurs de collapsus, que de les considérer tous ensemble, de manière *systémique*, pour que se dessine l'éventualité d'un effondrement prochain. Que recouvre ici le terme d'effondrement ?

## **Expliquer l'effondrement : thermodynamique, approche systémique, complexité**

Un effondrement est l'anéantissement, la destruction, la disparition d'une société, d'un empire, d'une civilisation ou d'un système politique ou idéologique d'après le site Internet du Centre national de ressources textuelles et lexicales<sup>1</sup>. Ce type de définition étant trop vague pour les enquêtés, ils se réfèrent généralement à la définition assez précise donnée par Yves Cochet lors d'un séminaire de l'Institut Momentum :

Appelons « effondrement » de la société mondialisée contemporaine le processus à l'issue duquel les besoins de base (eau, alimentation, logement, habillement, énergie, mobilité, sécurité) ne sont plus fournis à une majorité de la population par des services encadrés par la loi.

La suite du propos de l'ancien ministre est moins souvent citée, bien que très éclairante :

À la suite des travaux de Joseph Tainter, Jared Diamond, John Michael Greer, Ugo Bardi et François Roddier<sup>2</sup>, il est possible de dessiner les contours de l'effondrement en quelques traits. La déstratification : les sociétés régionales (européennes, américaines) stratifiées sur la base de classe, de sexe, d'ethnie ou d'autres facteurs, deviennent plus homogènes, plus égalitaires. La déspecialisation : le nombre d'emplois spécialisés diminue ; les individus, les groupes, les territoires deviennent plus multifonctionnels. La décomplexification : les quantités et la diversité des échanges d'information, de services et de marchandises, se réduisent. La déstructuration : les institutions centrales deviennent plus faibles ou impuissantes, les modes de vie locaux plus autonomes. Le dépeuplement : les densités de population baissent. Nous postulons que la société mondialisée est en cours d'effondrement sous l'effet de

1. <http://www.cnrtl.fr/definition/effondrement> [consulté le 13/02/2024].
2. Le texte original renvoie à un ouvrage pour chaque auteur cité.

différents facteurs propres à la mondialisation et au productivisme : une rétroaction positive de déclin nourrie par les interactions entre les ressources, le capital et les déchets. (Cochet, 2011b)

Cette définition très descriptive se limite cependant à la « société mondialisée contemporaine ». Pour une définition à la fois plus analytique et plus générale, on peut citer deux auteurs auxquels se réfèrent nombre de mes interlocuteurs, à commencer par Yves Cochet. Celle de Jared Diamond, auteur du best-seller *Collapse* (traduit en français par *Effondrement*), est très concise : par *collapse* le géographe et vulgarisateur scientifique étatsunien entend « une réduction drastique de la population humaine et/ou de la complexité politique/économique/sociale, sur une zone étendue et une durée importante » (Diamond, 2006, p. 15). L'anthropologue et historien iconoclaste Joseph Tainter développe un peu plus :

L'effondrement [...] est un processus *politique*. Il peut, ce qui est souvent le cas, avoir des conséquences dans des domaines comme l'économie, l'art et la littérature mais c'est fondamentalement un sujet de la sphère socio-politique. *Une société s'est effondrée lorsqu'elle affiche une perte rapide et déterminante d'un niveau établi de complexité socio-politique* [...]. L'effondrement, à son tour, doit être rapide – ne prenant pas plus que quelques décennies – et doit impliquer une perte substantielle de structure socio-politique. Les pertes qui sont moins sévères, ou qui prennent plus de temps pour se produire, doivent être considérées comme des cas de faiblesses et de déclin. (Tainter, 2013, p. 4-5)

Il apparaît clairement que Tainter et Cochet se retrouvent, avec Diamond, pour faire de la complexité, ou plutôt de sa perte, la « décomplexification », un élément central de l'effondrement. Cette insistance sur la question de la complexité est importante, et se retrouve chez la plupart des acteurs. Elle est au fondement d'une pensée qui cherche à expliquer l'effondrement de la « société mondialisée contemporaine », comme de toute autre civilisation du passé, par les grands principes de l'organisation du vivant, et non pas seulement par la description de suites d'événements contingents.

## **Thermodynamique, décroissance et effondrement des sociétés complexes**

Le second principe de la thermodynamique est à ce titre fréquemment évoqué pour expliquer l'impossibilité d'une croissance économique infinie et donc de l'inéluctabilité d'une certaine forme de décroissance. Cette loi de la physique, qui a été énoncée pour la première fois par Sadi Carnot en 1824, établit l'irréversibilité des phénomènes physiques. L'économiste Nicholas Georgescu-Roegen semble être le premier à s'être intéressé aux conséquences de cette loi de la thermodynamique pour les sociétés humaines en général. Selon lui :

Le processus économique est solidement arrimé à une base matérielle qui est soumise à des contraintes bien précises. C'est à cause de ces contraintes que le processus économique comporte une évolution irrévocable à sens unique. (Georgescu-Roegen, 1995, p. 52)

Le développement économique basé sur les flux et la transformation de ces ressources ne peut se poursuivre indéfiniment. La croissance économique, et même un « état stationnaire » sans croissance, seraient intenables physiquement sur la longue durée : la « décroissance » serait donc inéluctable (Georgescu-Roegen, 1995, p. 95).

Certains déclarent avoir vécu cette « approche de la thermodynamique appliquée à la planète » comme un « vrai bouleversement », impliquant « une projection morale hallucinante ». En effet :

Chaque fois que nous produisons une voiture, nous détruisons irrévocablement une quantité de basse entropie qui, autrement, pourrait être utilisée pour fabriquer une charrue ou une bêche. Autrement dit, chaque fois que nous produisons une voiture, nous le faisons au prix d'une baisse du nombre de vies humaines à venir. (Georgescu-Roegen, 1995, p. 56-57)

Quelques-uns veulent aller encore plus loin et établir des lois à prétention scientifique permettant de rendre compte de

l'évolution de la vie et de l'espèce humaine sur la Terre. Dans sa *Thermodynamique de l'évolution. Un essai de thermo-bio-sociologie* (Roddier, 2012), l'astrophysicien retraité associé à l'Institut Momentum François Roddier s'inspire des recherches sur les systèmes thermodynamiques en équilibre dynamique, appelées structures dissipatives, menées par le physico-chimiste Ilya Prigogine, recherches récompensées par le prix Nobel de chimie en 1977. Il défend une théorie, pouvant constituer d'après lui une troisième loi de la thermodynamique, mais qui est controversée parmi les scientifiques, suivant laquelle « les structures dissipatives s'autoorganisent pour maximiser leur taux de production d'entropie, c'est-à-dire la vitesse avec laquelle ils dissipent l'énergie ». Selon Roddier, « aussi bien un être vivant comme l'homme qu'un ensemble d'êtres vivants comme l'humanité sont des structures dissipatives » (Roddier, 2013, p. 76), au même titre qu'une étoile, une galaxie, une amibe ou l'Univers dans son ensemble. Le troisième principe, pourtant non démontré, impliquerait donc que l'humanité chercherait sans cesse à augmenter son taux de dissipation d'énergie pour « maximiser [son] bien-être » (Roddier, 2013, p. 78). Mais, « malheureusement, en dissipant de l'énergie, une structure dissipative tend à modifier son environnement » et « plus vite une structure dissipative s'adapte à son nouvel environnement, plus vite cet environnement va évoluer ». Pour les espèces vivantes, « le temps d'adaptation des gènes étant fini, il arrive un moment où une espèce n'a plus le temps de s'adapter et s'éteint ». Il en irait de même pour les sociétés humaines, pour lesquelles « le temps d'adaptation n'est plus celui des gènes, mais celui de la culture ». En effet, pour Roddier, « ce qu'on observe en biologie pour les gènes se produit en sciences humaines pour la culture ». Il en résulterait, selon un évolutionnisme pourtant daté, que les mécanismes de sélection naturelle s'appliqueraient aux sociétés humaines. Ces théories très discutables suscitent un intérêt marqué dans le creuset de la collapsologie, certains voyant là « une clé hyperpuissante pour interpréter le monde ».

Cette quête d'explications « simples et élégantes » pour comprendre, interpréter le monde se retrouve dans l'intérêt également porté aux propositions de Joseph Tainter qui, dans son



livre *L'effondrement des sociétés complexes* (2013), développe une approche comparable à celle de Roddier :

Les sociétés humaines et les organisations politiques, comme tous les systèmes vivants, sont maintenues par un flux continu d'énergie [...]. Au fur et à mesure que les sociétés augmentent en complexité, sont créés plus de réseaux entre individus, plus de contrôles hiérarchiques pour les réguler ; une plus grande quantité d'information est traitée [...]; il y a un besoin croissant de prendre en charge des spécialistes qui ne sont pas impliqués directement dans la production de ressources ; et ainsi de suite. Toute cette complexité dépend des flux d'énergie, à une échelle infiniment plus grande que celle qui caractérise les petits groupes de chasseurs-cueilleurs ou d'agriculteurs autosuffisants. La conséquence est que, tandis qu'une société évolue vers une plus grande complexité, les charges prélevées sur chaque individu augmentent également, si bien que la population dans son ensemble doit allouer des parts croissantes de son budget énergétique au soutien des institutions organisationnelles. (Tainter, 2013, p. 107-108)

Appuyant son propos par l'analyse de l'effondrement de trois « systèmes socio-politiques » – l'Empire romain d'Occident, les Mayas classiques des Basses Terres méridionales et la société chacoane du Sud-Ouest nord-américain (2013, p. 150) – Tainter en conclut qu'« *à un certain point dans l'évolution d'une société, l'investissement constant dans la complexité en tant que stratégie de résolution des problèmes produit un rendement marginal décroissant* » (2013, p. 139-140, en italique dans le texte). La société n'arrive plus à résoudre les problèmes engendrés par sa complexité par encore plus de complexité et elle s'effondre, c'est-à-dire qu'elle voit sa complexité sociopolitique diminuer rapidement pour reprendre la propre définition de Tainter.

Cette fascination pour des auteurs qui, comme le formule Benoît, « cherchent à comprendre comment les grandes structures matérielles ou idéelles nous imposent des choses » démontre une quête de théories qui ne se limitent pas à l'explication de l'effondrement, mais qui offrent des possibilités d'interprétation beaucoup plus larges, incluant toutes les sociétés humaines, toute l'histoire de l'humanité, voire le fonctionnement même de l'Univers. Cette

recherche de principes organisateurs relativement simples ne s'accompagne cependant pas d'un déni de la complexité du réel.

## **Approche systémique de la complexité**

« On vit dans un monde dont la principale caractéristique c'est la complexité. » Mes interlocuteurs insistent souvent sur la nécessité de penser le monde dans sa complexité et se réfèrent fréquemment au sociologue et philosophe Edgar Morin, qui est sans doute le théoricien francophone de la complexité le plus connu. La « pensée complexe » de Morin s'inscrit dans un courant né avec la cybernétique dans les années 1940 sous l'impulsion de chercheurs de diverses disciplines parmi lesquels les mathématiciens Norbert Wiener et John von Neumann, le neurophysiologiste Warren McCulloch, le logicien Walter Pitts ou les anthropologues Gregory Bateson et Margaret Mead. La cybernétique est en fait une approche systémique qui fait l'objet de nouveaux développements dans les années 1950 et 1960 sous le nom de théorie générale des systèmes, sous l'impulsion du biologiste Ludwig von Bertalanffy (Bertalanffy, 1973) ainsi que dans le cadre de la dynamique des systèmes créée par Jay Forrester au Massachusetts Institute of Technology (MIT). Cette pensée systémique cherche ainsi à rendre compte de la complexité du réel, en interprétant les multiples interactions et inférences entre un très grand nombre d'unités comme des systèmes ouverts ou fermés, soumis à des boucles de rétroaction positive ou négative, pouvant s'auto-organiser, et qu'il est éventuellement possible de modéliser pour mieux les comprendre. Pour le sociologue Michel Lallement, qui regroupe les différentes approches systémiques sous le nom de systémisme :

Une tradition d'inspiration cartésienne a longtemps réduit l'explication des phénomènes à l'analyse de leurs unités élémentaires. Le systémisme fait le pari, à l'inverse, qu'il n'y a d'intelligence possible du monde qu'à condition de saisir les relations que tissent entre elles les différentes parties des ensembles organisés<sup>3</sup>.

3. Michel Lallement, « Systémisme », *Encyclopædia Universalis* [en ligne], <http://www.universalis-edu.com/encyclopedia/systemisme> [consulté le 17/11/2015].

Les approches systémiques intéressent de nombreux intellectuels francophones des années 1960 à 1980 comme en témoigne un colloque consacré à l'auto-organisation – concept systémique par excellence – qui rassemble en juin 1981 à Cerisy les chercheurs Henri Atlan (médecin et biologiste pionnier de l'étude des systèmes auto-organisés), Jean-Pierre Dupuy, René Girard, Edgard Morin, Isabelle Stengers et Jean-Louis Vullierme pour ne citer que ceux qui ont quelques liens avec les réseaux décrits dans ce livre. Un autre colloque se tient quelques mois plus tard à Stanford et réunit le « noyau de Cerisy-la-Salle » ainsi que d'autres chercheurs tels que Ilya Prigogine, Michel Serres ou Heinz von Förster, le fondateur de la cybernétique<sup>4</sup> (Pessis-Pasternak, 1991). En parallèle, un « Groupe des Dix » a réuni régulièrement la plupart de ces chercheurs depuis 1966 ainsi que Joël de Rosnay, Jacques Monod, René Thom, Armand Petitjean, Jacques Testart, Pierre Calame, Dominique Méda, Patrick Viveret, André Gorz, etc. (Robin et Baranski, 2007, p. 213-216), autant de personnes connues des précurseurs de la collapsologie, ou qui les ont fortement influencés, notamment en termes de pensée systémique<sup>5</sup>. L'un d'eux évoque par exemple comme livre « principal, premium, princeps », *Le concept de système politique* de Jean-Louis Vullierme (1989), lequel propose une approche systémique de la politique, en abordant la constitution du social et du politique par le biais de « l'interaction spéculaire » entre les individus. Tel autre rapporte avoir travaillé avec Michel Serres, en soulignant l'intérêt pour la cybernétique de ce dernier à l'époque, et avoir fréquenté Edgar Morin dans les années 1970 quand ils étaient « assez sur la même longueur d'onde ». Un autre encore avait été fortement marqué par *Le Macroscop*e de Joël de Rosnay (Rosnay, 2014).

4. Ce colloque a été suivi d'une publication dirigée par Paul Dumouchel et Jean-Pierre Dupuy, *L'auto-organisation : de la physique au politique* (Dumouchel et Dupuy, 1983).
5. La revue *Futuribles*, co-fondée par Bertrand de Jouvenel, qui était membre du Club de Rome, réunit encore dans son Comité d'orientation Dominique Bourg, Jean-Pierre Dupuy, Joël de Rosnay et Jacques Testart : <https://www.futuribles.com/revue/a-propos-de-la-revue/en-savoir-plus-sur-la-revue/> [consulté le 13/02/2024].

D'autres enquêtés sont restés à une approche plus générale de la systémique, ce qui ne les empêche pas de s'y référer continuellement. Il est ainsi question du « système » de manière très générale pour désigner le fonctionnement actuel de la société, aussi désigné « macrosystème » ou « système économique mondial ». On parle également des systèmes « de pouvoir », « oppressifs », « économiques », « politiques », « industriels et financiers », « alimentaires », du système « socioculturel », « technique » ou « techno-scientifique », mais aussi des systèmes « naturels », des « écosystèmes » (qui peuvent être sociaux, incluent humains et non-humains), du « système vivant », de « système immunitaire » ou « digestif ».

## **Complexité, effondrement systémique et le rapport au Club de Rome**

Edgar Morin est également cité à propos d'un « système critique » et effectivement le rapprochement entre effondrement et systémique n'a rien d'anecdotique. « L'hyperglobalisation », pour Servigne et Stevens,

fait émerger un nouveau type de risque, le *risque systémique global*, dont les déclencheurs potentiels sont infinis, et qui peut rapidement entraîner aussi bien des petites récessions qu'une dépression économique majeure ou un effondrement généralisé. (Servigne et Stevens, 2015, p. 125)

Ils évoquent des « dynamiques d'effondrement systémique » (Servigne et Stevens, 2015, p. 129) en signalant que « les systèmes sont devenus tellement complexes que même en l'absence de chocs externes, rien que par leur structure, ils peuvent subir des effondrements » (Servigne et Stevens, 2015, p. 124).

Cette analyse, partagée par d'autres collapsologues (Cochet, 2004) renvoie bien sûr aux théories de Roddier et de Tainter, évoquées plus haut, quant au caractère structurel de l'effondrement envisagé. Elle prolonge également les conclusions du rapport au Club de Rome *The Limits to Growth* (aussi appelé rapport Meadows, publié en français sous le titre *Halte à la croissance* ?)

publié en 1972 et qui connaîtra un grand retentissement. Ce rapport est cité comme une référence de première importance par nombre d'écologistes, des plus anciens, qui se souviennent de l'écho provoqué par ce rapport, aux plus jeunes qui ont lu le rapport original (Delaunay, Meadows, Meadows, Randers et coll., 1972 ; Meadows, Meadows, Randers et Behrens, 1972), une version actualisée (Meadows, Meadows et Randers, 2004) ou une bonne synthèse de son contenu.

Le développement d'ordinateurs de plus en plus puissants à partir des années 1950 permet en effet d'aborder la complexité organisée par la modélisation et la simulation. Le MIT joue un rôle pionnier dans ce développement, avec notamment John von Neumann, l'un des pères de la cybernétique, et Jay W. Forrester, à l'origine de la dynamique des systèmes. Ce dernier construit un premier modèle de l'évolution du monde, *World 1*, puis laisse une équipe du MIT dirigée par son ancien étudiant Dennis Meadows élaborer *World 2*, et enfin *World 3* dont la modélisation et les simulations feront l'objet du fameux rapport (Edwards, 2000, p. 242-244 ; Rosnay, 2014, p. 98-100 ; Vieille Blanchard, 2011, p. 192).

*World 3* se veut être une modélisation du système complexe qu'est l'humanité, dans le contexte d'une modernité industrielle avec un haut niveau de prélèvement de ressources naturelles et une dégradation significative de l'environnement. Plusieurs dizaines de variables sont définies pour caractériser les activités humaines, telles que : population globale, superficie cultivable par individu, ressources naturelles restantes, quota alimentaire par personne, production industrielle par tête, capital industriel global, niveau de pollution, etc. Quelques dizaines de relations, ou boucles de rétroaction, lient ces variables entre elles, suivant des « lois » estimées par les modélisateurs. L'équipe de Dennis Meadows, lequel sera quarante ans plus tard associé à l'Institut Momentum, peut ensuite faire tourner le modèle à partir de diverses hypothèses : poursuite tendancielle de l'évolution des différentes variables, ou contrôle de l'une ou plusieurs d'entre elles, comme la définition des ressources naturelles comme illimitées, contrôle parfait de la pollution ou des naissances (stabilisation démographique). Mais tous les scénarios envisagés ne sont *in fine* que des variantes d'une

même trajectoire « *overshoot and collapse* » : les variables, si elles ne sont pas contrôlées, croissent rapidement avant d'atteindre un maximum et de décroître tout aussi rapidement. En effet, l'unique simulation qui ne conduise pas à un effondrement est celle qui contrôle toutes les variables, y compris le produit industriel par tête. La conclusion qui sera tirée du rapport Meadows est donc simple : à défaut d'un changement de cap, de la mise en place de politiques à l'échelle planétaire permettant de contrôler l'expansion de l'espèce humaine aussi bien en termes démographiques que de production industrielle, et les conséquences de celle-ci (pollution, dégradation des sols cultivables, etc.), l'humanité se dirige vers une forme d'effondrement.

D'autres modèles participent à la construction de l'approche systémique globalisante qui structure la collapsologie. Il y a bien sûr les modèles climatiques qui expliquent l'augmentation de la température moyenne de l'atmosphère terrestre par un accroissement de la concentration de gaz à effet de serre dans cette même atmosphère et qui montrent qu'il est impossible d'expliquer ces deux tendances sans faire intervenir les activités humaines telles que la déforestation et la combustion d'énergies fossiles. Ces modèles font l'objet de publications scientifiques qui se retrouvent synthétisées à intervalles réguliers dans les rapports du GIEC. Il existe aussi des modèles encore plus complexes qui intègrent différents systèmes planétaires tels que l'atmosphère, les océans, les calottes glaciaires et la végétation terrestre. Ce type de modèle<sup>6</sup> est cité dans des publications scientifiques qui popularisent l'expression de « système Terre » (Steffen et coll., 2005 ; Steffen, Broadgate, Deutsch, Gaffney et coll., 2015), reprise par la matrice collapsologique.

6. Ce genre de modèle est par exemple développé par le *Postdam Institute for Climate Impact Research* (PIK) qui cherche à coupler divers modèles pour obtenir un modèle de système Terre (*Earth System*) de plus en plus complexe, en intégrant également des modèles socioéconomiques (consommation d'énergie, émissions de CO<sub>2</sub>, usage des sols, etc.). On retrouve dans ces modèles l'ambition de *World 3* développé par l'équipe Meadows dans les années 1970, mais à un niveau de complexité bien supérieur, aidée en cela par des calculateurs bien plus puissants qu'à l'époque.

## Une science de l'effondrement ?

Les précurseurs de la collapsologie s'appuient alors sur des approches systémiques qui se sont inscrites dans un cadre académique ou institutionnel reconnu, mais accumuler les études pour agréger les différents facteurs d'effondrement et conclure à l'existence d'un risque systémique global ne constitue pas pour autant une démarche scientifique propre à ériger la collapsologie au rang de nouveau champ de recherche académique. Ils citent effectivement des travaux académiques de premier ordre – il suffit pour s'en convaincre de consulter les centaines de références de *Comment tout peut s'effondrer* et de remarquer qu'elles renvoient à de nombreux articles scientifiques publiés dans des revues à comité de lecture, certaines parmi les plus prestigieuses telles *Nature* et *Science*.

Se référer uniquement à la littérature scientifique pour construire un discours global sur l'état du monde est cependant impossible, tant la production de savoirs savants est aujourd'hui compartimentée par une multitude de disciplines et de domaines d'études. Ils convoquent ainsi également une littérature grise, en insistant sur le prestige des organisations associées, tels les rapports de l'Agence internationale de l'énergie (AIE). La légitimité des institutions est utilisée pour renforcer celle de leurs discours, qu'ils défendent comme parfaitement rationnels face à l'absurdité d'un monde qui va « droit dans le mur ».

Cette recherche de respectabilité par l'appui sur des publications scientifiques et des institutions perçues comme légitimes dénote une volonté d'être pris au sérieux, de rompre avec l'image du « décroissant en sandale avec une peau de chèvre », pour reprendre l'expression d'un journaliste en marge de ces réseaux. Cette interprétation correspond à l'observation de la politiste Florence Faucher dans les années 1990 : « Les mouvements écologistes sont étroitement dépendants des justifications scientifiques de leurs prophéties cataclysmiques [...], l'utilisation du vocabulaire scientifique leur permet d'aborder une image de compétence. » (Faucher, 1999, p. 43) Un membre de Momentum, connu dans le milieu pour son expertise, confesse cependant :

Les gens me prennent pour un spécialiste de la minéralurgie alors que j'y connais que dalle ! Je ne suis pas géologue de formation, si tu me mets en face d'un mec du BRGM [Bureau de recherches géologiques et minières], je suis très, très, très mal. En fait, j'ai une connaissance Wikipédia recroisée trois fois, je n'y connais rien ! Ce n'est qu'un pur vernis. Alors j'essaie d'en avoir une approche plus systémique, peut-être, que le mec du BRGM, mais normalement je ne raconte pas d'énormes conneries. Ce n'est pas un travail qui a la rigueur intellectuelle et scientifique d'une publication, ça ne finira jamais dans *Science*, c'est une espèce de vulgarisation.

La non scientificité de son travail est ici ouvertement assumée. Son regard critique n'est pas une exception dans ce milieu, mais pour le grand public qui lit, écoute et visionne ces penseurs de l'effondrement, la distinction est souvent floue. Cette ambiguïté n'invalide pas les capacités de raisonnement scientifique de nombre d'entre eux, mais leur insatiable besoin de comprendre la marche du monde les conduit à se plonger dans une littérature qui propose des théories beaucoup trop générales pour être scientifiques. Ils se réfèrent ainsi, comme cela vient d'être détaillé, à tous ces travaux à prétention scientifique qui cherchent à expliquer l'effondrement des civilisations, et de la nôtre en particulier, par des théories fortement influencées par les recherches en thermodynamique et en systémique/complexité.

En insistant sur la complexité des sociétés humaines (rapport Meadows) et de la vie sur Terre (système Terre), les approches systémiques remettent en question l'idée d'une humanité toute puissante en mesure de contrôler son environnement. On verra au chapitre suivant comment ce systémisme s'insère dans une appréhension du monde englobante, non réductionniste et holiste, où le tout est supérieur à la somme des parties, et qui dépasse le cadre catastrophiste. La science, jusqu'ici mobilisée comme force légitimatrice, pourra alors être envisagée comme un obstacle à d'autres formes de savoir. Entretemps, il est utile d'aborder d'autres registres discursifs également mobilisés pour penser l'effondrement, tels que l'histoire des civilisations et la science-fiction.



## Imaginaires de l'effondrement

Quand on demande aux précurseurs de la collapsologie comment ils envisagent l'effondrement concrètement, il n'est pas tellement question de catastrophes naturelles, lesquelles ne seraient que statistiquement plus fréquentes et puissantes (en raison du réchauffement climatique), mais plus sûrement de dislocation sociale, avec des visions de guerres, de famines ou de chaos, en des termes parfois très crus, en parlant de « boucherie » ou d'un « retour à la barbarie » :

Ça va être la guerre, la guerre civile. Il parle comme ça Bourg, il dit « on est sept milliards, mais on va redescendre à... deux ! »  
C'est *a-po-ca-ly-pti-que*, la peste, c'est comme la peste au xiv<sup>e</sup>.

Cet imaginaire se nourrit de livres et de films de science-fiction que plusieurs acteurs déclarent avoir dévorés avant de s'intéresser aux questions écologiques. Les auteurs les plus souvent cités sont Isaac Asimov, Philip K. Dick et J. G. Ballard, avec leur « vision plus sombre », ainsi que René Barjavel et son roman *Ravage* (1943). Les références à quelques films postapocalyptiques sont également nombreuses : *Mad Max* (1979) en premier lieu, mais aussi *Soleil vert* (1973), *Waterworld* (1995), ou *The Road* (2009), « un père avec son gamin dans un monde où on voit plus le soleil, plus de photosynthèse, c'est le chaos total, il y a du cannibalisme, des trucs complètement atroces, tu peux arriver à te faire des images de ce genre-là ». Des dystopies sont aussi mentionnées lors des entretiens, comme *Blade Runner* (1982) ou *Minority Report* (2002), deux films inspirés de romans de Philip K. Dick, ou encore *Matrix* (1999). Enfin, des auteurs comme George Orwell ou Aldous Huxley sont aussi parfois cités, bien que leurs romans ne soient pas à proprement parler de la science-fiction et qu'ils anticipent des sociétés dystopiques plutôt qu'effondrées.

L'effondrement de civilisations du passé est une autre source d'inspiration qui vient nourrir l'imaginaire des enquêtés. Ils cherchent à analyser et à comparer les *collapsi* de sociétés telles que celles des Pascuans de l'île de Pâques ou des Vikings du Groenland, des civilisations Maya ou Chaco, afin de mieux comprendre le

processus d'effondrement de notre propre civilisation. Le livre de Jared Diamond, *Effondrement. Comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie* (Diamond, 2006) est un classique dans le milieu au même titre que celui de Joseph Tainter.

L'analogie la plus fréquente concerne cependant la chute de l'Empire romain d'Occident, avec tous les parallèles qui peuvent être dressés en termes de facteurs d'effondrement, de vitesse du processus, de changements politiques comme d'évolution des modes de vie, de perception par les contemporains du phénomène et de mouvements de réaction. Les chercheurs indépendants en microbiologie des sols Claude et Lydia Bourguignon, bien connus des collapsos, évoquent l'Empire romain dans une interview :

Tout ça, ça va se passer en douceur, l'effondrement écologique va se faire comme pour l'Empire romain. Ils ont perdu 80 % de leurs membres en quatre siècles, ils ne s'en sont même pas rendu compte. [...] Je suis pas du tout inquiet, simplement c'est un monde qui meurt et un autre qui... Avec Lydia, ce qui nous intéresse c'est préparer le monde de demain, rentrer en résistance<sup>7</sup>.

Par-delà les références historiques, la question de la temporalité de l'effondrement est en effet cruciale puisque des interprétations distinctes de son imminence peuvent conduire à des imaginaires complètement différents.

## **Temporalités de l'effondrement : tout a-t-il déjà basculé ?**

La question centrale que nous posons se formule alors : cet effondrement sera-t-il lent (un ou deux siècles) ? Ou bien sera-t-il rapide (une ou deux décennies) ? Catabolique (lent) ou catastrophique (rapide) ? (Cochet, 2011, p. 2)

La question hante mes interlocuteurs. Si l'avenir ne suit plus la pente du progrès, de quelle nature sera-t-il ? Pour celles et ceux qui s'attendent à vivre eux-mêmes des « temps difficiles », l'effondrement sera rapide, donc catastrophique, et le « choc »

7. <http://www.agoravox.tv/actualites/citoyennete/article/claude-et-lydia-bourguignon-44321>, à 7 min 20 sec [consulté le 13/02/2024].

est sans doute imminent. Certains se risquent même à avancer une date limite. Yves Cochet avait ainsi prédit que les Jeux olympiques de Londres en 2012 n'auraient pas lieu, pic pétrolier oblige. Mais ce pari perdu ne l'a pas empêché d'en lancer d'autres, à différentes dates, avec la certitude d'un effondrement avant 2030. Il signe ainsi un article dans *LaRevueDurable* intitulé « La civilisation thermo-industrielle va s'effondrer avant 2030 » (Cochet, 2011a). D'autres ne se risquent pas à avancer une date précise : « j'ai la certitude que ça va tomber, mais je ne sais pas quand. » Prudemment, Frédéric, ingénieur-conférencier associé à Momentum, explique en 2013 :

En fait, je pensais potentiellement que ça pouvait se casser la gueule avant. Maintenant, je suis assez prudent dans mes analyses en disant « avant 2020 ». Pour moi, c'est dans cet ordre d'idée là. Par contre, Yves Cochet, qui est quelqu'un que j'estime beaucoup évidemment, ce qui est compliqué, c'est qu'il avance des choses extrêmement précises et il se plante. Il a dit « les J. O. de Londres en 2012 n'auront jamais lieu. » Ils ont eu lieu. Dès l'instant où tu dis ça, et que ça ne se réalise pas, c'est mort quoi. Après, derrière, tu racontes à qui veut l'entendre que ça va s'effondrer, les gens t'écoutent plus.

Michelle, journaliste et chargée de cours également membre de Momentum, se positionne différemment vis-à-vis des prédictions d'Yves Cochet quand elle est interrogée la même année :

Son pari, c'est qu'il y aura un effondrement catastrophique, et il pose une date, 2020 je crois, il fait une prédiction catastrophique. Moi je pense qu'on est déjà dedans, que l'effondrement catabolique est en cours. Pour moi les signes sont tellement évidents, d'un délitement social...

Pour de nombreuses personnes, en effet, l'effondrement ne sera pas catastrophique, mais « catabolique », il se produit sous la forme d'un lent délitement, et il est vain de prédire sa date, puisque « tout a déjà basculé ». Cette décomposition progressive est de ce fait invisible pour une large partie de la population, de la même manière que l'était l'effondrement de l'Empire romain

d'Occident comme le suggère Claude Bourguignon. Mais elle demeure perceptible par des « signes » pour qui veut bien les voir : « Le chômage, le fait qu'on respire mal dans les villes, qu'on n'arrive pas à se loger, le fait que les gens aient peur les uns des autres... »

Pour un autre membre de Momentum, parler d'effondrement devient *a contrario* inadéquat puisqu'il estime que, finalement, la poursuite des tendances actuelles n'est pas impossible, qu'un scénario de type « croissance verte » est concevable à moyen terme à condition de recourir à la « technoscience » et d'envisager l'emploi de toutes les techniques contestées par les écologistes (nucléaire, OGM, gaz et pétrole de schiste, géo-ingénierie, etc.). Il ne défend aucune de ces techniques, conçoit « un rejet massif de la population sur ces questions-là » ou alors un « endormissement », et s'inquiète d'un « agrandissement des inégalités, des tensions internationales de plus en plus fortes ».

La science-fiction permet alors de mieux différencier ces deux grands types de scénarios : d'un côté un imaginaire postapocalyptique de sociétés « effondrées » où des individus ou des petits groupes survivent tant bien que mal dans un monde marqué par la violence ; de l'autre, un imaginaire dystopique, orwellien, où le « meilleur des mondes » se réduit à des masses appauvries et contrôlées par une « oligarchie » qui trouve son compte dans la poursuite du « système ». Mais ces deux récits d'un avenir possible ne sont en fait que deux pôles opposés entre lesquels se situe un *continuum* de futurs envisageables. Ainsi, dans leur essai de prospective *L'effondrement de la civilisation occidentale*, les historiens Erik M. Conway et Naomi Oreskes racontent une histoire du XXI<sup>e</sup> siècle qui entremêle réalisme géopolitique et perspective d'effondrement (Conway et Oreskes, 2014).

## Se préparer

« Ça peut aller très, très vite » pour Frédéric, comme pour une partie des enquêtés. Il vaut alors mieux « se préparer à vivre des moments difficiles » puisque si l'essence manque, si les

supermarchés ne sont pas approvisionnés, on basculera alors, peut-être en quelques jours seulement, dans une forme de survie<sup>8</sup>. Dans cette perspective, l'effondrement devient concret, presque une réalité à laquelle il faut faire face, et penser cet effondrement permet de lier « une grande pensée froide de l'Anthropocène *et* les estomacs » comme l'explique un des premiers collapsos.

« Se préparer » peut alors se faire dans une optique survivaliste, assez répandue chez les « *preppers* » aux États-Unis et popularisée en France et en Suisse par l'homme d'affaires suisse Piero San Giorgio avec son livre *Survivre à l'effondrement économique* (2011). Il s'agit d'organiser sa propre survie ainsi que celle de sa famille en se construisant un bunker ou une « base autonome de défense » (BAD), en apprenant les techniques de survie, comment trouver sa nourriture dans la nature, mais aussi le maniement des armes. Cette approche est régulièrement raillée par les précurseurs de la collapsologie, lesquels insistent sur la fascination qu'auraient ces survivalistes pour les armes et la violence.

Ils préfèrent bien montrer qu'ils se situent à bonne distance d'une écologie qui flirte bien souvent avec l'extrême droite lorsqu'elle insiste sur les questions migratoires, les risques « d'émeutes raciales généralisées » ou sa préférence pour les régimes autoritaires<sup>9</sup>. Tout en rejetant toute accointance avec ces « fachos armés », une partie des membres de Momentum ne se préparent pas moins à l'effondrement. Une personne pense ainsi « qu'il faut quand même prendre quelques précautions, ne pas être complètement, bêtement, impréparé » et stocke des aliments sans grande rigueur toutefois. Une autre aimerait bien rencontrer Piero San Giorgio. D'autres apprennent à reconnaître les plantes sauvages comestibles, se forment en traction attelée, en permaculture. Yves Cochet a acheté un domaine de plusieurs hectares,

8. La pandémie de Covid-19, survenue après l'enquête et qui démontre les fragilités d'un système économique globalisé, est perçue au sein de la collapsosphère comme une « répétition générale » de l'effondrement à venir, notamment lors du premier confinement strict du printemps 2020.
9. Piero San Giorgio affiche ainsi une certaine proximité avec Alain Soral, figure de l'extrême droite française. On trouve de nombreuses vidéos de conférences conjointes sur YouTube.

qui devait répondre à dix critères précis préétablis comme avoir une source d'eau potable et une surface boisée, et sur lequel il cultive des céréales et fait un peu d'élevage. Il cherche à faire de la farine à partir des glands de ses chênes pour améliorer son auto-suffisance alimentaire. Au moment de l'enquête, Pablo Servigne venait de quitter la ville pour s'installer au Hameau des buis, un écohameau ardéchois où il projetait de commencer à bâtir un mode de vie résilient, à travailler la terre.

\*  
\* \* \*

Ces pratiques, plutôt individuelles et discrètes, contredisent cependant un discours dominant bien rodé qui consiste à affirmer la prééminence du collectif, seule échelle à même d'assurer une certaine résilience. Cet imaginaire s'inspire de deux mouvements très populaires dans le creuset de la collapsologie : le mouvement des Villes et territoires en transition et celui des Colibris qui promeut le développement d'« Oasis en tous lieux ». L'un et l'autre proposent une préparation collective avec des petites communautés pour rendre la transition la moins chaotique possible, mais aussi, si l'effondrement devait se confirmer, pour constituer des « îlots de survie » pour préserver des connaissances paysannes, des semences, « pour garder quelque chose qui permettra à la civilisation de demain de repartir<sup>10</sup> ». Pour Claude, collapsologue romand revendiqué :

Il faut faire partout de petites expériences. Des expériences de *low tech*, d'écovillages, de permaculture, de bio, d'agroécologie, d'habitat coopératif... c'est tout ça qui prépare la société de demain. L'analogie avec Rome est assez intéressante : le sud de la Gaule se reconstruit autour des monastères.

Mais se préparer ainsi à l'effondrement, n'est-ce pas aussi d'une certaine manière l'espérer ?

10. <http://www.agoravox.tv/actualites/citoyennete/article/claude-et-lydia-bourguignon-44321>, à 2 min 40 sec [consulté le 13/02/2024].

## L'apocalyptique écologique

Alors que la perspective d'effondrement, lent ou rapide, apparaît presque inéluctable, est-elle cependant une idée repoussante, que l'on adopte seulement parce qu'elle s'impose à nous ? Si certains expliquent ne pas vouloir de la catastrophe écologique, et la rejeter « de toute [leur] âme, de toutes [leurs] tripes, de toutes [leurs] forces », d'autres n'hésitent pas à invoquer une « pédagogie des catastrophes », selon laquelle des « chocs » sont nécessaires pour que la majorité prenne conscience du risque d'effondrement et rende peut-être ainsi possible des changements structurels permettant de « tourner avant l'iceberg » selon la métaphore très répandue du Titanic. Un enquêté avoue même éprouver une certaine « excitation perverse » (accompagnée de sentiments d'empathie et de désespoir, précise-t-il) lorsqu'une catastrophe spectaculaire se produit, comme celle de Fukushima. Ce type de réaction ne traduirait-elle pas une certaine *volonté de catastrophe* ? C'est ce que suggère Ted, un « marchand de doute » payé pour discréditer le consensus scientifique autour du réchauffement climatique :

Je n'aime pas beaucoup voir les humains beugler « réchauffement climatique » quand ils n'y connaissent rien. Ta conviction, elle vient vraiment de la science ? Ou bien elle vient de cette chose en toi, cette chose qui voudrait voir la catastrophe ? Moi je te regarde et je dis : d'abord il a voulu la catastrophe, ensuite il a trouvé les arguments de la science. (Daubigny, 2013, p. 35)

Ce court passage extrait de la pièce *Gaia Global Circus* – écrite par Pierre Daubigny sur un projet de Bruno Latour – bouscule l'ordre logique avancé systématiquement au sein de la matrice collapsologique : d'abord prendre conscience de la catastrophe, du changement climatique, du pic pétrolier, de l'effondrement ; ensuite comprendre ces événements et savoir comment faire face, réagir, « entrer en transition », etc. Ce renversement de perspective est généralement avancé par les anti-écologistes pour discréditer leurs adversaires en les renvoyant à l'image de « fanatiques de l'apocalypse » qui cherchent à jouer sur le sentiment

de peur de leurs semblables. Cependant, si Daubigny fait sortir ces mots de la bouche du lobbyiste Ted, il trouve lui-même une certaine justesse dans ce regard critique<sup>11</sup>. Similairement, dans le documentaire *Pierre Rabhi. Au nom de la terre*, un plan du film montre une intervention d'Edgar Morin aux côtés de Rabhi lors d'une conférence. Morin défend « l'utopie » contre le « pseudo-réalisme » selon lequel « l'ordre social actuel et les spéculateurs vont toujours dominer » et explique que « brusquement, à un moment donné, le sol, ce qui semblait stable et solide, s'effondre. Eh bien ! croyez... le sol qui semble stable et solide va s'effondrer<sup>12</sup> ! » Suivis d'applaudissements nourris du public, ces propos laissent entendre que l'effondrement, qui semblait devoir être évité à tout prix, ou auquel il fallait se résoudre à se préparer devant son inéluctabilité, deviendrait souhaitable.

Ceux qui comparent les collapsologues aux « prophètes de malheur » auraient-ils donc raison ? Une personne interrogée pendant l'enquête s'emporte ainsi : « Je pense que la deuxième partie du XXI<sup>e</sup> siècle, je pense et je souhaite que ce sera une boucherie. Non, je ne souhaite pas vraiment. Mais bon, je pense que ça sera une putain de boucherie. » Elle se reprend cependant immédiatement, la tonalité très sombre de notre entretien semble liée à son récent « *burn out* » et c'est la seule à s'exprimer ouvertement ainsi au cours de l'enquête. Cette anecdote montre cependant que la perspective catastrophiste ne se réduit pas à une simple réaction de bon sens face à la découverte des risques d'effondrement. Plutôt que d'affirmer que les collapsologues voudraient la catastrophe (ce qui n'est pas vérifié dans les discours et qu'il faudrait alors analyser en termes de subconscient ou d'inconscient, ce qui n'entre pas dans le cadre de cette étude), il faut reconnaître que ces personnes *s'intéressent* à la catastrophe, et *sont saisies* par la possibilité d'un effondrement général, à l'opposé d'une grande partie de leurs contemporains. Comment expliquer cette singularité ?

11. Entretien à Paris le 1<sup>er</sup> décembre 2014.

12. Extrait en libre accès sur YouTube : <https://www.youtube.com/watch?v=uYKIdLkYP1s> à 88 min [consulté le 05/02/2024].



## L'apocalyptique écologique comme stratégie compensatoire

Dans leur livre *Des communautés pour les temps difficiles. Néoruraux ou nouveaux moines*, les sociologues Danièle Léger et Bertrand Hervieu décrivent des communautés néorurales qui se sont développées pendant les années 1970 à la suite de Mai 68 et ils comparent leurs formes d'organisation aux règles monastiques, tout en analysant leurs discours apocalyptiques. Selon le couple de chercheurs (Danièle Hervieu-Léger deviendra une éminente sociologue des religions de l'EHESS), « l'apocalyptique écologique » de ces communautés serait l'effet d'une stratégie compensatoire : une vision cataclysmique de l'avenir permettrait de justifier leur marginalité devenue ainsi exemplaire. En parlant d'apocalyptisation de l'utopie originale comme expression de l'impuissance pratique d'une couche sociale, ils disent en substance que ces néoruraux espèrent la catastrophe pour enfin avoir raison face à une société où ils se retrouvent marginalisés (Léger et Hervieu, 1983, p. 157 et 208). Ce type d'interprétation sera repris par Hubert Billemont dans une thèse en sociologie soutenue en 2006, *L'écologie politique. Une idéologie de classe moyenne*. La thèse de Billemont repose sur cette « théorie de la protestation des fractions intellectuelles subalternes largement inspirée par Max Weber » en s'appuyant sur l'analyse bourdieusienne des formes de domination entre classes (Billemont, 2006). Il interprète le « phénomène contre-culturel écologiste comme expression politico-morale d'une frustration sociale relative engendrée chez les fractions demi-intellectuelles de la classe moyenne par le processus de déclassement social toujours en œuvre » (Billemont 2006, p. 14).

Pour Billemont comme pour Léger et Hervieu, la « frustration sociale » ou la « marginalité » *expliquent* la perspective écologiste. Cette approche de l'écologie est intéressante, et se vérifie sans doute dans une certaine mesure, ou dans certaines situations, telles celles d'éminents collapsologues qui semblent effectivement avoir radicalisé leurs perspectives après s'être éloignés du cœur du pouvoir politique. C'est, en apparence, le

cas d'Yves Cochet qui a publié deux ouvrages à tonalité catastrophiste, *Sauver la Terre* et *Pétrole apocalypse* (Cochet, 2005 ; Cochet et Sinai, 2003) juste après avoir quitté ses fonctions de ministre de l'Environnement, mais aussi de Dominique Bourg qui s'est distancié du concept de développement durable pour promouvoir une approche beaucoup plus pessimiste, à mesure que s'éloignaient les années passées à conseiller l'ancien président de la République française Jacques Chirac. Inversement, d'autres personnes occupant des positions moins prestigieuses, mais qui pensent avoir prise sur la réalité à une certaine échelle, en prenant des décisions ou en cherchant à influencer des décideurs, semblent effectivement moins tentées de développer une vision apocalyptique, sans se montrer très optimistes pour autant. *A contrario*, la constance du discours alarmiste de Nicolas Hulot, envoyé spécial de l'Élysée pour la protection de la planète de 2012 à 2016 puis ministre de la Transition écologique de 2017 à 2018, montre que catastrophisme et marginalisation relative ne vont pas nécessairement de pair.

Mais ces tendances individuelles relatives à des parcours personnels ne permettent pas d'identifier une constante sociologique. En effet, si l'on observe la trajectoire des enquêtés en termes de statut social et de cheminement intellectuel, c'est plus certainement la hantise d'un monde allant « droit dans le mur » qui explique le choix d'une activité moins valorisée par la société que l'inverse. Le renoncement à une carrière potentiellement prometteuse ou à une profession beaucoup plus lucrative est ainsi présenté comme un choix fait en connaissance de cause, pour préférer une activité ayant « du sens ». Ils sont ainsi nombreux à mettre en avant le prestige des institutions ou le niveau de rémunération auxquels ils ont préféré renoncer.

« J'avais compris le système, je l'ai refusé » : ces quelques mots résument l'état d'esprit de celles et ceux qui se sentent contraints de justifier ce qui peut être perçu par leur entourage comme une perte de statut social. Leur déclassement est assumé, il ne résulte pas selon eux d'un manque de capacités, mais d'un choix « fort » de refuser le « système », de montrer « qu'un autre monde est possible » et de commencer à le mettre en place par

l'expérimentation. On pourra toujours objecter que cette décision peut aussi résulter d'une ascension sociale réussie, mais finalement décevante qui entraîne une contre-mobilité. Cependant, l'hypothèse de la « stratégie compensatoire » ne permet pas d'expliquer l'effondrissement des personnes approchées par leur marginalisation. Il est de toute façon difficile de trancher, la complexité des interactions sociales rendant impossible l'attribution d'une causalité unidirectionnelle. Cette ambivalence renforce toutefois l'ambition de ce livre de *prendre les collapsologues au sérieux*. Puisque la compréhension de leur monde ne peut être réduite à la détermination de leur position sociale, il convient d'étudier plus en détail leurs discours pour chercher à en saisir la logique et la cohérence propre.

## **Bascullements et fin d'un monde**

De fait, plutôt que de parler d'effondrement, les deux sens donnés au terme « basculement » peuvent aider à clarifier le débat. Ce mot est très souvent utilisé pour se référer à une possible évolution catastrophique du « système Terre » ou du système climatique. Le point de basculement est le moment où le système se renverse irréversiblement vers des conditions peu propices à la poursuite de la vie humaine ou de la vie tout cours sur notre planète. Mais le mot basculement est tout aussi souvent employé pour désigner un retournement de société : « on ne va pas rester là à attendre l'effondrement », explique un acteur, « on espère que le point de basculement, on va l'atteindre à temps ». Il s'agit selon lui « d'accélérer le basculement vers une société plus juste, plus équitable, plus écologique ». « Basculer » vers un autre système économique, social, politique, culturel, devient alors la condition nécessaire pour justement éviter que le système Terre ne bascule vers des conditions inconnues. Il faut alors bien que « l'ordre social actuel » dont parle Edgar Morin « s'effondre » pour laisser place à un monde nouveau. On peut donc différencier entre d'un côté l'effondrement/basculement catastrophique qu'il faut éviter, ou, pour les plus pessimistes, auquel il faut se préparer, et de l'autre un « basculement de société » souhaité pour prévenir l'effondrement.

Mais la distinction n'est finalement pas toujours très nette entre les deux basculements, surtout quand l'effondrement n'est pas pensé comme la fin *du* monde, mais *d'un* monde, avec l'espoir d'un monde meilleur à venir. Il n'a été jusqu'ici question de catastrophe ou d'effondrement que dans la perspective d'événements funestes à venir, d'un avenir fermé n'ouvrant aucune autre perspective. Cette absence d'horizon, le sens commun la qualifie d'apocalyptique. Pourtant, nous rappelle l'historien François Hartog (2014, p. 24-25), si le terme *apokalupsis* (dévoilement) soulève, dans sa matrice du judaïsme tardif et des débuts du christianisme, la « question de la fin », il renvoie surtout au « passage d'un temps à un autre, de ce temps-ci à un temps nouveau et radicalement différent ». Or, poursuit-il, le terme d'apocalypse serait aujourd'hui remplacé par celui de « catastrophe » :

Devenue le terme générique, la catastrophe mobilise volontiers un vocabulaire, des images, voire des schèmes empruntés à l'apocalyptique traditionnelle. Mais elle n'ouvre évidemment ni sur un autre monde ni sur un autre temps. (Hartog, 2014, p. 31)

Les philosophes Michaël Føessel (2014, p. 73) et Hicham-Stéphane Afeïssa (2014, p. 242) abondent dans ce sens. Le dernier conclut ainsi à propos du catastrophisme écologique, en référence à Günther Anders (2006, p. 294) :

L'apocalypse environnementale comporte cette spécificité d'être, le plus souvent, une « apocalypse sans Royaume », c'est-à-dire d'être une apocalypse non salvatrice, ne laissant place à aucune espérance, ne débouchant pas sur un monde rénové mais [...] sur rien.

Mais Hartog, Føessel et Afeïssa, qui développent leurs propos à partir des réflexions philosophiques de penseurs tels que Günther Anders, Hans Jonas ou Jean-Pierre Dupuy, semblent peu au fait des discours proprement écologistes. Ils n'envisagent en effet que la dimension catastrophique. Si les « frontières planétaires » sont dépassées et conduisent à un basculement dramatique des paramètres géochimiques déterminants pour l'existence de la vie terrestre, alors effectivement un basculement

du système Terre peut s'apparenter à une véritable fin du monde liée à la disparition de l'humanité voire de la vie. Or, les enquêtés envisagent, on l'a vu, un autre basculement, « de société », qui ouvre bien sur un autre monde, meilleur, « plus juste, plus équitable, plus écologique », et qui pourrait bien être qualifié à ce titre de millénariste.

Il est important de noter qu'entre ces deux basculements, le premier sert de justification au second, voire peut le rendre possible, soit par cette « pédagogie des catastrophes », soit par la nécessité de reconstruire un monde nouveau sur les ruines de l'ancien. Un premier scénario est celui du « changement de cap » : nous allons « droit dans le mur », fonçant à toute allure vers la catastrophe, vers l'iceberg. Mais, comme l'explique Nicolas : « Je pense que le bateau peut encore tourner, il n'est pas nécessaire d'aller dans un canot de sauvetage tout de suite. » Il s'agit donc de « basculer » avant qu'il ne soit trop tard, il est encore possible de choisir entre l'effondrement et la métamorphose pour reprendre la formulation de Billy Fernandez, inspirée par Edgar Morin (Fernandez, 2012). Mais, pour une fraction importante du creuset collapsologique, cette mutation ne se fera pas toute seule, des chocs seront nécessaires pour qu'un tel changement devienne acceptable par le plus grand nombre, pour « rouvrir l'horizon des possibles » : « Ça va péter. Et là, ça rouvre les choses. »

Une fois admis la nécessité de « chocs » pour que le changement devienne possible, il n'y a qu'un pas à faire pour envisager un second scénario suivant lequel l'effondrement est inéluctable. De fait, face à l'incertitude de l'avenir, mes interlocuteurs oscillent pour la plupart entre l'optimisme d'une « mutation » avant l'effondrement, et le pessimisme d'un collapse inéluctable après lequel un autre monde, que l'on espère meilleur, plus juste, plus « intelligent », émergera peut-être<sup>13</sup>.

13. Pour dépasser cette incertitude, certains, plutôt proches du mouvement de la Transition, promeuvent alors des solutions où « les deux vont ensemble ». Comme l'explique Frédéric : « En fait les solutions pour une société qui se

## Millénarismes écologiques

Se référer au millénarisme permettrait de s'éloigner un peu de la catastrophe pour se focaliser sur l'espérance (Desroche, 1969, 1973) d'un nouveau monde, d'une nouvelle ère semblable au *millenium* chrétien à partir duquel s'est forgé le terme (Delumeau, 1999). Certains des précurseurs de la collapsologie cherchent ainsi à insérer l'effondrement dans une perspective historique plus large, dans ce que l'on peut appeler une « philosophie de l'histoire ». L'historien François Hartog nous rappelle qu'il revient sans doute à l'abbé cistercien Joachim de Flore d'avoir temporalisé, historicisé, l'eschatologie :

Quand Joachim de Flore se risque à fixer l'ouverture du troisième âge, celui de l'Esprit, en 1260, il inscrit l'eschatologie dans la chronologie. Il la chronologise et fait, en quelque façon, de la perspective apocalyptique, non plus seulement l'horizon mais le moteur même de l'histoire. Les révolutionnaires de tous poils s'en souviendront. [...] En reconnaissant trois évangiles, celui du Père, celui du Fils et celui de l'Esprit ou Évangile éternel, qui était sur le point d'advenir, Joachim fait se rejoindre le temps apocalyptique et le temps chronologique de la cité des hommes. [...] Joachim procède ainsi à une temporalisation de la Trinité et à une historisation, au moins partielle, de l'eschatologie [...]. (Hartog, 2014, p. 29-30)

La scansion de l'histoire en trois temps inaugurée par le prophétisme de Joachim de Flore connaîtra une postérité qui court jusqu'à l'époque actuelle. Ce type de schéma joachimite n'est pas absent des discours écologistes. Un membre des réseaux étudiés, le consultant Hervé Naillon, explique ainsi dans un « message pour le festival » écrit à l'occasion du Festival de la Terre de Lausanne de juin 2012 que l'émergence d'une « troisième humanité, où l'intelligence est collective » est rendue nécessaire par la perspective apocalyptique, seule alternative à « l'annihilation », et qui fait

---

sort de ce faux-pas et qui reviennent à un projet d'utopie positive et viable, ce sont les mêmes que celles qui préparent la catastrophe. »

suite à une première humanité biologique et une deuxième « qui échange, commerce, écrit<sup>14</sup> ».

### **L'émergence d'une espèce humaine « intelligente collectivement » après une « phase de cauchemar »**

Cependant, le temps nouveau ne s'ouvre pas nécessairement avant et en réaction à la perspective de l'annihilation. Il peut advenir après une « phase de cauchemar ». C'est l'approche défendue par Benoît qui dit connaître et apprécier Hervé Naillon et avoir été marqué par la « thermodynamique de l'évolution » de François Roddier :

J'ai l'impression de voir naître... j'espère, dans mes moments d'optimisme, j'espère voir naître un nouveau siècle des Lumières. Un *reality check*. Mais je pense qu'il va nous être imposé de force. [...] ce que fait Roddier, s'il a raison, eh bien, on est sauvé. On est condamné à être sauvé. Si émerge spontanément de l'ordre et de l'intelligence, alors c'est pas la peine de s'exciter, faut être zen, ça va prendre le bon chemin. Et puis, ça va prendre des chemins très très mauvais qui vont nous montrer ce qu'est le bon chemin. [...] on est damné, on va traverser une phase de cauchemar [...].

On a vu comment Roddier envisage l'espèce humaine comme une structure dissipative d'énergie qui tendrait à maximiser cette dissipation d'énergie et courrait ainsi à sa perte. En effet, ce processus modifie son environnement, modifications auxquelles l'humanité s'adapte en dissipant encore plus d'énergie. Puis arrive nécessairement un moment où elle ne parvient plus à s'adapter aussi vite que son environnement se transforme (Roddier, 2013, p. 154). Mais la pensée de Roddier va plus loin. Il défend ainsi l'idée qu'émergerait un « cerveau global » formé par une population d'individus échangeant de l'information (Roddier, 2012, p. 135), mais « encore endormi et peu conscient des réalités, le cerveau global de l'humanité va inéluctablement traverser une période de cauchemars » (Roddier, 2012, p. 158). Il y aura donc un « effondrement général de l'économie » d'après Roddier, mais celui-ci

14. Ce texte était disponible via le lien suivant en juin 2012 : <http://www.festivaldelaterre.ch/message-du-festival> [non accessible le 18/02/2024].

sera suivi d'une « restructuration » (Roddier, 2012, p. 155). Il y a un « après » l'effondrement pour Roddier et il ne correspond pas à la « barbarie » de l'imaginaire postapocalyptique, mais à un monde plus convivial, plus sage, meilleur<sup>15</sup>. Benoît se retrouve complètement dans cette perspective millénariste :

Il y a un progrès collectif, le progrès est dans l'association...  
Finalement c'est ce que dit un peu Roddier, c'est dans la possibilité de l'émergence d'un cerveau global... ou son impossibilité. Roddier cite Teilhard au début de son livre, voilà on est dans le domaine de la foi, dans l'émergence de quelque chose qui est plus grand que nous.

Si Roddier cite le père jésuite Pierre Teilhard de Chardin<sup>16</sup> et s'il est en effet possible de rapprocher sa théorie d'une évolution de l'humanité vers un « cerveau global » de celle de l'auteur du *Phénomène humain* (1955), un autre membre des réseaux étudiés s'en inspire de manière plus appuyée : Alain Grandjean. Cet ancien élève de l'École polytechnique devenu économiste, membre de diverses instances nationales françaises autour de la transition écologique et des conseils scientifiques de la Fondation Nicolas Hulot et du Shift Project, le revendique dans un article intitulé « L'apocalypse n'aura pas lieu ». Selon lui : « L'univers est "intelligent", même supérieurement intelligent, et [il] y a donc un sens à la vie. » Il donne donc un sens à l'évolution, celui d'une complexification croissante : apparition de la matière, de la terre, de la vie monocellulaire puis pluricellulaire, montée de l'autonomie, « apparition de la conscience (le phénomène humain) » puis de

15. « Un cerveau global se développe. Pour la première fois, l'humanité prend conscience d'elle-même et s'inquiète de sa survie à long terme. Lorsqu'un être vivant arrive à maturité, sa croissance s'arrête. C'est la phase d'homéostasie. Son évolution ne s'arrête pas là pour autant. Si sa dissipation d'énergie devient stationnaire, l'information continue à affluer. Avec le temps libéré, la société redevient plus conviviale. L'éducation reprend un rôle majeur. Cessant d'être orientée vers le profit, une recherche plus fondamentale et multidisciplinaire s'instaure. Notre compréhension du monde progresse. L'humanité évolue vers la maturité et la sagesse. » (Roddier, 2013, p. 93-94)
16. « La vraie physique est celle qui parviendra, quelque jour, à intégrer l'Homme total dans une représentation cohérente du monde. » (Teilhard de Chardin, cité par Roddier, 2012, p. 28)



la science (Grandjean, 2010, p. 321-322). Teilhard de Chardin inspire fortement le polytechnicien<sup>17</sup>, pour lequel « l'étape en cours » pourrait bien être « l'émergence d'une espèce humaine "intelligente collectivement" » (Grandjean, 2010, p. 326-327). Il y a très clairement chez Grandjean l'idée d'une « mutation », d'un passage à une autre étape de l'humanité, dans une perspective évolutionniste<sup>18</sup>. Grandjean est par ailleurs loin d'être le seul à parler d'intelligence collective, une notion qui mérite d'être examinée de plus près.

### **Cerveau global, noosphère et cycles adaptatifs**

Elle démontre que certains de ces « catastrophistes éclairés » ne rompent pas complètement avec l'idéal de progrès qui anime la modernité qu'ils dénoncent. Il peut s'agir d'un discours relativement élaboré, notamment quand la notion d'intelligence collective croise celle de cerveau global évoquée par François Roddier et que l'on retrouve dans le titre d'un livre de Joël de Rosnay, *Le cerveau planétaire* (1986). Il s'agit alors d'envisager une humanité

17. Grandjean propose le « résumé caricatural de sa pensée » suivant : « Teilhard de Chardin pensait avoir réconcilié l'évolution et le christianisme en développant une vision de l'histoire de la vie, de l'alpha à l'oméga, comme un enroulement de la vie sur elle-même. Il prophétisa la naissance d'une surhumanité devenant Christ cosmique. Il pressentait la "planétarisation" de l'espèce humaine, avant l'heure (c'est le mot "mondialisation" qui s'est imposé, mais l'idée est voisine). » (Grandjean, 2010, p. 328)
18. Un ouvrage du polytechnicien, intitulé *Apocalypse No ! Contre le désastre écologique, une nouvelle humanité solidaire*, aurait dû être publié aux éditions Labor et Fides en 2012, mais ne le sera semble-t-il jamais (conversation avec Gabriel de Montmollin, ancien directeur des éditions Labor et Fides, en septembre 2015). Dans ce livre, Grandjean semble développer une approche similaire à celle de l'article qui vient d'être résumé, ainsi que le laisse penser la présentation de l'éditeur, toujours disponible sur le site Amazon.fr : « Pour Alain Grandjean, l'époque actuelle peut être vue comme le moment d'une prise de conscience générale des limites de l'égoïsme et des vertus de la solidarité. Au sortir de son adolescence, l'humanité est en passe de comprendre dans toutes ses composantes le lien organique qui la relie à tous ses environnements. Dans la douleur, ce passage à l'âge adulte est confirmé par l'émergence croissante d'initiatives et d'actions qui finiront par conjurer l'apocalypse. » ([http://www.amazon.fr/Apocalypse-No-Alain-Grandjean/dp/2830914449/ref=sr\\_1\\_1?s=books&ie=UTF8&qid=1455908259&sr=1-1&keywords=grandjean+apocalypse](http://www.amazon.fr/Apocalypse-No-Alain-Grandjean/dp/2830914449/ref=sr_1_1?s=books&ie=UTF8&qid=1455908259&sr=1-1&keywords=grandjean+apocalypse) [consulté le 13/02/2024]).

interconnectée, échangeant sans cesse de l'information et pouvant alors être envisagée de manière globale comme constituant un cerveau, doté d'intelligence.

Pour ceux qui défendent cette perspective, Internet est l'outil qui rend possible l'émergence de ce cerveau global. Pour Benoît, « il y a une vraie magie », « un vrai progrès, phénoménal », « un outil d'émergence d'une conscience collective, je rêve de ça, c'est un fantasme que j'ai ». Ce sont les mêmes qui évoquent Teilhard de Chardin. D'après le sociologue des religions Olivier Krüger, ce n'est pas un hasard. Il explique dans son article « *Gaia, God, and the Internet* » que l'émergence d'Internet est considérée par certains comme faisant partie d'un modèle d'évolution téléologique incorporant l'évolutionnisme de Teilhard et plus précisément son concept de « Noosphère ». Dans la pensée de Teilhard de Chardin, la noosphère est la sphère de l'esprit, une « nappe pensante » qui s'étale « hors et au-dessus de la Biosphère », la sphère de la vie (Teilhard de Chardin, 1955, p. 202, cité par Krüger, 2007, p. 148). Et d'après Teilhard, comme l'explique Krüger, « à la "fin du monde", la noosphère atteindra finalement son point de convergence quand la totalité des consciences individuelles s'accorde (*flows together*) et crée une nouvelle conscience suprapersonnelle » (Krüger, 2007, p. 149), c'est le point Oméga<sup>19</sup>.

L'idée de noosphère n'est cependant mobilisée que par les plus teilhardiens, comme Alain Grandjean. Le commentaire d'un internaute sous un billet de son site Internet permet de comprendre en quoi cette perspective parle surtout à la fraction des réseaux étudiés qui assume le mieux leur éducation catholique :

Ce qui me dérange dans ton analyse Alain est qu'elle est anthropocentrée, la Noosphère étant la sphère de la pensée « humaine »... si l'on sort des cendres de l'Anthropocène, on aura, je l'espère,

19. Voir en l'Internet l'émergence de cette noosphère ne semble pas renier la pensée du père jésuite, au contraire celui-ci écrivait en 1955 que « grâce au prodigieux événement biologique représenté par la découverte des ondes électromagnétiques, chaque individu se trouve désormais (activement et passivement) simultanément présent à la totalité de la mer et des continents, – coextensif à la Terre » (Teilhard de Chardin, 1955, p. 266-267, cité par Krüger, 2007, p. 148).

compris qu'il y a une conscience plus large, animale dont on dépend et qui nous nourrit<sup>20</sup>...

En effet, cette approche fortement inspirée de la tradition chrétienne, tend à faire la part belle à l'espèce humaine en se focalisant sur son histoire plutôt que sur celle de la Terre ou de la vie, et en plaçant l'humanité, comme le fait Teilhard de Chardin, au stade ultime de la Création. Mais si cette option est très claire concernant Grandjean, elle doit être nuancée à propos des personnes citées auparavant : si elles se réfèrent à Teilhard et aiment l'idée d'un cerveau global en cours de constitution, c'est qu'elles se rattachent à une conception plus large de l'intelligence collective. Pour une animatrice socioculturelle membre du Réseau romand d'écopsychologie : « Il y a aussi l'idée que l'intelligence collective s'étendrait à d'autres espèces vivantes, que tu peux trouver des clés à travers ton regard à la nature. »

Krüger explique comment le spécialiste australo-étasunien des réseaux informatiques Mark Pesce rapproche Internet de la noosphère, mais aussi de la théorie Gaïa de James Lovelock et Lynn Margulis, selon laquelle la Terre est un système complexe autorégulé afin de maintenir des conditions favorables à la vie. Internet est alors perçu comme un organe de la Terre (Krüger, 2007, p. 143). Depuis son écolieu, Bertrand ne dit pas autre chose :

Internet, pour moi c'est l'émergence d'un cerveau collectif, c'est l'infrastructure neuronale de la planète. Je vois que la planète est vivante, maintenant elle a son système nerveux qui est en train de se mettre en place, grâce à Internet on commence à pouvoir penser global [...]. Donc on a un problème énorme, mais on a aussi les outils pour le résoudre.

On le voit, il n'y a pas nécessairement de rupture entre l'idée d'une intelligence collective noosphérique inspirée par Teilhard et qui peut sembler anthropocentrée, et celle d'un cerveau collectif

20. Alain Grandjean, 24 janvier 2011, « Fin de l'anthropocène, bienvenue dans le noocène », <https://alaingrandjean.fr/2011/01/24/fin-de-l-anthropocene-bienvenue-dans-le-noocene/> [consulté le 13/02/2024].

qui serait « l'infrastructure neuronale de la planète », dans une perspective gaïaenne plus écocentrée.

Il est important de noter que l'intelligence collective ne prend pas pour tous un sens autant métaphysique. Elle est également évoquée dans les discours en référence à des outils ou des « techniques d'intelligence collective », ce qui semble renvoyer à des méthodes de gouvernance et de prise de décision participatives. Il existe cependant une contradiction, non mentionnée lors des entretiens, à s'enthousiasmer pour des techniques de l'information et de la communication qui nécessitent des métaux rares et beaucoup d'énergie, et qui ont par conséquent un impact important, et croissant de manière exponentielle, sur les équilibres planétaires, et à espérer maintenir ces équilibres grâce à ces mêmes techniques.

Tous les enquêtés ne se retrouvent pas dans la lignée de l'eschatologie chrétienne. Celle-ci s'est historicisée et a inspiré l'émergence de l'idée de progrès linéaire, laquelle reste présente dans ces visions de type millénariste à caractère évolutionniste. C'est le cas de Gabriel, biologiste de formation, pour qui le progrès ou le développement, « ça ne [lui] parle pas du tout » :

J'ai vraiment pris conscience que l'histoire, c'est des cycles. Et que là, on est en phase K, phase de conservation du cycle adaptatif. Je suis né à cette époque, voilà, c'est la vie. Ça fait partie d'un cycle, c'est la vie [...]. Et l'histoire de la vie, de l'évolution, de tout ce que j'ai appris, de la biologie, de l'histoire des civilisations, tout montre qu'il y a pas de progrès linéaire, c'est évident.

Il ne voit donc pas de dessein particulier à l'histoire humaine, seulement une répétition de cycles communs à toutes les espèces, des cycles « adaptatifs » au cours desquels se succèdent phases de croissance, de conservation, puis d'effondrement et de réorganisation. Pour celles et ceux qui partagent sa perception, il ne s'agit pas tant de situer l'effondrement dans une perspective civilisationniste et eschatologique que d'insister sur le lien intime qui existe, selon eux, entre l'état du monde et leur propre vie, avec comme point commun avec les autres apocalyptiques écologiques l'idée d'un monde qui se termine et d'un autre qui émerge à sa suite.



À travers les discours des précurseurs de la collapsologie se cristallise donc une approche de l'effondrement qui s'inspire de travaux scientifiques, mais qui est trop générale et hétéroclite pour l'être elle-même. Leur volonté d'identifier de grands mécanismes, des lois universelles qui rendraient à la fois compte du fonctionnement du monde et de son effondrement probable montre toutefois tout l'intérêt qu'ils portent aux approches systémiques qui connurent un grand développement dans la seconde moitié du xx<sup>e</sup> siècle et qui sont à l'origine de modèles informatiques très puissants. Le chapitre suivant montrera en quoi cet intérêt pour la systémique préfigure, ou plutôt s'insère, dans un autre rapport au monde holiste et moniste qui constitue la base épistémologique de la collapsologie.

Se développent en parallèle des imaginaires des « temps difficiles » auxquels il faut « se préparer » en puisant notamment dans les leçons de l'histoire humaine comme dans les récits de SF. De plus, si mes interlocuteurs ne semblent pas « vouloir la catastrophe », à rebours de l'hypothèse sociologique d'une « stratégie compensatoire » d'une situation de déclassement social ou de marginalisation, l'effondrissement semble pourtant bien relever d'une « apocalyptique écologique », avec l'espoir d'un basculement vers monde nouveau, espéré meilleur.

Dans tous les cas, c'est toujours la perspective de l'effondrement qui sert d'argument au rejet du monde actuel et rend souhaitable, voire possible, l'avènement d'un monde meilleur. Si l'effondrement a une position centrale, c'est parce qu'il sert de pivot entre deux axes principaux : d'une part la dénonciation du monde actuel, perçu comme intrinsèquement mauvais et irréformable, et d'autre part l'espérance d'un autre monde plus en phase avec les attentes des collapsologues. Quelques traits de ce monde attendu transparaissent déjà dans les sections précédentes avec ces idées d'intelligence collective, de cerveau global, d'une planète vivante dotée d'une « infrastructure neuronale ». Ces éléments prendront tous leur sens dans la suite de ce livre.

Notons enfin que c'est majoritairement parmi les personnes associées à l'Institut Momentum que s'expriment ces réflexions, mais elles sont largement partagées dans l'ensemble des réseaux parcourus par l'enquête, même si d'autres préfèrent se focaliser sur ce qui touche à « l'intériorité », considérant ces développements sur l'effondrement comme des acquis. La valorisation de l'imagination, de la créativité, de l'intuition, fréquente dans le creuset collapse, et l'insistance de certains à affirmer que quelque chose « nous dépasse », sont autant d'éléments qui indiquent que pour beaucoup il est nécessaire de ne pas en rester à ce constat « froid » d'effondrement civilisationnel, et qu'il faut chercher plus profondément, à l'intérieur de soi, à la fois les raisons de cette situation, mais aussi de possibles réponses à des questionnements plus larges. C'est le chemin que trace notre enquête au cours des chapitres suivants.



# En arrière-plan de l'effondrement, un rapport au monde alternatif





Dans le chapitre précédent, le fort intérêt pour la complexité et les approches systémiques au sein du terreau culturel de la collapsologie a été souligné. Ces écologistes pensent en effet le monde comme un système, dans lequel chaque phénomène a de multiples causes et devient lui-même la cause d'une multitude d'autres phénomènes. Face à cette complexité *a priori* insaisissable, la tentation est alors grande d'adopter une réflexion plus générale, plus « englobante », sur cette interconnexion de tous et de tout.

## Une pensée holiste

Un adjectif revient régulièrement pour désigner cette démarche : « holistique ». Synonyme plus long et moins élégant de holiste, mais beaucoup plus employé que ce dernier, certainement de par l'influence de son équivalent anglais *holistic*, il dérive du mot holisme, forgé au début du xx<sup>e</sup> siècle par le philosophe et homme d'État sud-africain Jan Christiaan Smuts à partir du grec ancien *holos* (ὅλος, « entier », le « tout ») (Drouin, 1997 ; Smuts, 1927). Le holisme s'oppose au réductionnisme, dans le sens où il postule qu'il faut considérer les phénomènes comme des totalités insécables, le tout n'étant pas appréhendable par la seule analyse de ses parties considérées de manière séparée. Pour la plupart de celles et ceux qui se réclament d'une « vision holistique », cet adjectif est équivalent à « systémique » et une expression revient fréquemment pour signifier cela de manière très ramassée : « tout est lié ».

En trois mots, tout est dit : il est à la fois question du « tout » que vise à comprendre, appréhender, saisir, une « vision globale », et de toutes ses parties qui sont fondamentalement « liées » entre elles pour former ce « tout » et qui ne sont même pas nommées, mais sous-entendues pour ne pas réduire ce « tout » à la somme de celles-ci. Cette expression, se suffisant à elle-même, forme une phrase à la fois extrêmement courte et puissante, parce qu'elle résume de manière très simple tout un rapport au monde qui se veut pourtant des plus complexes.

## Interdépendance et toile de la vie

Ce « tout est lié » est également souvent exprimé au travers de la notion d'interdépendance. Nicolas, passé par le Schumacher College et par l'écovillage de Findhorn, la rapproche du bouddhisme :

Dans le bouddhisme, il y a cette idée d'interdépendance. Pour moi, c'est une pensée fondamentalement écologique, l'inter-être comme dirait Thich Nhat Hanh. Quand tu regardes une feuille de papier, tu vois dedans l'arbre, mais aussi le nuage, l'eau, tu vois le bûcheron, tu vois le pain qui l'a nourri. En fait, dans une feuille de papier, tu vois l'Univers.

À travers l'idée d'interdépendance s'exprime en fait plus que la défense d'une pensée systémique ou holiste. Quand ils affirment que « tout est lié », les personnes interrogées expriment aussi leur certitude que l'on ne peut « penser l'humanité sans les autres espèces ». Ils insistent donc sur l'inscription de l'espèce humaine au sein d'un ensemble plus grand, celui de la vie. Une expression résume cette idée de liens multiples que tissent les espèces vivantes entre elles et qui les rendent interdépendantes, celle de « toile de la vie », inspirée d'un livre de Fritjof Capra (2003), auteur connu pour sa tentative de rapprochement entre la physique moderne et la mystique orientale dans *Le Tao de la physique* (1985) et qui enseigne notamment au Schumacher College.

Dans son *Manuel de transition*, Rob Hopkins propose de faire l'expérience de cette toile par un petit exercice : au sein d'un cercle, chaque humain représente une espèce et une pelote est déroulée en fonction des interactions entre ces espèces. Se forme ainsi peu à peu une toile dense, dont on coupe ensuite les fils en fonction des destructions de l'environnement : « à un certain point, la toile se défait entièrement. Insistez sur le fait que personne ne pouvait prévoir le moment de l'effondrement de la toile » (Hopkins, 2010, p. 66-67). L'expression est particulièrement populaire chez les férus d'ateliers d'écopsychologie du « Travail qui relie ».

Cette toile s'étend dans toutes les dimensions, et les fils qui unissent toutes les espèces vivantes se déploient autant dans l'espace présent que dans le temps. Penser le « temps profond », le

*deep time*, correspond à une « volonté de projeter la conscience humaine jusqu'aux racines de la naissance de la vie sur Terre, voire au-delà, et puis se rappeler de cette longue histoire et de s'inscrire dans cette longue histoire », explique un interlocuteur romand cité un peu plus haut. Un autre, collapsologue renommé, se dit « profondément relié à l'arbre de la vie, aux bactéries » par un fil continu et explique vouloir « continuer le fil de l'évolution ».

## **Contre Descartes : le rejet du réductionnisme et du dualisme**

La pensée holiste des enquêtés s'exprime également par la dénonciation d'une « logique cartésienne ». Pour tous, René Descartes est le symbole d'une pensée réductionniste qui sépare et isole. Descartes et le « cartésianisme » font donc office de repoussoirs. Edgar Morin, sociologue et philosophe très apprécié dans le creuset de la collapsologie, oppose au réductionnisme de René Descartes – qui propose de « séparer toutes choses et de diviser chacune des difficultés [qu'il examinera] en autant de parties qu'il se pourra et qu'il sera requis pour les mieux résoudre » – une phrase de son contemporain Blaise Pascal :

Toutes choses étant causées et causantes, aidées et aidantes, médiates et immédiates, et toutes s'entretenant par un lien naturel et insensible qui lie les plus éloignées et les plus différentes, je tiens impossible de connaître les parties sans connaître le tout, non plus que de connaître le tout sans connaître particulièrement les parties. (Extrait des *Pensées* de Blaise Pascal, cité par Morin, 2012, p. 54)

Mais pour Morin, les deux démarches sont en fait complémentaires et doivent être associées. Ainsi, alors que Morin est parfois cité pour asseoir la légitimité de la pensée holiste (« Morin, il m'a beaucoup influencé, pour moi c'est un grand maître, systématique, holistique », explique ainsi Gabriel qui aura l'honneur de le rencontrer quelques années plus tard), le célèbre sociologue tend plutôt à renvoyer dos à dos holisme et réductionnisme pour défendre une véritable pensée complexe :

Il n'y a pas que les simplifications atomisantes, il y a les simplifications globalisantes. Il n'y a pas que la simplification chimique, il y a aussi les simplifications holiste, systémique, cybernétique, vitaliste, qui s'opposent ou se combinent. (Morin, 1980, p. 390, cité par Godin, 1998, p. 911)

En mettant sur un même plan systémisme, holisme et pensée complexe, les précurseurs de la collapsologie veulent avant tout s'opposer à la démarche réductionniste pour promouvoir une pensée globalisante. Ils semblent donc plus proches du holisme simplificateur dénoncé par Morin que d'une pensée véritablement complexe au sens de ce dernier, même si se revendiquer d'une « pensée complexe » authentique relève plus d'une pétition de principe que d'une mise en pratique des plus incertaines. Ils semblent cependant, avec le holisme, prendre le parti d'un rapport au monde plus large, plus englobant, que ce que peut proposer une approche strictement scientifique.

Le rejet du « cartésianisme » ne se limite cependant pas à celui d'un réductionnisme dont Descartes semble être devenu le symbole. Sa célèbre citation à propos des connaissances qui pourraient « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature » est souvent employée pour laisser entendre que la méthode cartésienne aurait libéré un *hubris* prométhéen de domination de l'homme sur la nature en en faisant des entités séparées<sup>1</sup>. Cette séparation, ainsi qu'une « vision purement mécaniste des corps » seraient aujourd'hui remises en question par les connaissances scientifiques sur les animaux. Ainsi, lors d'un entretien :

Tu te rends compte que l'approche hypermécaniste des animaux qu'on a eue depuis Descartes, c'est complètement en train de s'effondrer. Du coup, il n'y a plus aucune caractéristique qu'on croyait être propre à l'Homme qui est réellement propre à l'Homme, unique.

1. Les philosophes Catherine et Raphaël Larrère nuancent toutefois ce lieu commun de la pensée écologiste en montrant que cette maîtrise n'est pas inconditionnelle mais subordonnée à l'harmonie entre l'homme et la nature. Le terme « possesseur » s'oppose à celui de propriétaire, soulignant qu'il s'agit de la gestion temporaire d'un bien offert par Dieu, dont il faut faire bon usage (et même le perfectionner) (Larrère et Larrère, 1997, p. 90-91).

En s'opposant à Descartes, mes interlocuteurs réfutent également ce « dualisme » séparant les humains de la nature. À ce sujet, la lecture des livres du sociologue des sciences et philosophe Bruno Latour et de l'anthropologue Philippe Descola exerce une grande influence sur ce petit milieu, comme pour Émilie, journaliste parisienne :

Tu vois le bouquin de Latour *Nous n'avons jamais été modernes* (1991), dans les jalons de mon évolution ça a été un truc important. Le faux récit de la rupture nature/culture, ça m'a vachement marquée.

Pour celles et ceux qui les ont lus, l'anthropologie symétrique de Latour ou les modes d'identification « par-delà nature et culture » de Descola déconstruisent la vision dualiste de « ce que nous, Occidentaux, appelons nature » pour reprendre l'expression de l'un d'entre eux, également journaliste à Paris.

La séparation entre humains et non-humains semble être la principale caractéristique de ce dualisme honni. Il en existe cependant une autre qu'esquisse Michel Maxime Egger, figure du Réseau romand d'écopsychologie, lorsqu'il écrit que Descola a montré que « l'Occident est la première civilisation à avoir "naturalisé" la nature en la réduisant à une réalité sans âme » (Egger, 2015, p. 101). Cette évocation renvoie cependant à une autre césure entre l'esprit et la matière. Egger explique que « l'enjeu est de sortir du double dualisme nature/humain et extérieur/intérieur pour développer une conscience de l'unité du réel » (Egger, 2015, p. 20) – perspective associant explicitement une dimension spirituelle à la perspective de l'effondrement et qui est largement partagée au sein de la matrice collapsologique.

## Un monisme en toile de fond

Si rien n'existe en soi et que tout doit être regardé comme le produit d'interactions multiples, exerçant ensuite une influence sur une infinité d'événements ultérieurs, c'est alors le « Tout » qui devient le centre de l'attention. Tendre vers une compréhension

unifiée du monde peut être un objectif parfaitement rationaliste et matérialiste, voire scientiste, comme le prouve la quête de la « théorie du tout » – ambitieuse entreprise de physiciens qui a pu intéresser certains enquêtés à un moment de leur parcours. Mais la plupart sont à la recherche d'une unité qui n'est pas uniquement matérialiste. Cette quête, ils l'abordent de différentes manières, et non sans difficulté, tant il est difficile de décrire ce qui peut apparaître comme indicible. Pour le dirigeant d'une petite association écologiste :

Il y a une unité, de la bactérie... je ne dirais pas jusqu'à l'Homme, ça serait le mettre à une extrémité justement, mais de tous les êtres vivants, il y a une sorte de beauté du monde. Il y a une phrase que j'aime bien qui est souvent citée par Nicolas Hulot, qui dit « c'est la beauté qui sauvera le monde », et ça je le crois, c'est-à-dire qu'il y a une élégance du monde, il y a un respect que l'on doit pour cette beauté extraordinaire.

Similairement à cette impression de beauté du monde, de laquelle semble se dégager une harmonie, une cohérence unitaire comme celle que peut dégager une œuvre d'art, un autre principe unificateur souvent invoqué est la vie elle-même, dans son unité, par-delà l'immense diversité de son histoire et de sa « toile ». Ce principe de vie, dont le caractère extraordinaire et mystérieux est souligné, « ce truc complètement improbable qui existe de manière totalement miraculeuse ». Ces références à la vie, parfois accompagnées d'un « V » majuscule, dans sa totalité et son unité, renvoient aussi souvent à l'évocation de la planète Terre, lieu principal et peut-être unique de son épanouissement. Mais ce rapport au « Tout », à l'unité, à la beauté, à la vie, reste confus, difficilement exprimable, et relève plutôt du ressenti, d'intuitions, que de convictions profondes.

Certains, parmi les précurseurs de la collapsologie, ne se réfèrent pas seulement de manière vague à un principe supérieur relativement abstrait et défendent une appréhension unifiée du monde par l'intermédiaire d'une substance non pas tellement supérieure, mais omniprésente. Pierre Rabhi se disait ainsi « émerveillé par cette intelligence incluse dans la vie » et évoque

« l'influx d'une intelligence qui est omniprésente dans la réalité vivante<sup>2</sup> » (20 min 38 sec), intelligence qui « n'est pas d'essence cérébrale, [qui] est d'une autre essence ». Selon lui, « ce qui est de l'intelligence, c'est quand il y a la lucidité, c'est-à-dire la clairvoyance, et ce n'est pas une question de cerveau, mais une question de réceptivité » (Pierre Rabhi, entretien avec Julie Jeannet, Jeannet, 2014, p. 103), des explications qui renvoient à la pensée de Rudolf Steiner qui l'a profondément influencé. Le « flux » de cette intelligence traverserait donc les êtres vivants, voire toute la matière, vocabulaire repris par d'autres qui parlent plutôt de « flux de la vie », « d'énergies » ou d'information « qui circule ». Pour Virginie, Romande à la fois proche de Dominique Bourg et du milieu des spiritualités alternatives :

J'ai l'impression d'être dans le flux de la vie, voilà. Je ne vais pas dire un canal, je ne suis pas médium, mais j'ai l'impression d'avoir ce flux de la vie en permanence, qui fait que j'ai la bonne intuition [...] c'est l'énergie de la vie, c'est l'énergie aussi d'être dans la montagne et puis tout d'un coup de se sentir connecté avec tout ce qu'il y a autour.

Répondant à ces intuitions, quelques personnes ont des pratiques faisant intervenir de tels flux, tel ce membre de Momentum qui « réharmonise » ses flux d'énergie, expliquant qu'au cours de ses conférences il reçoit toutes les angoisses de son public, qu'il « repasse à la terre ». D'autres encore pratiquent ou ont recours à des médecines orientales reposant sur un principe similaire, mais de manière générale ce sentiment d'unité est exprimé de manières variables et assez floues.

Nicolas, qui parle lui de « champs morphogénétiques », de « synchronicités » et d'une « intelligence du vivant », partage une réflexion plus claire :

Mon inscription spirituelle se porte très bien dans la matière, dans le monde, dans le vivant. Pour moi, une pierre est capable d'expériences donc à partir de là, j'ai plus beaucoup de limites,

2. Extrait du documentaire *Notre sœur la Lune* réalisé par Virginie Berda et diffusé sur la chaîne catholique française KTO le 01/10/2014.

mais il reste un ancrage dans la matière. C'est une conscience liée à la toile de la vie, il y a une toile, il y a une intelligence qui tient tout, un créateur peut-être, et je ne pense pas qu'il y ait une intelligence qui soit extérieure à la création, je pense que c'est une intelligence de laquelle on émerge, dont on ne peut pas sortir, et qui elle-même ne peut pas sortir. Il n'y a pas d'extériorité.

Cette référence à une pierre capable d'expériences est sans doute liée à sa proximité avec l'ancien directeur de l'Office fédéral suisse de l'environnement Philippe Roch, lequel aime se référer à la « conscience du caillou<sup>3</sup> » :

[...] une pierre pourrait bien avoir la conscience totale, plus complète, plus universelle que celle d'un être humain. Le raisonnement tient debout. En effet nos sens ne perçoivent qu'une sélection très étroite des messages de l'Univers [...] La raison réduit notre capacité de percevoir la globalité, la réalité dans son ensemble, que nous percevons mieux par nos sentiments, nos émotions et la méditation.

Une pierre reçoit toutes les impressions sans les filtrer. Elle est donc davantage que nous en prise directe avec l'univers entier. Il me semble qu'elle a aussi une âme. Si nous admettons que le grand Esprit, le Créateur ou Dieu baigne en toutes choses, ou comme Spinoza le pense, est toutes choses, alors il va de soi que le caillou, la plante et l'animal sont comme l'homme un élément de la conscience universelle.

(Roch, 2010, p. 261)

Roch fait par ailleurs explicitement le lien entre cette conscience universelle et les approches panthéistes (Dieu est toutes choses) ou panenthéistes (Dieu est en toutes choses, mais Dieu n'est pas tout), montrant qu'inscription dans la toile de la vie, quête d'unité et références à une intelligence du vivant et à des flux d'énergies forment un ensemble cohérent malgré la diversité des manières d'exprimer ce qui semble refléter une conception moniste.

3. <https://www.pirassay.ch/la-conscience-du-caillou> [consulté le 13/02/2024].



## Monisme contre dualisme

Le terme « monisme », forgé à partir du grec *mónos* (*μόνος*, « seul », « unique ») désigne « tout système philosophique qui considère l'ensemble des choses comme réductible à l'unité : soit au point de vue de leur substance, soit au point de vue des lois (ou logiques, ou physiques), par lesquelles elles sont régies, soit enfin au point de vue moral<sup>4</sup> ». Le terme est peu revendiqué, à quelques exceptions près, tel Benoît qui se dit « spinoziste » :

Moi, mon bouquin, ma bible, c'est l'*Éthique* de Spinoza. Le grand livre de philosophie pour moi. Justement, il parvient pour la première fois à faire cet exploit, en termes rationnels, de montrer qu'il y a une unité, qu'il n'y a pas de solution de continuité dans le monde. Il n'y a pas de transcendance, il n'y a pas l'homme et le monde. [...] Il y a la prééminence de la nature sur nous, qui nous traverse, nous sommes une part de ça. Spinoza dirait que nous faisons partie de Dieu, nous sommes une partie intégrante de Dieu.

La pensée de Baruch Spinoza, souvent considérée comme panthéiste s'apparente en effet à une forme de monisme que Roch prend le temps de définir, pour mieux l'opposer au dualisme. Selon lui :

Les philosophies monistes et panthéistes admettent un seul principe sous-jacent à la multiplicité des phénomènes et une unité entre esprit et matière, entre le monde et Dieu. Considérant la présence de l'Esprit en toutes choses, elles favorisent par essence le respect de la nature. (Roch, 2010, p. 256)

*A contrario* : « les philosophies dualistes admettent une réalité divine transcendante, inaccessible, c'est-à-dire une séparation entre le monde et Dieu, entre le corps et l'esprit » et ce dualisme « conduit au dénigrement du monde sensible, donc de la nature, et à une suprématie de la raison, seule capable d'avoir accès à la réalité » avec pour conséquence l'exploitation de la nature « comme une ressource inépuisable et sans âme » (Roch, 2010, p. 257). De fait, si les références au monisme sont rares dans le

4. <http://www.cnrtl.fr/lexicographie/monisme> [consulté le 06/02/2024].

terreau collapsologique, les critiques du dualisme sont légion, comme on l'a vu précédemment. Il est donc possible de les lire comme la promotion, en creux, d'une alternative moniste. C'était notamment le cas des attaques répétitives de Pierre Rabhi contre la « dualité », lesquelles semblaient aller de pair avec la défense de l'idée d'une intelligence de la vie, clairement moniste.

Ces conceptions monistes cherchent par ailleurs autant à dépasser le dualisme entre humains et non-humains que celui entre matière et esprit. Cette opposition a déjà été établie relativement à la pensée holiste, mais il n'y a pas d'incohérence. Le holisme semble en effet être l'instrument épistémologique de prédilection de toute ontologie de type moniste. On peut donc à juste titre parler d'une pensée holiste et moniste qui serait partagée par de nombreux enquêtés, leur monisme en particulier étant vécu de manière très personnelle, s'exprimant de diverses manières sans employer de manière générale le terme même.

## **Le monisme de Spinoza à Haeckel**

La perspective moniste n'est pourtant pas étrangère à la pensée écologique, bien au contraire. Dans son livre *From Cosmology to Ecology: The Monist World-view in Germany from 1770 to 1930*, l'historien Eric Paul Jacobsen retrace une partie de l'histoire de la cosmologie moniste, en commençant par Spinoza, qu'il dit influencé par l'idée de « monas » chez Giordano Bruno, puis il évoque Leibniz, Herder, Hegel, Schelling, Goethe, Fechner... jusqu'à Haeckel, qui est d'après lui le premier de cette lignée à utiliser le terme « monisme » pour décrire sa cosmologie (Jacobsen, 2005, p. 91). Si le terme apparaît pour la première fois sous la plume du philosophe Christian Wolff (1679-1754), il sera en effet popularisé par le biologiste allemand Ernst Haeckel, père bien connu du mot « écologie ». Séduit par les thèses de Charles Darwin sur *L'origine des espèces* (Darwin, 1859), Haeckel devient le plus éminent promoteur du darwinisme en langue allemande. Persuadé que la science doit se substituer au christianisme, il est à l'origine, et le premier président, de la Ligue moniste allemande et conçoit le monisme comme un « lien entre

la religion et la science » (Haeckel, 1897), parlant aussi d'une « religion moniste » (Haeckel, 1899).

L'historien Niles R. Holt identifie quatre étapes dans le développement de la religion moniste d'Haeckel, laquelle glisse progressivement du matériel vers le spirituel. D'après lui, le monisme de ce dernier est d'abord (1863-1877) « mécaniste » et « panthéiste », une « religion naturelle » inspirée par Baruch Spinoza et Giordano Bruno. Il devient ensuite une « philosophie de la nature », « non spéculative » et hylozoïque (l'ensemble de la matière est vivante, du grec *hylé* [ὑλη, « matière »] et *zoé* [ζωή, « vie »]), qui unit matérialisme et idéalisme, esprit et matière (1878-1890). Dans un troisième temps (1890-1904), ce monisme est pensé comme lien entre la science et la religion, avec l'introduction d'une substance universelle, puis, dans une dernière étape (1904-1919), réémerge la référence à Dieu (en unité avec la nature, « *Gott-Natur* »), ainsi que des éléments de vitalisme (Holt, 1971, p. 267-268). Le monisme de Haeckel est complexe et en évolution permanente et l'on retient de son chemin intellectuel que l'écologie n'est pas née d'un cerveau purement matérialiste et athée, mais se mêle au contraire de considérations philosophiques et spirituelles.

La tendance moniste identifiée pendant l'enquête fait donc écho à des conceptions cosmologiques très anciennes. La pensée holiste et moniste des enquêtés résonne également avec les courants bien plus récents du *New Age*. Pour l'historien des religions Wouter J. Hanegraaff, les *New Ager*s se réfèrent couramment au holisme pour signifier une « quête de "totalité" » (*quest of « wholeness »*), en opposition manifeste au dualisme et au réductionnisme (Hanegraaff, 1998, p. 119). Hanegraaff avance que le holisme de la pensée *New Age* peut se fonder sur quatre hypothèses : 1) l'existence d'une « source ultime » à laquelle tout peut être ramené ; 2) l'interrelation universelle de tout dans l'Univers ; 3) une dialectique universelle entre des polarités complémentaires ; et 4) l'analogie entre toute réalité et les organismes (Hanegraaff, 1998, p. 120) – soit autant d'aspects qui correspondent effectivement à la pensée holiste et moniste qui structure la collapsologie. Le dernier point évoqué par Hanegraaff rappelle que le holisme peut aussi ouvrir sur des

formes d'organicisme, c'est-à-dire assimiler la société humaine, voire plus largement la planète Terre, à un organisme vivant. Cette perspective peut à son tour être rapprochée d'une autre notion qui résonne fortement au sein du creuset collapsologique, quoiqu'avec des interprétations variables, celle de Gaïa.

## Gaïa : vision organiciste d'une Terre vivante

L'hypothèse ou théorie Gaïa a été développée par le biogéochimiste James Lovelock avec l'aide de la microbiologiste Lynn Margulis au cours des années 1970. Cette théorie suggère que les organismes vivants interagissent de manière systémique, ou plus précisément cybernétique (boucles de rétroaction) avec leur environnement inorganique sur Terre pour former un système complexe qui s'autorégule pour maintenir des conditions favorables à la vie sur Terre (Lovelock, 1986, 1990). Cette *homéostasie* planétaire concernerait par exemple la température moyenne de l'atmosphère, laquelle varierait sans jamais atteindre des températures extrêmes qui ne seraient plus propices aux organismes vivants, et serait due aux interactions entre ces organismes et leur environnement géochimique. Un autre phénomène d'autorégulation serait celui de la composition de l'atmosphère. Il est en effet avéré que la présence d'oxygène dans l'atmosphère est le résultat de l'action d'organismes vivants, des cyanobactéries et, d'après Lovelock, c'est l'action conjuguée des organismes vivants qui permet de maintenir une concentration d'oxygène dans l'atmosphère compatible avec la survie de très nombreuses espèces.

Cette théorie très stimulante a cependant fait débat au sein de la communauté scientifique, notamment dans le livre *Scientists on Gaia*. Des influences réciproques entre la biosphère et l'environnement abiotique existent effectivement, mais ces influences étaient déjà établies avant la théorie de Lovelock, et celle-ci n'apporte donc rien de plus à ce sujet (Kirchner, 1991, p. 39-41). Pour le spécialiste des sciences de la Terre James W. Kirchner, l'homéostasie, au cœur de l'hypothèse Gaïa, est de plus non vérifiée parce que l'influence réciproque entre biota et environnement abiotique a

été par le passé aussi bien stabilisatrice que déstabilisatrice suivant les périodes. Plus récemment, le biogéochimiste Toby Tyrrell arrive aux mêmes conclusions d'une hypothèse « fascinante, mais erronée » (Tyrrell, 2013, p. 208).

Du côté des précurseurs de la collapsologie, le caractère scientifique de la théorie Gaïa ne fait pourtant aucun doute, « d'ailleurs, elle est devenue une discipline scientifique, la biogéochimie ! » argumente l'un d'eux. À son propos, ils évoquent les interactions, les rétroactions, les « connexions entre tous les éléments, toutes les échelles », que l'hypothèse Gaïa met selon eux en valeur. Mais ce n'est pas tellement la scientificité qui importe à propos de Gaïa, ce qui compte, c'est de la voir comme une planète vivante. Cette idée d'une Terre vivante peut être discutée selon la définition du vivant adoptée. Notre planète abrite à sa surface un vaste ensemble d'espèces vivantes interdépendantes, lesquelles interagissent également avec leur environnement abiotique. Et peu importe si la biosphère ne représente qu'une infime proportion de la masse de la Terre : « On n'a pas de problème pour dire que l'arbre est un être vivant alors que 95 % d'un arbre à l'intérieur est en fait mort », explique l'un des premiers collapsologues. Alors pourquoi ce qui est valable pour un arbre ne le serait pas pour une planète ? Faute de validation académique possible, ce qui compte de toute façon, « c'est de sentir cette idée de planète vivante ». Gaïa n'est alors plus envisagée comme une théorie scientifique, mais comme une idée, quelque chose que l'on « sent », de l'ordre de l'intuition.

Parallèlement est écartée au cours des entretiens, de manière très explicite, toute affinité avec une quelconque dimension « mystique », « néo-païenne », de la « déesse mère ». Ce positionnement s'explique sans doute par le nom donné par Lovelock à sa théorie, Gaïa, la terre personnifiée dans la mythologie grecque. Ce choix peut prêter le flanc à des accusations se fondant sur le culte néo-païen de la Terre-mère. La déification de la Terre semble pourtant, et avant tout, présente dans les discours de ceux qui dénoncent l'adoration de Gaïa. Un tel culte existe dans d'autres cercles mais, chez ces intellectuels de l'effondrement, Gaïa n'est certainement pas un être séparé, transcendant et divinisé.

## Par-delà science et religion

Les réactions épidermiques de mes interlocuteurs contre toute interprétation néo-païenne s'expliquent peut-être en partie parce que Gaïa suscite un intérêt de leur part qui dépasse clairement le champ des sciences de la vie et de la Terre académiques et qu'elle amène, comme l'affirme l'un d'eux, « une dimension métaphysique évidente ». Un autre, ingénieur associé à Momentum, explique ainsi à propos de Gaïa :

Pour moi, ça rejoint vraiment le mystère, je n'en fais pas une sorte de déesse comme certains, [...] je ne sens pas le besoin de dire à quiconque que la Terre est un être vivant supérieur, je n'ai pas envie de donner d'explications, il y a un truc qui nous dépasse. C'est d'ailleurs ce qui est un peu choquant dans l'approche scientifique de certains, ils disent que comme on peut tout expliquer scientifiquement, Dieu n'existerait pas. Ça m'a toujours dépassé, une approche scientifique te montre très vite que plus on apprend, plus les mystères qui demeurent sont profonds, et sur des fronts multiples, et le mystère demeurera toujours.

Les précurseurs de la collapsologie s'accordent à dire, se justifiant au passage de leurs hautes études scientifiques, que la science ne peut tout expliquer, qu'il restera toujours une part de « mystère » et de « magie » dans la compréhension du monde. Lorsque l'un d'eux explique : « je suis certain qu'il se passe des choses au-delà de ce que l'on peut voir avec nos yeux », cette sortie du cadre scientifique pourrait être reléguée dans le vaste champ du religieux, de la métaphysique ou du spirituel, et laissée à l'appréciation de chacun, sans que l'ordre établi par le discours scientifique dominant et légitime ne soit bouleversé. La collapsologie sortirait alors de son lit scientifique pour acquérir une dimension spirituelle, sans remettre en question la répartition des rôles constituée par la modernité : une séparation entre science et religion actée et respectée.

Mais ces propos peuvent aussi être entendus comme une contestation de cette division. Selon Robert, universitaire romand très proche de Momentum, « il faut arrêter d'opposer la mystique

et la science » puisqu'il y a « quelque chose de mystique dans la recherche scientifique ». Selon lui :

Il y a un côté éminemment religieux chez Lovelock, qu'il n'y a absolument pas chez Margulis. Lovelock s'en défend, mais il a quand même écrit un chapitre qui s'appelle « *God and Gaia* », c'est un peu de sa faute, il n'aurait jamais dû faire ça ! Cela dit, il a raison. C'est une redéfinition de ce qu'on appelle Dieu, l'hypothèse Gaïa. Qu'on le veuille ou non, la science moderne est née dans le creuset de la culture judéo-chrétienne, et elle est mystique. Il y a un fondement culturel, la science n'est pas en dehors de la mêlée, elle est dans la mêlée. La science est à l'intérieur de la culture. C'est quelque chose de fondamental, qui malheureusement n'est pas discuté à l'Université.

Ces affirmations paraissent contredire le constat établi précédemment de l'absence de divinisation de Gaïa. L'ambiguïté résulte de la remise en question du découpage entre science et religion selon lequel la première traite du monde réel, matériel, physique, et s'impose à tous ; il n'est pas question d'y croire ou pas, les faits qu'elle démontre sont « vrais ». La seconde voit son domaine réduit aux sujets à propos desquels la science ne peut rien dire, à la *métaphysique*, aux questions existentielles ou spirituelles. Chacun est libre de ses propres croyances, concernant l'existence de Dieu ou tout autre principe transcendant.

Or, Gaïa, telle qu'elle est évoquée au cours de l'enquête, bouleverse ce schéma bien établi. Ce n'est pas une théorie scientifique au sens strict et ce n'est pas non plus le culte d'une divinité transcendante. Pour saisir Gaïa, il faut donc suivre leurs tentatives de dépassement de cette répartition de la compréhension du monde entre science et religion.

### **Retour aux origines organicistes de la science « mécaniste »**

À propos de Gaïa, tous les savants n'en restent pas au constat de non-scientificité dressé par des chercheurs, déjà mentionnés, comme Kirchner et Tyrrell. D'autres contributeurs de *Scientists on Gaia* choisissent au contraire de la défendre, comme l'écologue

John J. Kineman ou le philosophe et écologiste David Abram (Abram, 1991 ; Kineman, 1991). Les deux chercheurs proposent d'évaluer l'hypothèse de Lovelock et Margulis en d'autres termes, en revenant au cadre épistémologique ayant précédé et préparé celui de la science occidentale moderne<sup>5</sup>.

Abram rappelle que l'émergence de la science « mécaniste » à la Renaissance fut le fait de savants tels que Copernic, Kepler ou Bruno, qui s'inscrivaient dans une tradition de « magie naturelle » (*natural magic*) à la suite de mages et d'alchimistes tels que Marsile Ficin ou Paracelse, pour lesquels « la nature matérielle était perçue comme vivante, comme un organisme vivant, complexe, avec lequel le chercheur – le magicien de la nature, ou le scientifique – était en relation » (Abram, 1991, p. 67). Selon Visvader, « le modèle organique de la Terre a une longue tradition qui remonte au philosophe et mathématicien grec Pythagore » et cet organicisme a connu un formidable regain d'intérêt au cours de la Renaissance. Citant, comme Abram, les mêmes savants de cette époque pour illustrer cette philosophie néoplatonicienne, il rappelle que :

Dès le milieu du xvii<sup>e</sup> siècle le mécanisme avait remplacé l'organicisme comme philosophie officielle du nouveau mouvement scientifique. Ce passage de l'organicisme néoplatonicien au mécanisme n'a pas été aussi discontinu qu'on pourrait le supposer. Les néoplatoniciens avaient déjà rendu la matière passive et sujette à la manipulation de forces extérieures. De là à substituer des forces mécaniques aux mouvements de l'âme [du monde], il n'y avait qu'un pas. » (Visvader, 1991, p. 5)

Les néoplatoniciens de la Renaissance concevaient en effet, selon Visvader, l'existence d'une « âme du monde » ou *anima mundi*, une force intelligente qui « animait les objets variés du monde naturel et qui était responsable de leurs actions et interactions », conférant une unité et une harmonie au monde. Cette *anima mundi*

5. Un tel recadrage ne peut que surprendre des scientifiques peu habitués à discuter de philosophie des sciences et d'épistémologie et l'introduction de *Scientists on Gaia* précise d'ailleurs que l'article d'Abram et sa promotion d'un modèle organique furent controversés lors du processus de révision pour la publication (Boston et Schneider, 1991, p. xvii).



correspond tout à fait aux évocations monistes relevées dans ce chapitre, telle l'intelligence du vivant de Pierre Rabhi, et le terme même est d'ailleurs repris par Theodore Roszak pour élaborer son concept d'écopsychologie (Roszak, 1992), laquelle sera présentée plus en détail dans le chapitre suivant.

Gaïa peut donc être vue comme une réminiscence d'un organicisme remontant à Platon et Pythagore et qui fut très présent dans la pensée des philosophes naturels de la Renaissance. D'après l'historienne Frances A. Yates, la science mécaniste moderne ne s'est d'ailleurs pas construite en opposition au mode de pensée magico-religieux de la Renaissance, mais *à partir* de celui-ci, par une quantification (mathématisation) des mouvements dans la physique classique (Yates, 2014).

Revendiquant le caractère circonstanciel et non définitif de la stricte séparation entre science et religion des modernes, les premiers collapsologues se sentent libres d'investir d'autres modes de connaissance qui ne relèvent pas de la science légitime. Il s'agit notamment « d'accepter un peu de l'inconnu, de la magie, de laisser venir les perceptions ».

## Perceptions et savoirs autres

Aujourd'hui, ce qui est très beau avec les sciences de la complexité, c'est que la science a compris sa limite, a compris qu'il y a des domaines qu'elle n'atteindra jamais, sur lesquels elle n'aura pas prise. Et donc il est scientifique de dire qu'on ne saura pas tout [...] c'est un bel outil, pour certaines choses. Et en même temps, il faut passer aussi à l'intuition.

Pour Gabriel, docteur ès sciences, l'intuition renvoie à la démarche de Goethe qui est une phénoménologie de la nature s'inscrivant dans le courant de la *Naturphilosophie* allemande<sup>6</sup>.

6. Aurélie Choné voit dans la *Naturphilosophie* « les racines philosophiques d'une écospiritualité de type ésotérique ». Selon elle : « Les *Naturphilosophen* s'attachent à effacer le gouffre qui sépare Dieu de la Nature ou de l'homme en pointant l'identité de la Nature et de l'Esprit ; la Nature toute entière est pour eux "un vivant tissu de correspondances à déchiffrer" (Faivre, 1996,

Dans le cadre phénoménologique d'une philosophie de la nature qualitative, « Tout fait est déjà théorie. Ne cherchons pas derrière les phénomènes, ils sont par eux-mêmes un enseignement. » (Goethe, *Maximes et réflexions*, 1833) Stéphane, camarade collapsologue de Gabriel explique que Goethe

propose sa propre démarche scientifique. Il faut partir de faits, de choses très rationnelles, pour en déduire une intuition, intuition qui est finalement le cœur des choses, la vérité, le sens premier, ou l'archétype d'une chose, ce qu'il y a de plus profond. [...] Parce que la réalité est quelque chose en perpétuel mouvement, en perpétuel devenir, et donc on ne pouvait comprendre cette réalité qu'avec notre intuition, c'est-à-dire quelque chose qui suit ce mouvement [...] et donc, il opposait raison et intuition, enfin [elles ne sont] pas vraiment opposées, mais deux choses complémentaires pour appréhender la réalité.

L'approche goethéenne d'une plante, d'un animal ou d'un paysage est une étude des *qualités* de ces êtres. Cette appréhension globale se fonde sur l'observation fine en intensifiant les perceptions sensorielles. Une attitude ouverte, d'étonnement, est requise, tous les sens en éveil afin de maximiser leur sensibilité. Il devient alors possible de saisir le caractère spécifique, l'essence de l'être étudié, et d'acquérir ainsi des connaissances distinctes de celles obtenues par la démarche scientifique.

Cette approche a fortement influencé Rudolph Steiner, spécialiste de Goethe et fondateur de l'anthroposophie. Marqué par ces conceptions, elles l'amènent à théoriser l'agriculture biodynamique dans un *Cours aux Agriculteurs*, une série de huit conférences données en 1924. Il fonde la biodynamie sur une compréhension globale de l'exploitation agricole, considérée comme un organisme vivant, avec de multiples correspondances entre tous ses éléments et les mouvements planétaires et lunaires. Cette pensée imprègne les fondateurs de la collapsologie, pour certains initiés aux « sciences goethéennes » lors de séjours au Schumacher College, et dont les enfants ont fréquenté des écoles

---

p. 16-17) grâce à la méditation, à l'écoute attentive, respectueuse et consciente, du grand livre de la Nature. » (Choné, 2016, p. 63)

alternatives notamment inspirées de la pédagogie Steiner-Waldorf. Lors de l'enquête, Pablo Servigne habitait au Hameau des buis, l'écovillage construit à côté de la maison de Pierre Rabhi. La biodynamie y influence de nombreuses pratiques ; on jardine, par exemple, suivant un « calendrier des semis » qui tient compte des influences lunaires :

C'est que Rudolf Steiner, il introduisait, si vous voulez, les éléments qui ne sont pas simplement factuels, il introduisait aussi les énergies cosmiques, les conjonctions astrales, c'est-à-dire qu'il a pris l'ensemble du système vivant et la relation du système vivant terrestre avec les astres. Et il a relié tout ça. Il a dit : « ben oui, bien sûr il y a l'influence du soleil que personne ne peut nier, mais il y a aussi la lune et les étoiles et disons les conjonctions astrales qui ont une influence ». (Pierre Rabhi, entretien avec Julie Jeannet, Jeannet, 2014, p. 95)

L'approche gothéenne de Steiner se complexifie en effet en une pensée analogique qui associe les êtres par des relations de correspondance allant de l'infiniment grand à l'infiniment petit, selon des raisonnements propres aux formes de pensée ésotérique (Favre, 2007).

L'intérêt porté à ces approches rejoint le recours à l'homéopathie et aux médecines orientales, de même que la théorie de la mémoire de l'eau évoquée ici et là pendant l'enquête, comme par Nicolas :

L'eau a une expérience, elle va vivre différemment si elle est dans une rivière ou si elle est dans un lac, si elle est en train de percoler dans une montagne pendant cent ans, ou si elle est dans un nuage. Elle va avoir une expérience d'elle-même, en tant que molécule. Du coup c'est donner une capacité d'expérience, presque une personnification, un côté animiste.

La géobiologie est aussi mentionnée lors d'entretiens, pour étudier la « qualité » des « réseaux énergétiques » entre « rayonnements telluriques » et cosmiques. Invariablement, il est question de « champs », de « flux », d'« énergies », d'« informations » ou d'« éléments subtils », qui circulent selon des principes étrangers aux lois de la physique. Ces appréhensions traduisent toutes une

perspective moniste qui voit les mondes visibles et invisibles reliés par l'existence d'une substance universelle ou d'un principe unificateur.

Ces théories et pratiques alternatives sont souvent présentées comme scientifiques par les personnes qui les soutiennent, en invoquant notamment la physique quantique, alors qu'elles ne répondent pas aux critères de validation de la science officielle. Ainsi sont évoquées par quelques enquêtés les expériences controversées sur la mémoire de l'eau de l'écrivain japonais Masaru Emoto, mais aussi celles du biologiste français Luc Montagnier, en soulignant le prix Nobel de médecine de ce dernier. Mais cette quête de légitimation, qui vise notamment à contrer les accusations de « charlatanisme » des milieux rationalistes, se retourne alors contre ses initiateurs qui essuient les tirs nourris des mêmes milieux qui renvoient leur perspective à de la « pseudo-science<sup>7</sup> ».

La grande majorité des précurseurs de la collapsologie sont cependant bien armés épistémologiquement et préfèrent avancer que la science moderne ne peut répondre à toutes les questions que l'être humain se pose. La science légitime n'offre, selon eux, qu'une compréhension partielle et limitée, en s'enfermant notamment dans des catégories d'analyse qui prédéterminent l'observation des êtres et des phénomènes. Ce formatage empêche certaines perceptions subtiles et rend insaisissable ce qui chevauche les catégories, comme une stricte séparation entre physique et psychique dans le domaine de la santé. Délaissant la démonstration scientifique, ils revendiquent un autre type de validation, par une sorte de science du singulier. Ce qu'ils souhaitent c'est *expérimenter par eux-mêmes* ces pratiques et juger, à partir de cette expérience personnelle, de leur validité *pour eux-mêmes*.

7. Voir notamment le site de l'Association française pour l'information scientifique (AFIS) et sa revue *Science... & pseudo-sciences* <https://www.afis.org/> [consulté le 21/12/2023]. Pour mieux contextualiser ces milieux rationalistes, il est utile de se référer aux ouvrages *Militer pour la science* du sociologue Sylvain Laurens, ou *Les gardiens de la raison*, écrit avec les journalistes du *Monde* Stéphane Foucart et Stéphane Horel (Laurens, 2019 ; Foucart, Horel et Laurens, 2020). Ces livres mettent notamment en avant des approches militantes et des intérêts industriels et politiques éloignés de la seule défense désintéressée de la démarche scientifique.

Ce qui compte n'est alors plus la science expérimentale, mais de laisser libre cours à son intuition et à ses perceptions. L'approche goethéenne est ainsi défendue comme une manière de dépasser les limites inhérentes à la rationalité scientifique, et on a vu que ce mode de connaissance hétérodoxe s'accompagne de multiples théories alternatives qui traduisent toutes une même perception moniste d'un univers traversé de « champs » ou « d'énergies » subtiles. Souvent accusées d'être des « pseudo-sciences », elles peuvent pourtant justifier d'une rationalité qui dépasse le cadre scientifique et qui n'a donc pas vocation à être validée expérimentalement.

\*  
\* \*

La perspective holiste et moniste qui caractérise le rapport au monde du milieu dans lequel émerge la collapsologie se retrouve donc aussi bien dans la dénonciation du réductionnisme et des dualismes que dans des théories alternatives qui vont de l'hypothèse Gaïa à des modes de connaissance hétérodoxes dont l'inspiration remonte de proche en proche à la « science *New Age* » (Hanegraaff, 1998), à l'anthroposophie, aux courants ésotériques telle la théosophie et même jusqu'au néoplatonisme de la Renaissance. Ces approches cognitives se trouvent alors mêlées à des pratiques d'ordre spirituel sans que les acteurs voient nécessairement l'utilité de distinguer les unes des autres. L'anthroposophie s'apparente ainsi à une « science de l'esprit » (*Geisteswissenschaft*) (Choné, 2022).

Alors que se dessine une grande proximité avec le milieu des spiritualités alternatives, la dimension totalisante de la pensée holiste-moniste de doit pas faire perdre de vue la question du soi. Les précurseurs de la collapsologie mobilisent à la fois une perspective globale, mais aussi très intime, « intérieure », spirituelle. Cette articulation, ils la cultivent notamment grâce aux principes de l'écopsychologie et à sa mise en pratique par le « Travail qui relie ».

# Réalisation de soi et âme du monde : l'écologie profonde, l'écopsychologie et le « Travail qui relie »



Au cours des chapitres précédents, les préoccupations partagées dans le creuset de la collapsologie se rapportaient essentiellement à l'état de la planète, aux risques d'effondrement, et à la manière d'appréhender le monde par une approche systémique, globale, à la fois holiste et moniste. Les enquêtés apparaissent principalement comme des observateurs cherchant à comprendre le monde qui les entoure, et dans une moindre mesure à agir sur celui-ci, avec la modestie des approches proposées par les mouvements des Villes en transition et des Colibris, visant à « faire sa part ». Mais, comme cela a pu transparaître, notamment dans les pages précédentes, nombre d'entre eux, parmi lesquels les fondateurs Pablo Servigne, Raphaël Stevens et Gauthier Chapelle, accordent également une grande importance à leur « intériorité », à leur vie spirituelle, mais dans un sens qui là encore fait fi du cadre à la fois religieux et individuel dans laquelle la modernité voudrait la maintenir.

L'idée que ce retour sur soi, sur son intériorité, serait un repli égoïste est ainsi expressément écartée. « La transition intérieure », est-il par exemple écrit sur le site Web du groupe précurseur du Réseau romand d'écopsychologie, « est animée d'une autre énergie et poursuit d'autres objectifs que le "développement personnel"<sup>1</sup> », répondant ainsi à une accusation couramment formulée à l'encontre de ce type d'approche.

Gabriel résume joliment l'articulation profonde qui est faite entre soi et le monde lorsqu'on lui demande s'il mange bio pour sa santé ou pour celle de la planète, et qu'il répond que l'on ne peut pas dissocier les deux, en citant un ami qui appelle « égologie » le fait d'acheter bio pour soi : « égologie, écologie, finalement, quand tu as une vision holistique, c'est pareil ». C'est au fond leur perception de l'ego qui est redéfinie, ainsi que l'explique Nicolas :

Je sais que je suis fait de la terre, je sais que j'ai cent fois plus de bactéries, de champignons que j'ai de cellules dans mon corps, donc je suis fait beaucoup plus de non-moi que je suis fait de moi, tout en sachant que chaque cellule a sa propre intelligence, sa propre expérience d'elle-même.

1. Compte rendu de la réunion du 16 avril 2014 du groupe de transition intérieure. [http://www.ecoattitude.org/accueil/transition\\_interieure](http://www.ecoattitude.org/accueil/transition_interieure) [les comptes rendus ne sont plus accessibles à cette adresse depuis septembre 2015].

La notion de soi est profondément remise en question par les interactions qui existent entre les cellules de notre corps et les millions de bactéries que celui-ci héberge, et par de plus vastes tissus d'interdépendances sociales et écologiques. Nicolas développe en évoquant la notion de « soi écologique » :

L'idée, c'est qu'il y a cette idée du soi lié à la peau qui s'est étendue à l'idée du soi social, que le contexte social, culturel, va avoir un impact profond sur la définition du soi, sur la conception du soi chez l'individu. L'idée maintenant, c'est de l'étendre encore plus pour intégrer la logique de l'environnement et de la nature, qui sont parties prenantes du soi. [...] On étend la sphère du « je », où elle n'est plus limitée à la peau humaine ou à la sphère sociale, mais on l'étend à toute la toile de la vie.

On comprend que selon cette logique confronter l'altruisme à un supposé égoïsme du soin de soi n'a plus grand sens. Comme l'explique Catherine Thomas, une universitaire docteure en océanographie qui s'intéresse à l'écopsychologie, l'altruisme présuppose des ego individuels, séparés les uns des autres, alors qu'à l'inverse, « ce que proposent l'écologie profonde et l'écopsychologie est de faire l'expérience d'un soi écologique, de manière à prendre, tout simplement, soin de Soi : un soi élargi » (Thomas, 2014, p. 83). Catherine Thomas est familière de l'écopsychologie du « Travail qui relie », tout comme Gabriel et Nicolas, et défend, elle aussi, l'idée que, « en s'identifiant à des cercles de plus en plus vastes, nous pouvons déplacer la perception que nous avons de nous-mêmes vers un soi social et un soi métaphysique, mais aussi vers un soi écologique » (Thomas, 2014, p. 83). Ce « soi écologique » est inspiré des travaux du philosophe-alpiniste norvégien Arne Næss, penseur de l'écologie profonde.

## **L'écologie profonde et l'écosophie d'Arne Næss**

L'importante œuvre d'Arne Næss a fait l'objet d'une publication en dix volumes chez Springer (Næss, 2005) et est d'une grande complexité théorique. Il est cependant utile d'exposer quelques



éléments de sa pensée qui ont marqué les précurseurs de la collapsologie, éléments qui ne rendent certainement pas justice à son travail, mais qui permettent de saisir ce qu'en retiennent ces derniers en mobilisant notamment les notions d'écologie profonde et d'écosophie<sup>2</sup>.

Le terme d'écologie profonde apparaît pour la première fois en 1973 sous la plume de Næss et elle restera associée à sa pensée. Dans un court article, Næss défend une écologie profonde (*deep ecology*) qu'il oppose à une écologie superficielle (*shallow ecology*). Cette dernière ne chercherait qu'à combattre la pollution et la déplétion des ressources naturelles au seul bénéfice, en termes de santé et de richesse, des habitants des pays développés. Le philosophe promeut dans cet article fondateur un « égalitarisme biosphérique », c'est-à-dire le droit pour toute forme de vie de vivre et de s'épanouir, et dénonce l'anthropocentrisme de la restriction de ce droit aux seuls êtres humains. Il précise que cet égalitarisme biosphérique n'est envisageable qu'en principe parce que toute praxis réaliste implique, dans une certaine mesure, de tuer, exploiter et supprimer des formes de vie (Næss, 1973, p. 95).

Arne Næss développera sa pensée de l'écologie profonde dans de nombreux écrits ultérieurs, mais celle-ci se fera surtout connaître au travers d'une « plateforme de l'écologie profonde » en huit points que Næss rédigea en 1984 avec George Sessions. Cette plateforme est sans doute le premier texte que lira une personne voulant savoir ce qu'est l'écologie profonde. Elle insiste particulièrement sur le principe de la valeur intrinsèque de toute forme de vie<sup>3</sup> ainsi que sur la nécessité de limiter la population

2. Le lecteur qui souhaiterait se faire une idée plus précise du système philosophique développé par Arne Næss gagnerait à se plonger dans *La réalisation de soi. Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde. Suivi de « L'expérience du monde »* (Næss et Dunand, 2017), et plus particulièrement dans la postface de Stéphane Dunand qui, d'après Hicham-Stéphane Afeissa, spécialiste de la pensée de Næss, « met au centre de son attention les options métaphysiques de l'écologie profonde, avec une connaissance parfaite de l'œuvre de Næss » ([https://www.nonfiction.fr/article-8817-qui\\_a\\_peur\\_de\\_lecologie\\_profonde\\_darne\\_naess\\_.htm](https://www.nonfiction.fr/article-8817-qui_a_peur_de_lecologie_profonde_darne_naess_.htm) [consulté le 13/02/2024]).
3. Dans son article sur les éthiques environnementales, Catherine Larrère explique que : « L'expression de "valeur intrinsèque" se trouve chez Kant : à une valeur intrinsèque tout ce qui doit être traité comme une "fin en soi",

humaine, ce qui aura sans doute une influence dans l'interprétation ultérieure de l'écologie profonde, réduite à une philosophie misanthrope, une forme d'antihumanisme, qui serait même comparable à l'idéologie nazie (Ferry, 1992).

**« Plateforme de l'écologie profonde » en huit points  
d'Arne Næss et George Sessions\***

1. L'épanouissement de la vie humaine et non-humaine sur Terre a une valeur intrinsèque. La valeur des formes de vie non-humaines est indépendante de l'utilité qu'elles peuvent avoir pour des fins humaines limitées.
2. La richesse et la diversité des formes de vie sont des valeurs en elles-mêmes et contribuent à l'épanouissement de la vie humaine et non-humaine sur Terre.
3. Les humains n'ont pas le droit de réduire cette richesse et cette diversité sauf pour satisfaire des besoins vitaux.
4. Actuellement, les interventions humaines dans le monde non-humain sont excessives et détériorent rapidement la situation.
5. L'épanouissement de la vie humaine et des cultures est compatible avec une baisse substantielle de la population humaine. L'épanouissement de la vie non-humaine nécessite une telle baisse.

---

c'est-à-dire l'humanité et, plus généralement, tout être raisonnable. Tout le reste n'est considéré que comme un moyen, comme une valeur instrumentale : "Les êtres dont l'existence dépend, à vrai dire, non pas de notre volonté mais de la nature, n'ont cependant, quand ce sont des êtres dépourvus de raison, qu'une valeur relative, celle de moyens, et voilà pourquoi on les nomme des choses." L'éthique environnementale va nommer "anthropocentrique" cette position qui ne reconnaît de dignité morale qu'aux humains et laisse, en dehors de son champ, tout le reste, c'est-à-dire la nature, vue comme un ensemble de ressources. L'ambition de l'éthique environnementale est au contraire de montrer que les entités naturelles ont une dignité morale, qu'elles sont des valeurs intrinsèques. » (Larrère, 2010, p. 406-407)

6. Une amélioration significative des conditions de vie requiert une réorientation de nos lignes de conduite. Cela concerne les structures économiques, technologiques et idéologiques fondamentales.
7. Le changement d'idéologie consiste surtout à apprécier la qualité de vie (en restant dans un état de valeur intrinsèque) plutôt que de s'en tenir à un haut niveau de vie. Il faut se concentrer sérieusement sur la différence entre ce qui est abondant et ce qui est grand, ou magnifique.
8. Ceux qui adhèrent aux principes ci-dessus ont l'obligation morale d'essayer, directement ou non, de mettre en œuvre les changements nécessaires.

---

\* Næss, 2013, p. 60-61.

Dans son article séminal, Næss définit également l'écologie profonde comme rejetant la vision de « l'homme-au-sein-de-l'environnement » (« *man-in-environment* »), en faveur de « l'image relationnelle du champ de vue global » :

Les organismes sont des nœuds au sein du réseau ou du champ de la biosphère, où chaque être soutient avec l'autre des relations intrinsèques. [...] Le modèle du champ de vue global (*total-field model*) ne dissout pas seulement le concept de l'homme-au-sein-de-l'environnement (*man-in-environment*) mais tout concept d'une chose comprise comme « chose-compacte-au-sein-d'un-milieu » (« *compact thing-in-milieu* ») – sauf lorsque l'on parle en se situant à un niveau d'échange verbal superficiel ou préliminaire. (Næss, 2013, p. 58-59)

Autrement dit, Næss défend une pensée relationnelle où tout organisme ou chose n'existe pas « en soi », mais comme point de rencontre de multiples phénomènes s'influçant mutuellement. Pour Næss, explique le philosophe Hicham-Stéphane Afeissa « rien n'existe, si ce n'est un champ relationnel » :

Arne Næss défend l'idée que rien n'existe de manière séparée, qu'une chose n'existe qu'en vertu des relations qu'elle soutient avec

le milieu dans lequel elle est plongée. Il existe un seul monde, sans division, parcouru de bout en bout de relations, peuplé de termes relatifs les uns aux autres, de telle sorte que toutes les distinctions que l'on introduit après coup constituent des falsifications de l'expérience telle qu'elle est donnée. (Afeissa, 2016, p. 56)

## **L'écosophie T d'Arne Næss et la réalisation d'un « soi écologique »**

Ainsi fondée sur l'expérience, on comprend que la pensée de Næss soit difficilement traduisible en programme politique, même si la plateforme de l'écologie profonde semble avoir été une tentative en ce sens. C'est peut-être pour cette raison que Næss introduit le concept d'« écosophie » dès son article de 1973. Il le présente alors comme une « philosophie de l'harmonie écologique ou de l'équilibre ». Parlant de « systèmes écosophiques », et évoquant la théorie générale des systèmes, Næss définit une écosophie comme un ensemble de prémisses et de conclusions articulées logiquement, avec une précision modérée pour s'appliquer à des contextes variés (Næss, 1973, p. 99-100). Næss développera par la suite sa propre sagesse écologique, l'« écosophie T », la lettre T renvoyant à Tvergastein, du nom du lieu où il passait une grande partie de son temps dans un petit chalet de montagne isolé. Il signifiait ainsi que chacun doit construire sa propre écosophie, en lien avec l'endroit où il se trouve et l'expérience qu'il en fait. Cette dimension très personnelle de l'écosophie s'explique par le fait que :

Si l'on parvient à montrer qu'il n'y a pas de rupture entre la manière dont nous expérimentons le monde et ce qu'il est véritablement, alors toute atteinte portée contre le monde constitue une atteinte portée contre soi-même. Détruire la nature, c'est appauvrir l'expérience que nous faisons du monde, c'est déchirer le tissu même de l'expérience. [...] L'idée d'Arne Næss est de lier la protection de la nature, dans la diversité de ses composantes, à l'accomplissement de soi, à ce qu'il appelle la réalisation de Soi. (Afeissa, 2016, p. 57)

Pour Næss, fortement influencé par la pensée de Baruch Spinoza, « l'autoréalisation d'un être vivant fait partie de l'autoréalisation de tous les autres êtres » (K. A. Jacobsen, 2005, p. 1150), ce qui l'amène à développer son écophilosophie autour de l'idée de réalisation d'un soi élargi, le « soi écologique » ou le « Soi ».

*In fine*, la philosophie relationnelle, continuiste et englobante de Næss, ou plus exactement telle qu'elle est saisie par le terreau culturel de la collapsologie, résonne avec leur pensée holiste et moniste. S'ils s'approprient la notion de soi écologique, laquelle semble répondre à leur volonté d'« étendre la sphère du "je" », leur revendication de l'écologie profonde est moins nette, une hésitation que peuvent nourrir les accusations trop rapides et infondées d'un courant radical antihumanisme et proto-nazi. Selon Nicolas, certains éviteraient de se revendiquer de ce courant et préfèrent se réclamer de l'écopsychologie, laquelle serait en quelque sorte, selon lui, « la renaissance de la *deep [ecology]*, en plus pragmatique, avec plus de place donnée aux émotions ».

## L'écopsychologie : guérir l'âme du monde

L'invention de l'écopsychologie est généralement attribuée à l'historien étasunien Theodore Roszak dans son livre *The Voice of the Earth* (Roszak, 1992), lequel se verra adjoindre lors de sa seconde édition le sous-titre *An Exploration of Ecopsychology*. Roszak a développé sa réflexion sur l'écopsychologie avec deux psychiatres étasuniens, Allen Kanner et Mary E. Gomes (Taleb, 2016, p. 78), en s'inspirant des travaux de l'anthropologue étasunien Gregory Bateson, qui s'était intéressé à l'application de la théorie des systèmes en sciences sociales dans son livre *Vers une écologie de l'esprit* (Bateson, 1977)<sup>4</sup>.

Michel Maxime Egger, figure clé du Réseau romand d'écopsychologie, est l'auteur d'un livre d'introduction à celle-ci, *Soigner l'esprit, guérir la Terre*, dans lequel il donne une définition de

4. <http://terreveille.be/ecologie-profonde/%C3%A9copsychologie> [consulté le 26/01/2016, non accessible au 13/02/2024].

l'écopsychologie en quatre points, telle qu'elle a été proposée par Roszak en 1994 : 1) « la synthèse émergente de l'écologie et de la psychologie ; 2) l'application subtile des intuitions de l'écologie à la pratique de la psychothérapie ; 3) la découverte de notre lien émotionnel avec la planète ; 4) l'approche de la santé comme si le monde entier importait » (Egger, 2015, p. 15). Egger divise ensuite l'écopsychologie en deux dimensions : « une dimension philosophique générale (l'unité à redécouvrir entre l'âme et le cosmos) » d'une part, et « une dimension psychologique spécifique : la prise en compte de la dimension psychologique dans l'approche des problèmes environnementaux et celle du monde naturel dans les démarches thérapeutiques » (Egger, 2015, p. 15), d'autre part.

Egger cite par ailleurs un article du psychothérapeute holistique Peter Chatalos, « Gaia living with AIDS: Towards reconnecting humanity with autopoiesis using metaphors of the immune system », dans lequel Chatalos défend l'idée d'une humanité agissant sur la planète à la manière d'une maladie auto-immune (Chatalos, 2006 ; Egger, 2015, p. 143). Egger cite aussi Joanna Macy, qui fait une analogie similaire entre humains et cellules à propos des souffrances de la Terre que chacun peut ressentir dans son propre corps :

[Cette douleur] est inséparable des flux de matière, d'énergie et d'information qui circulent à travers nous et nous soutiennent en tant que systèmes ouverts interconnectés. Loin d'être coupés du monde, nous en sommes des parties intégrantes, comme des cellules dans un corps plus large. Quand le corps est traumatisé [...] nous ressentons aussi ce traumatisme. (Macy citée et traduite par Egger, 2015, p. 41)

L'écopsychologie est donc plus que la superposition d'une dimension psychologique à une philosophie cosmique. Elle remet en question l'existence d'une frontière nette entre le moi et le monde extérieur telle qu'elle a été théorisée par Sigmund Freud et la psychologie positiviste (Egger, 2015, p. 54). Elle s'inscrit en effet dans la lignée des travaux du psychiatre suisse Carl Gustav Jung et ses notions d'« inconscient collectif » et d'« archétype », à l'écart de la pensée psychologique dominante, tels les courants

de la *Gestalt* et de la psychologie transpersonnelle. Se situant dans le même mouvement, l'écopychologie ne semble pas prétendre à une reconnaissance académique. L'institutionnalisation de l'écopychologie peut même être « crainte », par peur de perdre sa « radicalité », « au sens où elle entend remonter aux racines de la crise écologique » (Egger, 2015, p. 29). Mais cette perspective semble difficilement envisageable pour Thomas, car, selon elle, l'écopychologie « entend justement dissoudre la limite sujet/objet de la science occidentale et la limite nature humaine/nature non-humaine de notre pensée dualiste ». En effet, « l'écopychologie n'est pas une *variante* de la psychologie mais une *révolution* pour la psychologie » (Thomas, 2014, p. 79).

### « Âme du monde » et « inconscient écologique »

Pour bien saisir cette rupture d'avec la pensée psychologique dominante, il est nécessaire de se concentrer sur la dimension philosophique, plus que thérapeutique, de l'écopychologie, comme le fait Mohammed Taleb, écrivain-conférencier et formateur en écopychologie :

Affirmant qu'il existe un *continuum* organique entre les paysages de l'âme et les paysages de notre environnement, entre la psyché et la Nature vivante (cette dernière étant un « organisme » et pas la « machine » de l'énoncé cartésien), l'écopychologie estime que toute modification de l'une aurait des incidences inéluctables sur l'autre. (Taleb, 2016, p. 73)

Cette continuité découle du postulat de l'existence d'une « âme du monde », à laquelle tous les êtres participent :

La psyché est enracinée à l'intérieur d'une plus grande intelligence autrefois connue comme l'*anima mundi*, la psyché de la Terre elle-même qui a nourri la vie du cosmos pendant des milliards d'années à travers son jeu de complexification croissante. (Roszak cité et traduit par Egger, 2015, p. 174)

En expliquant que l'écopychologie est « l'étude (*logos*) de la maison (*oikos*) de l'âme (*psyché*) » et que « la maison de l'âme dont

il est question est la Terre elle-même, et notre âme individuelle est une manifestation de l'âme de la Terre » (Thomas, 2014, p. 82), Thomas adopte, elle aussi, cette idée d'une *anima mundi*. Pour arriver à cette notion d'« âme du monde », Roszak a élaboré celle d'« inconscient écologique » en s'inspirant de « l'inconscient collectif » de Jung. Pour ce dernier, en effet, la psyché humaine ne se limite pas aux frontières de l'ego, mais inclut les millions d'années d'évolution de l'espèce humaine. Roszak étend ainsi cet inconscient collectif au-delà de l'histoire humaine, avec un inconscient écologique recouvrant « le monde naturel et matériel, organique et inorganique » (Egger, 2015, p. 170-173) :

Le contenu de l'inconscient écologique représente, dans une certaine mesure, à un certain niveau de la mentalité, le souvenir vivant de l'évolution cosmique, remontant aux conditions initiales lointaines de l'histoire du temps. [...] Le but de l'écopsychologie est d'éveiller le sens intrinsèque de la réciprocité environnementale qui se trouve dans l'inconscient écologique. [...] L'écopsychologie cherche à guérir l'aliénation [...] fondamentale entre la personne et l'environnement naturel. (Roszak, 1992, p. 320)

Soigner l'esprit, c'est donc guérir la Terre, et *vice versa*, ainsi que le suggère le titre d'un livre coédité par Roszak, *Ecopsychology: Restoring the Earth, Healing the Mind* (Roszak, Gomes et Kanner, 1995), fruit d'échanges au sein l'institut Esalen en Californie<sup>5</sup>, un haut-lieu de la pensée *New Age*.

Mohammed Taleb voit l'écopsychologie comme une « invitation à explorer les patrimoines culturels, philosophiques, métaphysiques, esthétiques de l'humanité » et il retrace l'histoire de l'idée d'« âme du monde », dans un livre d'entretiens avec le philosophe jungien Michel Cazenave (Cazenave et Taleb, 2015). Son exploration le conduit notamment « vers le romantisme et l'idéalisme, la tradition hermético-alchimique, le néoplatonisme » (Taleb, 2016, p. 79), ce qui situe l'écopsychologie et son *anima mundi*, au même titre que Gaïa, dans le prolongement de traditions philosophiques parfois très anciennes et à contre-courant de la modernité.

5. <http://www.stevengkharper.com/ecopsychology.html> [consulté le 13/02/2024].



C'est toutefois par sa mise en pratique, notamment par le « Travail qui relie », que l'écopsychologie se déploie parmi les premiers collapsologues. Ces ateliers, nous allons le voir, cherchent à répondre aux émotions fortes que provoque la perspective d'effondrement.

## Faire le deuil d'un monde qui meurt

On était avec un collègue collapsologue, on se disait qu'il fallait créer une organisation internationale du deuil, comme une branche de l'ONU, qui organise cette gestion d'émotions, et le deuil de la civilisation, pour aller de l'avant et pour construire un truc nouveau. On ne peut pas construire un truc nouveau si on n'a pas fait ce deuil du monde qui meurt.

Gabriel évoque une idée récurrente dans le terreau collapsologique, celle d'un deuil qui doit être fait en différentes phases, en référence notamment à celles théorisées par la psychiatre Elisabeth Kübler-Ross : le déni, la colère, le marchandage, la dépression et l'acceptation. Ce faisant, l'accent est mis sur le ressenti intérieur, psychologique face à l'effondrement. Rob Hopkins, dans son *Manuel de transition*, écrit avoir « vu beaucoup de gens prendre conscience du pic pétrolier, vivre ce [qu'il] appelle parfois leur “moment *End of Suburbia*” ». Il explique encore que « pour certains, il s'agit d'un choc traumatisant alors que d'autres y trouvent la confirmation de ce qu'ils ont toujours soupçonné » et détaille les « symptômes » de ce qu'il appelle le « syndrome de stress postpétrolier » : mains moites, nausées, légères palpitations, sensation de confusion et d'irréalité, foi irrationnelle en des solutions irréalistes, peur, poussée de nihilisme ou de survivance, déni, fol optimisme ou « doigt accusateur » (Hopkins, 2010, p. 86-89).

Dans les conférences que donnent Gabriel aussi bien que Frédéric sur l'effondrement ou la fin du pétrole, tous deux attachent

6. Du nom d'un film documentaire militant sur le pic pétrolier projeté notamment lors de la création de *Transition Town Totnes*.

une grande importance aux émotions que provoque la prise de conscience de l'effondrement. Pour Gabriel :

À chaque fois, il y a une émotion, on touche les tripes des gens, le cœur des gens, il y a des larmes à chaque fois. À chaque fois que je fais une conférence, il y a des gens qui sont dans la peur, la tristesse, la colère, beaucoup de colère et de ressentiment, et même la joie [...]. On touche vraiment des émotions fortes.

Frédéric dit qu'il est « en train de toucher les gens dans leur être intérieur, de provoquer une transformation, et donc quelque part il y a forcément une dimension spirituelle ». Selon ces deux jeunes hommes, la transition vers un monde nouveau est inséparable d'une autre transition, intérieure celle-ci, qui doit amener chacun à accepter la fin du monde dans lequel il vit pour mieux faire advenir le nouveau monde et participer à sa construction. Transition extérieure et transition intérieure forment ainsi une « double spirale », l'une faisant avancer l'autre et vice-versa.

Pour vivre cette transformation, Nicolas s'inspire de milieux qu'il dit « païens, alternatifs, chamaniques, *New Agey* » pour créer des rituels correspondant à « une écologie spirituelle pratique ». Ainsi, à chaque fois qu'il entend le nom d'une espèce disparue :

Je vais faire un petit rituel, je vais marquer le truc, je vais être conscient, je vais être présent avec l'information et pas seulement la prendre comme une information intellectuelle, puisqu'on est fondamentalement nature. [...] c'est essayer de trouver une manière d'être présent avec ça émotionnellement, de faire des petits rituels. Je crois beaucoup aux forces du rituel et du mythe, donc de marquer, de faire des effets placebo, des petits rites de passage autour de ça.

Bertrand, de son côté, chante parfois, dans son écolieu des *bajans*, ces chants dévotionnels hindous, afin d'envoyer de « bonnes ondes », des « pensées de guérison » et « faire des prières pour la guérison de la Terre ». Par-delà ces allusions monistes qui s'accordent bien à l'écopsychologie, le rituel permet, selon Nicolas, « d'ancrer psychologiquement un événement ». Ces rituels peuvent être individuels, mais aussi collectifs, avec un cadre mis sur le

même plan que la pratique religieuse, entendue selon son étymologie latine *religere*, « relier ».

Il ne s'agit cependant pas de s'arrêter à la fin et au deuil qui l'accompagne, puisqu'il existe également l'espoir d'un monde nouveau, qu'il faut aider à faire naître. Pour Nicolas encore, il faut être à la fois accompagnateur de fin de vie et sage-femme, « à la fois aider l'ancien monde à mourir et le nouveau monde à prendre place ».

## Transition intérieure

Cette articulation entre la mutation du monde et celle de l'individu est au cœur du mouvement de la Transition intérieure (*Inner Transition*). Celui-ci a émergé à Totnes au moment de la naissance de la première initiative de Transition, à l'occasion de la création d'un sous-groupe *Heart and Soul*, « Cœur et âme », au sein de *Transition Town Totnes*. La transition intérieure se présente comme un développement du mouvement de la Transition et consiste à prendre en compte les dimensions psychologiques et spirituelles de la transition écologique<sup>7</sup>. Le Réseau romand d'écopsychologie se réclame particulièrement de celle-ci. La page Web de l'éphémère Groupe de transition intérieure à partir duquel il a émergé en proposait la définition suivante :

« Sois toi-même le changement que tu désires voir advenir. » Gandhi avait compris que si le monde nous façonne, nous modelons aussi le monde à notre image. En conséquence, si nous voulons parvenir à de réels changements dans nos comportements individuels et collectifs, il est nécessaire d'agir non seulement sur la société mais également sur nous-mêmes. La transition intérieure est ce travail de conscience et de transformation.

La transition intérieure touche toutes les dimensions de notre être, notre imaginaire et notre mode de vie. Elle vise à ancrer en profondeur le changement de paradigme requis par les impasses du monde dit développé [...]. Cette situation est le résultat d'une culture matérialiste et dualiste, où l'être humain – amputé de sa

7. <http://transitionbristol.net/sophy-banks> et <https://www.transitiontowntotnes.org/project-groups/inner-transition> [consultés le 13/02/2024].

dimension spirituelle – est séparé de la nature, de sa communauté et de lui-même, car divisé entre son corps, son âme et son esprit<sup>8</sup>.

La transition intérieure est, avant tout, pensée comme un travail de transformation à mener sur soi-même, notamment à travers des activités inspirées de l'écopsychologie pratique de l'activiste étatsunienne Joanna Macy, et en particulier le « Travail qui relie ».

## Le « Travail qui relie »

Joanna Macy a en effet développé une méthode de groupe, le « Travail qui relie » (TQR), très populaire au sein du réseau. Pablo Servigne et Raphaël Stevens sont ainsi familiers des sessions organisées par l'association belge Terr'Eveille et le premier d'entre eux a même rejoint un temps leur équipe d'animateurs d'ateliers, les « co-facilitateurs », dans laquelle se trouve le biologiste Gauthier Chapelle, également passé par le Schumacher College. Gabriel est aussi un fervent « TQRien », de même que Nicolas qui a découvert cette méthode au Schumacher College, avant de l'approfondir dans l'écovillage de Findhorn, berceau du *New Age*, où il a été l'assistant de Joanna Macy<sup>9</sup>.

Celle-ci, influencée par le bouddhisme et la pensée systémique, comme l'illustre le titre de l'un de ses livres, *Mutual Causality in Buddhism and General Systems Theory: The Dharma of Natural Systems* (Macy, 1991), a collaboré avec Donella Meadows, épouse de Dennis Meadows et co-auteur du fameux rapport au Club de Rome *Limits to Growth*. Son ancrage le plus explicite est cependant l'écopsychologie telle qu'elle a été théorisée par Roszak. Elle écrit ainsi, dans une perspective postjungienne, que « la vie qui coule à travers nous, injectant du sang à travers notre cœur et de l'air à travers nos poumons, n'a pas commencé à notre naissance ou à notre conception » (Macy citée et traduite par Egger,

8. La page, hébergée par le site <http://www.ecoattitude.org>, avait été consultée en janvier 2016 et n'est plus accessible à ce jour.
9. Bertrand a quant à lui invité près de Genève l'association française Roseaux dansants pour animer un atelier TQR dans son écolieu.

2015, p. 160), soulignant « la réalité de notre interdépendance et de notre appartenance commune au corps vivant de la Terre » (Macy et Brown, 2008, p. 30). Macy se réclame également de l'écologie profonde et a d'ailleurs associé Arne Næss à la publication d'un petit ouvrage collectif, *Thinking Like a Mountain: Towards a Council of All Beings* (Seed, Macy, Fleming et Næss, 1988). Ce livre développe un exercice, le « Conseil de tous les êtres » (*Council of All Beings*), apparu en 1985 sous l'impulsion de John Seed, Joanna Macy et d'autres, qui propose aux humains qui le composent de s'exprimer au nom d'autres formes de vie, afin de « guérir notre séparation du monde naturel » et de « reconnaître notre inter-existence avec tous les êtres » (Macy et Brown, 2008, p. 171). Devenu très populaire, le nom du rituel a servi un temps à désigner les ateliers conçus par Macy contenant bien d'autres exercices, avant que l'appellation *The Work That Reconnects*, le « Travail qui relie », ne s'impose, tout du moins dans sa version francophone.

Cette méthode est présentée dans un livre écrit avec Molly Brown (et préfacé par Tenzin Gyatso, quatorzième dalaï-lama), *Coming Back to Life* (Macy et Brown, 1998) et traduit en français sous le titre *Écopsychologie pratique et rituels pour la Terre. Retrouver le lien vivant avec la nature* (Macy et Brown, 2008).

Ce « Travail qui relie », dont le sens est explicité dans un autre ouvrage, *Active Hope* (Macy et Johnstone, 2012), constitue un tout qui s'articule en quatre étapes séquentielles :

1. La première consiste à « affirmer la gratitude » « à l'égard du cadeau de la vie », parce que « nous avons reçu un cadeau inestimable. Être vivant dans ce magnifique univers auto-organisé – participer à la danse de la vie [...] est en soi une merveille au-delà des mots » (Macy et Brown, 2008, p. 105).
2. L'étape suivante est un « travail sur le désespoir » qui vise à « reconnaître et honorer notre douleur pour le monde » et à « ramen[er] à la conscience nos réactions profondes à la souffrance des êtres qui nous sont proches et à la destruction progressive du monde naturel, notre corps plus vaste. » (Macy et Brown, 2008, p. 113)

3. La troisième étape propose ensuite de changer de perception et de « voir avec des yeux neufs » le « tissu connectif qui nous relie ». Ce « point de bascule dans nos perceptions » (Macy et Brown, 2008, p. 138) permet, par l'expérience du « temps profond » et de « notre appartenance mutuelle à la Toile de la Vie » de confirmer la validité du sentiment de connexion entre notre souffrance personnelle et celle de tous les êtres ressentie à l'étape précédente.

Les trois premières étapes montrent bien comment s'articulent les dimensions catastrophiques et psychologiques au sein de cette « écopsychologie pratique ». « Reconnaître et honorer notre douleur pour le monde » revient en effet à s'inquiéter de « l'état de la planète », de l'effondrement des écosystèmes, mais d'une manière particulière, en faisant intervenir des émotions comme la peur, la colère ou la tristesse. L'objectif de ressentir intérieurement, « au niveau des tripes », les souffrances du monde, ne doit pas être entendu comme une simple démarche d'empathie. Si, comme l'écrivent Macy et Brown, c'est « notre corps plus vaste » qui souffre, il est alors normal et logique que nous ressentions cette souffrance à l'intérieur de nous-mêmes.

4. Enfin, la dernière étape permet d'« aller de l'avant » en « passant à l'action ». Le TQR ne se réduit en effet pas à une expérimentation pratique des grands principes de l'écopsychologie. Il s'agit enfin de réagir à ces destructions : « Nous nous sommes éveillés à une nouvelle perspective sur notre place inéluctable dans le tissage de la vie, nos connexions avec tous les êtres à travers l'espace et le temps et au pouvoir qui est le nôtre pour créer une société soutenable. Nous partons à présent de cette nouvelle perspective pour discerner le rôle distinctif que chacun de nous peut jouer dans le Changement de cap, et nous y préparer. » (Macy et Brown, 2008, p. 195)

Avec cette dernière étape, Macy insiste sur la dimension pratique et concrète du TQR. Il s'agit de mettre le changement de perception réalisé au service du « Changement de cap », c'est-à-dire de « choisir la vie » en s'engageant dans des « actions de résistance pour la défense de la vie sur Terre » et la « création d'institutions alternatives ».

## Ethnographie d'un « Travail qui relie »

Dans le prolongement du processus du TQR tel qu'il a été théorisé par Macy, la méthode ethnographique de l'observation participante donne accès au déroulement d'un atelier réel, avec la description des exercices et « rituels » qui ponctuent les quatre étapes, mais aussi tout ce qui entoure les ateliers : le parcours des participants, les discussions et événements qui se produisent autour, les aspects politiques, économiques, ce qui peut être contesté, débattu<sup>10</sup>...

Les observations qui suivent sont le résultat de ma participation à l'un des ateliers TQR « d'écologie profonde » organisés par l'association Terr'Eveille à Ambly dans les Ardennes belges en 2015. L'organisation générale du stage vise à aborder les quatre étapes de manière chronologique, en mêlant des contenus théoriques à des situations pratiques permettant de ressentir le lien à la Terre et à la « toile de la vie », de laisser libre cours aux émotions également. Après avoir ressenti de l'émerveillement et de la gratitude d'être en vie, le TQR se poursuit en permettant à chacun d'exprimer ses émotions négatives, d'honorer sa peine pour le monde. Puis le « changement de cap » vise à voir le monde autrement en l'abordant de manière systémique et holiste, voire moniste, à l'aide d'exposés théoriques, de petits films, mais aussi d'exercices. Enfin, ce « changement de perception » permet à chaque participant de définir un projet et de le proposer au groupe comme moyen de « passer à l'action ».

C'est en voiture que la douzaine de participants a rallié le hameau d'Ambly depuis Bruxelles et d'autres coins de la Wallonie, les personnes motorisées convoyant les autres. Composé à parité

10. Le chercheur trouve facilement sa place dans ce type d'atelier et n'a nul besoin de donner des gages d'adhésion aux pratiques devant les autres participants. Comme l'explique l'anthropologue Michael Houseman à propos de « cérémonies *New Age* et néopaiennes », « les mises en scène cérémonielles sont avant tout des métaphores avec lesquelles il convient de travailler : ce qui compte est moins ce qu'on y fait que les façons de penser et de ressentir que ce qu'on fait permet de produire » (Houseman, 2016, p. 220). Une distance bienveillante est partagée entre les participants et l'exercice qu'on leur propose et il est vain de penser que les participants « croient » à ce qu'on leur propose. Chacun se prête avec ouverture et curiosité à l'expérience, et se surprend à constater ce qui en ressort.

de genre, issu des classes moyennes blanches éduquées (la plupart sont passés par l'université), avec une majorité de trentenaires et de quarantenaires, le groupe se découvrira au fur et à mesure de l'atelier et des échanges informels, notamment les repas.

Le TQR commence en soirée après un dîner végétarien, comme le seront tous les repas de l'atelier. Afin d'être « présent dans sa tête », un exercice en duo donne à chacun l'opportunité, pendant deux minutes, de « *déposer ce que l'on souhaite laisser derrière nous avant de commencer, ce qui nous parasite et nous empêcherait d'être présents* », ainsi que le décrit une participante dans ses notes<sup>11</sup>. Puis des étirements permettent d'être « présent dans son corps ». On vrille son corps autour d'un axe central pour l'essorer, on se détend puis on s'ancre dans le sol. On fait descendre sa respiration vers ses pieds, les racines, puis remonter son inspiration le long de son corps en accompagnant le mouvement de ses mains qui glissent le long de son corps, puis on se prend la main en cercle et l'on fait venir l'inspiration par la gauche et repartir l'expiration par la droite, on ferme les yeux, « il y a une énergie qui circule dans le cercle », puis l'on se regarde dans les yeux en parcourant le cercle du regard. « *Se relier à la terre et au ciel par le corps (ancrage et élévation du haut du corps) et par la respiration grâce à la visualisation. S'ancrer pour mieux s'élever.* » Suit un rituel de « purification ».

Une co-facilitatrice passe devant chacun avec un morceau de sauge blanche dans une main et des plumes dans l'autre. Elle agite les plumes devant la sauge incandescente pour faire de la fumée et l'éventer sur le corps du participant, de bas en haut, faisant un cercle au niveau du visage puis un dernier mouvement vers le bas. Chacun accueille cette fumée à sa manière, en fermant les yeux, en adoptant la position du lotus, ou en agitant les mains devant son visage pour faire entrer symboliquement la fumée dans son

11. Ce compte-rendu de certains aspects du TQR réalisé à Ambly est essentiellement rédigé à partir de mes cahiers de terrain, mais j'utilise également les excellentes notes communiquées par une participante. Les citations en italiques comme celle-ci en sont extraites, alors que les autres sont des propos que j'ai moi-même transcrits. Un grand merci à cette « TQRienne » pour la grande qualité de son travail et son esprit de coopération.



corps. Les participants semblent parfaitement savoir ce qu'ils font et agissent avec détermination et naturel.

Les organisateurs présentent ensuite au groupe « l'autel du vivant » sur lequel sont disposés une représentation andine de la Pachamama, la Terre-mère, ainsi que quatre objets symbolisant les quatre éléments : de l'eau dans une petite vasque, des fleurs pour la terre, des plumes d'oiseau pour l'air et une bougie allumée pour le feu. Puis chacun se présente tour à tour en expliquant son « élan », ce qui l'a amené à rejoindre cet atelier. Il doit aussi présenter l'élément « naturel » qu'il a choisi d'apporter et le déposer sur l'autel. Quand une intervention devient trop longue, un co-facilitateur commence à jouer quelques notes de musique sur une sansula<sup>12</sup>. La soirée se termine enfin par une « danse de l'orme », une danse en cercle rapproché similaire à certaines danses traditionnelles grecques, que l'on accomplit en écoutant un chant letton découvert par Joanna Macy lors d'un atelier dans un village qui aurait été contaminé par le nuage radioactif de Tchernobyl. Cette danse, dit-on, sert depuis à se relier à ce village et à tous ceux qui souffrent, et les danseurs sont invités à dire à voix haute vers qui « donner son intention<sup>13</sup> ».

### **Principes fondateurs du « Travail qui Relie »\***

**Notre Terre est vivante.** Ce n'est ni notre supermarché, ni notre décharge, mais notre plus grand corps.

**Notre vraie nature est bien plus ancienne et plus vaste que le soi séparé tel que défini par nos habitudes et notre société.** Nous sommes autant intrinsèques à notre monde vivant que ne le sont les rivières et les arbres, traversés des mêmes flux d'énergie, de matière et d'informations. Nous ayant conduit à recevoir la capacité de conscience autoréflexive, le monde peut maintenant se connaître et se voir à travers nous, contempler sa propre majesté, raconter ses histoires – et aussi répondre à ses propres souffrances.

12. Petit piano à pouces originaire d'Afrique centrale.

13. « 4 pas sur place (balancier), 4 pas marche en arrière, 4 pas sur place, 4 pas marche en avant, 4 pas sur place, 4 pas revenir en arrière. Donner son intention à des lieux, personnes ou peuple. »

Notre expérience de peine pour le monde surgit de notre interconnexion avec toutes choses, et c'est aussi de là qu'émerge notre puissance à agir en leur nom. Quand nous nions ou réprimons notre peine pour le monde, ou le voyons comme une pathologie personnelle uniquement, notre pouvoir de prendre part à la guérison du monde en sort diminué. Notre capacité à répondre à notre propre souffrance et à celle des autres peut être débloquée.

Les débloquages peuvent surgir quand notre peine pour le monde est non seulement validée intellectuellement, mais aussi expérimentée directement. Les informations cognitives sur les crises auxquelles nous sommes confrontés sont généralement insuffisantes pour nous mobiliser. Mais l'expérience directe de notre réponse émotionnelle profonde peut nous révéler notre appartenance à la Toile de la Vie et nous libérer en vue de l'action.

**Quand nous nous reconnectons à la Vie, en affrontant volontairement notre peine, l'esprit retrouve sa clarté naturelle.** Nous expérimentons non seulement notre interconnexion avec le reste de la terre, mais aussi notre désir ardent de faire correspondre cette expérience avec les nouvelles façons de penser. Des enseignements significatifs apparaissent lorsque chacun réoriente son intérêt et son sens de l'identité dans une perspective plus vaste.

**L'expérience de reconnexion avec la Terre et toute sa communauté fait émerger le désir d'agir en son nom.** Alors que les forces d'autoguérison de la planète s'installent en nous, nous nous sentons appelés à faire partie du Changement de Cap. Les pas que nous pouvons poser peuvent rester modestes, mais ils devraient inclure un certain risque par rapport à notre confort mental, sous peine de rester captif des limites anciennes et sûres. Le courage est un enseignant puissant et un garant de joie.

---

\* Texte envoyé par courriel aux participants du TQR d'Ambly peu après l'atelier.

## « S'ancrer dans la gratitude »

Le lendemain est consacré à la première étape du TQR. Il faut tout d'abord se mettre en condition, accomplir un « réveil corporel » : on commence par se frotter le corps et s'étirer (certains participants

ont déjà fait trente minutes de *tai-chi* avec une facilitatrice avant de commencer) puis on entame en cœur un chant présenté comme « celtique » « hiii-haaa-hoooo », que l'on répète des plus graves aux plus aiguës. « *Lorsqu'on se tient la main en cercle, sentir notre respiration, notre énergie qui nous traverse tous.* » On finit par un tour de cercle (le groupe se réunit toujours en cercle, debout ou assis près du sol) où chacun doit tour à tour donner sa « météo intérieure », dire en trois mots son état d'esprit, comment il se sent : « fatigué », « curieux », « princesse », « ouvert », « oiseau », etc. Comme l'expliquent Macy et Brown :

La plupart d'entre nous sommes sur la défensive, psychiquement et physiquement [...] nous nous contractons, telle une tortue dans sa carapace. Au début d'un atelier, nous nous alignons donc avec la respiration, le corps et les sens, car ils nous aident à nous relaxer, à nous ouvrir et à nous mettre en phase avec des courants de connaissance et de sentiments plus larges. (Macy et Brown, 2008, p. 107)

Chacun doit ensuite décrire à son voisin : « un lieu magique de mon enfance... », expliquer « ce qui me fait être vivant... », et nommer « quelqu'un, humain ou non, qui m'a mis en confiance... » avant de l'écouter à son tour compléter cet exercice de « phrases ouvertes ». On passe alors à un exercice de marche lente en tous sens dans une pièce (l'exercice se déroule normalement, comme l'essentiel du TQR, à l'extérieur, mais il tombe des cordes), puis rapide, puis à nouveau lente, on cherche ensuite le regard d'autres participants, puis l'on doit se mettre face à quelqu'un d'autre, le regarder dans les yeux, on repart, on s'arrête à nouveau, on ferme les yeux, on se touche les mains, on découvre les mains de l'autre, le tout en écoutant la lecture de différents textes. Nous commençons ensuite l'exercice par groupe de quatre. Il a paru assez intense pour certains participants qui disent ne jamais avoir senti une telle bienveillance, un tel contact, l'un dit que cela devrait être enseigné dès l'enfance.

Les corps et les esprits étant maintenant « ouverts » et « alignés », un facilitateur, docteur en biologie, présente rapidement l'histoire de la vie sur Terre, explique que les bactéries sont nos

ancêtres, comment la coopération a très vite joué un rôle dans l'évolution, et comment cela a rendu possible la photosynthèse et donc la vie telle que nous la connaissons. Commence ensuite l'un des « rituels » proprement dits, les participants s'allongent en étoile sur des couvertures, têtes vers le centre. Nous fermons les yeux pour une méditation couchée avec un fond musical et nous écoutons la lecture d'un texte. « *Visualisation d'un lieu serein dans la nature, se relier au ciel et à la terre (CD ouverture du cœur). S'aimer pour pouvoir aimer la terre, réconciliation avec soi et sa famille, le vivant, la terre mère, on fait partie d'un tout, il est important de prendre sa place toute sa place et juste sa place.* » Est aussi évoquée la courbure de la Terre que l'on imagine, d'abord dans notre dos puis sous notre ventre après s'être retourné, avec la gravité que l'on sent, qui nous attire vers elle, avec l'espace que l'on regarde quand on est sur le dos, puis l'on termine en se touchant les mains, toutes tendues vers le centre. Il s'agit d'un rituel de connexion du groupe, et de celui-ci à la Terre, dont on sent la présence par son attraction gravitationnelle et, de manière plus imagée, par sa courbure<sup>14</sup>.

Après le déjeuner, le groupe se retrouve en cercle, debout sous une pluie battante, dans le jardin du gîte loué pour l'occasion. Il faut fermer les yeux, commence une méditation sur les cinq sens, on nous demande de sentir la terre sous nos pieds, puis de prêter attention à tous les sons que l'on entend. Chacun se focalise ensuite sur le paysage lointain, puis proche, et peut alors se déplacer de quelques mètres à sa guise. Nous sommes invités à observer attentivement un petit morceau de la nature qui nous entoure, comme les microgouttelettes se formant sur les bourgeons. L'idée est d'être en lien avec cette nature, de sentir ce lien, d'être « *éveillé à nos sens* », dans un état méditatif de connexion avec la nature. Puis, par groupe de quatre, nous composons un « tableau

14. Il arrive que des ateliers TQR incluent une hutte de sudation d'inspiration amérindienne. La hutte elle-même est présentée comme le ventre de la Terre-mère et l'on ouvre sa porte à quatre reprises pour ajouter des pierres volcaniques en son centre. La température monte progressivement et la chaleur est telle lors de la dernière « porte », que l'on n'a d'autre choix que de se coller à la terre pour pouvoir respirer, ce qui donne lieu à une expérience sensorielle de « retour » à la terre-humus et de connexion à la Terre.

vivant » face aux autres participants pour exprimer notre lien à la nature. Certains groupes prennent des pauses statiques au contact d'un arbre, d'autres se mettent à quatre pattes, poussent des cris d'animaux, montent dans les arbres, lèchent les gouttes d'eau déposées sur les feuilles. Les organisateurs sont aussi très créatifs, et une facilitatrice termine l'exercice en déposant un pétale de fleur sur la langue des participants, un simulacre de communion eucharistique auquel refusent de se prêter certains participants.

Tout au long de cette première étape, il s'agit de « descendre dans son corps », de l'écouter, d'être en contact avec ses émotions et de se connecter, à soi-même, aux autres participants, à la vie, à la nature et à la Terre, et de ressentir de la gratitude d'être en vie et en lien avec le vivant. Se met également en place, dès ce premier jour, une alternance savamment dosée de présentations théoriques et d'exercices visant à faire l'expérience de ces savoirs sur la vie, son fonctionnement et son histoire, à les sentir à travers son propre corps.

Deux autres exercices suivent le même jour, mais ils s'apparentent plutôt au changement de perception de la troisième étape, et seront décrits à ce moment-là. Le repas du soir commence par une soupe consommée en silence suite à la proposition d'un participant de dîner « en pleine conscience ». Une balade dans les bois et les champs au coucher du soleil suit le dîner, puis la journée se conclut avec une danse de l'orme.

### « Honorer notre peine pour le monde »

Le deuxième jour commence à nouveau par un « réveil corporel » suivi du tour de « météo intérieure ». Suit un nouvel exercice de « phrase ouverte » en duo, avec cette fois « ce qui m'inquiète dans la société... », « un lieu ou une espèce détruite qui me touche... » et « ce que ressens et ce que je fais pour éviter cela... ». Nous visionnons ensuite un film de deux minutes qui retrace l'histoire de l'Univers avec des images de planètes, de civilisations disparues puis des scènes de guerre, et nous nous mettons ensuite debout en cercle, à poser sa main droite dans le creux du dos de son

voisin de droite. Les yeux fermés, nous exprimons par des sons notre peine pour le monde, en sentant son souffle et sa vibration être recueillis dans la main de son voisin et recueillir la même chose de la part de son autre voisin. Le niveau sonore s'élève progressivement en une « cathédrale des sons » puis redescend jusqu'au silence.

Après ce premier rituel, chacun part s'isoler une vingtaine de minutes où bon lui semble afin de ressentir sa peine pour la Terre. Puis le cercle se reforme autour du « Mandala de nos vérités<sup>15</sup> ». Ce rituel aurait émergé « de manière organique », d'après les facilitateurs, et a été mis au point en Allemagne par Joanna Macy pour relâcher les tensions issues de la réunification. Les participants sont assis en cercle autour d'un tapis rectangulaire sur lequel est placé un autre tapis légèrement plus petit, au milieu duquel sont disposés les quatre objets qui constituent le Mandala : un bâton à tenir des deux mains pour exprimer sa colère, un petit tas de feuilles mortes « qui ont déjà reçu beaucoup de tristesse », une pierre pour « faire parler notre peur », et enfin un bol vide en bois pour le désespoir, la dépossession, la vacuité. Ces quatre objets symboliques sont disposés dans chaque quadrant du cercle, et un coussin est aussi placé au centre pour signifier la confusion.

Outre cette disposition spatiale, consigne est donnée de ne pas quitter le cercle jusqu'à la fin du rituel, pas de pause autorisée pour aller aux toilettes ou se désaltérer. Une facilitatrice explique que le cercle que nous formons est comme la membrane d'une cellule, qui sépare le dedans du dehors, que tout ce qui sera dit ne devra pas sortir de cette membrane<sup>16</sup>. Aussi, nos pieds ne doivent pas faire face au Mandala, « qui est sacré au sens de *holy*, holistique ». S'instaure une certaine gravité dans le groupe, une boîte

15. Une « TQRienne » – croisée plus tard au Hameau des buis en Ardèche – avait critiqué la dénomination originale de « Mandala de la vérité » telle qu'on la retrouve dans *Ecopsychologie pratique* de Macy et Brown, réfutant la notion de vérité unique sous-entendue par cette expression. Les facilitateurs de Terr'Eveille ont alors pris en compte cette remarque et modifié le nom du rituel en conséquence.

16. Les propos rapportés ci-dessous sont anonymes et restent volontairement vagues afin de respecter cette clause de confidentialité.

de mouchoirs en papier est disposée près du cercle, et un facilitateur répète qu'ils ne sont pas des thérapeutes (cette remarque avait déjà été faite le premier soir), il s'agit d'exprimer sa peine pour le monde, le monde qui souffre. Chacun est ensuite libre de s'avancer au milieu du cercle, quand il se sent prêt, et autant de fois qu'il le souhaite. Le cercle doit rester silencieux, être dans une attitude d'écoute bienveillante, et quand une personne quitte le Mandala pour reprendre sa place dans le cercle, celui-ci doit prononcer en cœur « [Jean], je t'entends ».

Le cercle chante un « haaaaaa », « qui sert en sanskrit à exprimer tout ce qui n'a pas été dit » (Macy et Brown, 2008, p. 125), et les participants s'avancent alors l'un après l'autre dans le Mandala, saisissent tour à tour des objets symboliques et disent ce qu'ils ont sur le cœur, partagent leur tristesse, leurs peurs, leur désespoir et leur colère. Les habitués (la moitié peut-être des participants a déjà fait un ou plusieurs TQR) sont les plus à l'aise pour s'exprimer librement et n'hésitent pas à hurler leur colère : « J'en ai marre ! fait chier ! » L'un « ne comprend pas que les gens ne comprennent pas », parle de sa fille qui revient de l'école avec des exercices qui n'ont pas de sens, de la maîtresse qui ne comprend rien. Une autre dit sa peur pour ses enfants qui ne partagent pas ses idées et qu'il veut protéger, un autre encore parle aussi de ses enfants qui ont décidé de quitter leur école Steiner et qui sont maintenant dans ce « là-bas » vers lequel plusieurs disent avoir peur de revenir après le TQR. Le même parle avec colère de ces « faux vieux », lesquels ne sont en fait que des « patho-adolescents » qui « n'ont rien compris, alors que les vrais vieux deviennent des ancêtres », il hurle « laissez-nous en paix, construire un autre monde, ne nous mettez pas des bâtons dans les roues, arrêtez de nous dire qu'on n'a pas les pieds sur terre, c'est nous qui avons les pieds sur terre ! » (ce participant sera d'ailleurs pieds nus pendant presque tout le TQR). Dans un autre registre, un participant s'avance en disant « s'exprimer au nom de son clan, de sa meute » et déambule comme un loup à quatre pattes sur le Mandala. Une autre partie du cercle, plus féminine, est moins dans la colère et partage plutôt ses peurs, peur de s'exprimer en public, peur d'être seule, peur de ne pas avoir un partenaire pour être soutenue, peur de ne pas

en faire assez, assez vite, peur du monde qui ne comprend pas. D'autres parlent du décalage qu'ils ressentent avec leur famille. Beaucoup de larmes coulent alors et les mouchoirs en papier deviennent bien utiles. Les prises de parole concernent essentiellement des difficultés personnelles, mais il est aussi question de destructions environnementales, de conflits meurtriers. Une participante qui travaille dans les institutions européennes exprime aussi sa colère de ne voir que le mot « compétition » dans les textes officiels et d'observer les lobbys pétroliers à l'œuvre à Bruxelles. Le Mandala se termine enfin par le chant, assis en se tenant la main, du mantra tibétain *Om mani padme hum*, crescendo puis decrescendo, suivi d'embrassades appuyées, des « hugs », avant d'aller déjeuner tardivement.

Pour les organisateurs, ce Mandala est le « rituel clé du TQR ».

*On est comme des cellules vivantes dans ce grand corps. Si ce grand corps vit un traumatisme, nous le ressentons tous (conséquence les maladies telles que le burn-out). Nous manquons de rituels de passage. Nous nous devons d'intégrer la mort pour être plus vivants. Les émotions dites désagréables ne sont pas négatives sauf si on les retient. Nous nous coupons alors de nous-mêmes et de notre créativité.*

Ce rituel est ainsi l'expression pratique de la pensée holiste et moniste qui a été décrite précédemment. Si la Terre souffre, il est normal que nous ressentions cette souffrance, et il est nécessaire de l'exprimer pour « soigner l'esprit » et « guérir la Terre ». Le « Travail qui relie » est bien une « écopsychologie pratique ». Cette deuxième étape du TQR est aussi celle qui met le plus l'accent sur les émotions. Le Mandala est un espace de liberté pour les exprimer dans un cadre bienveillant et confidentiel. Il incite ainsi les participants à exprimer des sentiments qui restent autrement enfouis, même si ce « lâcher-prise » est adopté à divers degrés (une participante ne s'exprimera ainsi pas au cours de ce rituel). Cet exercice montre aussi comment le « développement personnel » prend parfois le dessus au cours du stage. De nombreuses interventions évoquent en effet des faiblesses qui n'ont que peu à voir avec l'écologie.



## « Changer de perception »

Le « Mandala de nos vérités » marque une rupture dans le procès du « Travail qui relie », symbolisée par l'exercice qui suit. Après le repas de midi, le groupe se réunit dans le jardin et l'on commence par marcher sur des couvertures (le sol est très humide) en tous sens, au contact de la terre et des autres, puis on s'arrête face à un autre participant et commence alors l'exercice des « berceurs de la Terre ». Il s'agit pour une moitié du groupe de s'asseoir en rond jambes écartées vers l'extérieur du cercle, et pour l'autre de s'allonger entre les jambes des premiers. Les masseurs du cercle intérieur prennent la tête de la personne allongée entre leurs jambes dans leurs mains, sentent son poids, sa rondeur, font balancer cette tête devenue Terre de droite et de gauche. « *Nous partons à la découverte de son visage comme nous partons à la découverte du monde.* » Les doigts parcourent les cheveux-forêts puis le visage. « *Nous chantons pour la Terre afin de l'apaiser et de l'honorer. Il s'agit d'une respiration et d'un chant de guérison.* » Les rôles sont ensuite inversés.

Si ce « rituel pour la Terre » marque symboliquement le début de la troisième étape du TQR, celle-ci avait pourtant déjà été amorcée la veille par deux exercices qui amènent les participants à ressentir le « temps profond » (*deep time*), à « se reconnecter avec les générations passées et futures<sup>17</sup> ». Le « changement de perception » s'effectue ainsi à l'aide de rituels qui se fondent sur une certaine interprétation des données scientifiques concernant l'histoire de la vie sur Terre. La ritualisation permet, d'après les animateurs du TQR, de faire surgir des émotions profondes à partir de chiffres « froids ».

17. Si l'on revient à la définition proposée par Bron Taylor de ce qu'il nomme la « *dark green religion* », elle serait, selon lui, « basée sur le sentiment d'une parenté avec le reste de la vie, ce qui résulte souvent d'une compréhension darwinienne selon laquelle toutes les formes de vie ont évolué à partir d'un ancêtre commun et sont donc liées [...] » (Taylor, 2009, p. 13). L'importance de la théorie de l'évolution pour la pensée écologiste en général – et pour les collapsologues en particulier – n'a pas encore été soulignée. C'est pourtant elle qui relie toutes les espèces par-delà leurs interactions et leur interdépendance, à travers l'hypothèse d'une origine commune.

## Voyager dans le temps profond (*deep time*)

D'autres expériences de changement de perception existent pour s'immerger dans le *deep time*, comme cette marche de 4,5 kilomètres organisée par Stephan Harding, sur la côte sud du Devon. Yvan Rytz, proche du Réseau romand d'écopsychologie, y avait participé lors de son séjour au Schumacher College et en fait le récit. Chaque kilomètre de cette marche représente un milliard d'année de l'histoire de la Terre, chaque mètre un million :

Nous avons parcouru plus de 4 kilomètres avant de « voir » la première plante terrestre, puis 75 mètres de plus pour voir les premiers insectes, puis 200 mètres pour que surgissent les premiers mammifères. Nous avons encore trotté 135 mètres pour être témoins de la disparition des dinosaures ; et c'est à l'aide d'une règle que nous avons terminé l'aventure. À 20 centimètres avant le « moment présent », *Homo Sapiens* commence à fouler les continents, à 1 centimètre l'agriculture est créée et je suis né il y a 0,28 millimètres.

Cette aventure m'a laissé une impression incroyable. J'avais des frissons qui me parcouraient l'échine, du même type que ceux que je peux ressentir lorsque je scrute le mystérieux scintillement des étoiles. Un sentiment d'appartenir à une histoire unique, celle de la Vie sur Terre, au milieu d'un cosmos aux dimensions inconcevables. (Rytz, 2012, p. 166)

James Lovelock lui-même propose une démarche similaire lorsqu'il évoque un « *Gaian Pilgrimage* » sur un sentier le long des côtes du Devon et de Cornouailles, pour contempler « l'histoire fossile de la vie en évolution sur sa planète en évolution » « afin de nous rendre compte de notre position dans le grand système de la Terre, et alors le sentier est le chemin du pèlerin vers Gaïa\* » (Lovelock, 2005, p. 683). Il est important de noter que de tels rituels reposent explicitement sur des fondements scientifiques, l'histoire biogéologique de la Terre, à la différence par exemple des « *New Age Pilgrimages* » vers des lieux « sacrés » ou « énergétiques » étudié par l'anthropologue canadien Adrian Ivakhiv (Ivakhiv, 2001, 2003). Ces derniers lieux sont en effet choisis pour des raisons esthétiques ou sensorielles, pour des « qualités » (Ivakhiv, 2003, p. 97) difficilement objectivables scientifiquement.

---

\* Maria Nita évoque également un « *Cosmic Walk ritual* », inspiré par un livre de Thomas Berry et Brian Swimme, qui semble très similaire (Nita, 2017, p. 136-137).

Un premier « exercice du temps long » consiste à écouter un facilitateur présenter les étapes marquantes de l'évolution de la vie sur Terre. Chaque étape est symbolisée par un carton que l'on se passe de mains en mains autour du cercle, alors qu'au milieu de celui-ci est disposé un cadran circulaire dont le découpage correspond à une année. La date de chaque étape des 4,5 milliards d'années de l'histoire de la Terre est ramenée à l'échelle d'une année, et chaque carton est déposé à l'emplacement correspondant à sa date annuelle. Les cartons s'accumulent dans le dernier quadrant, montrant la complexification du vivant au cours des « deux derniers mois », une « grande accélération » qui fait écho à celle de l'Anthropocène. *« Cela ne fait qu'une seconde qu'on fait fausse route, on peut donc changer les choses. »*

Nous nous prêtons ensuite à un exercice de visualisation remontant le temps et visant à « recueillir les dons des ancêtres » (Macy et Brown, 2008, p. 158). Les participants s'installent dans un canoë fictif, ferment les yeux, et se mettent à pagayer virtuellement au bruit du tambour afin de remonter symboliquement le temps. Chacun est invité à saisir des images, des événements, des objets qui sont les dons des ancêtres. Puis, nous redescendons le fil du temps toujours en pagayant au son du tambour, les yeux clos. Chacun partage ensuite avec le groupe ce qu'il a vu, ressenti et recueilli.

La perspective temporelle n'est pas seule à devoir être revisitée. Parallèlement aux expériences de retotalisation dans le temps, le TQR invite aussi à reconsidérer nos relations aux êtres vivants du moment présent, avec lesquels nous partageons les mêmes ancêtres communs, les bactéries. Le « conseil de tous les êtres » n'est pas au programme de ce TQR. En revanche, le « regard neuf » peut aussi surgir d'un simple contact avec un être non-humain, par une « conversation sauvage ». Cet exercice a lieu la dernière matinée de l'atelier donc après le début de la quatrième étape, mais il semble plus judicieux de l'évoquer à ce stade.

Après la prise de « météo intérieure », le groupe se dirige en marchant jusqu'à l'orée d'un bois où l'on retire ses chaussures (sauf un participant qui préfère garder les siennes). Après une courte méditation, commence une « marche consciente » en file indienne,

« marche serpent » dans les sous-bois, en silence. Chacun porte son attention sur tout ce qui l'entoure, puis le son d'une flûte traversière nous guide vers une clairière où un feu a été allumé. Encerclant celui-ci, le groupe se tourne alors successivement vers les quatre points cardinaux pour « rendre grâce » à leur esprit respectif. Puis, chacun s'éloigne dans la direction vers laquelle le guide son « ressenti » jusqu'à la rencontre d'un arbre, d'une mousse, d'une limace, avec qui s'engage une « conversation sauvage ». On peut regarder cet interlocuteur « sauvage », le toucher, lui parler, lui poser des questions, proposer des réponses... mais aussi méditer à ses côtés, l'observer intensément, être présent à sa propre présence... L'expérience donne libre cours à l'imagination et aux perceptions de chacun, puis après une heure environ, le son du tambour rappelle les participants vers le feu de camp, où le repas de midi (une soupe chaude sous la pluie) est servi. Le retour au gîte prend ensuite la forme d'une nouvelle « marche serpent », plus allongée, chacun marchant de manière à juste apercevoir celui qui le précède.

Ces exercices et rituels peuvent aider à « regarder avec des yeux neufs », mais ils doivent aussi être épaulés par des discours plus théoriques sur le fonctionnement du vivant. Ces enseignements sont dispensés tout au long du stage, en règle générale par le facilitateur diplômé en biologie. Le rôle de la coopération entre les espèces est régulièrement souligné ; elle serait plus importante que la compétition (qui existe aussi), et « la vraie loi de la jungle, c'est la coopération<sup>18</sup> ! » Le « *deep time* », le temps long, qui fait l'objet de plusieurs exercices, entre aussi en jeu lorsque sont convoquées les bactéries, « nos ancêtres ». Il conviendrait de les accepter comme telles et de dépasser « la folie de la désinfection » puisqu'une infime partie d'entre elles sont dangereuses quand les autres sont « nos alliées dans la majorité des cas ».

Systémique, holisme et monisme sont également au cœur des discours qui ponctuent cette étape, il est question d'interdépendance et « d'interreliance », de « relations et de flux ». « Tout est

18. Gauthier Chapelle a ainsi publié ultérieurement avec Pablo Servigne un livre intitulé *L'entraide, l'autre loi de la jungle* (Servigne et Chapelle, 2017).

relié » et les participants sont invités à « voir notre vie comme une danse d'énergie et de relations ». Sont aussi convoqués la théorie Gaïa, la « panarchie » (« chaque système est un sous-système pour un système plus vaste »), la mémoire de l'eau, ce que Hanegraaff (1998, p. 139-151) appelle le « paradigme holographique » : « Le micro est dans le macro et le macro est dans le micro. » Les notions de flux, d'énergies, de vibrations, parsèment les discours. Une facilitatrice évoque ainsi l'influence qu'auraient eue des méditations collectives sur la baisse de la criminalité dans de grandes villes étasuniennes<sup>19</sup>.

Le « changement de perception » qui s'opère au cours de cette étape correspond donc largement au rapport alternatif au monde déjà décrit, avec en plus des exercices et des rituels qui aident à vivre les interrelations, à se plonger dans le temps long de l'histoire de la vie, à sentir son appartenance au « grand corps vivant de la Terre », dans un procès de retotalisation, aussi bien dans la dimension spatiale que temporelle.

### « Aller de l'avant »

Après la troisième étape et avant de débiter la quatrième et dernière étape qui vise à « passer à l'action » s'intercale une soirée « Changement de cap », d'après une expression chère à Joanna Macy, qui vise à faire la jonction entre les deux. Cette soirée prend la forme de projections de petits films. Une vidéo montre un extrait d'une conférence de l'écologiste étasunien Paul Hawken qui présente son livre *Blessed Unrest* (Hawken, 2008), dans lequel il annonce l'émergence du « premier mouvement non-idéologique global<sup>20</sup> ». On regarde ensuite un court extrait d'une interview de l'écologiste activiste étasunienne Julia « Butterfly » Hill, connue pour avoir passé 738 jours sur les hautes branches d'un séquoia californien afin d'empêcher son abattage. Elle parle de l'espoir en

19. Une théorie ni contestée, ni défendue par les autres facilitateurs et les participants.

20. <https://www.youtube.com/watch?v=srQqATL5kYI> [consulté le 13/02/2023].

action (« *hope committed to action*<sup>21</sup> »). Cet interlude vespéral prépare la journée du lendemain, entièrement consacrée à l'action.

Le jour suivant, nous commençons par écouter la lecture de la prophétie de la venue des guerriers de Shambhala (Macy et Brown, 2008, p. 79-81), de laquelle ressort la nécessité d'avoir deux « armes », la compassion et la prise de conscience. Nous avons ensuite une vingtaine de minutes pour dessiner « *ce que cela résonne en nous* ». Certains crayonnent des spirales, des enchevêtrements. Une facilitatrice passe de l'un à l'autre, dépose une pierre dans chaque main et dit « [Jean], j'honore en toi la sagesse et la compassion », vertus représentées respectivement par les deux cailloux. S'ensuit à chaque fois un petit temps de méditation « *pour ressentir la force de nos armes* ».

Débute ensuite le rituel clé de cette dernière étape, l'exercice des « niveaux logiques » inspiré de la programmation neurolinguistique (PNL). Il s'agit de parcourir les sept « niveaux logiques » du projet sur lequel chacun a réfléchi au préalable pour « passer à l'action ». Dans cet exercice en duo, la moitié des participants ferme les yeux, l'autre se tient à côté de son « écopote » afin de noter tout ce que celui-ci dira. Le facilitateur demande alors aux participants « actifs » de faire un premier pas pour arriver au premier « niveau » ou « chakra », il décrit ensuite celui-ci, qui concerne l'environnement du projet (où ? quand ? avec qui ? pour qui ?). Chacun donne alors les éléments correspondants à son « écopote » qui remplit la case d'une fiche, puis l'on fait un pas de plus pour atteindre le niveau suivant, le comportement. On passe ensuite successivement aux capacités, aux valeurs et croyances, à l'identité, à la mission et enfin au dernier niveau, celui de la transcendance. Après ce « chemin vers le haut », s'ensuit un « chemin de retour » : chacun des sept niveaux est à nouveau passé en revue après chaque pas en arrière, et « enrichi » par ce nouveau parcours. Puis les rôles sont inversés au sein de chaque binôme et l'on recommence. Chaque participant a ainsi passé en revue son projet, abordant les éléments les plus concrets au prisme

21. <http://www.globalonenessproject.org/library/interviews/hope-committed-action> [consulté le 13/02/2023].

de questions plus fondamentales telles que sa « mission » ou la dimension « transcendantale », et vice-versa. « Tout est relié » et il est donc important que les « niveaux logiques » s'articulent. Cet exercice touche certaines personnes plus profondément que d'autres, et des larmes coulent encore. Une TQRienne, croisée plus tard, m'expliquera avoir vu le soleil, la lumière, en atteignant le dernier « chakra », expérience qui avait compté lorsqu'elle avait décidé peu après de quitter sa pluvieuse Belgique pour aller s'installer avec sa famille dans la France méridionale.

Après une discussion sur l'exercice et le déjeuner, le groupe se retrouve à nouveau dans le jardin du gîte (sans qu'il pleuve, pour une fois) et s'exerce au « *body land art* ». Il s'agit d'exprimer, à travers les corps, les liens, le réseau qui désormais unit les participants et qui est supposé accompagner et soutenir chacun dans son projet visant à « passer à l'action ». Sans surprise, les corps, les bras et les jambes s'entremêlent donc de manière inextricable pour représenter la « toile de la vie » dans laquelle chacun s'inscrit à sa manière. Un exercice en cercle, où chacun s'assoit sur les genoux de celui qui se trouve dans son dos, illustre également le pouvoir de la collaboration : il n'est possible d'être assis qu'à la condition que tout le monde participe et offre ses genoux à la personne devant lui.

L'interconnexion prend enfin la forme d'un cercle fait de mains droites, chaque pouce étant tenu par la main du voisin, puis d'un double cercle de mains, droites et gauches, auquel s'ajoute un cercle de pied. L'après-midi se poursuit par divers exercices de définition, présentation et recueil de commentaires à propos des projets individuels. Ceux-ci prennent parfois une tournure plus personnelle qu'écologique et les facilitateurs tentent de les réorienter vers la défense de la Terre. Les feuilles décrivant ces derniers sont ensuite placées, en fonction de leur objectif, sur un tissu imprimé représentant un triskèle<sup>22</sup> : chaque « jambe » du triskèle symbolise l'une des « trois dimensions interdépendantes dans lesquelles le Changement de Cap est à l'œuvre »

22. Le triskèle est une forme symbolique représentant trois jambes ou trois spirales.

selon Joanna Macy : « 1) Les actions de résistance pour freiner la destruction, gagner du temps et défendre la vie ; 2) L'analyse des causes structurelles de notre mal-développement et la construction d'alternatives soutenables ; 3) Le changement de conscience nécessaire pour nous soutenir dans ce changement de cap<sup>23</sup>. » Les projets sont enfin « bénis » en secouant tous ensemble le tissu, en faisant virevolter les feuilles, « *en [leur] donnant vie par le mouvement* ».

La dernière matinée du « Travail qui relie » a déjà été décrite à propos de la troisième étape, avec les « marches serpent » et la « conversation sauvage ». L'atelier se termine enfin, en début d'après-midi du quatrième jour, par un dernier rituel, un « cercle de bénédiction ». Chaque participant s'avance quand il le souhaite dans le cercle. Il explique ce qu'il va emporter avec lui, fait un pas symbolique en décrivant quel sera son « premier pas » une fois retourné « là-bas ». Puis l'ensemble du cercle met ses mains en avant, paumes ouvertes vers le participant qui est au centre, et chante trois fois son prénom. Celui-ci adopte l'attitude de son choix pour accueillir cette bénédiction : regarder chaque membre du groupe dans les yeux en pivotant sur soi-même, fermer les yeux, ouvrir les bras ou au contraire joindre les mains sur la poitrine. Un participant demande à ce que l'on chante trois *Amen* plutôt que son nom, « par respect pour [s]a tradition ». Chacun récupère ensuite « l'élément » qu'il avait déposé sur l'autel le premier soir du stage et une dernière « danse de la paix », proposée par un participant, prolonge les adieux, ainsi qu'un « *hug* » collectif, grande embrassade générale.

## Le TQR comme rite de passage

En arrière-plan des exercices et rituel, la perspective de l'effondrement est très présente tout au long de l'atelier. Facilitateurs et participants citent volontiers « le livre de Pablo », *Comment tout peut s'effondrer*, qui vient alors de paraître. En particulier

23. <http://www.terreveille.be/changement-de-cap> [consulté le 16/05/2016, non accessible fin 2023].



Olivier, TQRien fidèle fortement impliqué dans le mouvement de la Transition, est très pessimiste. Il explique avoir eu du mal à s'attacher à son dernier enfant à sa naissance, pensant l'effondrement imminent. Selon lui, ce dernier peut survenir à tout moment ; Olivier se demande ainsi, à propos de tout événement prévu dans le futur, s'il sera « pré ou posteffondrement ». Quand il est question de rester en contact par courriel à la fin de l'atelier, il affiche tout haut son scepticisme sur le fonctionnement de d'Internet et la production d'électricité dans un avenir très proche.

Mais l'attente de l'effondrement se déploie parallèlement à un autre niveau. Au début du stage, une facilitatrice nous met en garde : « Au cours de l'atelier, il y a un effondrement personnel qui se passe. » Notamment attendu au cours du « Mandala » de la deuxième étape, il fait écho au spectre de la catastrophe qui plane sur le TQR. L'atelier consiste ainsi en une apocalyptique écologique expérientielle, aussi bien dans son élaboration que dans son appropriation concrète par les participants. Cette expérience s'apparente en effet à un rite de passage par lequel chacun fait l'expérience de l'effondrement du monde au plus profond de soi avant de renaître à lui-même par une perception renouvelée du monde. Celle-ci prend la forme d'une « toile de la vie », anticipant l'émergence d'un monde nouveau, d'un âge de l'entraide fondé sur la reconnaissance de l'interdépendance fondamentale du vivant. Le TQR vise ainsi une transformation intérieure non pas préalable à la transformation du monde, mais inhérente à celle-ci : « Sois toi-même le changement que tu désires voir advenir. »

Percevoir le TQR comme un rite de passage au sens d'Arnold Van Gennep (1981) et de Victor Turner (1990) avec les différentes phases du processus rituel, celle de séparation (s'extraire du monde ordinaire, de ce « là-bas »), une période liminaire, en marge, au cours de laquelle un autre ordre s'applique, puis une phase d'agrégation postliminaire (retourner dans le monde pour passer à l'action en vue du « Changement de cap »), n'épuise pas l'analyse des dispositifs rituels particuliers déployés au cours de l'atelier. Ces derniers peuvent en effet être rattachés aux processus

d'innovation rituelle qui ont notamment cours dans le milieu des spiritualités alternatives. Pour Anna Fedele, par exemple, des « stratégies rituelles » sont « mises en œuvre pour trouver un équilibre entre science et ésotérisme, raison et foi, doute et certitude ». Selon cette spécialiste de l'innovation rituelle autour de la « spiritualité de la Déesse », leur analyse « devrait permettre de mieux comprendre les efforts déployés par l'acteur rituel pour s'engager – corps et âme pour ainsi dire – dans une pratique spirituelle, tout en continuant à se sentir un esprit libre dans la société plurielle, contemporaine et moderne » (Fedele, 2014, p. 507). On remarque en effet que les rituels du TQR sont inventés à partir d'énoncés scientifiques ou parascientifiques (évolution biologique, étude des écosystèmes, théorie des systèmes, théorie Gaïa, etc.) et qu'ils sont donc hautement intellectualisés. S'agit-il donc vraiment de rituels ? Peuvent-ils fonctionner ? Pour Michael Houseman, la réponse est positive, mais ces néo-rituels se « distingue[nt] radicalement des rituels de facture plus classique » par « la banalité flagrante des actions qui les composent ». Comme il l'explique à propos de certains rituels contemporains de premières menstruations :

Non seulement ces actions, bien qu'inhabituelles, sont parfaitement intelligibles en termes de motivations et d'attitudes affectives quotidiennes mais les participants ne cessent de convoquer des interprétations « symboliques » et des mises en parallèle métaphoriques afin d'en expliciter lourdement la signification. Ce travail de trivialisat[i]on des comportements rituels contraste nettement avec l'opacité soigneusement entretenue des activités rituelles propres à d'autres traditions, qui typiquement échappent à l'entendement ordinaire. (Houseman, 2010, p. 64)

Les rituels inventés, aux actions explicitement compréhensibles quant à leur interprétation symbolique, ont donc des effets et une efficacité, selon Houseman, mais selon d'autres mécanismes. Alors que généralement, par un processus de « condensation rituelle », le rituel a des effets sans que celles et ceux qui s'y prêtent ne sachent pourquoi ou comment, le néo-rituel au déroulement limpide implique :

Une réfraction « verticale » des participants en tant que sujets : paradoxalement, leurs états émotionnels et intentionnels personnels sont informés par des actions rituelles qui sont tenues pour exprimer les états émotionnels et intentionnels d'Autres antérieurs tels qu'ils leur apparaissent. (Houseman, 2012, p. 173)

Ce type de réfraction, très puissant dans le cadre de rituels néopaiens qui font directement écho à des « sociétés anciennes et/ou tribales », ne semble pas prédominer au cours du TQR où l'aspect inventé et bricolé des rituels est assumé. Mais, « une réfraction "horizontale", largement implicite et plus sensiblement empathique s'accomplit aussi entre personnes participantes », avec « une émulation continue des dispositions émotionnelles et intentionnelles des uns et des autres. Leurs actions sont commandées avant tout par ce qu'ils éprouvent de ce que d'autres éprouvent » (*ibid.*). Cette réfraction horizontale est quant à elle bien présente tout au long du TQR, avec des attitudes et des actions modulées en permanence par celles des autres selon une spécularité vertueuse.

## Politique du TQR

Il n'est finalement pas inutile d'évoquer rapidement quelques autres aspects du stage. La non-adhésion à certaines pratiques et la réappropriation d'autres ont déjà été évoquées : certains participants n'apprécient pas l'imitation de rites chrétiens par les facilitateurs, et ces derniers ne peuvent empêcher le TQR d'être pour certains un espace bienveillant d'écoute et de résolution de difficultés personnelles sans grand rapport avec l'écologie. Dans les deux cas ces situations sont gérées avec tact par les organisateurs : chacun est toujours libre de ne pas participer à un exercice ou un rituel ou de le quitter s'il le souhaite et l'ensemble du groupe fait comme si de rien n'était. Et si un exercice dévie de sa trajectoire, les trois facilitateurs essaient subtilement de le remettre sur les rails, avec plus ou moins de succès. Le TQR observé n'a pas été l'occasion de grands débordements émotionnels, ce qui semble arriver parfois lors du Mandala, d'après des TQRiens rencontrés par la suite, et au cours d'ateliers qui n'étaient pas organisés par

Terr'Eveille. Les organisateurs veillaient toutefois à réguler l'état d'esprit du groupe pour qu'il reste en phase avec l'étape en cours. Ainsi, lors de la balade réalisée après la journée consacrée à la gratitude, nous ne fûmes pas autorisés à lire le texte inscrit au pied d'une croix qui relatait l'assassinat en ce lieu d'un prêtre au XVIII<sup>e</sup> siècle. Inversement, le lendemain, un fou rire traversa le groupe lors du Mandala de nos vérités, ce qui perturba les facilitateurs qui « n'avaient jamais vu ça ».

Un certain conditionnement mental est donc calculé et accepté en connaissance de cause par les participants qui sont volontaires pour s'extraire quelques jours de la vie ordinaire devenue un « là-bas » lointain et menaçant. L'importance du décalage créé devient ainsi sensible quand survient un soir l'occasion de boire une bière et de discuter de tout et de rien en petit comité dans la salle commune. Avoir une conversation tout à fait quelconque permet alors de ressentir l'éloignement qui s'est créé avec la vie ordinaire en seulement 48 heures. On peut penser que le mécanisme de séparation alors identifié est comparable à ce qui est communément dénoncé par l'expression de « dérive sectaire » (Luca, 2022). Mais qualifier ainsi le « Travail qui relie » serait erroné compte tenu de la courte durée et de la faible fréquence des ateliers ainsi que de l'attitude très tolérante et ouverte des facilitateurs. Ils savent néanmoins qu'ils peuvent prêter le flanc à une telle accusation puisque l'un d'eux évoque l'idée d'organiser un atelier avec les proches des TQRiens pour « montrer que ce n'est pas une secte » et « s'assumer TQRien devant sa famille ».

Un moment toutefois du TQR était révélateur de positions asymétriques : le processus de « participation consciente ». Chaque participant avait réglé avant le stage une somme fixe correspondant aux frais d'hébergement et de repas, d'un montant très raisonnable (175 € pour quatre jours et quatre nuits), et il devait encore décider, « en conscience », de la somme à attribuer aux trois facilitateurs. Ces derniers, au cours d'un moment dédié, expliquent pour plusieurs raisons attendre une somme relativement conséquente, mais comparable voire inférieure aux tarifs usuellement proposés pour ce type de stage, ce qui est exact. Chaque participant se voit alors remettre une enveloppe à son nom et devra la remettre le

jour suivant avec la somme correspondant à sa participation. La somme finalement récoltée est un peu en dessous de ce qui était espéré par les organisateurs, qui nous communiquent aussi la moyenne des contributions ainsi que les montants le plus bas et le plus élevé. Ils savent combien chacun a donné, mais ne le communiquent pas au groupe. Le processus est donc relativement transparent, mais pas complètement équilibré, même s'il est offert la possibilité de revoir sa participation, à la hausse comme à la baisse, au cours des semaines suivant le TQR.

Faut-il voir dans ces enjeux financiers l'illustration d'une (éco) spiritualité « à vendre » (Carrette et King, 2005) s'insérant dans un « capitalisme *New Age* » (Lau, 2015) alors même que le TQR se pose en alternative au « système » dominant capitaliste ? La critique formulée dans ces ouvrages semble effectivement s'appliquer aussi à ces ateliers d'écologie profonde, mais relève plutôt des incohérences assumées par mes interlocuteurs pour gagner – un peu – leur vie dans un monde où ils disent avoir rarement trouvé leur place. Parmi les facilitateurs au moment de l'enquête, seule une personne semble vivre de l'organisation d'ateliers et de stages, qui ne se limitent pas au « Travail qui relie ». Pour une autre, c'est une activité indépendante qui s'ajoute à plusieurs autres, et la troisième à un emploi fixe qu'elle songe cependant à quitter pour se consacrer entièrement à l'organisation d'ateliers TQR.

\*  
\* \*

Le « Travail qui relie » est finalement un espace d'expression et d'explicitation de tous les aspects de la collapsologie présentés dans ce livre, tout y est : l'attente de l'effondrement, la dimension apocalyptique et millénariste, le systémisme, le holisme, l'interdépendance de la « toile de la vie », la valeur intrinsèque de toute vie, l'écologie profonde, l'écopsychologie, l'organicisme, Gaïa, la perspective moniste, les savoirs alternatifs, etc. Ces ateliers sont d'autant plus importants qu'ils ont permis, au cours de l'enquête de mettre au jour des liens qui unissent les réseaux les plus focalisés sur l'effondrement avec ceux qui défendent avant tout la prise en compte des dimensions « intérieures » et « spirituelles ».

Le TQR est en effet pratiqué, par-delà Terr'Eveille et le Réseau romand d'écopsychologie, aussi bien par des personnes associées à Momentum que des proches de Dominique Bourg ou des membres de Chrétiens unis pour la Terre. Plus généralement, Joanna Macy et le TQR sont devenus des références classiques des réseaux collapsos qui ont éclos depuis, elles sont également fortement mobilisées au sein du mouvement Extinction Rebellion né en 2018.

L'importance du « Travail qui relie » pour les collapsologues montre enfin à quel point le courant effondriste a partie liée avec le milieu des spiritualités alternatives et des contre-courants plus anciens de la modernité, du millénarisme *New Age* aux courants ésotériques comme au romantisme, ainsi que l'établit le chapitre suivant.



# À contre-courant de la modernité : du millénarisme *New Age* à l'apocalypse écologique





Le holisme, le monisme et une vision organique du monde, sont autant de traits qui caractérisent les logiques à l'œuvre au sein de la matrice collapsologique. Ces éléments ne sont cependant pas nouveaux, et ce chapitre vise tout d'abord à établir les liens qui existent entre la collapsologie et le *New Age*, terme qui désigne un large faisceau de discours et de pratiques et dont il est nécessaire de revenir aux origines. Cette proximité avec le *New Age*, entendu par Wouter J. Hanegraaff comme le reflet de l'ésotérisme au miroir de la pensée « sécularisée », nous conduira à comparer ce courant catastrophiste, mais aussi spirituel avec ce que l'historien des religions Antoine Faivre appelle une « forme de pensée ésotérique », puis à nous pencher sur ses liens éventuels avec des contre-courants plus anciens.

## Collapsologie et *New Age*

Il est utile de revenir sur la « transition intérieure », présentée dans le chapitre précédent comme complémentaire à la transition matérielle promue par le mouvement des Villes en transition. De nombreux éléments laissent en effet penser que cette *Inner Transition* serait en fait consubstantielle au mouvement de la Transition, présente dès son lancement, même si elle ne sera formulée explicitement que peu de temps après par Sophy Banks et qu'elle apparait de prime abord comme facultative.

Les co-fondateurs de *Transition Town Totnes* (TTT), Rob Hopkins et Naresh Giangrande, enseignaient la permaculture pour le premier – conception holiste de l'agriculture qui va souvent de pair avec un fort intérêt pour les spiritualités alternatives –, et la méditation pour le second, avant de créer TTT. Le fait que le mouvement de la Transition ait émergé à Totnes n'est pas non plus un hasard : cette petite ville du Devon est connue outre-Manche pour être un lieu de ralliement des personnes en quête de pratiques alternatives communément qualifiées de « *New Age* », que celles-ci soient éducatives, thérapeutiques, alimentaires ou spirituelles. Cette particularité tient à sa proximité avec Dartington Hall, une vaste propriété achetée par Leonard et Dorothy Elmhirst

en 1925. Leonard Elmhirst, un agronome devenu très proche de l'écrivain indien Rabindranath Tagore, décida en effet de transformer Dartington Hall en un lieu d'expérimentation de pratiques agronomiques, artistiques et éducatives alternatives, attirant de nombreux visiteurs, illustres comme inconnus, certains décidant de s'installer à proximité et donnant ce caractère alternatif à Totnes. C'est également à Dartington Hall qu'a été installé en 1991 le Schumacher College, ce lieu de formation « holistique » autour des questions écologiques et qui revendique un partenariat étroit avec TTT. Dans ce contexte, le fait que la transition intérieure et sa dimension spirituelle soient inhérentes au mouvement de la Transition semble indiscutable. Le témoignage de Nicolas va dans ce sens. Il raconte notamment avoir suivi à Totnes, lorsqu'il étudiait au Schumacher, une formation de deux jours pour devenir formateur de la Transition, dans le but de lancer une initiative locale de Transition, et rapporte avoir passé près de la moitié du stage « à faire du Joanna Macy », autrement dit des exercices et rituels du TQR.

Cette importance de la dimension intérieure, qui serait donc au fondement du mouvement de la Transition, ne semble se limiter ni à l'origine du mouvement ni à son espace d'émergence, Totnes. On la retrouve en effet chez toutes les personnes croisées en Belgique, en France et en Suisse qui sont impliquées dans une initiative de la Transition, ou chez celles qui ont caressé l'idée de lancer une initiative dans leur commune ou leur quartier. La transition intérieure est bien évidemment appropriée par l'éphémère Groupe romand de transition intérieure, de même que par le Réseau romand d'écopsychologie qui lui succède. Elle est aussi présente dans les discours et pratiques des personnes associées à Momentum, bien que de manière plus discrète. En effet, si les liens avec le mouvement de la Transition sont relativement évidents, presque officiels, l'intérêt de ses membres pour la transition intérieure et l'écopsychologie apparaît de manière plus diffuse, au cours des entretiens ou au détour d'une page de leurs publications. Il est manifeste chez les deux membres du *think tank* qui sont par ailleurs à la tête d'une initiative locale de Transition et qui font mention d'une dimension spirituelle de la transition pendant les

entretiens. Il est également explicite dans le livre *Comment tout peut s'effondrer* de Pablo Servigne et Raphaël Stevens, tous deux contributeurs de Momentum, quand ils se réfèrent aux travaux de Joanna Macy. Chez d'autres, il n'est pas question de transition intérieure, mais la dimension spirituelle est fortement développée et de manière très explicite dans leur entourage. Un membre de Momentum explique qu'il « fai[t] un écovillage avec [s]a fille », laquelle, ostéopathe, fait de la médecine naturelle, du tai-chi, etc. :

Ma fille arrive à embrasser les arbres, à sentir la puissance de l'arbre [...]. Moi, je ne sens rien du tout. [...] tout ce qui est un peu métaphysique, j'ai du mal, mais je suis très ouvert, je discute beaucoup avec ma fille qui est barrée [impliquée] dans des trucs... très cosmiques, elle parle avec les entités du cosmos. [...] elle fait de « l'itérance par canalisation », elle est *New Age*, elle fait des trucs au service des plans de lumière, [...] elle a un vocabulaire *New Age*, elle est baba cool.

Dans une veine similaire, un autre membre de Momentum, occupé lors de notre rencontre à construire de ses mains une maison écologique, laisse à sa compagne le soin de travailler sur une « écologie de l'être », visant à « se relier à soi-même » en s'inspirant de Jung, des traditions chamaniques et d'une méthode bien particulière « d'exploration de la conscience » : le « procédé – ou la théorie – Hemi-Sync » de « synchronisation hémisphérique ».

Les précurseurs de la collapsologie se retrouvent ainsi associés, de près ou de loin, à un faisceau de pratiques alternatives qui ne s'associent pas si aisément à la pensée écologique ou à la perspective d'un effondrement à venir, mais qui font en revanche parfaitement système au sein d'une autre galaxie culturelle, celle que l'on appelle communément, et de manière souvent confuse, le *New Age*. La nébuleuse du *New Age*, ce que Colin Campbell appelle le *cultic milieu* (2002), s'appuie sur quelques hauts lieux où circulent personnes, pratiques et idées, tels Joanna Macy et son TQR. Totnes et le Schumacher College comptent parmi ces lieux, tout comme l'écovillage de Findhorn, où Nicolas a résidé et travaillé après son master.

Au cours de l'enquête, ce dernier est d'ailleurs le seul à admettre explicitement l'influence qu'a eu sur son parcours des parents

« *New Age* », avec une mère « qui aime bien ce qui est lié aux anges, aux dauphins, aux énergies », et se définit en conséquence comme « un *New Age* un peu scientifié », tout en rejetant une certaine forme de *New Age* :

Je suis hyper réactif aux gens qui font du *New Age* pour se sentir mieux dans leur petite conscience, et puis qui le font de manière très égotique, névrosée, sans forcément une conscience politique et sans forcément une conscience plus globale de ce qui se passe dans le monde.

Pour saisir ce que recoupe le terme *New Age*, et le passage d'un usage revendiqué de celui-ci à sa dépréciation comme catégorie dénigrante, on peut suivre les réflexions de David Spangler qui, avec son livre *Revelation: The Birth of a New Age*, publié en 1971 (Spangler, 1980), a contribué à une large adoption de ce terme. Spangler dénonce en effet dans un livre ultérieur, *The Rebirth of the Sacred* (Spangler, 1984), l'usage commercial qui est fait à l'époque du label *New Age* et surtout l'existence d'un *New Age* « narcissique » attaché au développement de l'égo avec un retrait hors du monde, un *New Age* peuplé de maîtres, d'adeptes, d'êtres étranges qui serait le lieu de pouvoirs psychiques, de mystères occultes, de conspirations et d'enseignements cachés. Voilà ce qui est dorénavant entendu par *New Age* pour Spangler, alors que selon lui il faudrait le comprendre comme un changement de paradigme, la naissance d'une nouvelle conscience, une nouvelle appréciation et expérience de la vie (Hanegraaff, 1998, p. 358-359).

Cette distinction que fait Spangler entre le « vrai » et le « faux » *New Age* correspond à la division que propose Wouter J. Hanegraaff entre un *New Age stricto sensu*, dont Spangler serait l'un des fondateurs, et un *New Age lato sensu*. Ce dernier serait cependant plus qu'un « faux » *New Age* « narcissique », mais constituerait une « nébuleuse mystique-ésotérique » (Champion, 1989) mélangeant *channeling*, thérapies alternatives, développement personnel, astrologie, néopaganisme, etc. pour constituer cette « religion du *New Age* » qui est l'objet de l'étude de Hanegraaff (Hanegraaff, 1998, p. 103) et qui constitue ce que le sens commun entend par ce terme.

Pour Steven J. Sutcliffe, le *New Age* se voit en quelque sorte absorbé par la contre-culture des années 1970 des *baby-boomers*. Il devient alors un « idiome » (*idiom*), un « cliché », un adjectif servant à désigner de manière imprécise un large spectre d'idées et de pratiques ayant trait aux spiritualités alternatives, aux méthodes de guérison holistiques (*holistic healing*), etc. Sutcliffe souligne que *New Age*, pendant toute son histoire, est moins un label revendiqué par ceux qui l'incarnent qu'un étiquetage donné par des observateurs extérieurs. Pour lui, « la fin du "New Age" » indique qu'une période se termine et qu'une évolution sémantique est nécessaire. L'historien des religions préfère caractériser le *New Age* tout d'abord comme l'emblème, étroitement lié à Findhorn, d'un millénarisme au sein d'un cocktail d'idées occultistes, psychiques et spiritualistes (Sutcliffe, 2003, p. 107-122, 195-196 et 223-225). C'est en effet la communauté intentionnelle (*intentional community*) de Findhorn dans le nord de l'Écosse, avec le rôle décisif de l'un de ses résidents au début des années 1970, David Spangler justement, qui contribue de manière déterminante à l'adoption du terme dans la communauté et au-delà, pour désigner une transformation eschatologique majeure.

## Le millénarisme *New Age*

Selon Massimo Introvigne, spécialiste du *New Age*, l'ésotériste français Paul Le Cour aurait le premier émis l'idée que « l'Ère des Poissons », qui aurait commencé autour de la naissance de Jésus-Christ, devrait prendre fin vers l'année 2160 pour laisser place au nouvel âge de l'humanité, « l'Ère du Verseau », suivant en cela le changement de signe zodiacal du Soleil (Introvigne, 2005, p. 49 ; Le Cour, 1999 [1937]). La théosophe Alice Bailey est aussi considérée comme la première à avoir employé l'expression *New Age* quelques années plus tard, dans un sens proche de celui du courant qui prendra son essor quelques décennies plus tard (Bailey, 1944, 1954 ; Hanegraaff, 1998, p. 95 ; Introvigne, 2005, p. 48).

D'après Sutcliffe, Findhorn et les milieux ésotériques et théosophiques à partir desquels la communauté a commencé à se constituer étaient profondément marqués par les apparitions

d'ovnis à cette époque (Sutcliffe, 2003, p. 84-85 et p. 100-101). Spangler, qui fut impliqué dans les courants ufologiques à la fin des années 1950 – en pleine guerre froide pouvant déboucher sur un « hiver nucléaire » – décrit leur vision apocalyptique de la sorte :

La Terre entrait dans un nouveau cycle d'évolution, qui serait marqué par l'apparition d'une nouvelle conscience au sein de l'humanité, laquelle donnerait naissance à une nouvelle civilisation. Malheureusement, les cultures du monde actuel étaient tellement corrompues et matérialistes qu'elles résisteraient à ce changement. Par conséquent, la transition d'un âge à l'autre s'accomplirait par la destruction de l'ancienne civilisation, par des catastrophes naturelles comme des tremblements de terre ou des inondations, par une guerre mondiale ou par un effondrement social de type politique ou économique, ou par une combinaison de ces facteurs. Cependant, ceux dont la conscience serait en phase avec cette nouvelle culture seraient protégés de diverses manières et survivraient à ces temps de cataclysmes et de désastres. Ils entreraient alors dans un nouvel âge d'abondance et d'éveil spirituel – l'Âge du Verseau, comme l'appellent les astrologues – dans lequel, guidés par des êtres avancés, peut-être des anges, des maîtres spirituels ou peut-être des émissaires d'une civilisation extraterrestre dont les vaisseaux seraient les ovnis, ils aideraient à créer une nouvelle civilisation. (Spangler, 1984, p. 17-18)

Un basculement se produit cependant à Findhorn vers 1967. Alors que, selon Eileen Caddy, une des fondatrices de la communauté, il y avait alors « un grand nombre de prédictions de toutes sortes indiquant que le monde touchait à sa fin » (Sutcliffe 2003, p. 115), les membres de la communauté se rendirent sur une colline voisine lors de la nuit de Noël 1967, et à minuit ils formèrent un cercle en se donnant la main, suivant les instructions reçues par la voix intérieure d'Eileen.

Mais il n'y eut ni cataclysme, ni apocalypse, ni évacuation : le monde n'avait pas été emporté. « Exaltés », mais les pieds bien sur terre, Eileen Caddy et ses compagnons retournèrent dans leur caravane. Son guide intérieur lui dit ensuite que « rien n'a mal tourné. Simplement l'on avait mal interprété ce qui a été prophétisé ». En d'autres termes, la « puissance cosmique » anticipée avait effectivement été « libérée », mais sous une forme cachée,

occulte plutôt que publiquement et de manière incontestable.  
(Sutcliffe 2003, p. 116)

La perspective apocalyptique s'affaiblit alors pour laisser émerger un nouveau consensus sous l'impulsion décisive de Spangler : « Au lieu de propager des préavis de l'apocalypse, Findhorn devait plutôt déclarer que le nouvel âge est déjà là, dans l'esprit si ce n'est dans la réalité, et que chacun pouvait maintenant co-créeer avec cet esprit, afin qu'il se manifeste dans la réalité. » Et de conclure : « Cette philosophie selon laquelle "nous sommes en train de créer le nouvel âge, maintenant" devint la politique de Findhorn » (Spangler 1984, p. 35).

Suivant une logique bien identifiée par l'équipe du psychosociologue étatsunien Leon Festinger, quand l'apocalypse annoncée ne se produit pas, la prophétie est recyclée sur un autre plan, en général spirituel, et elle est alors comprise comme la métaphore d'un changement devenu intérieur (Festinger et coll., 1956). Avec le passage « de l'apocalypse à la réalisation de soi », selon Sutcliffe (2003, p. 107), le *New Age stricto sensu* est donc, dans ce sens, un millénarisme – ce que l'idée de nouvel âge exprime déjà –, mais *désapocalyptisé*, dépouillé de la portée apocalyptique qui était bien présente dans les mouvements soucoupistes. On peut ainsi, en suivant Hanegraaff, distinguer le prémillénarisme caractéristique des mouvements soucoupistes (à savoir l'attente du millenium consécutif à une rupture brutale, violente, apocalyptique) du postmillénarisme – le *New Age stricto sensu*, où le Royaume peut être atteint progressivement à la suite d'un processus évolutif<sup>1</sup> (Hanegraaff, 1998, p. 98-100). L'établissement de l'ère du Verseau ne se ferait donc pas à la suite de bouleversements catastrophiques, mais progressivement, dans l'esprit d'abord et dans la réalité ensuite.

1. Catherine Wessinger propose de parler plutôt de millénarisme catastrophique, synonyme d'apocalypticisme, et de millénarisme progressif, non catastrophique, afin d'éviter d'employer les notions comparables de pré et postmillénarisme, qui sont moins claires et restent trop étroitement associées au christianisme (Wessinger, 1997, p. 49-51).

## Transformation de soi et transformation du monde

À l'oscillation entre pré et postmillénarismes s'ajoute celle entre transformation du monde dans sa réalité tangible et transformation intérieure des esprits. Elle s'accompagne plus largement d'une dialectique entre métamorphose au niveau global et changement personnel qui, pour la sociologue Françoise Champion, est l'une des caractéristiques de la « nébuleuse mystique-ésotérique » qu'est le *New Age* (1989, p. 159). La transformation intérieure est en effet essentielle pour changer le monde et revient dans les diverses composantes du nouvel âge par l'emploi fréquent de mots tels que transformation, changement, transition, mutation, transmutation, métamorphose, avec pour objet le soi, l'intériorité, la conscience, l'esprit, etc. À Findhorn, qui de « Mecque du *New Age* » (Litfin, 2014) est devenu un lieu de référence du mouvement de la Transition et du TQR, tout séjour débute par une *Experience Week*, une semaine initiatique obligatoire. À l'instar de tout nouvel arrivant, j'ai moi-même tiré au sort une carte (avec un petit ange au verso) à mon arrivée et *Transformation* était le message guidant ma semaine de découverte de l'écovillage, un mélange de visites, de cercles de parole, d'exercices, de travail bénévole et de méditation. La *blissing card*, « carte de bénédiction », tirée avant mon départ portait le mot *Change*, pour accompagner mon retour, nouvelle invitation à une transformation intérieure.

À l'ère du Verseau du *New Age* fait écho le monde meilleur espéré par nombre de mes interlocuteurs, qui parlent plutôt « d'âge de l'entraide » (Servigne & Chapelle, 2017), de « monde plus intelligent », voire de « Noocène<sup>2</sup> ». Dans son manifeste fondateur, l'Institut Momentum annonce que le « Moment de changer d'ère » est venu, et que « le vent du changement est là. [...] *Le moment historique que nous vivons demande un mode de*

2. Un nouvel âge de l'esprit en référence au concept de « noosphère », sphère de la pensée humaine qui constituerait la troisième phase de développement de la Terre après la géosphère et la biosphère dans la pensée de Vladimir Vernadsky popularisée par Pierre Teilhard de Chardin.



*pensée différent*<sup>3</sup> [...]. » Ce constat est fréquemment exprimé par les membres du réseau, qui aiment citer une phrase attribuée à Albert Einstein : « On ne résout pas un problème avec les modes de pensée qui l'ont engendré », citation parfois reprise en invoquant une nécessaire « mutation des consciences », l'émergence d'un niveau de conscience supérieur ou d'une « conscience collective ». Michel Maxime Egger, membre du Réseau romand d'écopsychologie, affirme que « [l]a crise écologique est "apocalyptique". Elle "révèle" la fin non pas *du* monde mais *d'un* monde. » Selon lui, l'écologie extérieure ne suffit pas. Elle doit être complétée par une écologie intérieure, une « écospiritualité » impliquant un « changement de paradigme » : « le passage d'une relation d'extériorité à une relation de communion intérieure avec le cosmos. La clef consiste en une *métanoïa* personnelle qui allie transformation de soi et transformation du monde » (2012, p. 9-10), et il cite le philosophe catholique Jean Guitton : « L'humanité approche d'un point vertigineux où elle aura à faire un choix radical entre la "métastrophe" et la "catastrophe", la mutation des consciences et le suicide cosmique. » (Guitton cité par Egger, 2012, p. 20) L'articulation entre la transformation de soi et celle du monde est en effet centrale pour les premiers collapsologues. Elle est au cœur du « Travail qui relie » comme on l'a vu, avec ce parallèle constant entre l'effondrement de soi et le collapse, la guérison personnelle et le soin de la Terre. Elle est également, on vient de le voir, inhérente au *New Age*.

## La collapsologie comme réapocalyptisation du *New Age*

Les ateliers du TQR et l'*Experience Week* de Findhorn présentent de nombreuses autres similitudes en plus de l'homologie structurelle<sup>4</sup> de cet apocalypsimisme de soi et du monde. Dans l'un comme dans

3. <https://institutmomentum.org/manifeste> [consulté le 13/02/2024], en italique dans le texte original.
4. À ne pas confondre avec le concept d'homologie structurale des théories bourdieusiennes. Il ne s'agit ici que de souligner la proximité des schèmes cognitifs qui articulent dans les deux cas le soi et le monde dans une pensée millénariste.

l'autre, les participants se réunissent en cercle autour de mandalas, de préférence à même le sol, et les temps de méditation, de chant et d'exercices de contact corporel sont récurrents. Une grande importance est accordée aux émotions et à leur libre expression, ainsi qu'à la dynamique de groupe, perçue comme une « famille », un espace bienveillant séparé d'un « là-bas » (*out there* à Findhorn) menaçant. Le végétarisme est de rigueur et le contact avec la nature est encouragé : bains d'eau froide, marche sous la pluie, méditation sur le cycle de la vie dans la *Living Machine* (biostation d'épuration) à Findhorn ; « conversation sauvage », marche pieds nus, *body land art* et observation minutieuse, d'une goutte d'eau par exemple, lors du TQR. On pourrait aussi détailler les références parallèles aux traditions orientales, autochtones et chamaniques, la tendance vestimentaire alternative des participants, etc.

De nombreux éléments rapprochent donc la collapsologie du *New Age*. Ce dernier apparaît comme l'espace d'émergence de la Transition puis de la collapsologie – exemple de remobilisation millénariste de type apocalyptique –, et plus particulièrement de la transition intérieure et du TQR. Cette *réapocalyptisation* du *New Age* par la mobilisation de thématiques écologiques, et plus particulièrement par la perspective d'effondrement, ne semble d'ailleurs pas se limiter au mouvement de la Transition ni au terreau culturel de la collapsologie. Elle touche également de nombreuses communautés intentionnelles, lieux de pratiques alternatives apparentées à celles du *New Age* qui ont, à l'instar de Findhorn, décidé au cours des années 1990 de se labéliser « écovillages » et de se regrouper au sein d'un *Global Ecovillage Network* (GEN).

### **Le TQR, Findhorn, le *New Age* et le « développement personnel »**

Par-delà cette réapocalyptisation du *New Age*, courant qui, comme on l'a vu, avait émergé de la désapocalyptisation des milieux ufo-logiques, Findhorn et le TQR proposent de s'ouvrir librement aux autres, de se sentir écouté et soutenu et de pouvoir exprimer sans retenue ses émotions. Beaucoup de colère est sortie et beaucoup

de larmes ont coulé lors du Mandala de nos vérités, et un déversement émotionnel encore plus fort avait eu lieu pendant un exercice à Findhorn. L'écovillage écossais a en effet une longue tradition d'accueil de personnes en quête de repères. Cet aspect est moins évident au sein du « Travail qui relie ». Celui-ci est en effet généralement présenté comme un outil de ressourcement pour les militants écologistes. L'engagement dans l'action est primordial, une partie importante de l'atelier est dédiée à ce thème et les facilitateurs insistent sur ce point.

Le TQR semble donc *a priori* « poursuivre d'autres objectifs que le développement personnel », au même titre que la transition intérieure ainsi définie par le groupe romand qui s'en réclamait. Mais, dans la pratique, on se rend compte que ce n'est pas aussi simple. En effet, une grande part des émotions partagées lors du rituel clé du Mandala ne concerne pas, ou alors très indirectement « notre peine pour le monde », mais bien souvent des problèmes personnels, familiaux, professionnels ou sociaux sans grande portée écologique. Et symétriquement, les projets présentés par les participants pour « passer à l'action » révèlent bien souvent des objectifs personnels de mieux-vivre avec une faible ambition pour « la guérison de notre monde », malgré les encouragements des facilitateurs pour aller dans ce sens. Bien sûr, dans la logique holiste et moniste de l'écopsychologie, « égologie, écologie, [...] c'est pareil », puisqu'il faut « soigner l'esprit » pour « guérir la Terre ». Mais il n'en reste pas moins qu'il se dégage au final une impression de « développement personnel » plus que de l'objectif affiché de « réveiller en nous l'énergie et la détermination pour répondre aux défis du monde actuel<sup>5</sup> ». De fait, si Joanna Macy et les organisateurs de Terr'Eveille – ainsi que la plupart des enquêtés passés par le « Travail qui relie », dont notamment Michel Maxime Egger qui présente le TQR en détail dans son livre d'introduction à l'écopsychologie (Egger, 2015) – se situent bien dans cette perspective, il semblerait que celle-ci corresponde

5. <http://www.terreveille.be/ateliers/ateliers-de-travail-qui-relie> [consulté le 13/02/2024].

à une compréhension intellectualisée à laquelle n'accèdent pas pleinement tous les TQRIens.

Il y aurait donc une appropriation parallèle de l'atelier, une forme de « religion populaire » du TQR, qui ne divergerait pas foncièrement de la *doxa* macienne, si l'on peut dire, mais qui accorderait plus d'importance aux aspects de guérison personnelle, lesquels, très présents à Findhorn, seraient identifiables aux groupes d'entraide (*self-help groups*), à la « pensée positive » et à la « *New Thought* », que Massimo Introvigne situe comme autant de précurseurs du *New Age* (Introvigne, 2005, p. 32-34). Cette étiquette est explicitement rejetée par les facilitateurs du TQR, mais il n'en demeure pas moins que de nombreuses similitudes avec les activités proposées à Findhorn (où le label « *New Age* » n'est pas plus admis aujourd'hui, malgré l'histoire du *New Age stricto sensu* en lien avec cette communauté) montrent que le « Travail qui relie » partage certains « airs de famille » avec le *New Age*.

Cette approche plus personnelle du TQR est certainement plus présente chez les personnes qui se soucient moins de sa construction intellectuelle, qui viennent à l'atelier d'abord pour se sentir mieux au sein d'un groupe de pairs, et aussi très pragmatiquement parce qu'il est beaucoup plus naturel d'exprimer ses propres souffrances plutôt que de se faire le porte-parole de la Terre.

## **Écologisation de la spiritualité et spiritualisation de l'écologie**

Le parcours de Nicolas illustre bien la tendance d'une réapocalyptisation du *New Age* à travers notamment la pratique du TQR. Il assume en effet l'éducation de ses parents qu'il décrit comme « *New Agey* », tout en ambitionnant de donner à cet héritage une tournure plus scientifique et écologique. Mais le succès du mouvement de la Transition, bien au-delà de Totnes, s'explique aussi, voire surtout, par d'autres trajectoires. Beaucoup de personnes le rejoignent pour des raisons avant tout écologiques, pour « entrer en transition », et ce n'est que dans un second temps

qu'elles trouvent dans la transition intérieure une réponse plus spirituelle à une « quête de sens » qu'elles liaient tout d'abord seulement aux enjeux purement écologiques. Il en va de même avec la collapsologie, qui fascine d'abord pour ses théories d'un effondrement civilisationnel, avant que les personnes qui s'y intéressent ne découvrent le travail de Joanna Macy et le TQR pour les aider à affronter les difficultés émotionnelles liées à la perspective du collapse. Bertrand, Frédéric et Gabriel se sont tous les trois éloignés des dogmes de l'Église après avoir été élevés dans la foi catholique, avant de trouver dans la Transition intérieure une réponse plus spirituelle à une quête de sens qu'ils liaient d'abord aux enjeux purement écologiques. Gabriel explique s'être « ouvert récemment à la spiritualité » : « Se reconnecter, sentir qu'on est en communauté avec les bactéries ou les champignons, ça apporte une sérénité, une jouissance, une profondeur... » Frédéric n'est pour sa part pas familier du TQR et évoque plutôt des pratiques de « réharmonisation de [s]es flux d'énergie », notamment par le toucher ou l'enlacement d'un arbre.

Cette rencontre de l'écologie et des spiritualités alternatives, que Michel Maxime Egger (2012, 2018) nomme « écospiritualité », peut être définie, en suivant Aurélie Choné, comme « deux processus complémentaires que sont l'écologisation du religieux (au sens large) et la spiritualisation de l'écologie » (2016, p. 60). Par-delà les religions instituées, elle remarque d'ailleurs que cette rencontre englobe un ensemble de « courants ésotériques occidentaux » : l'anthroposophie, les nouveaux mouvements religieux et le *New Age*. On pourrait donc tout autant parler d'« écologisation de la spiritualité », ce qui serait une autre manière d'évoquer la réapocalyptisation du *New Age* – en évitant le terme *New Age* aujourd'hui rejeté pour lui préférer celui, largement plébiscité, de spiritualité. C'est ainsi que l'on préfère à présent se référer au milieu des « spiritualités alternatives » pour désigner les cercles pratiquant ce qui jusqu'ici était associé au *New Age lato sensu*.

Mais plus encore que de rencontre, il semble pertinent de parler de liens de filiation entre la collapsologie et des courants

de pensée plus anciens qui ont en partage de s'opposer aux grands principes qui structurent la modernité.

## **Collapsologie et contre-courants de la modernité**

Dans un livre important pour la compréhension du *New Age*, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, l'historien des religions Wouter J. Hanegraaff défend la thèse d'une filiation entre courants ésotériques et *New Age*, ce dernier devant être entendu comme une transformation de l'ésotérisme par la modernité, comme le reflet de ce dernier dans le miroir de la pensée séculière (Hanegraaff, 1998). Le début de ce chapitre ayant établi l'existence de liens similaires entre la collapsologie et le *New Age*, il est tentant d'explorer ensuite ce qui peut la rapprocher de contre-courants de la modernité plus anciens, à commencer par l'ésotérisme occidental selon la définition qu'en donne l'historien des religions Antoine Faivre.

### **Les caractéristiques de l'ésotérisme occidental selon Faivre**

Les développements du chapitre précédent à propos de l'hypothèse Gaïa ont décrit comment certains enquêtés inscrivent cette dernière dans le prolongement de la « tradition hermétique », pour reprendre l'expression utilisée par Frances Yates, et plus particulièrement dans la continuité de l'organicisme néoplatonicien des mages préscientifiques de la Renaissance.

Antoine Faivre voit dans ces courants de la Renaissance les prémisses de ce qu'il appelle « l'ésotérisme occidental moderne », une expression générique servant à désigner un ensemble de courants qui, selon lui, « présentent de fortes similitudes et se trouvent reliés historiquement les uns aux autres » (Faivre, 2007, p. 8). Afin de déterminer si un courant s'apparente à une « forme

de pensée ésotérique », Faivre a construit une définition se décomposant en quatre caractéristiques fondamentales (1 à 4) et deux secondaires (5 et 6) :

1. *L'idée de correspondances universelles* : « Il existerait des correspondances non “causales” entre tous les niveaux de réalité de l'Univers, qui est une sorte de théâtre de miroirs parcouru et animé par des forces invisibles », avec notamment des rapports entre le ciel (macrocosme) et l'homme (microcosme).
2. *L'idée de Nature vivante* : « Le cosmos n'est pas seulement un ensemble de correspondances. Parcourue de forces invisibles mais actives, la Nature entière, considérée comme un organisme vivant, comme une personne, a une histoire, liée à celle des hommes et du monde divin. » Faivre ajoute également l'idée d'une « Nature souffrante » attendant sa délivrance.
3. *Le rôle des médiations et de l'imagination* : « Rituels, symboles chargés de plusieurs sens (un mandala, un jeu de tarot, un verset biblique, etc.), esprits intermédiaires (ainsi, les anges) se présentent comme autant de médiations susceptibles d'assurer des passages entre les divers niveaux de réalité, quand l'imagination “active” (ou “créatrice”, ou “magique”, faculté spécifique mais généralement en sommeil, de l'esprit humain), exercée sur ces médiations, fait de celles-ci un outil de connaissance (de “gnose”), voire d'action “magique” sur le réel. »
4. *L'expérience de la transmutation* : au caractère « expérientiel », « [e]lle est la transmutation de soi-même, qui peut être une “seconde naissance” ; et en corollaire celle d'une partie de la Nature (dans nombre de textes alchimiques, par exemple) ».
5. Une pratique de *concordance* entre plusieurs traditions, voire entre toutes, avec l'idée de « trouver une vérité supérieure qui les surplombe ».
6. L'idée de *transmission*, par exemple de maître à disciple, « souvent considérée comme tenue de s'inscrire dans une filiation dont l'authenticité (la “régularité”) ne fait pas de doute » (Faivre, 2007, p. 15-16).

L'approche de Faivre permet de faire le lien entre des éléments de discours recueillis qui ont été considérés jusqu'ici de manière

relativement indépendante. Parmi elles, l'idée de « *Nature vivante* » saute aux yeux. Il est en effet difficile de ne pas faire le rapprochement avec la conception organiciste d'une « Terre vivante » que la théorie Gaïa, *volens nolens*, remet au goût du jour et qui suscite l'enthousiasme de nombreux enquêtés. Cet isomorphisme a déjà été souligné par la germaniste Aurélie Choné dans sa présentation de l'écospiritualité (Choné, 2016, p. 63) ainsi que par le politiste David Bisson dans une réflexion autour de la notion d'écologie spirituelle. Ce dernier ne sépare pas l'idée de nature vivante de celle de correspondances universelles, seconde caractéristique de la définition de Faivre. Selon lui, toutes deux « représentent la nature comme un théâtre de miroirs, une mosaïque de symboles qui révèle en dernier ressort l'unité harmonieuse de l'homme et de l'Univers » (Bisson, 2013, p. 165-166). Mais, si mes interlocuteurs s'accordent de manière générale à considérer la Terre-Gaïa comme une « planète vivante », *l'idée de correspondances universelles* reste à identifier dans leurs discours.

La notion de « modèle organique de la Terre » telle qu'elle a été présentée plus haut par John Visvader, dans son acception actuelle et son origine historique, semble correspondre à la conception de Gaïa que se font les précurseurs de la collapsologie quand ils en parlent en termes « d'organisme vivant ». Mais cette qualité organique n'est pas seulement attribuée à la planète, elle est appliquée à diverses échelles et reflète l'existence d'une vision organiciste globale. Ainsi, selon Bertrand :

Je pense que la Terre est un organisme multicellulaire qui inclut les êtres humains et toutes les autres formes de vie, et je pense que la Terre a son identité aussi, sa personnalité. Il y a probablement d'autres planètes qui sont vivantes, peut-être un autre système plus au-delà... Je pense que la planète est vivante, elle a sa personnalité, son identité, et moi je fais partie d'elle, je suis un sous-système du système Gaïa, moi-même j'ai un sous-système de milliards de cellules vivantes, que je remercie d'ailleurs. Il y a différents niveaux, on monte d'un cran à chaque fois mais tout est lié.

L'unité se voit alors exprimée, par-delà l'interconnexion, par l'existence d'un principe d'organisation unique se répétant à



toutes les échelles. Cette perspective n'est pas isolée. Ainsi, pour François Roddier qui est associé à Momentum : « De même que notre corps peut être considéré comme une société de cellules, de même une société d'individus peut être considérée comme un organisme vivant. L'humanité apparaît alors comme un organisme vivant en gestation. Nous en sommes les cellules. » (Roddier, 2013, p. 93) De même, pour Michel Maxime Egger : « Nous sommes comme des cellules dans le corps du vaste organisme vivant qu'est la Terre. » (Egger, 2015, p. 134)

Les exemples de perception du monde comme un ensemble « fractal » sont donc multiples, et on peut rapprocher cet organicisme cosmique de *l'idée de correspondances universelles* telle qu'elle est présentée par Antoine Faivre. La nature non causale de ces correspondances est néanmoins plus difficile à cerner : si elle semble convenir aux interprétations monistes posant l'unicité du monde en le voyant traversé par un « flux », des « champs », des « énergies », une « intelligence » ou une « conscience », autant de principes immatériels, ou pour le moins « subtils », elle ne s'accorde pas avec les approches systémiques ou holistes qui se limitent à penser les interactions matérielles au sein du « tissu connectif » du vivant.

Sur ce point précis, il apparaît utile de se rallier au point de vue d'Hanegraaff, lequel, à propos du *New Age*, le décrit comme s'inscrivant dans le prolongement des courants ésotériques occidentaux, mais « réfléchi » par le « *miroir de pensée séculière* ». Selon lui, l'occultisme du XIX<sup>e</sup> siècle a émergé de l'interaction d'une « vision du monde ésotérique faite de correspondances » avec une nouvelle vision du monde fondée sur la causalité, ce qui constitue un premier miroir, ou prisme, réfléchissant et transformant l'ésotérisme traditionnel. Le *New Age* se situerait dans la prolongation de cet occultisme ayant intégré le principe de causalité de la science moderne, mais conservant l'idée de correspondances (Hanegraaff, 1998, p. 441-442). Si l'on suit Hanegraaff, l'ésotérisme contemporain se serait « sécularisé », notamment en adoptant le principe de causalité, et par conséquent l'idée de correspondances universelles « causales » devrait pouvoir être entendue comme relevant de cet ésotérisme modernisé.

*L'expérience de la transmutation*, à la fois de soi-même et de la nature, est effectivement une notion qui ressort très clairement des discours et des pratiques. L'idée de transformation du monde est au cœur de la Transition et de la collapsologie, et la transition intérieure vient, avec le TQR, la compléter d'une transformation de soi. Les idées de « mutation des consciences », de « métamorphose », sont des lieux communs, et la transmutation se retrouve même expérimentée dans des pratiques telles que le compostage, « une forme d'alchimie » pour reprendre une expression entendue, ou la récupération des fèces par l'usage de toilettes sèches. *Le rôle des médiations et de l'imagination* est, quant à lui, plus difficile à identifier, même si les exercices et rituels du « Travail qui relie » peuvent s'apparenter aux médiations décrites par Faivre. Mais c'est quand les premiers collapsologues, notamment ceux se réclamant des « sciences goethéennes » et passés par le Schumacher College, défendent le rôle de l'intuition et de l'imagination créatrice, comme « outil de connaissance », qu'ils se rapprochent le plus d'une forme de pensée ésotérique. On peut aussi se demander si l'attrait, largement partagé, pour une vision « globale », ou une approche « holistique », ainsi que la condamnation du « réductionnisme cartésien » ne s'apparentent pas à une forme de pensée intuitive du même ordre que celle promue par Goethe.

Il reste enfin à aborder brièvement les deux caractéristiques secondaires. La pratique de *concordance* entre toutes les traditions et la référence à une « vérité supérieure qui les surplombe » semblent effectivement secondaires dans le creuset collapsologique, même si une grande tolérance envers toutes les traditions religieuses s'y exerce, et que la quête d'un principe unificateur, d'une « vérité supérieure », est un trait partagé par beaucoup. L'idée de *transmission* est aussi très forte chez ceux qui s'autoproclament parfois « prophètes » de l'écologie, qui lisent énormément et qui cherchent à faire passer un message sur l'état du monde et son avenir. Ils écrivent et publient beaucoup et nombreux sont ceux qui interviennent régulièrement comme conférenciers. Transmettre, en vulgarisant parfois, semble donc être un aspect important pour la plupart. L'inscription dans une filiation est par

contre beaucoup moins évidente, et les notions de « maître » et de « disciple » semblent être complètement rejetées.

## L'ésotérisme, un concept heuristique

Il semble donc exister de fortes affinités entre les discours recueillis et les éléments qui caractérisent pour l'historien français une « forme de pensée ésotérique ». Certaines caractéristiques apparaissent toutefois de manière bien plus évidente que d'autres. Ainsi, l'idée de « Terre vivante » et l'expérience de la transmutation à travers la transformation de soi et du monde font intégralement partie des représentations des précurseurs de la collapsologie, de même que les correspondances universelles, avec toutefois une nuance à propos de la « non-causalité » de celles-ci, comme on l'a vu. On peut aussi identifier des éléments relatifs aux trois autres caractéristiques, mais de manière beaucoup moins convaincante. Faut-il dès lors voir dans la collapsologie une « forme de pensée ésotérique », compte tenu de ces affinités, mais aussi de ces dissemblances ?

Le concept d'ésotérisme n'est en fait pour Faivre qu'une « construction », « une heuristique provisoire destinée à relancer la réflexion méthodologique » (Faivre, 2007, p. 22). Il se défend en effet d'adopter une position « universaliste », qui postulerait « l'existence d'un "ésotérisme universel" dont il s'agirait de découvrir la "vraie nature", ou une position "religioniste" », et s'inscrit dans une approche historico-critique<sup>6</sup> (Faivre, 2007, p. 14). Pour l'historien des religions Kocku von Stuckrad, la définition de Faivre est effectivement utile, mais a été construite sur des sources limitées : l'hermétisme de la Renaissance, la *Naturphilosophie*, la kabbale et la théosophie chrétienne, excluant de fait l'Antiquité, le Moyen-Âge et surtout la Modernité. Elle correspondrait donc plus exactement à un « ésotérisme chrétien de la modernité précoce » (*Christian esotericism in the early modern period*) (Stuckrad, 2005, p. 83). Cette critique figure aussi en creux chez Hanegraaff, puisqu'il

6. D'après l'historien des idées canadien Arthur McCalla, cette approche plus rigoureuse est adoptée par Faivre après 1993 sous l'influence de l'approche critique de Wouter J. Hanegraaff (McCalla, 2001).

décrit précisément par quelles transformations il est possible de comprendre le *New Age* comme un « ésotérisme sécularisé ».

Dans le cadre de cette enquête, il n'est pas nécessaire d'entrer plus dans le détail des débats de ce champ de recherche. Le premier intérêt de la définition de Faivre est en effet heuristique. Sans même parler d'ésotérisme, le passage en revue des six caractéristiques a notamment permis de donner un sens plus large à l'idée de planète vivante telle qu'elle est associée à la théorie Gaïa. L'idée de correspondances universelles apporte également aux discours organicistes une dimension plus complexe. Surtout, ces aspects ainsi que l'expérience de la transmutation, et dans une moindre mesure l'imagination et la médiation, peuvent alors être compris comme faisant sens *ensemble*, plutôt que d'être des éléments dispersés, relevés, mais n'ayant de manière isolée qu'une faible portée interprétative. À ce titre, le modèle proposé par von Stuckrad permet de préciser celui de Faivre. Von Stuckrad identifie en effet deux dimensions dans les discours ésotériques : la « revendication d'une connaissance supérieure » et l'existence d'une « voie » d'accès à cette « vérité » et il ajoute que la plupart des courants ésotériques partagent un « monisme ontologique » (Stuckrad, 2005, p. 93). Or, on a vu que le monisme était une caractéristique centrale du rapport au monde développé au sein de la matrice collapsio, monisme qui résulte d'ailleurs de la combinaison des idées de nature vivante et de correspondances universelles.

Le second intérêt de rapprocher les représentations des précurseurs de la collapsologie de l'ésotérisme est que ce terme relie de nombreux courants<sup>7</sup> auxquels ils se réfèrent parfois, de manière plus ou moins directe et explicite. Il semble donc utile d'examiner ces références afin de voir si, en complétant les affinités morphologiques qui viennent d'être relevées, il pourrait exister

7. Von Stuckrad cite ainsi le gnosticisme, l'hermétisme ancien, les « sciences occultes » (astrologie, magie, alchimie), le mysticisme chrétien, l'hermétisme de la Renaissance, la kabbale juive et chrétienne, le paracelsisme, le rosicrucisme, la théosophie chrétienne, l'illuminisme, l'occultisme, le traditionalisme, et d'autres courants jusqu'au spiritualités contemporaines du « *New Age* » (Stuckrad, 2005, p. 79). Faivre propose aussi une liste similaire, ajoutant notamment « diverses formes de néopythagorisme » et « une partie de la *Naturphilosophie* romantique » (Faivre, 2007, p. 10-11).

des liens de filiation des courants anciens vers la collapsologie, ou plutôt si certaines personnes ne chercheraient pas, *a posteriori*, à s'inscrire dans une « tradition hermétique<sup>8</sup> » qui donnerait un surcroît de sens à leur vision écologique du monde.

## Matrice collapsologique et courants ésotériques

Seules quelques-unes des personnes rencontrées pendant l'enquête ont baigné dès leur enfance dans une forme de pensée que l'on peut qualifier d'ésotérique, tel Nicolas qui feuilletait les publications de Findhorn que lisaient ses parents, ou cette femme fortement influencée par une tante géobiologiste. Bien plus souvent, elles n'ont pas hérité de cette orientation, qu'elles ont construite elles-mêmes à partir de lectures et de rencontres, et à des degrés divers. Un membre du Réseau romand d'écopsychologie a ainsi fait partie pendant quelques années de la communauté spirituelle d'Henri Hartung, lequel s'inscrivait dans le traditionalisme promu par René Guénon et s'était d'ailleurs secrètement converti au soufisme (Sedgwick, 2008, p. 274-275). Son parcours ultérieur l'orienta ensuite vers l'écopsychologie et le « Travail qui relie ». Un autre Romand, d'ailleurs proche du précédent, dit lui lire Guénon et se déclare intéressé par l'ésotérisme<sup>9</sup>.

8. L'historien italien des religions Giovanni Filoramo définit ainsi la « tradition hermétique » dans son article sur « le sacré ésotérique d'Écologie profonde » : « Par cette expression nous entendons la continuité historique de l'hermétisme ancien dans le monde moderne à partir de ses fortunes dans l'humanisme et la Renaissance, en particulier le rôle que l'hermétisme a joué dans la genèse et la critique de la science moderne. » (Filoramo, 1993, p. 137)  
L'existence d'une continuité entre les divers courants ésotériques ne peut toutefois pas être postulée *a priori*. L'idée d'une « tradition hermétique » est donc à considérer avec circonspection, elle n'est par exemple pas défendue par Faivre ou Stuckrad qui utilisent le concept d'ésotérisme pour réunir des courants partageant d'évidents « airs de famille » sans présupposer des liens généalogiques qui les relient éventuellement.
9. René Guénon prophétisait notamment dans *La crise du monde moderne* « qu'une transformation plus ou moins profonde est imminente », ce qui peut être rapproché du millénarisme écologiste déjà décrit. S'intéressant à l'ésotérisme, il défendait l'unité d'une tradition initiatique présente dans toutes les religions, qui se serait particulièrement conservée dans l'hindouisme et dans l'islam mystique. Il fustigeait le monde moderne et promouvait un retour

Les précurseurs de la collapsologie se rapprochent toutefois plus clairement de la pensée ésotérique lorsque leur chemin croise celui de l'anthroposophie, au travers notamment de l'agriculture biodynamique. Le parcours de son inventeur, Rudolf Steiner, grand admirateur de la pensée de Goethe, passé par la Société théosophique, ne laisse aucun doute quant à son ésotérisme. La biodynamie elle-même peut être considérée comme ésotérique en ce qu'elle perçoit la « nature » comme un tout, un organisme vivant, dont les parties interagissent par un jeu de correspondances. Aurélie Choné voit ainsi en Steiner un « précurseur de l'écologie spirituelle<sup>10</sup> ». En effet, Steiner s'inspire de la « phénoménologie de la nature goethéenne », mais aussi de la « tradition alchimique » de Paracelse, pour proposer un autre mode de connaissance, global. Il s'agit d'accéder à une « pensée vivante, créatrice », fondée sur l'imagination, pour percevoir que « la nature est un tout ».

Les références ésotériques sont encore plus évidentes dans le cas de l'écopsychologie. Son principal architecte, Theodore Roszak, a théorisé la contre-culture (Roszak, 1969), laquelle s'est appropriée le *New Age* postapocalyptique (Sutcliffe, 2003). Dans son livre fondateur *The Voice of the Earth*, Roszak multiplie les références ésotériques. Il s'inspire en particulier de Carl Gustav Jung pour proposer son concept d'inconscient écologique. Le caractère ésotérique de la pensée de Jung (par ses références à divers courants ésotériques, à l'alchimie notamment) n'est plus à démontrer, il était notamment familier des conférences Eranos à Ascona, dans

---

à « la Tradition » mais il n'y a pas de dimension explicitement écologique dans sa pensée et ses écrits.

10. Dans son article sur « les fondements de l'écologie spirituelle chez Rudolf Steiner, Choné oppose toutefois un peu trop rapidement l'approche spirituelle de Steiner au « matérialisme » de Haeckel. Le monisme de ce dernier évoluera en effet vers une plus grande importance accordée à l'« esprit », à travers l'hylozoïsme et le panpsychisme notamment (Holt, 1971). Mais il est vrai que cette évolution se produira après la correspondance entre les deux hommes dans les années 1890 (Gasman, 1971, p. 79) et leur rencontre en 1894 (Choné, 2013, p. 26). *In fine*, l'héritage de Steiner à travers l'anthroposophie, la biodynamie et les écoles Steiner-Waldorf en fait effectivement un précurseur de l'écospiritualité, alors que Haeckel laissera surtout à la postérité le mot « écologie ». Son monisme était tout aussi présent dans sa pensée, mais il n'est pas passé à la postérité.

le Tessin, rencontres où se croisaient ésotéristes et spécialistes de l'ésotérisme occidental tels Antoine Faivre, Mircea Eliade, Henry Corbin, Gilbert Durand, etc. C'est cependant lorsqu'il s'approprie l'idée d'âme du monde, d'*anima mundi*, que Roszak s'approche au plus près du néoplatonisme. On peut alors parler de volonté de s'inscrire dans une tradition quand Roszak retrace toute l'histoire de l'*anima mundi*, évoquant Platon, Plotin, les « alchimistes spirituels » de l'époque médiévale, la « magie naturelle » de la fin du Moyen-Âge, puis le « philosophe hermétique » de la Renaissance Cornelius Agrippa. Roszak conçoit ensuite Gaïa dans la continuité de ce qu'il nomme tour à tour « Terre-Mère », « Grande Déesse », « Mère Déesse », « Grande Mère » (Roszak, 1992). Theodore Roszak cherche aussi à situer l'homme dans la « grande chaîne de l'être » (*Great Chain of Being*), entre l'infime et l'infini, le micro et le macro, rappelant ainsi l'idée de correspondance universelle chère à la pensée ésotérique *sensu* Faivre.

On a vu que l'hypothèse Gaïa, formulée en des termes scientifiques par ses inventeurs, et justement rejetée en tant que théorie scientifique dans le domaine académique des sciences du vivant, trouve aussi des partisans, qui la défendent comme « vision du monde » et en tant que « modèle organique », selon une philosophie de la nature qui a notamment prévalu dans l'antiquité grecque et chez les néoplatoniciens de la Renaissance, plutôt qu'une science (Abram, 1991 ; Kineman, 1991 ; Visvader, 1991). Gaïa, souvent interprétée comme l'expression d'une « Terre vivante » – ce qui correspond tout à fait à l'une des caractéristiques d'une forme de pensée ésotérique d'après Faivre –, se trouve donc inscrite *a posteriori* par certains interlocuteurs dans la « tradition hermétique ».

« En fait Gaïa, c'est la biosphère, c'est une reformulation du concept de Vernadsky », explique un membre de Momentum. Gaïa a aussi à voir avec la noosphère du père Teilhard de Chardin (1881-1955). L'idée d'une « sphère de l'esprit » semble en effet avoir germé dans la pensée du prêtre jésuite et paléontologue à la suite de conférences à la Sorbonne de Vladimir Vernadsky (1863-1945), le fondateur russe de la biogéochimie. Qualifié par les philosophes Hamilton et Grinevald de « mystique cosmique » (Hamilton et Grinevald, 2015), Teilhard de Chardin est une référence fréquente,

convoquée par des chrétiens revendiqués, mais pas uniquement, qui est présentée comme importante dans leur parcours spirituel et écologique. Teilhard et sa noosphère constituent aussi un repère dans la construction de l'écopsychologie par Roszak, même si ce dernier critique l'anthropocentrisme d'un tel « mysticisme scientifié » (*scientized mysticism*) (Roszak, 1992, p. 199). Quelle que soit l'appropriation qui en est faite, il semble en tout cas possible de voir en Teilhard de Chardin un autre précurseur, sinon de la théorie Gaïa, en tout cas de certaines interprétations qui en sont faites. Si sa pensée est mystique, est-elle pour autant ésotérique ? Elle ne se réfère pas explicitement aux courants ésotériques, mais le projet de Teilhard de réconcilier science et foi peut être vu comme une tentative de réintégrer une cosmologie au sein de la théologie chrétienne, autrement dit de réoccuper un espace abandonné par le christianisme et qui avait été investi par les penseurs ésotériques de la Renaissance (Faivre, 2007, p. 9-10). *In fine*, Gaïa traduit une « forme de pensée ésotérique » évidente, non seulement par l'idée que « la Terre est un être vivant », mais aussi par celle de « correspondances universelles », comme l'exprime cette autre personne associée à Momentum qui voit Gaïa « comme manière holistique d'établir des connexions entre tous les éléments, toutes les échelles ».

Différents éléments passés en revue dans ce livre pour caractériser la collapsologie s'articulent donc pour donner corps à ce qui s'apparente à une « forme de pensée ésotérique » : Gaïa exprime l'idée d'une « Nature vivante » ; l'écopsychologie fait sienne l'idée de « correspondances universelles » grâce notamment à la reprise du concept d'*anima mundi* ; l'expérience de la transmutation est, elle, au cœur de la transition intérieure et du « Travail qui relie », dans la lignée du *New Age*. Le « rôle des médiations et de l'imagination » est quant à lui présent de manière plus diffuse, dans les rituels et mandalas du TQR, mais aussi par les fondateurs de la collapsologie initiés aux « sciences goethéennes », au Schumacher College notamment, et qui sont d'ailleurs les plus proches de Macy et du « Travail qui relie ». Ces airs de famille ne font pas de la collapsologie un courant ésotérique, mais ils montrent des affinités évidentes et expliquent que certains soient



amenés, progressivement, à se rapprocher des courants les plus récents de l'ésotérisme occidental. Quelques-uns cherchent ainsi à s'inscrire dans une « tradition hermétique » en se référant notamment, comme le fait Mohammed Taleb, au néoplatonisme. Cette écospiritualité n'émerge pas en droite ligne de l'ésotérisme, elle se construit peu à peu à partir de l'appropriation par ces écologistes de références qui peuvent, elles, être déjà apparentées à l'ésotérisme. Ce processus est facilité par la rencontre de personnes ayant un chemin spirituel déjà empreint d'ésotérisme et s'intéressant à l'écologie, mais il semble dans tous les cas prendre la forme d'un parcours initiatique.

### Collapsologie et romantisme

Dans leur livre *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, les sociologues Michael Löwy et Robert Sayre proposent de définir le romantisme « comme *Weltanschauung* ou vision du monde, c'est-à-dire comme structure mentale collective », laquelle s'exprime non seulement en littérature et dans les arts, mais aussi « dans la philosophie et la théologie, la pensée politique, économique et juridique, la sociologie et l'histoire, etc. » (Löwy et Sayre, 1992, p. 25). Selon eux : « Le romantisme représente une critique de la modernité, c'est-à-dire de la civilisation capitaliste moderne, au nom de valeurs et d'idéaux du passé (pré-capitaliste, pré-moderne). » Ils identifient ainsi plusieurs caractéristiques de la modernité qui « semblent insupportables » à sa critique romantique : le « désenchantement du monde », sa « quantification » et sa « mécanisation », l'« abstraction rationaliste » et la « dissolution des liens sociaux ». Pour Löwy et Sayre, le romantisme ne se limite pas « à la période historique où les mouvements artistiques dits "romantiques" se sont développés » (Löwy et Sayre, 1992, p. 25). Dans cette perspective : « Le mouvement écologique constitue, dans cette fin du xx<sup>e</sup> siècle, la plus importante forme de renouveau de la critique romantique de la civilisation industrielle moderne. » (Löwy et Sayre, 1992, p. 236)

Peut-on donc voir dans la collapsologie un héritage du romantisme du xix<sup>e</sup> siècle, ou bien une reprise des mêmes thèmes

sans que le second ait influencé la première ? Avant de tenter de répondre à cette question, on peut déjà statuer sur une évidente analogie entre la critique romantique et celle des enquêtés de la « civilisation bourgeoise moderne » (Löwy et Sayre, 1992, p. 60). Ceux-ci critiquent cette dernière parce qu'elle « va droit dans le mur » et mène à « l'effondrement ». On a vu en effet que leur catastrophisme ne semble pas dériver uniquement d'une analyse froide et lucide, scientifique, des faits, mais aussi d'un rejet du monde tel qu'il est, de l'ordre social actuel. La « mécanisation du monde » est particulièrement rejetée au profit d'une compréhension organique, ce qui a été amplement illustré auparavant par le rejet du dualisme et du réductionnisme « cartésien » et par la promotion d'un organicisme faisant de la Terre une « planète vivante » et de l'Univers un vaste tissu de correspondances.

La critique de la quantification est également partagée parmi les défenseurs d'une position plutôt « technocritique » dénonçant notamment « la mise en chiffres du monde ». La « quantification du monde » peut aussi être dénoncée au travers de la critique de l'abstraction rationaliste et par la promotion concomitante de l'imagination et de l'intuition, mais aussi du holisme. Le regret d'un monde « enchanté » est aussi présent dans les discours, tel cet interlocuteur qui dénonce ce désenchantement, avec une « omniprésence » humaine qui « tue le mystère » et la « beauté ». La recherche d'un réenchantement du monde est aussi très présente dans « l'émerveillement » face à la beauté du monde, à la « magie » ou au « miracle » de la vie. Quant à la « dissolution des liens sociaux », c'est également une critique implicite que partagent de nombreux enquêtés et qui s'exprime par le slogan souvent lu et entendu « moins de biens, plus de liens ». La critique du monde actuel par les précurseurs de la collapsologie rejoint donc celle de la modernité formulée par les romantiques, mais sans qu'apparaissent clairement des références à ces derniers.

Il est toutefois possible que l'héritage romantique ait joué un rôle dans la constitution de la pensée écologique des acteurs. Cet héritage ne semble cependant pas avoir été transmis directement par les écrits d'auteurs romantiques, mais plus sûrement par la transmission au fil des générations d'un certain rapport à la nature

et aux paysages. Dans *Par-delà nature et culture*, Philippe Descola associe « l'émergence de la conception moderne de la nature » à celle du paysage comme « genre autonome » dans la peinture du XVII<sup>e</sup> siècle. Il prend l'exemple d'un petit dessin du peintre flamand Roelandt Savery, *Paysage montagneux avec un dessinateur* (vers 1606), pour illustrer cette nouvelle « autonomie du paysage ». Pour Descola (Descola, 2005, p. 114-124), cette évolution témoigne d'une construction progressive de la notion de nature, d'un « dualisme de l'individu et du monde » qui « devient dès lors irréversible, clé de voûte d'une cosmologie où se retrouvent en vis-à-vis les choses soumises à des lois et à la pensée qui les organise en ensembles signifiants, le corps devenu mécanisme et l'âme qui le régit selon l'intention divine » (Descola, 2005, p. 122). Cette « cosmogénèse des Modernes » conduit effectivement au « dispositif ontologique » que Descola appelle « naturalisme ».

Elle annonce aussi la naissance du romantisme, lequel, s'il se situe « à contre-courant de la modernité », n'est pas moins inséré dans cette même modernité. Et le dessin de Savery semble être un prélude aux célèbres paysages de Caspar David Friedrich, tels *Le voyageur contemplant une mer de nuages* (1818) ou *Falaises de craie à Rügen* (1818) symboles de la peinture romantique allemande du XIX<sup>e</sup> siècle. Les voyageurs du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècle cherchent en effet dans la contemplation de paysages « naturels », sublimes, le moyen d'échapper à une modernité industrielle et bourgeoise qui transforme les villes et les campagnes. Et l'on retrouve cette sensibilité à la beauté, à l'esthétique des paysages chez les enquêtés, lesquels disent ressentir le besoin d'être seul pour être en paix, en harmonie avec ces paysages, tel ce voyageur contemplant une mer de nuage de Friedrich. Il s'agit pour eux de fuir « l'enlaidissement des entrées de ville » ou les sites accueillant un tourisme de masse. Ils sont donc nombreux à pratiquer la promenade en forêt, la marche, le ski de randonnée, l'alpinisme, le parapente, la voile, autant d'activités permettant de se retrouver à peu près seul au milieu des « grands espaces ». Et cette sensibilité, évidemment partagée bien au-delà des réseaux étudiés, n'est pas anecdotique. Au contraire, beaucoup insistent sur le fait qu'ils ne se sont pas des « naturalistes », qu'ils ne connaissent rien « aux petits oiseaux »,

et que leur rapport initial à la « nature », important dans leur parcours d'écologiste, n'est pas un rapport de connaissance de celle-ci, mais plutôt d'immersion et de « ressourcement » dans des espaces et des paysages « non artificiels ». Si ces personnes ne voient pas explicitement dans ce rapport aux paysages un héritage du romantisme, il semble toutefois important d'établir cette généalogie, d'autant plus qu'il s'agit très probablement de la dimension du romantisme qu'ils ont le plus intériorisée. S'exerçant dès l'enfance – presque tous évoquent des souvenirs de balades, de vacances en famille « dans la nature » – elle est aussi « préécologique », elle devance la « prise de conscience » de l'effondrement.

Une influence similaire peut aussi être identifiée dans la transmission familiale d'un rejet du consumérisme et de la « société de consommation », rejet qui s'exprime par un souci permanent de « ne pas gaspiller » et par une acquisition tardive (ou toujours refusée) de biens de consommation tels que le lave-vaisselle, le four à micro-ondes, le téléviseur, l'ordinateur, le téléphone portable, etc. Cependant, outre Taleb, une seule personne rencontrée identifie clairement « une forme de romantisme chez une partie des écologistes », à travers notamment un « goût de la contemplation, de la sensualité ». Mohammed Taleb, proche des réseaux proto-collapsos, se réfère en effet très souvent au romantisme, en citant *Révolte et mélancolie* dans ses écrits (Cazenave et Taleb, 2015, p. 47 ; Taleb, 2015, p. 22-23). Mais, alors que la perspective de Löwy et Sayre tend à ouvrir sur une utopie écosocialiste, Taleb préfère insister sur l'inscription du romantisme dans une tradition hermético-ésotérique.

## À contre-courant de la modernité

Que ce soit à propos de l'ésotérisme ou du romantisme, ces dernières pages ont montré que s'il était possible d'identifier de possibles liens de filiation entre ces courants et la collapsologie, ainsi que des références pouvant s'apparenter à « l'invention d'une tradition » (Hobsbawm et Ranger, 1983), leur rapprochement est le plus solidement avéré par l'existence de structures de

pensée communes. Comme l'écrivent très bien Löwy et Sayre, si les écologistes reprennent, avec d'autres, des thèmes du romantisme, « cela ne résulte pas nécessairement d'un lien direct ou d'une influence intellectuelle des penseurs romantiques du XIX<sup>e</sup> : c'est la persistance des traits essentiels de la modernité industrielle-bourgeoise qui explique l'analogie » (Löwy et Sayre, 1992, p. 293). Le même raisonnement est tout autant valable à propos de l'ésotérisme. Pour von Stuckrad, il convient ainsi de voir l'ésotérisme comme un « élément structurel de la culture occidentale » (Stuckrad, 2005, p. 80). Les écologistes de manière générale, et les précurseurs de la collapsologie parmi eux, auraient des traits communs avec les courants ésotériques et le romantisme avant tout parce qu'ils partagent une même situation d'opposition à la culture dominante. L'ésotérisme regroupe ainsi un ensemble de courants alternatifs au « *mainstream* » incarné successivement par le christianisme, le mécanisme, la physique classique, d'où quelques positions communes avec le romantisme. On le retrouve ensuite dans l'anti-modernisme tel qu'il est théorisé par René Guénon, dans la contre-culture des années 1960 (laquelle, rappelons-le, a été conceptualisée par le père de l'écopsychologie, Theodore Roszak), puis dans le *New Age*. L'écologie contemporaine, en tant que courant d'opposition à la « globalisation » et à la « croissance », se retrouve donc très logiquement associée à ces « formes de pensée ésotériques » qui prennent le contrepied d'une pensée dominante perçue comme dualiste et comme devenue, sous sa forme moderne, réductionniste, quantitative, rationaliste et désenchantée.

L'expression de « contre-courant » semble à ce titre aussi juste à propos de l'ésotérisme que du romantisme. Elle est également centrale dans la définition que Colin Campbell donne du *cultic milieu*, comme espace d'expression de tous les « systèmes de croyances déviants » par rapport aux « orthodoxies culturelles dominantes ». La notion de *cultic milieu* recoupe souvent des représentations et des pratiques que l'on qualifie de « *New Age* », avec l'avantage de reconnaître le caractère foncièrement mouvant de ces dernières et donc l'intérêt de les regrouper dans un unique « *supportive cultic milieu* », une caractéristique constante de la

société où elles ne cessent de se transformer (Campbell, 2002, p. 13-14). Le mysticisme, souvent associé au concept anglais de *cult*, est une caractéristique secondaire du *cultic milieu* pour Campbell, mais elle s'accorde bien avec la dimension spirituelle de la collapsologie. Quant à l'emploi du terme « ésotérique », il peut aussi se justifier par son sens de savoir intérieur, initiatique, s'opposant à « l'exotérique », extérieur, accessible. Ce n'est pas tant la notion de secret, de caché, qui compte alors, mais celle d'un savoir qui diffère du sens commun, associé au « *mainstream* », avec une dimension intérieure qui n'est plus à démontrer.

\*  
\* \*

Par-delà ses liens avec le milieu des spiritualités alternatives, sous la forme d'une réapocalyptisation du *New Age*, la collapsologie s'inscrit donc dans une longue tradition contre-culturelle de quête d'alternatives à la modernité, partageant avec les contre-courants du passé de nombreux traits relatifs à leur conception du monde. Les recherches généalogiques menées dans ce chapitre montrent que la matrice collapsologique réactive des schèmes de pensée d'une grande profondeur historique, ce qui contribue peut-être à l'engouement suscité par la collapsologie.

Cette proximité avec des courants qui attachent une importance centrale au spirituel souligne la nécessité de mieux cerner les contours d'une écospiritualité qui se révèle être indissociable de la collapsologie.



# L'écospiritualité : se relier à Gaïa (et à Dieu)

D'après CHAMEL Jean, 2023, « Écospiritualité : se relier aux êtres de la Terre », *Ethnologie française*, vol. 53, p. 37-51, avec l'aimable autorisation d'Humensis.





La notion de spiritualité est centrale pour mieux comprendre la collapsologie, et celles d'écospiritualité (Choné, 2016) ou d'écologie spirituelle (Sponsel, 2012) proposées par certains chercheurs peuvent aider à saisir ce qui est en jeu. Pour tenter de définir l'écospiritualité, Aurélie Choné, spécialiste de la pensée de Rudolf Steiner et partant de l'anthroposophie, évoque « deux processus complémentaires que sont l'écologisation du religieux (au sens large) et la spiritualisation de l'écologie » (Choné, 2016, p. 60). Il est cependant difficile de distinguer ce qui peut relever de l'un ou de l'autre de ces deux processus, tant ce type de théorisation peut difficilement cadrer des discours et des pratiques qui évoluent sous l'effet de multiples influences et bien souvent de manière idiosyncrasique. Par-delà les religions instituées, Choné mentionne d'ailleurs les « courants ésotériques occidentaux », l'anthroposophie, les nouveaux mouvements religieux et le *New Age*, ce qui exprime la nécessité de saisir cette écospiritualité par-delà les catégorisations de « religion » et « d'écologie ». Penser cette écologie spirituelle à partir de l'ethnographie permet d'une part de saisir ce qu'entendent les enquêtés eux-mêmes quand il est question de spiritualité et d'écologie, et d'autre part de comprendre comment les pratiques qu'ils associent au domaine du spirituel font sens dans le cadre d'un rapport au monde alternatif. Les trajectoires personnelles du croire, entre éloignement des Églises pour certains et adaptation de leur foi chrétienne pour d'autres, permettent également de situer ces représentations et actions comme manières d'être au monde, d'interagir avec lui et de lui donner du sens, ainsi qu'à sa propre vie.

Afin de mieux cerner cette écospiritualité, seront d'abord présentées dans ce chapitre les pratiques perçues comme ayant une dimension spirituelle. Sera ensuite discutée la question d'une divinité transcendante, puisque c'est le sens original de la spiritualité que de désigner la relation directe à Dieu, pour montrer que d'autres expressions spirituelles peuvent être revendiquées, que l'on se dise « croyant » ou non. Enfin, l'éloignement des Églises vécu par la majorité des personnes rencontrées permettra de mieux saisir le sens de cette écospiritualité, dont on verra qu'elle peut tout aussi bien être revendiquée par des personnes se

définissant comme chrétiennes, non sans frictions avec les fidèles ayant une tout autre interprétation d'une écologie « humaine » ou « intégrale ».

## Relations au non-humain

Quand, au cours de l'enquête, la conversation en vient à aborder la notion de « spiritualité », celle-ci peut désigner des choses assez différentes selon les individus, mais les points de convergence peuvent permettre de mieux saisir le sens de l'écospiritualité. En premier lieu, « La spiritualité, ça n'a pas besoin de Dieu », et sans « besoin d'une présence supérieure », elle peut s'éprouver par « se sentir plus large que ça », par des formes de communions humaines, voire plus qu'humaines. Ainsi sont évoqués la beauté du monde, une sensibilité aux paysages, des instants de grâce dans de « grands espaces », avec des sentiments d'« accord » ou d'« harmonie », d'« émerveillement » ou de « sublime ». La connexion avec des autres qu'humains peut aussi se faire par des contacts directs. Nicolas Hulot (membre des réseaux étudiés même s'il n'a pas été approché) raconte avec force ce type de rencontre :

Je vis ma spiritualité avec tout ce qui m'entoure. Quand je m'immerge dans les océans et que j'ai cette incroyable possibilité de nager avec des baleines ou avec des dauphins, je vis une quête spirituelle. Je me sens lié avec le vivant. Je ne me sens pas étranger ou dissocié. Je sens intimement que je fais partie d'un tout ; je n'arrive pas à le démontrer, mais je le ressens. Quand je suis dans ces eaux claires, quand je fais eau commune avec des baleines, passant ainsi des heures, mon œil quasiment dans celui d'une baleine, je n'ai pas une étrangère en face de moi. Nous sommes issus d'une même histoire, d'une même matrice. Et d'ailleurs la science nous l'a confirmé : il a beaucoup de nous dans la baleine et il y a beaucoup de baleine en nous. (Hulot, 2010, p. 248)

Bron Taylor appelle les expériences de ce type des « *eye-to-eye epiphanies* » (Taylor, 2009), la plus connue des écologistes étant sans doute celle du forestier Aldo Leopold avec la louve mourante qu'il venait d'abattre, qui allait l'amener à construire sa *land ethic*

et faire de lui un des pionniers de l'écologie profonde en lui suggérant de « penser comme une montagne<sup>1</sup> ».

La spiritualité serait ainsi une pratique de connexion, partant de soi pour atteindre d'autres entités. Bertrand parle ainsi de « triple connexion », en étant « d'une part connecté à soi-même, ses émotions, sa mission de vie, ses propres talents ; ensuite aux autres, [...] donc la deuxième connexion c'est la communauté ; et la troisième connexion, c'est à la planète, à la Terre. C'est de dire "mon destin est relié au destin de la Terre" ». Il poursuit :

La méditation t'aide à te reconnecter profondément à toi-même et à prendre conscience de cette interconnexion : c'est l'outil royal [...] je me sens vachement plus en paix quand j'ai ces pratiques spirituelles, je me sens vachement plus relié au Tout. Je sens que c'est important, ça joue sur des plans hyper subtils mais je suis sûr que ça a un impact, et que la Terre, qui est vivante, elle apprécie énormément toutes ces énergies pour la soutenir dans son combat, dans cette agression perpétuelle des humains.

Quelques-uns disent aussi avoir des pratiques méditatives et connectives explicitement écologiques. Nicolas se dit très attaché à des « petits rituels » personnels, pour « marquer » la disparition d'une espèce par exemple (cf. ses propos à la page 111, chapitre 3), qui sont pour lui « une écologie spirituelle pratique ».

Il s'agit donc de pratiquer des rituels, par-delà la méditation, toujours pour se relier, mais de manière performative, en recourant à des pratiques qui peuvent être individuelles, mais aussi collectives, avec un cadre que Nicolas met volontiers sur le même plan que la « pratique religieuse », entendue selon son étymologie latine *religere*, « relier ». Plusieurs autres acteurs comprennent aussi la religion dans ce sens et estiment celle-ci nécessaire, quelle que soit sa forme. Bertrand explique que, dans l'écolieu où il vit :

1. « Nous atteignîmes la louve à temps pour voir une flamme verte s'éteindre dans ses yeux. Je compris alors, et pour toujours, qu'il y avait dans ces yeux-là quelque chose de neuf, que j'ignorais – quelque chose que la montagne et elle étaient seules à connaître. J'étais jeune à l'époque, et toujours le doigt sur la gâchette ; pour moi, à partir du moment où moins de loups signifiait plus de cerfs, pas de loups signifiait à l'évidence paradis des chasseurs. Après avoir vu mourir la flamme verte, je sentis que la louve pas plus que la montagne ne partageaient ce point de vue. » (Leopold, 1995, p. 169-170)

On fait parfois des stages d'écologie profonde, on chante des *bajans* [chants dévotionnels hindous], on a célébré le passage du 21 décembre [2012]... Chanter des *bajans* pour moi c'est un truc très positif, ça envoie des bonnes ondes, d'envoyer des pensées positives pour la Terre, d'envoyer des pensées de guérison, faire des prières pour la guérison de la Terre.

Ces « stages d'écologie profonde » désignant des ateliers de « Travail qui relie ».

## Dieu et l'écospiritualité

Quel rapport peuvent donc avoir les pratiques brièvement décrites précédemment, ainsi que l'écopsychologie, avec la « spiritualité » et une éventuelle écospiritualité ? Le « spirituel », c'est-à-dire « ce qui est de l'ordre de l'esprit<sup>2</sup> », garde un caractère très vague qu'historiens, sociologues et anthropologues hésitent à mieux définir, tant les acceptions varient d'une époque et d'un groupe à l'autre. Quand l'anthropologue des religions Lionel Obadia s'y risque, il la cadre très largement comme :

[Un] espace éthéré et fluide de ressources de sens et d'actions pour l'humain, de nature à nourrir ses aspirations sur Terre et au-delà, aspirations sacrées ou pas, qui se déploient en deçà ou au-delà des traditions religieuses établies. (Obadia, 2023, p. 5)

Il semble alors nécessaire de revenir à l'origine religieuse de ce terme que rappelle l'historien des idées David Bisson :

Le terme naît au XVI<sup>e</sup> siècle et désigne tout ce qui touche à la vie de l'âme par opposition aux impératifs du corps. Il se définit essentiellement par rapport à son autorité de tutelle : la religion. Ainsi comprise, la spiritualité se présente comme une manifestation du monde religieux qui insiste tout particulièrement sur *la relation personnelle que le croyant entretient avec Dieu*. (Bisson, 2012, je souligne)

2. <http://www.cnrtl.fr/definition/spirituel> [consulté le 13/02/2024].

L'historien Jacques Le Brun, dans l'entrée « Spiritualité » du *Dictionnaire des faits religieux*, confirme que le sens original de la notion est de désigner une relation au divin (Le Brun, 2010), et se garde bien d'en proposer une définition. La spiritualité désignerait donc historiquement une relation personnelle avec Dieu, dans un cadre religieux. Or, de Dieu il n'a pas été question jusqu'à présent, si ce n'est pour affirmer que justement « la spiritualité, ça n'a pas besoin de Dieu ». Les trajectoires religieuses seront détaillées ultérieurement, mais de la diversité des parcours se dégage la tendance générale d'une éducation religieuse (plutôt catholique en France et protestante en Suisse) suivie d'un éloignement (progressif ou brutal) des institutions cléricales et des rites associés. La question de Dieu est plus délicate : certains se revendiquent athées, d'autres agnostiques, et d'autres encore croyants, mais la disposition la plus répandue est celle d'une indétermination qui se mélange d'ailleurs parfois aux trois catégories précédentes et qui laisse penser que l'opposition athée/croyant n'est pas pertinente et doit être dépassée. Voici deux exemples de l'ambiguïté ressentie par ces écologistes. Pour Michelle :

À la fois je suis athée donc non, je n'ai pas de vision transcendante de [la Terre], je suis hyper matérialiste, mais en même temps je ne peux m'empêcher de me dire qu'il y a quelque chose d'un peu sacré. En tout cas, on ne peut pas toucher à ça impunément.

Frédéric, lui, affirme avoir « plus besoin de croire en l'humain et en la nature qu'en une religion quelconque » :

[Je suis] plutôt agnostique, entre athée et agnostique. Je ne dirais pas qu'il n'y a rien, parce qu'il y a quand même ces forces énergétiques, mais après je ne crois pas en une entité qu'on puisse matérialiser comme ça. Ça ne me parle pas. Pour moi c'est plus la nature, je suis presque animiste en fait, je verrais presque un dieu en chaque être vivant.

Le malaise de mes interlocuteurs à s'affirmer comme athée ou croyant montre que ce positionnement binaire ne correspond pas à leurs représentations. Choisir l'une ou l'autre option revient soit à se revendiquer comme croyant en un dieu créateur personnel

et transcendant tel qu'est le dieu des religions monothéistes et plus particulièrement chrétiennes. Soit l'on se dit incroyant et donc athée, dans une perspective d'opposition aux religions et de réfutation de l'existence de toute divinité transcendante, la matière (ou nature) se suffisant à elle-même et se révélant aux humains par l'avancée continue des connaissances scientifiques. Des personnes se revendiquant chrétiennes et affirmant sans hésiter leur croyance en Dieu ont bien été croisées au cours de l'enquête. Mais la plupart des enquêtés affirme ne pas croire en l'existence d'un dieu personnel et transcendant, ni voir le monde comme pure réalité matérielle sans « quelque chose qui dépasse ».

### **« La transcendance et l'immanence ne font qu'un »**

Ne s'identifiant à aucune de ces alternatives, les enquêtés semblent donc adhérer, bien que ce soit souvent de manière implicite, à une forme de spiritualité qui ne soit pas une relation à un dieu personnel, ni une « spiritualité laïque » qui ne serait qu'un exercice de la raison. Ce serait plutôt une expérience spirituelle de « connexion », ou de « reconnexion », à l'ensemble des êtres vivants, à travers la « toile de la vie ». Cette spiritualité s'étendrait au non-vivant de manière plus générale : une expérience de communion avec la planète, le cosmos, et d'unité avec le « grand Tout ». Il n'est donc pas question de divinité transcendante, et pour autant il y a quelque chose de plus que l'immanence matérielle, sans que « ce plus » soit clairement défini. Même Nicolas, qui se dit « un peu panthéiste », et qui a pourtant beaucoup réfléchi à la question, ne parvient pas à expliciter clairement sa spiritualité qu'il définit comme « une question de relation » :

Pour moi la spiritualité, en tout cas, je la trouve dans le fait d'honorer la relation au sens le plus direct du terme, c'est-à-dire de reconnaître cette relation permanente à toute chose. [...] Et puis, ça reste quand même l'idée qu'il y a un mystère énorme là derrière. Ma spiritualité vient aussi du fait que ça reste quelque chose qui est de l'ordre de l'indicible, on peut en faire une expérience... J'aime bien le Bouddha à qui on pose une question « d'où vient l'Univers ? Qu'est-ce qui se passera après ? Quelle est la durée du

temps ? » Et il répond « je sais pas ». Et moi je pense que cette position du « ne pas savoir », de l'inconnu, est pour moi une position aussi profondément spirituelle.

« Se reconnecter » est aussi au cœur de la spiritualité de Gabriel. Le « chercheur indépendant » se dit « plutôt de tradition athée » et « fuir les religions », bien qu'il soit issu d'une famille catholique :

Je me suis ouvert récemment à la spiritualité. C'est nul de dire ça, mais je suis beaucoup plus compréhensif et ouvert à ce genre de démarche, typiquement la démarche des créatifs culturels. Ce côté... lien avec le vivant. En fait Macy, ce n'est rien d'autre qu'un bricolage, et c'est pas péjoratif, de plein de rites de partout pour retrouver du sacré, mais avec la toile de fond du vivant. C'est remettre du sacré dans notre vie, et c'est le sacré qui permet de faire du lien. Mais tourné vers l'écologie et les temps de catastrophe. Retrouver du sacré, je me suis rendu compte que ça me manquait. C'est très puissant, ça fait des frissons et ça fait du bien. Je peux pas détailler les rites, il faut que tu le vives. Mais se reconnecter, sentir qu'on est en communauté avec les bactéries ou les champignons, ça apporte une sérénité, une jouissance, une profondeur...

Qu'en est-il alors de ce « grand mystère », est-il de l'ordre de l'immanent ou du transcendant ? Pour Nicolas :

Ce n'est pas l'idée d'un dieu extérieur qui insuffle, il n'y a pas un monde extérieur à celui où nous vivons. [...] Je suis agnostique, je ne suis pas athée ! Mais cette force, pour moi ça peut être la vie elle-même. Et je fais partie de la vie. Des fois, j'aime bien imaginer que c'est comme un arbre, je suis une feuille de cet arbre, et pendant cette existence en tant que feuille, je vais avoir une forme, une pensée, une espèce d'agrégat de qualités, mais qu'une fois que je meurs, je n'ai pas une âme qui va continuer, mais l'expérience que j'ai faite de moi-même, ou la vie qui a fait l'expérience au travers de moi, d'elle-même, un peu de manière réflexive comme un miroir, ça retourne à la source qui est la vie.

Il s'explique :

Je suis assez immanent. Matérialiste, mais au sens le plus sacré du terme, pas au sens consommatoire. Pour moi, la transcendance et

l'immanence ne font qu'un, il y a une intelligence qui me dépasse, il y a un mystère absolu, mais il est accessible dans la matière. Il n'y a pas besoin de se créer des mondes parallèles pour accéder à un sentiment spirituel. Je suis un peu panthéiste, très terrien. Je sais qu'on est fait de poussières d'étoiles et qu'il y a une dimension fondamentalement cosmique de notre expérience de vie sur la Terre, mais je suis très terrien.

Si la distinction entre immanence et transcendance est difficile à cerner, c'est que là encore il s'agit de s'affranchir de la dichotomie propre aux monothéismes entre divinité transcendante et réalité immanente. S'il existe une « force », des « énergies », un « flux », une « intelligence » ou un « esprit », qui se révèlent *dans* la matière, alors le dualisme immanence/transcendance, tout comme l'opposition entre matière et esprit, ne semblent pas adéquats pour rendre compte de cette vision moniste et d'une spiritualité qui s'expérimente dans la « relation permanente à toute chose ».

## Une forme de panthéisme ?

S'agirait-il alors d'une « forme de panthéisme », comme le suggèrent le sociologue Yannick Cahuzac et l'historien des idées Stéphane François, pour lesquels « l'écologie profonde est largement panthéiste » (Cahuzac et François, 2013, p. 53) ? Aucun de mes interlocuteurs ne se retrouve pleinement dans l'idée de panthéisme, pas même Benoît qui cite l'*Éthique* de Baruch Spinoza comme sa « bible ». Plutôt que définir son approche comme panthéiste, il la décrit comme « spinoziste : c'est "Dieu c'est-à-dire la nature". La nature au sens de l'immanence, ce qui existe, ce qui est présent. Le grand slogan spinoziste c'est "Dieu égale la nature", nous compris bien entendu ». Arne Næss lui-même, qui a posé les bases de l'écologie profonde et dont la philosophie s'inspire fortement de la pensée de Spinoza, réfute cette interprétation :

Spinoza n'est [...] pas un panthéiste qui verrait Dieu partout autour de lui. Je le considère comme un panenthéiste – le Dieu unique est contenu en toute chose, et il contient toute chose. (Næss et Rothenberg, 2009, p. 172)



Il faut en effet revenir à Baruch Spinoza pour clarifier sa cosmologie et en finir avec l'étiquette panthéiste qu'on lui colle trop souvent. La formule célèbre du philosophe hollandais *Deus sive natura*, « Dieu, c'est-à-dire la nature », laisse penser à une identification de Dieu à la nature, et donc à un panthéisme, mais elle ne rend pas compte de la distinction subtile qu'opère Spinoza entre Dieu et la nature. Le premier est associé à une nature naturante (*natura naturans*), et il est la cause transcendante, infinie, de la nature naturée (*natura naturata*), composée de tous les êtres de la nature. Le spinozisme, qui s'inspire de la géométrie dans ses déductions logiques, est donc plus exactement un monisme théiste qu'un panthéisme. Le mot panthéisme (du grec ancien *pan* [πᾶν], « tout » et *theos* [θεός], « dieu ») est apparu à une époque, le XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>, où ce type de discours ne pouvait qu'être mis en relation avec la doctrine chrétienne. Le terme met donc l'accent sur l'opposition à la référence ultime d'un dieu créateur et transcendant et était utilisé de manière accusatoire pour dénoncer l'athéisme supposé de Spinoza. Et il semble aujourd'hui encore être surtout utilisé sur le mode du rejet. Celles et ceux qui se revendiquent comme explicitement chrétiens préfèrent ainsi se dire « pananthéistes », c'est-à-dire affirmer que Dieu est dans tout, mais qu'il n'est pas tout, tout en reconnaissant que la distinction avec le panthéisme, « fondamentale en théologie, [...] n'est pas si claire en pratique » (Egger, 2012, p. 115). Le concept de pananthéisme semble ainsi servir avant tout de rempart à l'accusation de panthéisme, plutôt qu'à clarifier un rapport vécu à Dieu et à sa Création difficilement objectivable.

Quant à celles et ceux qui disent ne pas croire en un dieu personnel, mais conçoivent plutôt l'existence d'une harmonie cosmique, d'un principe unificateur (force, énergies, flux, « intelligence du vivant »), ils ne se retrouvent par conséquent pas dans le *theos* du panthéisme. Il est donc plus juste de parler de monisme, lequel permet d'inclure ces différentes conceptions.

3. <http://www.cnrtl.fr/definition/panthéisme> [consulté le 13/02/2024].

## L'écospiritualité comme réinscription spatio-temporelle du soi dans la totalité

L'entrée « Spiritualité » du *Dictionnaire des faits religieux* ne propose pas de définition opérationnelle du terme. Jacques Le Brun montre en effet toute son « instabilité épistémologique » en retraçant l'histoire de la notion (Le Brun, 2010, p. 1188). Il ne serait pas plus aisé de définir formellement l'écospiritualité, mais les discours et pratiques que les acteurs identifient comme ayant trait au spirituel, ainsi que les développements précédents autour de la figure du divin, de l'immanence et de la transcendance, de l'athéisme et du panthéisme, aident à comprendre celle-ci comme une reconfiguration de la spiritualité par-delà son sens original de relation personnelle entretenue avec Dieu. L'écospiritualité insiste d'une part très fortement sur l'aspect relationnel, et ne limite pas cette relation à Dieu – voire l'exclut – pour l'ouvrir à l'ensemble des êtres, à la totalité du cosmos. L'objet de la relation écospirituelle n'est donc pas, ou pas seulement, Dieu. Pour les écologistes chrétiens, qui se disent volontiers panenthéistes, cette relation à tous les êtres est aussi une relation avec Dieu, puisqu'il est présent en toute chose. L'écospiritualité n'est alors qu'une autre manière d'entrer en communication avec Dieu, dans la célébration de sa Création. Pour les autres, c'est avant tout la connexion, le fait de se relier, qui prédomine et l'objet de la connexion est finalement secondaire. Il s'agit de s'émerveiller devant « la beauté du monde » et de la « magie » ou du « miracle » de la vie. Dieu est-il derrière ce « mystère », ou est-ce l'Esprit, « l'intelligence du vivant », une « conscience universelle » ? Ou bien la « toile de la vie » se suffit à elle-même ? Beaucoup n'ont pas de représentation claire à ce sujet, si ce n'est qu'il y a bien « quelque chose qui dépasse ».

Cette approche correspond à celle proposée par Aurélie Choné quand elle explique que :

Au cœur de la spiritualité religieuse, il y a l'aspiration à se « relier » (du latin *religare*, racine possible du mot religion) à Dieu, au divin, à une réalité transcendante, à l'Autre ; l'idée que cette aspiration implique pour l'homme de se relier également à lui-même et à sa

nature profonde, aux personnes et à la nature qui l'entourent, et enfin au cosmos entier, est au centre de l'écospiritualité. (Choné, 2016, p. 61-62)

Cette définition recoupe également « l'écologie spirituelle » présentée par l'anthropologue étasunien Leslie E. Sponsel. Celui-ci emploie d'ailleurs indifféremment les deux expressions pour désigner un courant qu'il aborde à travers une série de courtes biographies : du Bouddha au dalaï-lama, de François d'Assise à Wangari Maathai en passant par Thoreau, Muir, Steiner, Leopold, White Jr., Bron Taylor ou Joanna Macy. Par cette vaste fresque historique, Sponsel promeut cette écologie spirituelle – dont il souligne également la proximité avec l'écologie profonde et l'écopsychologie – en citant Vaclav Havel, comme moyen de « changement radical » afin de « créer de nouveaux comportements, de nouvelles valeurs pour notre planète » (Sponsel, 2017, p. 316), ce qui le place dans le rôle d'écothéologien engagé plutôt qu'historien ou ethnographe.

Le terme « écospiritualité » n'est d'ailleurs pas originellement un mot savant. On recense ainsi une *Ecospirituality Foundation* qui aide, en tant qu'ONG, les peuples autochtones à défendre des « lieux sacrés ». Son « manifeste de l'écospiritualité », qui compte 22 points, s'accorde toutefois avec la définition qui vient d'être donnée<sup>4</sup>. Michel Maxime Egger a publié en 2012 *La Terre comme soi-même* qui propose en sous-titre des « repères pour une écospiritualité ». Partant des « racines de la crise écologique » et soulignant « l'ambivalence du christianisme », Egger développe une perspective panenthéiste qui voit dans la « Création », le « mystère de la présence divine », et à partir de laquelle il propose d'explorer les « chemins de la transformation écospirituelle » (Egger, 2012). Si Egger associe dans son livre l'écospiritualité à sa tradition d'adoption, le christianisme orthodoxe, il consacre ses deux ouvrages suivants à l'écopsychologie et au « Travail qui relie » (Egger, 2015, 2017), preuve d'une proximité émique entre ces approches.

4. <http://www.eco-spirituality.org/f-mnf.htm> [consulté le 13/02/2024].

L'écospiritualité peut ainsi être comprise comme la mise en pratique d'une écologie relationnelle, pensée holiste saisissant le monde comme un tissu ou une toile, un ensemble d'êtres interconnectés et en relation d'interdépendance mutuelle. Il s'agit de se connecter ou se « reconnecter », en partant de son intériorité et en l'élargissant aux autres, humains, non-humains, jusqu'à la « Terre vivante » et à l'ensemble de l'Univers, et « d'honorer la relation à toute chose ». Ce « Travail qui relie » peut se faire par la méditation, « outil royal », mais aussi par de « petits rituels », des exercices, ou tout simplement par des pratiques quotidiennes de compostage, ou le simple fait « d'être présent » lors d'un repas.

## Éducation chrétienne et éloignement de la religion

Pour des raisons historiques, on voit qu'il est difficile de comprendre l'écospiritualité sans prendre en compte la compréhension chrétienne du spirituel. Il est également important de mieux saisir à la fois le parcours des personnes qui se sont éloignées des Églises, comme de celles qui ont réorganisé leur foi à l'aune des enjeux écologiques. Quelques-uns de mes interlocuteurs expliquent avoir grandi en dehors de la religion, parce que leurs parents étaient athées, trotskistes, francs-maçons ou « *New Agey* », mais pour le reste, une éducation chrétienne plutôt pratiquante semble avoir été la norme. Et la plupart se positionnent aujourd'hui en retrait par rapport à cette éducation religieuse, que l'éloignement des institutions ecclésiastiques ait été très progressif, ou au contraire marqué par une rupture. Deux personnes ayant grandi dans l'Église réformée racontent ainsi avoir, pour la première, rendu son certificat de confirmation au pasteur, quand la seconde avait déclaré lors de sa confirmation ne pas être croyante. Frédéric, d'origine catholique, explique qu'il allait à la messe dans sa jeunesse, était même enfant de chœur, mais qu'après la confirmation, « plus rien ». Il avait alors « plus besoin de croire en l'humain et en la nature qu'en une religion quelconque ». Gabriel évoque le chemin qui l'a conduit de l'Église aux « rites » du « Travail qui relie » :

J'ai fait mes communions et tout, à l'Église catholique, j'ai tout fait, mais j'ai vécu ça de loin, j'ai fait ça par tradition familiale, mais j'ai rien compris. [...] J'ai jamais été touché par une messe, par un truc... jamais. Et là j'ai été vraiment touché par des rites [du TQR].

Bertrand n'est pas tendre non plus avec l'Église catholique :

J'y allais [à la messe] uniquement parce que mes parents y allaient. Bon j'aimais bien les trucs de caté, c'était sympa. Mais j'ai jamais eu un appel, même si je me sens très relié à Jésus, paradoxalement. Mais pas le Jésus représenté à l'église. En Inde – j'y ai passé trois mois –, la façon de représenter Jésus est complètement différente et Jésus n'est jamais représenté cloué sur quatre planches, il est vivant, il est radieux, il appelle à la vie. En Europe, en France, Jésus il est représenté mort. Quelque part dans la symbolique, l'Église catholique... c'est comme si on vénérât un steak. Là-bas, la religion, elle est vivante alors qu'en France, pour moi la religion, elle est morte.

On pourrait encore citer bien d'autres personnes en rébellion avec la religion institutionnelle, mais par ailleurs profondément marquées par leur éducation chrétienne, en particulier ceux qui ont fréquenté des écoles confessionnelles et plus particulièrement jésuites. Robert ne renie pas cette éducation : « Je dirais même que les jésuites m'ont donné les moyens intellectuels de sortir des jésuites, un peu comme Gauchet nous dit que le christianisme est la religion de la sortie de la religion. » De fait, il s'agit bien d'un éloignement, d'une mise à distance, plutôt que d'un rejet total de la religion. C'est l'institution qui est avant tout visée, pour ses incohérences parfois, ou ses positions conservatrices sur certaines questions, mais aussi, et surtout, pour son manque de vigueur, pour être un « système mort ». Jean-François, Romand très engagé pour le climat, narre ainsi sa déception d'être allé – exceptionnellement – à une messe d'adieu au pape Jean-Paul II : « C'était tellement nul ! C'est tellement sans âme, sans intérêt, c'était tellement plat ! Pourquoi aller à l'église dans ces conditions ? »

Il y a donc d'une part la recherche d'une autre pratique spirituelle que celle que proposent les Églises catholiques et réformées,

et d'autre part un questionnement sur la nature de Dieu, et l'opportunité de se dire athée, agnostique, panthéiste ou animiste. La religion n'est donc pas, ou très rarement, l'objet d'attaques virulentes auxquelles peuvent se prêter des « bouffeurs de curés » : ces précurseurs de la collapsologie ne renient pas leur éducation, mais ils sont à la recherche d'autre chose, d'un autre « rapport à la transcendance ». Émilie, journaliste environnementale, met bien en lumière cette ambivalence qu'elle ressent elle-même :

J'ai été élevée là-dedans, on allait à la messe le dimanche, on avait quand même une pratique religieuse. [...] J'ai complètement rejeté, rompu avec ce monde, je suis pas croyante du tout, seulement parfois je m'interroge... Je me dis athée, mais pour être honnête parfois je me demande si j'ai pas un rapport à la transcendance hérité de cette éducation religieuse. Je veux pas répondre oui. Parce que ça me ferait trop chier (*rires*), parce que vraiment je refuse ce truc, mais pour être honnête, parfois je me pose la question.

## Une « conversion écologique » ?

L'écospiritualité pourrait alors être une réponse à cette « quête de sens » ouverte par le renoncement à une pratique religieuse qui était bien souvent régulière, en proposant un rapport au monde alternatif qui correspond à une volonté de connaissance scientifique sans pour autant verser dans un matérialisme absolu, en l'associant à une dimension spirituelle héritée d'une religiosité laissée à l'abandon. L'écospiritualité se positionne d'autant plus comme substitut à la religion qu'elle offre, notamment par le « Travail qui relie », de nouveaux « rites », perçus comme plus pertinents, comme « ayant du sens ». Ainsi pour Nicolas :

Un rituel peut vraiment être important pour ancrer psychologiquement un événement et puis pour faire un peu comme un ancrage qui aide après dans la vie de tous les jours à clarifier une situation. Je pense typiquement à une cérémonie de deuil : un enterrement, c'est quelque chose de fondamental pour commencer un deuil [...] Pour moi, ce sont des choses que l'on a un peu perdues, on fait tous ces rituels, mais l'explicitation s'est un peu perdue, et puis, je pense qu'on a besoin de trouver

de nouveaux rituels, vu que la religion était quand même un cadre qui offrait beaucoup de ces rituels-là [...] Voilà, moi je ne m’y retrouve pas dans la pratique religieuse, au sens propre du terme : la pratique qui relie, le rituel.

Pourrait-on dès lors comprendre le fameux moment de « prise de conscience », expression récurrente au sein de la matrice collapsologique, comme une conversion, une « conversion écologique<sup>5</sup> » pour reprendre l’expression du pape François dans *Laudato si’* (2017) ? Pour le philosophe français Stéphane Madelrieux, qui reprend l’étude du psychologue et philosophe étasunien William James sur la conversion religieuse, la notion de conversion est en effet valable « bien au-delà des phénomènes considérés comme religieux » (Madelrieux, 2012) et permet de rendre compte du basculement qui s’opère dans l’esprit humain « lorsque l’individu traverse une transformation profonde de sa vie ». Le philosophe étasunien David Rothenberg parle ainsi de conversion à propos de l’effet attendu par la lecture des travaux d’Arne Næss sur l’écologie profonde :

Nous voyons d’abord le monde d’une certaine manière mais, à force de se rendre attentifs à des relations dont nous ignorons tout jusqu’alors, une autre manière de comprendre finit par se faire jour : une permutation de *gestalts* s’effectue.

Selon lui, l’objectif du livre de Næss qu’il préface serait « de nous accompagner jusqu’au seuil de permutation de la *gestalt* écologique – de provoquer, si vous voulez, une conversion » (Rothenberg, préface à Næss, 2013, p. 31). En ce sens, il semble donc envisageable de parler de conversion, non religieuse, pour signifier l’expérience d’un retournement de perspective sur le

5. Cette expression revient d’ailleurs dans plusieurs titres de thèse : celle de Ludovic Bertina (*La « conversion » écologiste de l’Église catholique en France : sociologie politique de l’appropriation du référent écologiste par une institution religieuse*), ainsi que celle d’Isabelle Priaulet (*Pour une ontologie de l’écologie. Penser les fondements philosophiques de la conversion écologique*). C’était aussi une partie du titre provisoire de la thèse de Marie Drique qui traite de la « conversion écologique d’un réseau jésuite français ».

monde<sup>6</sup>. La conversion peut cependant aussi se produire non par rupture avec une dénomination religieuse, mais en son sein, avec des voies différentes.

## Chrétiens et écospiritualité

Deux trajectoires s'opposent : d'un côté des personnes qui embrassent pleinement la perspective écologique telle qu'elle vient d'être décrite, mais qui ne la jugent pas incompatible avec leur foi chrétienne, voyant en cela juste un autre chemin vers Dieu ; de l'autre, des personnes qui trouvent en l'écologie des arguments pour défendre des positions conservatrices, et ne manquent pas de soupçonner les premiers de « dérive » « panthéiste ».

### Les « Chrétiens unis pour la Terre »

L'association Chrétiens unis pour la Terre (CUT) constitue le cœur du sous-réseau des écologistes chrétiens approchés pendant l'enquête et ses initiatives donnent une idée de leur trajectoire qui converge vers l'écologie profonde tout en revendiquant leur foi chrétienne. CUT a été associée à l'initiative œcuménique internationale Jeûne pour le Climat proposant de jeûner chaque premier jour du mois depuis le 1<sup>er</sup> juillet 2014 jusqu'à la Conférence des parties de Paris (COP 21) en décembre 2015. Était ainsi organisée le 1<sup>er</sup> décembre 2014 au Forum 104, « espace de rencontre culturel et interspirituel<sup>7</sup> », une soirée « conviviale et instructive » intitulée « Le climat et moi ». Après une célébration œcuménique célébrée par un prêtre catholique, une pasteure protestante et un prêtre orthodoxe, puis une table ronde plus politique, une soupe « bio, locale et "low-carbon"<sup>8</sup> » de rupture de jeûne était proposée aux participants qui étaient invités à jeûner toute la

6. Yvan Droz parle, à l'aide de l'exemple kikuyu, de « conversion cosmogonique » (Droz, 2001).

7. <http://www.forum104.org> [consulté le 13/02/2024].

8. <https://chretiensunispourlaterre.wordpress.com/2014/11/28/plus-dinfos-sur-le-soiree-du-1er-decembre-2014> [consulté le 13/02/2024].



journée « pour le climat ». C'était cependant plus qu'une soirée « bol de riz » écologisée, ainsi que le laisse penser l'organisation au même moment d'un atelier « Manger différemment, avec les propositions de L214<sup>9</sup> », L214 étant une association de défense des animaux fondée en 2008 par des militants végétariens. CUT promeut ainsi chaque année depuis 2013 la pratique d'un « carême pour la terre », c'est-à-dire l'adoption d'un régime végétarien « sans viande et sans poisson » pendant les quarante jours avant Pâques<sup>10</sup>. L'écho d'une telle initiative est certainement limité, mais elle est significative par l'importance que revêt l'adoption du végétarisme dans le processus de basculement des représentations et des pratiques, vers une écologie plus profonde et plus spirituelle.

De nombreux éléments convergents montrent en effet que les chrétiens « unis pour la Terre » combinent à des degrés divers leur foi chrétienne avec ce qui relève de l'écospiritualité. Avant la fondation de CUT, ses principaux animateurs avaient élaboré en 2011 un « Appel aux évêques pour l'écologie » contenant quinze propositions dont la première suggérait de « commencer par le plus saint, c'est-à-dire des hosties et du vin de messe issus de l'agriculture biologique ». Les *newsletters* de CUT se font aussi l'écho de discours et d'initiatives qui se rapprochent beaucoup plus de l'écologie profonde, voire des spiritualités alternatives dans le prolongement du *New Age*, que de la théologie chrétienne : références au film documentaire *En quête de sens* (*Lettre CUT de janvier 2015*), à une rencontre de Terre du Ciel au Val de Consolation, à un colloque « Humanisme et Mindfulness » à Karma Ling, à des formations à Terre et Humanisme (*Lettre CUT de l'été 2015*), à la revue *Kaizen*<sup>11</sup>, aux « 24 h de méditation pour la Terre » du 1<sup>er</sup> novembre 2015 (*Lettre CUT n° 25 de septembre-octobre 2015*), etc.

9. *Ibid.*

10. <http://www.caremepourlaterre.org> [consulté le 13/02/2024]. Sur le site, la « terre » du carême ne porte pas de majuscule, contrairement à celle des Chrétiens unis pour la Terre. Il s'agit peut-être d'une précaution pour ne pas prêter le flanc aux accusations de déification de la planète.

11. Fondée par des personnes proches des Colibris, elle explore les alternatives écologiques et sociales.

Une dernière initiative de CUT apparaît très significative à cet égard, elle est portée par Christine Kristof, sans doute l'animatrice de CUT la plus en phase avec une « écologie des profondeurs<sup>12</sup> ». Dans un document joint à la *Lettre n° 26 CUT Spécial COP21* (envoyée par courriel en novembre 2015), elle propose de mettre en place un espace de prière et de méditation autour d'une représentation symbolique de la Terre, dans des lieux de culte ou non religieux :

Vision d'une terre (grande boule chinoise de 80 cm de diamètre peinte aux couleurs de la terre) illuminée de l'intérieur et posée dans le lieu choisi à cet effet.

Autour, des petites bougies ou luminions comme autant de Vigiles de lumière autour de la terre. Un petit arbre symbolique pourra être posé pour permettre aux personnes d'accrocher des vœux pour la COP21. Arbre à prière !

Des coussins et petits bancs de prière peuvent être installés pour permettre aux personnes de se poser autour de la terre.

Ce « projet éco-spirituel de soutien à la COP21 par la prière, la méditation, le silence et la musique » a pour objectif de « se poser en silence, relié à soi-même, à la terre et aux personnes de bonne volonté, ou prier ensemble ». La référence à une « triple connexion » et cette mise en scène du globe terrestre rappellent le « Travail qui relie », ce qui n'est pas une coïncidence : Christine Kristof-Lardet organise régulièrement des ateliers, notamment via l'association qu'elle a fondée avec Michel Maxime Egger, AnimaTerre<sup>13</sup>.

Cette tendance écospirituelle n'est cependant pas limitée à la petite équipe de laïcs de CUT. On la retrouve chez mes interlocuteurs ayant embrassé une vocation pastorale, lesquels sont, pour la plupart en lien avec Chrétiens unis pour la Terre. Le plus emblématique d'entre eux est certainement Michel Maxime Egger. À la suite d'un « éveil » en Inde, il commence un parcours spirituel

12. Kristof était également la rédactrice en chef de la revue *Présence*, publication associée au Forum 104 qui proposait régulièrement des contenus en lien avec l'écospiritualité jusqu'à son arrêt en 2020. À propos de l'ancrage catholique du Forum 104 et de son ouverture au « New Age », on pourra lire l'article de Nadia Garnoussi sur « les glissements du spirituel au "psy" » (Garnoussi, 2013).

13. <https://www.animaterra.fr/> [consulté le 13/02/2024].

qui le fait passer par la lecture de Karlfried Graf Dürckheim (psychologue promoteur du bouddhisme zen en Europe) et de l'ésotériste René Guénon, la pratique du zen et la communauté d'Henri Hartung, avant de rejoindre l'Église orthodoxe et d'en devenir diacre<sup>14</sup>. Après l'abandon de la diaconie, ce parcours semble se poursuivre aujourd'hui en direction de l'écopsychologie et du « Travail qui relie », au sein d'un laboratoire de « transition intérieure » pour l'ONG suisse Pain pour le prochain. Des deux pasteurs protestants croisés pendant l'enquête, l'un était membre de l'association Festival de la Terre (devenue Objectif Terre en 2021) qui organise l'événement éponyme dont l'aspect écospirituel est avéré, et animait un atelier de l'espace « Transition intérieure » du festival Alternatiba-Léman de septembre 2015. L'autre a découvert l'écopsychologie lors du colloque « Y a-t-il du sacré dans la nature ? » (Hurand et Larrère, 2014). Cela l'a décidé à acheter le manuel d'*Écopsychologie pratique* de Macy et Brown et il s'en était largement inspiré pour organiser un week-end de rencontre avec d'autres pasteurs, leur proposant une version adaptée, plus chrétienne, du TQR. Enfin, un aumônier catholique romand a lui aussi découvert le « Travail qui relie », lors d'un atelier organisé par l'équipe de Terr'Eveille, avant d'organiser régulièrement des TQR dans le cadre de son travail<sup>15</sup>.

La lecture de Teilhard de Chardin a aussi marqué plusieurs enquêtés, certains catholiques pratiquants, d'autres ayant pris leurs distances avec le christianisme, sans pour autant le renier.

14. Michel Maxime Egger, 5 juin 2015, « 1983-1990 : mon chemin vers l'orthodoxie », *Trilogies* : <http://trilogies.ch/articles/1983-1990-chemin-vers> [consulté le 10/12/2021]. Cette page n'est plus disponible fin 2023, le parcours de M. M. Egger est décrit plus brièvement ici : <https://www.pagesorthodoxes.net/maxime-egger> [consulté le 13/02/2024].
15. Maria Nita, qui a étudié des écologistes chrétiens et musulmans impliqués dans le « *Climate Movement* » au Royaume-Uni, a pu observer leurs réactions à l'occasion d'un TQR d'une journée. Elle relève un moindre enthousiasme en comparaison de mes interlocuteurs : « *Christians and Muslims who have experienced (partly or fully) the WTR [TQR] have mixed feelings about their participation as some can encounter conflicts between their own spiritual practices and the ones introduced by this type of event.* » (Nita, 2013, p. 167). Sa thèse a été publiée sous le titre *Praying and Campaigning with Environmental Christians: Green Religion and the Climate Movement* (Nita, 2016).

La pensée de Teilhard de Chardin, avec sa noosphère, peut être considérée comme précurseur de l'hypothèse Gaïa (Krüger, 2007). Celle-ci est mal connue dans ce milieu, mais l'idée d'une approche systémique de la biosphère, ou celle d'une Terre vivante, en évolution, est jugée intéressante. Toute déification de la Terre est par contre rejetée. Ils se trouvent ainsi en accord de fait avec l'approche panenthéiste, sans pour autant nécessairement se revendiquer expressément de celle-ci. Ces écologistes chrétiens ne seraient donc pas des « suppôts de Gaïa » pour reprendre l'expression de l'un d'eux faisant référence à un article dénonçant « la dérive vers une écologie sacralisante » (Verlinde, 2005). L'intérêt de chrétiens pratiquants pour l'écologie profonde<sup>16</sup> et la participation à (et même l'organisation) des « ateliers d'écologie profonde » ne doit donc pas être comprise comme l'égarement de croyants dans une écologie radicale « panthéiste », « néopaienne » et « antichrétienne » pour reprendre les termes de Cahuzac et François (2013), mais plutôt comme l'expression d'une tentative de recombinaison d'une cosmologie chrétienne, notamment à l'aide du concept de panenthéisme, projet que l'on retrouve à la tête même de l'Église. En effet, les positions du pape François dans l'encyclique *Laudato si'* se révèlent être très proches et compatibles avec l'écospiritualité telle qu'elle est définie dans cette étude, même si le pape parle, lui, de « spiritualité écologique », une spiritualité évidemment chrétienne (Chamel, 2018).

### « L'écologie humaine » des catholiques conservateurs

D'autres courants au sein de l'Église catholique disputent toutefois aux chrétiens revendiquant une certaine écospiritualité l'usage du terme « écologie ». En France, s'est en effet développé un « Courant pour une écologie humaine<sup>17</sup> », notamment porté par une revue « d'écologie intégrale », *Limite*<sup>18</sup>. Ce courant est issu du mouvement contre le mariage homosexuel (La Manif pour

16. Voir par exemple l'article « Écologie profonde : une nouvelle spiritualité ? » du prêtre jésuite Éric Charmetant dans la *Revue Projet* (Charmetant, 2015).

17. <http://www.ecologiehumaine.eu> [consulté le 13/02/2024].

18. <http://revuelimite.fr> [consulté le 13/02/2024].

tous) et défend une écologie conservatrice plus intéressée par les valeurs familiales et la bioéthique que par la biodiversité ou le changement climatique. Ces positions constituent une limite des réseaux étudiés, interface qui est occupée par quelques personnes rencontrées. Anne, membre de CUT qui semble tiraillée entre les deux tendances, se souvient ainsi de la réaction hostile de ces catholiques à l'appel aux évêques évoqué précédemment :

[Un « tradi »] trouvait qu'on dévaluait l'eucharistie. Si on réclame des hosties et du vin bio, est-ce que ça veut dire qu'une eucharistie qui n'est pas avec des hosties et du vin bio n'est pas une vraie eucharistie ? Il disait qu'on n'a pas à toucher au sacrement, et il nous a traités [d'adorateurs] de Gaïa [...]

Ces catholiques expriment aussi souvent un catholicisme « d'identité » (Bertina, 2017), conservateur, dont les positions sont parfois partagées par quelques interlocuteurs pourtant très éloignés de ces courants, sur la gestation pour autrui (GPA) notamment. Toutefois leur peur d'une « écologie sacralisante » et du « panthéisme » que pourrait engendrer Gaïa en remettant en question les places centrales dans la Création occupées par Dieu et par l'Homme, « créé à son image », constitue une frontière nette entre les deux écologies chrétiennes, bien que les acteurs chrétiens se réclament d'un panthéisme selon eux compatible avec la doctrine de l'Église. Et de fait l'encyclique papale a répondu aux attentes de ces deux orientations distinctes, en offrant une perspective holiste (mais non moniste) qui se soucie des êtres non-humains sans pour autant faire de concession quant au respect de la vie humaine.

\*  
\* \*

L'écospiritualité se constitue donc par un rapport au monde qui ne nécessite pas l'invocation d'une entité transcendante, mais se réclame plutôt d'une « immanence transcendantale ». Le monde physique et biogéochimique se suffit à lui-même, mais subsiste la perspective d'une « magie » de la vie et de notre planète vivante,

Gaïa, ainsi qu'une part de « mystère », à laquelle peuvent répondre des universaux subtils (intelligence, énergies, flux, etc.) de type moniste. Dans ce cadre, l'écospiritualité se caractérise par des pratiques de mise en relation directe avec le cosmos et les êtres qui le peuplent, selon des formes originales puisant dans les registres du christianisme (au sein duquel la plupart des précurseurs de la collapsologie ont grandi), des spiritualités alternatives, mais aussi de traditions orientales ou autochtones. L'écospiritualité n'implique donc pas nécessairement une relation au divin, ce qui est le sens original de la notion de spiritualité, mais celle-ci reste possible et est mobilisée dans le creuset collapsologique par celles et ceux qui se réclament d'une écospiritualité chrétienne de type panenthéiste et qui accèdent à Dieu au travers de la création, au risque d'être réduits à des « adorateurs de Gaïa » par les courants chrétiens les plus conservateurs défenseurs d'une « écologie humaine » ou « intégrale ». Cette spiritualité écologique, revendiquée discrètement, répond à la fois au besoin de donner du sens à un monde qui n'en a plus guère pour ces acteurs, ainsi qu'à leur propre vie, en mettant l'accent sur un idéal d'harmonie à (re)composer avec les autres qu'humains.

Si la dimension spirituelle, dans le prolongement de l'explicitation du rapport au monde alternatif déployé au sein du terreau culturel de la collapsologie, permet de mieux les comprendre, le passage en revue de quelques-unes de leurs pratiques est non moins essentiel pour compléter cette enquête.



# Empreinte écologique, écovillages et modes de vie alternatifs





Pour la très grande majorité des précurseurs de la collapsologie, la réflexion et la production de discours, bien que centrales, ne suffisent pas. S'ils se révèlent peu engagés dans l'activisme politique, il leur est cependant fondamental de s'impliquer également dans leur vie quotidienne. Cet engagement, comme nous allons le voir, prend généralement d'abord la forme d'une certaine sobriété matérielle volontaire, dans une optique comptable (en kg de CO<sub>2</sub> émis notamment), avant de s'orienter vers des choix de vie plus structurants qui tendent à s'accorder avec leur volonté de mieux s'insérer dans la « toile de la vie ». Les écolieux et écovillages, fréquentés par plusieurs de mes interlocuteurs – certains y ont résidé –, s'avèrent être des espaces paradigmatiques d'expression de ces pratiques alternatives.

## Réduire son empreinte écologique

Un premier faisceau de pratiques quotidiennes s'inscrit dans une démarche visant à limiter son impact personnel sur les équilibres planétaires comme le climat, à travers la réduction de leur bilan carbone ou de leur empreinte écologique. Il est évident pour eux que le moindre geste de leur vie quotidienne a des effets sur le climat, la biodiversité, le degré d'acidité des océans, et donc que chaque aspect de leur vie est en lien avec l'évolution des équilibres planétaires et affecte indirectement les conditions de vie des autres êtres humains, mais aussi d'autres formes de vie.

### Les écogestes

Il existe une première catégorie de pratiques qui s'apparentent à ce que l'on appelle les « écogestes » : des petits changements dans la vie quotidienne qui peuvent diminuer, de manière très variable, l'empreinte écologique de celui qui les adopte : éteindre les lumières en quittant une pièce, baisser le chauffage d'un degré, prendre une douche plutôt qu'un bain, acheter des appareils électroménagers basse consommation, etc. Ces écogestes sont complètement intériorisés dans le creuset collapsologique. Pour

ses membres, ces pratiques apparaissent comme des « évidences », et ils acceptent difficilement que leur entourage ne les adopte pas « naturellement ». En effet, ils considèrent la « crise écologique » de manière générale, et le changement climatique en particulier, pour des faits scientifiquement avérés dont l'existence s'impose à tous, sans prendre en compte le contexte socioculturel dans lequel ces faits sont perçus, alors que celui-ci varie d'un segment à l'autre de la société, et même d'une personne à l'autre. Ils se désolent donc que tout le monde n'ait pas encore « compris » l'urgence de la situation et la nécessité que chacun a, selon eux, à agir sur son propre mode de vie.

Ces mêmes écogestes, aussi « évidents » soient-ils pour les enquêtés, ont la particularité d'être en même temps dénigrés, sous cette appellation, par les mêmes personnes. Pour elles, en effet, ces pratiques sont incontournables, mais elles voient dans leur promotion par les pouvoirs publics, les entreprises et les organisations environnementales qui font campagne pour leur adoption le moyen de s'approprier un discours environnemental peu subversif qui ne remet pas en cause les structures sociales profondes de la société de consommation. D'autre part, ces écogestes sont aussi décriés parce qu'ils offrent aux « citoyens-consommateurs » la possibilité de s'acheter une bonne conscience à moindres frais.

## **La bagnole et l'avion**

Alors que mes interlocuteurs tendent à mépriser les écogestes, lesquels ne sont pas au niveau des grands enjeux selon eux, ils attachent une importance beaucoup plus grande au choix de leur environnement et à la manière d'y vivre et de s'y déplacer. Il s'agit de donner une orientation résolument écologique à leur mode de vie. La très grande majorité d'entre eux vivent en ville. Cet ancrage urbain n'a rien de surprenant compte tenu de leur niveau d'étude et des fonctions qu'occupent nombre d'entre eux. La plupart préfèrent s'installer au centre-ville ou en proche banlieue plutôt que dans des zones plus excentrées. Les raisons de ce choix sont certainement multiples (proximité du lieu de travail, réseau de connaissances, proximité de l'offre culturelle), mais

c'est la possibilité de se passer d'une automobile qui est mise en avant, grâce aux transports en commun, mais aussi aux courtes distances qui permettent de se déplacer à vélo. La « bagnole » peut ainsi être rejetée comme étant « l'aberration la plus absolue, en termes scientifiques, qui soit », comme l'explique ce proche des Colibris :

Si un extraterrestre arrive sur la planète et regarde une voiture...  
quelque chose qui pèse une tonne pour déplacer une personne...  
c'est juste une *absurdité* scientifique absolue !

Certains mettent d'ailleurs un point d'honneur à répéter qu'ils n'ont jamais eu de voiture, même avec des familles de deux voire trois enfants, que leur nom n'avait jamais été apposé sur une carte grise, comme ce Romand qui précise que la voiture du foyer est au nom de sa femme. Cette aversion pour l'automobile amène certains à renoncer à l'idée de quitter la ville, comme Michelle qui aimerait abandonner Paris pour un « projet de vie », mais « pas à la campagne parce que je supporte pas la dépendance à la voiture ». Elle évoque des amis qui y sont partis et qui « sont tout le temps dans leur bagnole », ce qui est « contradictoire avec un projet d'autonomie ».

Celles et ceux qui ont « sauté le pas » cherchent alors d'autres moyens de limiter leur empreinte d'une part, mais aussi de ne pas correspondre au standard honni d'une vie petite-bourgeoise avec maison, voiture, téléviseur grand format, etc. L'automobile est en effet polluante, mais elle est aussi, voire surtout, le symbole de la société de consommation et des gaspillages qu'elle engendre. L'une des manières de s'attaquer au « mythe » de l'automobile (Barthes, 1957) est de rouler dans un modèle bas de gamme, voire dans une « poubelle », une « bagnole pourrie », vieille, encombrée d'objets, de résidus de matériaux transportés auparavant, pour ramener la bagnole au simple rang de moyen de transport, débarrassé de sa fonction symbolique de distinction sociale. Ce choix correspond par ailleurs aux moyens financiers limités des néoruraux. Un autre moyen de s'attaquer au mythe, mais aussi de justifier l'usage de la voiture quand on prône son abandon, est de pratiquer le covoiturage, très populaire chez les enquêtés, pour

des raisons pratiques, financières et aussi symboliques : vouloir à tout prix se différencier du mode de vie « petit-bourgeois » ou « classe moyenne », prototype de la « société de consommation » destructrice et insoutenable, et dont la « bagnole » est l'un des symboles les plus forts. Tout cela n'est bien sûr pas exempt de pratiques contradictoires, malgré une quête affichée de « cohérence ». Ainsi Nicolas raconte avoir emprunté le jour de l'un de nos entretiens le véhicule de sa mère pour aller travailler alors qu'il prend habituellement le train. Croisant au retour deux connaissances, militants d'une association écologiste locale, qui eux sont à pied, il relate :

Et là, boum, je me fais renvoyer à moi-même ma contradiction en les voyant à pied. Je me dis merde je suis seul dans ma voiture, ça fait typiquement le pendulaire qui est en train de pourrir les transports sur l'arc lémanique. Et plutôt que les saluer, je tourne les yeux et je fais semblant de ne pas les voir. Alors que j'aurais pu prendre le train le matin, voilà une anecdote assez fraîche de contradiction.

Mais, comme l'exprime très bien Émilie, renoncer à la voiture n'est pas vraiment gênant quand on a toujours évité ce mode de transport :

La bagnole je m'en fous, je déteste la bagnole, je ne conduis pas, j'en ai jamais eu, mes parents non plus, j'ai toujours voyagé en train... Ça compte en termes d'économie de CO<sub>2</sub>. Mais pour être tout à fait honnête, c'est pas un sacrifice personnel, du tout. L'avion, là, c'est vraiment un sacrifice.

En effet, emprunter un ou plusieurs vols long-courriers par an revient à annihiler tous les efforts qu'ils peuvent faire par ailleurs pour réduire leurs émissions de CO<sub>2</sub>. Ils ont tous conscience de ce paradoxe, ce qui les amène à adopter diverses stratégies pour sortir de ce qu'une interlocutrice nomme « une situation de schizophrénie ». Pour elle, il s'agit de « réduire au maximum tous les autres postes émetteurs » : « Je roule en vélo, je mange bio, j'ai quasi arrêté avec la viande [...] ». Mais comme cela ne suffit pas, elle confie également « compenser » tous ses vols, c'est-à-dire

payer un certain montant pour chaque vol à une organisation spécialisée dans la « compensation carbone ». Plus courante est la stratégie visant à justifier ces émissions « aériennes » par la finalité du voyage : « c'est 100 % du temps pour le travail », ou pour animer un atelier militant ou un stage d'écologie profonde comme le fait parfois Nicolas :

Chaque fois, bien sûr, je me justifie un petit peu en disant que je ne prends pas l'avion le week-end pour aller faire du shopping à Barcelone, mais il y a toujours la dimension en général d'un programme, de nature un peu pédagogique, où le rapport à la nature sera toujours au cœur, donc je me dis que je compense, que ma compensation carbone se fait un peu avec les programmes, mais ça reste quelque chose qui pour moi n'est pas OK.

L'usage de l'avion perçu comme le plus injustifié correspond en effet au « week-end crapuleux à Madrid avec easyJet » ou à Marrakech. Ce rejet d'une pratique petite-bourgeoise ferait écho à l'exécration de la bagnole. Quelques-uns décident de s'autolimiter : un grand voyage tous les deux ou trois ans, avec un séjour sur place de trois semaines ou un mois minimum. Mais encore faut-il s'y tenir, ce qui ne semble pas aller de soi sur la durée.

Plusieurs décident cependant de ne plus monter dans un avion. Michelle a fait ce choix « assez radical, dans [son] milieu, avec [son] niveau de vie » après être allée à Washington en avion pour interviewer une figure de l'écologie politique et n'avoir gardé que huit secondes de son interview au montage d'un film documentaire. Elle est ensuite retournée quelques mois aux États-Unis en famille, mais a préféré embarquer sur le *Queen Mary II*. La radicalité de cette décision peut être contestée par celles et ceux qui n'ont jamais beaucoup voyagé ou qui n'ont de toute façon pas ou plus les moyens de le faire comme cette retraitée qui « s'octroyait » de temps en temps un grand voyage, « alors que maintenant je le fais plus du tout. Tout simplement parce que j'ai plus les sous non plus ». Mais cette décision est perçue comme un véritable « sacrifice » par beaucoup, le renoncement le plus important dans leurs changements de mode de vie. Robert raconte ainsi :

J'ai renoncé à l'avion en 1995, ça a brisé complètement ma carrière académique. En l'espace d'un mois j'aurais pu faire le tour du monde, j'étais invité aux États-Unis, en Afrique du Sud, à Alexandrie, j'ai dit c'est trop, il faut arrêter. Et surtout en Amérique Latine, à Buenos Aires où on me proposait une conférence d'un quart d'heure sur le réchauffement climatique, j'ai envoyé une belle lettre au directeur qui m'invitait : « Ma contribution, c'est de ne pas venir. » Il l'a lu en séance plénière.

Par-delà ces difficultés professionnelles, Sophie, qui est climatologue, raconte comment cela peut être mal perçu par son entourage et être même difficile à avouer :

Ce qui est difficile, ce qui l'a été au début, c'est plutôt le regard des autres. La première fois que j'ai dit – on était à table – à ma mère et à mon frère que cet été je vais en Italie en train, mon frère me dit « mais ça tourne à l'extrémisme ton truc » [...]. Il y a quelques années, j'osais à peine dire que je prenais pas l'avion, parce que si quelqu'un vous dit qu'il ne prend pas l'avion parce qu'il a peur, personne ne va rien lui dire, si vous dites que vous ne prenez pas l'avion pour des motifs de changement climatique, alors là ! Faites l'essai dans un milieu normal, on vous lynche.

De plus, tout grand déplacement, devient alors plus compliqué à organiser, prend plus de temps, coûte beaucoup plus cher. Il s'agit alors de changer de perspective, de voir ce « sevrage » comme une libération, tel Jean-François qui explique :

On n'a pas pris l'avion depuis 2001, jamais. Jamais. On prend plus l'avion. C'est le vœu que font certains de ne pas boire d'alcool. Moi je voudrais tenir le plus longtemps possible, j'espère que je serai amené à jamais prendre l'avion. Je trouve ça génial, je trouve ça formidable.

Les mauvais côtés du transport aérien et les aspects positifs des voyages plus lents en train ou en bateau sont alors avancés : on a le temps de vraiment voyager, d'arriver progressivement à destination, on peut regarder le paysage, discuter avec les gens, on critique cette « maladie contemporaine » qu'est la quête d'ubiquité, et puis il y a « l'émotion incroyable d'arriver dans le port de New York à 4 h du matin ». « Ne plus prendre l'avion c'est

aussi le désir d'habiter la Terre autrement, le désir de ne plus la zapper. » Cet éloge de la lenteur retrouvée permet de justifier la renonciation à l'avion de manière plus poétique, en cohérence avec la promotion d'un monde plus harmonieux, d'une mobilité plus « douce », et de minimiser l'aspect « autoflagellant », austère, de ce « sacrifice » pour des raisons « éthiques ». Le regard des autres ne devrait plus alors être inquisiteur, mais envieux de la redécouverte d'une pratique qui s'avère *in fine* luxueuse parce que coûteuse en temps et en argent. En fin de compte, l'accumulation des difficultés d'ordre professionnel, liées au statut social, aux contraintes temporelles et financières ou à l'absence d'alternative pour les traversées océaniques (si ce n'est le voilier, solution envisagée très sérieusement par quelques-uns), conduit de nombreux acteurs à faire quelques exceptions qu'ils justifient minutieusement.

En explorant la diversité des situations dans lesquels se trouvent les enquêtés vis-à-vis de ce symbole de la modernité qu'est l'avion, ainsi que la variété des processus de justification engagés pour expliquer son usage ou son renoncement, ces quelques pages illustrent la position paradoxale qui prévaut au sein de la matrice collapsologique. Si la plupart est convaincue que le transport aérien est l'ennemi du climat et qu'il ne faudrait pas prendre l'avion pour des raisons éthiques et de « cohérence », il leur est cependant extrêmement difficile d'y renoncer totalement tant leur occupation professionnelle et la pression de leur milieu social poussent ces personnes à se déplacer très souvent et très loin. La solution de facilité à cette « schizophrénie » apparente est peut-être celle avancée par ces deux acteurs qui déclarent ne pas avoir renoncé à prendre l'avion et ne pas « culpabiliser » à voyager ainsi parce qu'ils expliquent le faire « en conscience ».

### **Pratiques socialement différenciées et refus du gaspillage**

Ces tergiversations autour du transport aérien nous informent également, par leur seule existence, que se déplacer en avion est une tentation récurrente pour ces écologistes, et donc de l'ordre

du possible. Le contraste est ainsi saisissant avec les témoignages de lecteurs de la revue *La Décroissance*, pour la majorité desquels l'avion n'est pas un sujet (Biagini et Thiesset, 2014). Appartenant à des catégories sociales moins diplômées, ils se positionnent beaucoup plus clairement contre l'usage de la télévision et du téléphone portable que les intellectuels précurseurs de la col-lapsologie. Pour ces derniers, qui semblent passer peu de temps devant le petit écran, le téléviseur n'est pas un sujet, et le téléphone portable leur est en revanche indispensable, même si certains gardent un modèle très simple, revendiquant de ne pas avoir le « dernier iPhone ». On retrouve par contre de part et d'autre un refus partagé du gaspillage, tendance dont l'origine familiale est retracée lors des entretiens : il fallait « ne pas jeter les choses, faire attention », ou bien le père venait « d'un milieu un peu rural, pas pauvre, mais où tu économises tout, pas de gaspillage ». On achète donc ce dont on a besoin, sans céder à l'achat compulsif : « je vais pas l'acheter si c'est juste pour que ça reste dans un placard », et on essaie d'acheter des produits de qualité, faits pour durer, et si possible localement, de manière écologique, voire « éthique » pour quelques-uns. Ce désir de ne pas gaspiller, de vivre une « sobriété volontaire » (Bourg et Roch, 2012) au quotidien d'un côté, et de l'autre de s'opposer concrètement au fonctionnement capitaliste qui pousse à consommer toujours plus, peut aussi conduire à refuser de s'endetter pour ne pas avoir à « courir après le fric », pour garder une certaine liberté. Robert confie : « j'ai toujours vécu en dessous de mes moyens », et il n'est pas le seul : épargner plutôt que consommer, c'est une mesure de sécurité pour des écologistes non carriéristes et relativement précaires.

## La tentation de la déconnexion

La « simplicité volontaire » se révèle cependant souvent très compliquée pour ces personnes qui cherchent à vivre de manière écologique sans pour autant rompre complètement avec leur mode de vie, leur entourage, leur profession. Elles se retrouvent à vivre dans une tension perpétuelle. Face à la complexité de leur



quotidien, nombreux sont ceux tentés par une vie plus simple, autrement dit quitter la ville, ses occupations et ses contraintes, qui leur imposent une vie pleine de « contradictions » pour la campagne, afin d'être plus « cohérents » et « vivre autrement » en adoptant tout un éventail de pratiques alternatives, concernant l'alimentation, le logement, le transport, mais aussi la santé, le « vivre ensemble », etc. Christophe, qui habite une grande et vieille maison dont il doit changer la chaudière, dit ainsi rêver d'habiter dans une *tiny house*, une roulotte de 9 m<sup>2</sup>, qui l'obligerait à vivre avec le strict nécessaire. Mais il est difficile de choisir ce mode de vie sans changement radical, ce qui conduit certains à se rapprocher des écovillages et autres écolieux.

« Se couper du système », telle est l'idée que caressent certains, comme « créer un lieu *off the grid* », un « écovillage postindustriel *low tech*, avec des expérimentations... ou alors une microferme en permaculture et en *low tech* », ou encore une « ferme avec des vieilles dépendances » pour accueillir « des séminaires sur je-sais-pas-quoi, tout en travaillant sur l'agroécologie ».

## Déconnexion et reconnexion

Il peut sembler paradoxal que des personnes, qui insistent autant sur l'interconnexion et l'interdépendance entre tout et qui développent une spiritualité fondée sur la connexion, évoquent en parallèle un imaginaire de la déconnexion. Mais la contradiction n'est qu'apparente : il s'agit en effet de se « couper du système » à la fois technique, industriel, capitaliste et financier. Pour elles, ce « système » est l'expression la plus totale de l'idéal prométhéen et dualiste. S'en « déconnecter », c'est donc refuser le réductionnisme cartésien, l'anthropocentrisme, la logique de l'accumulation capitaliste et de l'exploitation de la nature, pour mieux se « reconnecter » à un autre système de valeurs, une autre manière d'être au monde. C'est aussi se « reconnecter » à un système plus large, aux écosystèmes, « choisir la vie », et se réinsérer ainsi dans la grande « toile de la vie » et ses innombrables interconnexions.

Cependant, peu nombreux sont ceux qui mettent vraiment en pratique cet idéal du « grand débranchement ». Gabriel, qui

affectionne cette expression, s'est effectivement installé avec sa petite famille dans un écovillage, mais il continue à passer ses journées devant son ordinateur connecté à Internet, enchaînant publications, conférences, interviews, avec peu de temps consacré à construire son autonomie alimentaire. Bernard, lui aussi proche de Momentum, explique « faire un écovillage avec [s]a fille ». Il a effectivement acheté un domaine de plusieurs hectares avec une source, un bois, des terres qu'ils cultivent. La maison a des panneaux solaires, ils cherchent à fabriquer de la farine à partir de glands. Mais, si sa fille y vit, lui continue de passer beaucoup de temps à Paris. Les pratiques alternatives, si présentes dans les écolieux, intéressent cependant le creuset collapsologique, notamment parce qu'elles traduisent en actes cet autre monde qu'ils théorisent.

## Vivre autrement

L'alimentation est peut-être le meilleur marqueur de l'existence de deux logiques distinctes qui organisent les pratiques : à un premier niveau, il s'agit de consommer des produits alimentaires qui ont un impact réduit sur les équilibres planétaires, et plus particulièrement sur le climat, c'est-à-dire essentiellement manger des produits locaux et de saison. Acheter des aliments issus de l'agriculture biologique peut également se faire selon cette même logique – en soulignant que ce n'est pas nécessairement pour soi-même et pour « [s]a petite santé » –, comme « acte politique », par « cohérence globale », pour soutenir « les producteurs qui font autrement », parce qu'il faudrait « que tout le monde produise bio ». Réduire sa consommation de viande, rouge notamment, et de poisson, est aussi une manière de réduire son empreinte écologique, en consommant des morceaux de bonne qualité, labélisés bio, ou provenant d'un élevage de proximité où l'on « respecte l'animal ».

À un second niveau, quand l'animal devient un sujet de la réflexion alimentaire, semble se produire une rupture avec les considérations centrées sur les questions de changement

climatique. On entre alors dans un autre registre de discours et une autre logique. Quand manger de la chair animale n'est plus ramené à de simples calculs de consommation d'eau ou d'émissions de gaz à effet de serre, à des chiffres qui rendent comparables la dégustation d'une entrecôte et un déplacement en voiture en termes « d'équivalent carbone », se pose alors une question difficile : *Faut-il manger les animaux* ? Telle est la question que soulève le journaliste étasunien Jonathan Safran Foer dans un livre qui aurait eu « un effet hallucinant à Paris » d'après Michelle. Les personnes rencontrées n'évacuent pas le débat, mais adoptent diverses positions. Pour Christophe, l'impossibilité « scientifique » d'établir une distinction absolue entre humains et non-humains l'amène à ne plus manger de viande : « Il n'y a plus aucune caractéristique qu'on croyait être propre à l'homme qui est réellement propre à l'homme, unique. » Plusieurs enquêtés ont décidé de ne plus manger d'animaux, certains ont fini par renoncer au végétarisme après un certain temps, parfois pour des raisons de santé. La position la plus courante est cependant celle d'une consommation réduite, « flexitarienne », qui permet notamment de ne pas « se couper des autres », pour « se plier aux usages du lieu ». Aucun ne se dit antispéciste ou végan. Les antispécistes se retrouvent en effet essentiellement dans les milieux alternatifs de type anarchiste ou punk et associent leur combat à une lutte politique pour la défense de l'égalité entre les espèces, faisant le parallèle entre animaux opprimés et minorités discriminées pour leur genre, origine ou orientation sexuelle (Dubreuil, 2013). Ce n'est pas un tel égalitarisme qui anime les premiers collapsologues, plutôt le principe d'un respect du vivant, qui ne remet pas en question la prédation animale, tel que l'exprime Gabriel :

J'en suis pas au point d'empêcher le lion de bouffer la gazelle, au contraire. Je comprends les principes du vivant, je les ai bien en tête, en tant que biologiste... Je comprends les chasseurs qui régulent des populations. [...] j'ai une tendance à être végétarien, sans être strict, j'aime bien la viande et j'arrive pas à totalement arrêter [...], mais j'ai envie de diminuer fortement, et je le fais.

La compréhension des relations interespèces est fondée non sur un principe d'égalité stricte appelant à un combat politique, mais sur une vision holiste des interrelations entre les espèces, un rejet du dualisme homme/nature et s'exprime en termes de « continuité », avec une perspective évolutionniste :

Ça peut paraître ridicule, mais des fois je suis sensible au fait... même de tuer des bactéries en foutant de l'eau de javel dans les chiottes, pour moi les bactéries c'est aussi mes ancêtres.

Un bel exemple de quête de cohérence entre pratiques et représentations, est raconté par Bron Taylor. Il relate le parcours d'Alisha Little Tree, une activiste écologiste, membre du groupe *Earth First !* et qui a vécu une épiphanie après avoir passé onze jours dans un séquoia pour empêcher son abattage. Elle explique alors :

J'ai arrêté d'être végétarienne après cette expérience (*tree sit*) parce que j'étais connectée avec cet arbre de manière tellement intense [...] que cela a vraiment changé toute ma perception de la réalité. Maintenant je pense les êtres non comme des créatures conscientes, mais comme une force de vie (*life-force*). [...] Je commence seulement à apprécier la force de vie incroyable dans les plantes [...] et la ligne de séparation entre les animaux et les plantes est devenue floue. Ce sont juste des formes différentes de la force de vie. (Taylor, 2001b, p. 231)

En s'éloignant chacun à sa manière d'un rapport au monde non-humain de type instrumental pour le considérer comme ayant une valeur intrinsèque, ces écologistes font un pas vers l'écologie profonde. Celles et ceux qui s'inscrivent le plus pleinement dans cette autre logique partagent aussi un autre rapport à l'alimentation « bio ». Il n'est alors plus du tout question de se démarquer d'une approche centrée sur soi qui pourrait être perçue comme trop égocentrique, mais de revendiquer d'attacher de l'importance à son propre corps, qui est un « temple » aux yeux de quelques-uns comme Benoît. C'est justement en discutant de la différence entre manger bio pour soi ou pour la planète que Gabriel souligne qu'écologie et « égologie », « c'est pareil » : prendre soin de son

corps, de sa santé, c'est indirectement prendre soin de l'Univers tout entier.

Si être à l'écoute de son corps n'est pas une priorité pour beaucoup des précurseurs de la *collapso*, trop pris dans le tourbillon des activités citadines, ce n'est pas le cas dans les *écovillages* visités, et notamment à Findhorn. Sur un mur de la cuisine collective<sup>1</sup>, qui sert les repas quotidiens des visiteurs et d'une bonne partie des membres de la communauté, est ainsi fixé un tableau qui liste les interdits alimentaires, intolérances ou allergies de nombreux habitants : œufs, lactose, gluten, ail, sucre, levure, céleri, etc. La nourriture est végétarienne (et délicieuse) à l'exception de deux repas par an : de la dinde est servie à Noël, et du *haggis* (panse de brebis farcie) à l'occasion de *Burns night*, une fête écossaise en honneur au poète Robert Burns. Pour le reste, les aliments sont servis sous forme de buffet avec des étiquettes à côté précisant si le plat contient l'un des ingrédients listés sur le tableau (« *contains eggs* »). Les contraintes de chacun sont respectées et personne ne s'avise de demander s'il s'agit d'une « vraie » allergie ou intolérance ou d'autre chose. Findhorn est cependant un espace exceptionnel à cet égard, et aucun des autres « *écolieux* » ou espaces visités au cours de l'enquête ne va aussi loin dans cette logique, même si la tolérance et le respect des choix nutritifs de chacun sont la norme et qu'on y croise des crudivores, ou des macrobiotistes.

### **Brève ethnographie d'une *Ecovillage Experience Week* à Findhorn (automne 2013)\***

J'avais organisé ce séjour d'une semaine dans la communauté intentionnelle de Findhorn, devenue « *écovillage* », parce que plusieurs enquêtés y étaient passés ou y avaient vécu. Ce terrain écossais dans le berceau du *New Age* pouvait apparaître de prime abord comme très différents des réseaux francophones étudiés

1. Il est ici question de la cuisine du *Park* dans laquelle j'ai passé plusieurs matinées à travailler bénévolement (« *love in action* », comme ce genre de tâche est appelé). Il existe en effet une autre cuisine collective sur le site de Cluny Hill, qui fonctionne vraisemblablement de manière identique ou presque.

mais l'observation de pratiques alternatives qu'il était difficile d'approcher pendant l'enquête a permis de compléter très utilement le corpus d'entretiens et d'éclairer et de mettre en perspective des aspects fondamentaux de la matrice collapsologique.

\*  
\* \*

Après un vol de Genève à Edimbourg puis un long trajet en train à travers l'Écosse, mon *Experience Week* débute le samedi vers midi. Je commence par m'enregistrer en remplissant notamment un formulaire détaillé sur d'éventuels problèmes psychologiques et on me remet une pochette de documents qui contient aussi une carte en format carte de visite avec écrit en imitation tampon : « *Expect a miracle.* » Après le repas de midi, servi sous forme de buffet où chacun peut choisir les aliments qui conviennent à son régime particulier (par-delà un commun végétarisme : végan, crudivore, sans gluten, etc.), je prends possession de la chambre que je partagerai avec Simon\*\*, un autre participant venu d'Australie, la quarantaine, publicitaire reconverti dans l'humanitaire. Je trouve un petit mot glissé dans ma serviette de bain : « *Insight* ». Notre groupe se réunit ensuite avec les deux « *focalisers* » qui nous accompagneront tout au long de la semaine : Craig qui est l'un des plus anciens résidents de la communauté arrivé dans les années 1960 et Jaqueline, la quarantaine, qui vit là depuis trois ans. Tous deux sont également d'origine australienne.

La première rencontre pose le cadre des séances suivantes : nous sommes assis en cercle sur des chaises (normalement on s'assoit par terre sur des tapis mais la salle habituelle est en réfection) autour d'un Mandala constitué d'une bougie que l'on allume (le feu) et d'objets représentant l'eau, la terre et l'air. Puis a lieu l'« *attunement* » (harmonisation) : chaque séance commence en se tenant par la main et en écoutant, yeux clos, un *focaliser* guider une méditation de quelques minutes afin de permettre au groupe de « *tune in* » (s'harmoniser). L'*attunement* prend fin quand on sent une pression sur sa main droite que l'on transmet à son tour par sa main gauche. Après un tour de présentation de chacun, on nous explique le programme de la semaine. Ensuite, une *Angel Meditation* propose de revivre le moment où l'on a entendu parler de Findhorn pour la première fois, celui où l'on a pris la décision de venir, puis le voyage jusque ici, puis nous nous concentrons sur ce que nous sommes venus y trouver, en recherchant la « Qualité ». Enfin, nous devons choisir l'une des cartes disposées autour du Mandala avec un ange dessiné au recto et lire le mot écrit au verso. Celui qui se sent prêt

choisit aussi une carte pour le groupe : « *Risk* ». Ces mots doivent guider notre réflexion pendant la semaine, individuellement et pour le groupe, et un tour de cercle permet à chacun d'expliquer comment nous recevons le mot écrit sur sa propre carte : « *Transformation* » pour moi, quand d'autres reçoivent « *Depth* », « *Exploration* », « *Clarity* », « *Vision* », etc. Après avoir « *tuned out* » nous sommes libres de nous promener dans l'écovillage jusqu'à l'heure du dîner et la soirée est également libre.

Nous sommes douze participants, de divers horizons : Royaume-Uni, États-Unis, Pays-Bas, Allemagne, Japon, Australie et France, six hommes et six femmes de 23 à 65 ans mais la plupart entre 30 et 50 ans. Trois sont en train de divorcer et cherchent un nouveau départ, quelques-uns aimeraient vivre dans une communauté alternative ou en fonder une, quelques autres attendaient juste depuis longtemps de venir découvrir Findhorn et deux femmes enfin y ont déjà séjourné et aimeraient bien y vivre. Pendant une semaine s'enchaînent les visites en groupe des deux sites de la communauté (*The Park* où nous sommes basés et l'ancien hôtel de *Cluny Hill* à quelques kilomètres), de lieux « sacrés » et de ses bâtiments remarquables comme le *Universal Hall* ou ses deux sanctuaires *Nature Sanctuary* et *Earth Lodge*, d'une rivière qui coule à proximité, mais aussi de la *Living Machine*, station d'épuration écologique. Chaque visite est l'occasion d'*attunement* et de temps de méditation. Une séance d'initiation à la permaculture est aussi au programme, ainsi qu'un goûter dans la maison de Craig et une après-midi de jeux pour mieux se connaître et s'ouvrir aux autres, avec des danses, des *hugs* et un exercice consistant à déplier délicatement le corps recroquevillé d'un autre participant. Le débriefing à sa suite libère la parole et des traumatismes passés resurgissent. Beaucoup de larmes coulent. Peter a vraisemblablement des problèmes psychologiques sérieux et les *focalisers* nous demandent ensuite de garder un œil sur lui pendant le reste du séjour. Notre groupe se réunit également régulièrement en cercle dans la même salle, et chacun est invité tour à tour à s'exprimer sur sa journée, ses ressentis, sa progression sur le chemin d'une transformation intérieure.

Nous sommes aussi invités à participer individuellement à diverses activités proposées dans l'écovillage : prière de Taizé d'inspiration chrétienne le dimanche matin avec chants et danses collectives, méditation silencieuse ou guidée au *Sanctuary* ou chants de Taizé au *Earth Lodge* tôt chaque matin, petites fêtes organisées après le repas du soir, concerts ou projection de films. Notre intégration à la vie de la communauté intentionnelle passe aussi par quatre matinées de

« *Love in action* », c'est-à-dire de travail bénévole. Nous sommes répartis dans différentes équipes au sein desquelles tournent les résidents à moyen terme (séjours institutionnalisés de 3 et 6 mois) : nettoyage, cuisine, jardinage, maintenance. Je me retrouve à la cuisine du *Park* avec Edward, sexagénaire des États-Unis, après un processus codifié (méditation...) permettant de trouver son affectation par-delà les deux places très demandées en permaculture.

Chaque matinée de « *Love in action* » commence autour d'une table par une brève présentation de chacun. Il y a le premier matin trois résidents temporaires : un Éthiopien, une Lybienne et un Londonien entre 35 et 45 ans, et deux visiteuses comme nous mais d'un autre groupe : deux Brésiliennes un peu plus âgées qui ne parlent pas l'anglais et qui n'ont pas l'habitude de cuisiner. Un second tour de table permet d'exprimer comment on se sent, ce qui nous tracasse pour le laisser de côté. On procède ensuite à l'*attunement* avec une bougie allumée au centre de la table, et enfin les tâches sont réparties par le responsable du jour. Nous (les visiteurs) sommes affectés aux tâches les moins nobles (hacher les légumes et faire la vaisselle principalement), ce qui va un peu à l'encontre de l'idéal égalitaire de l'écovillage (tous les résidents qui travaillent pour la communauté touchent le même salaire). Mais le travail est peu intensif (une longue pause thé entrecoupe les trois heures matinales de « *Love in action* ») et permet de nous extraire de notre petit groupe de visiteurs en conversant avec des résidents.

Malgré la densité du programme de l'*Experience Week*, augmentée par le désir d'expérimenter les activités habituelles des écovillageois, nous trouvons encore le temps d'organiser en petit groupe des balades sur la plage, la visite d'une distillerie de whisky et une fin de soirée dans les deux pubs du village historique de Findhorn situé à proximité immédiate du *Park*, soirée qui se termine dans les *hot tubs* (spa) de l'écovillage. La semaine passe ainsi très vite, et déjà c'est le dernier *shift* (session de travail) de « *Love in action* », nous tirons avant de quitter la cuisine une « *blissing card* » à emporter (pour moi : « *Change* »). L'après-midi, c'est la séance de « *completion* » (achèvement), nous recevons une photo de notre groupe, les coordonnées de chacun, nous remplissons deux questionnaires d'évaluation, puis un dernier tour de parole permet d'exprimer ce qui a changé en nous au cours de cette semaine et ce que nous souhaitons « ramener à la maison ». Peter dit simplement « *the Living Machine* », ce qui est un peu inquiétant compte-tenu de son état mental (il restera ainsi quelques jours de plus), pour ma part j'ai commencé à composter mes déchets organiques après ce séjour. Arrive le samedi midi et le moment de se séparer, occasion d'un dernier *attune-*



ment, cette fois sans nos *focalisers*, et de nombreux *hugs d'adieu*. Nous resterons ensuite en contact pendant quelques mois, le temps que nos courriels s'espacent et se raréfient.

Mon sentiment après ce séjour de terrain, mené au début de ma recherche, était que les pratiques et discours observés se situaient plutôt à la marge des réseaux étudiés. Ils exprimaient en effet essentiellement une quête de mieux-être personnel dont la dimension écologique me semblait contestable et peu en phase avec par exemple la décision de nombreux enquêtés de ne plus prendre l'avion. Le modèle économique de la communauté est en effet très dépendant d'un flux permanent de visiteurs venant du monde entier, et la cuisine bio-végétarienne ainsi que l'éolienne de l'écovillage semblaient bien dérisoires face à une empreinte carbone globale vraisemblablement très élevée. Les discussions, fréquentes à Findhorn, autour des ovnis, du paranormal ou de ce que l'on appelle en d'autres lieux des théories du complot ne coïncidaient pas plus avec les prétentions scientifiques du terreau collapsologique de mon enquête. Ce n'est que plus tard que j'ai pu mieux replacer les activités de la communauté dans une perspective d'écospiritualité holiste et moniste, en comparant notamment mon *Experience Week* avec le « Travail qui relie »\*\*\*.

---

\* Steven Sutcliffe décrit avec précision son *Experience Week* à Findhorn dans un article repris dans son livre *Children of the New Age* (Sutcliffe, 2000, 2003). Deux décennies séparent sa recherche de terrain de la mienne mais la semaine initiatique semble avoir peu évolué dans l'intervalle, il n'est donc pas utile de la décrire à nouveau dans ses moindres détails.

\*\* Les prénoms des participants ont été modifiés.

\*\*\* Par-delà ces interprétations scientifiques, cette semaine à Findhorn a aussi été une expérience très forte et intéressante d'un point de vue plus personnel, et à laquelle je me suis livré sans retenue. J'en retiens notamment l'apprentissage de la méditation ainsi que la découverte d'un autre rapport au monde et au vivant et de l'existence de lieux de vie alternatifs. J'ai aussi été marqué par la (délicieuse) nourriture spécifiquement végétarienne et l'usage de techniques comme l'*attunement* visant à rendre les relations interpersonnelles plus agréables et harmonieuses (non sans tendre à dissimuler les relations conflictuelles inhérentes à tout espace d'interactions sociales).

L'un des participants du « Travail qui relie » d'Ambly est emblématique à ce sujet. Il a en effet expérimenté successivement, le végétarisme, l'éviction du gluten et du lactose, puis le jeûne un jour par semaine. La dernière pratique testée en date consistait à manger « en pleine conscience » (Chozen Bays, 2013), c'est-à-dire à écouter son corps pendant le repas plutôt que de suivre un régime établi *a priori*. Cette pratique fait écho à celle de Gérard, pasteur proche du Réseau romand d'écopsychologie qui explique manger en silence quand il se rend dans un monastère et méditer sur la nourriture qu'il ingère, par des images :

Le blé qui pousse, la chaleur, l'eau, la moisson, le fait de moudre, cuire, la levure... tout ça. Je mange du pain. Et je suis en relation avec la terre. Je ne peux pas le faire si je mange de la viande. Parce qu'il y a un animal qui est là, on le tue, il y a de la violence, il y a du sang.

### « On est tous des composts »

Une autre pratique liée à l'alimentation revient souvent dans les discours : le recyclage des matières organiques ou, autrement dit, le compostage. Indissociable des écolieux, il permet d'exprimer avec force le « changement de paradigme » en jeu. Le compostage a à voir avec les pratiques de recyclage adoptées, parfois de manière très poussée, dans la matrice colapso, telle cette personne qui conserve les opercules des boîtes d'aluminium dans sa poche pour qu'ils soient correctement recyclés parce que « ça [l]a rend malade de pas mettre les choses au bon endroit ». La matière organique peut ainsi être « valorisée », récupérée pour être transformée en humus et utilisée pour amender des sols peu fertiles, plutôt que de finir brûlée avec les déchets incinérables. Les membres des réseaux étudiés sont donc nombreux à avoir une poubelle spécifique pour les déchets organiques dans leur cuisine, sur leur balcon ou dans leur jardin. Mais alors qu'une telle pratique est courante en Suisse romande où la collecte des déchets organiques est institutionnalisée dans de nombreuses villes, ce service est plus rare en France (au moment de l'enquête). Celles et ceux qui n'ont pas de jardin doivent alors parfois

marcher quinze minutes pour atteindre un compost collectif, ou s'initient au lombricompostage. Ils sont plusieurs, tous habitant Paris, à s'essayer à cette méthode de compostage accélérée grâce à l'introduction de vers de terre dans le compost. Ces derniers ont pu faire « hurler » leurs partenaires, lesquels ne cachent pas leur « dégoût », même si cela « intéresse beaucoup les enfants ».

Il y a cependant dans le compostage quelque chose de radicalement différent des autres formes de recyclage des déchets. Il ne s'agit pas, ou pas seulement, de réduire son empreinte écologique, mais d'observer le cycle de la vie avec des organismes qui meurent et se dégradent pour permettre à d'autres formes de vie d'éclore et de croître. Comme le dit Francis, le tri des déchets reste « abstrait », ils disparaissent une fois emmenés par le service de ramassage, alors qu'avec le compost, « on est vraiment dans la vie ». Ce membre du Réseau romand d'écopsychologie s'enthousiasme à propos du compostage :

Quand la première fois tu peux étendre cet engrais noir qui est le fruit de tous tes déchets, qui sent bon, et que tu peux mettre ça dans la terre, moi je trouve ça génial, pour moi symboliquement le compost c'est génial. Finalement c'est du déchet qui se transforme en source de vie. La vie spirituelle, c'est un compostage permanent puisqu'il s'agit de rien rejeter. On a en nous des ombres, le mal qu'on a pu causer, toutes ces parties de nous qui sont pas encore complètement lumineuses et tout ce que tu veux, mais il n'y a rien à rejeter de tout ça, il y a tout qui est à transformer. [...] C'est un peu comme une forme d'alchimie. Pour moi le compost c'est l'alchimie, c'est le plomb qui devient de l'or. Mais c'est ce qu'on a à faire avec tout notre être.

On voit qu'à travers la pratique du compostage s'expérimentent des éléments de la pensée holiste et moniste. La vie sous toutes ses formes est en effet à l'honneur dans un compost, lequel réhabilite des formes de vie considérées comme sales, impures, « dégoutantes », voire malsaines : bactéries, champignons, vers de terre. Cette pensée est également présente dans le processus de transformation, qui est assimilé à une « forme d'alchimie ». On aurait tort de sous-estimer l'importance symbolique de cette pratique,

comme le souligne Carla, membre des Chrétiens unis pour la Terre et proche de Francis :

[...] les gens qui expérimentent des composts, c'est très, très fort. Ils expérimentent le mystère d'un truc dégoûtant qui devient un truc merveilleux, et c'est bluffant, c'est presque métaphysique comme expérience. On est tous des composts.

De fait, quelques-uns s'intéressent au sujet de la « mort écologique », comme le formule l'ingénieur Philippe Bihouix, associé à Momentum, dans son livre *L'âge des low tech*. L'idéal, selon lui, serait d'être enterré dans « un simple linceul en chanvre grossier, au coin d'un bois, pour amender les sols ». On pourrait alors « faire des cimetières des “bois sacrés”, d'inspiration chamanique, qui sentiraient bon l'humus » (Bihouix, 2014, p. 250-251). Pablo Servigne est quant à lui membre du comité scientifique de la fondation Métamorphose, dont le slogan est « mourir, puis donner la vie<sup>2</sup>... » L'objectif de celle-ci est de parvenir au « miracle de l'humusation » par inhumation en pleine terre dans un linceul biodégradable pour produire un mètre cube de « *super compost* » (Floutié, 2016, p. 40). Le corps humain est alors considéré comme de la matière organique au même titre que des épluchures de patates, matière dont il faut tirer le meilleur parti pour « protéger la terre coûte que coûte ».

## Toilettes sèches et *Living Machine*

Il est une autre forme de compostage qui est l'objet d'un vif intérêt chez ces écologistes, celui des excréments. Utiliser de l'eau potable pour les évacuer leur semble être une aberration, un gaspillage inutile, alors même que ces excréments peuvent être « digérés » par des bactéries et également utilisés pour amender des sols (généralement non destinés à la production maraîchère pour écarter tout risque de contamination bactérienne). Ne pas « avoir besoin de la Lyonnaise des eaux, de la Générale des eaux ou de Vivendi » peut également être une motivation pour les

2. <https://metamorphoseproject.wordpress.com> [consulté le 13/02/2024].

plus anticapitalistes. La toilette sèche est alors adoptée comme la solution idéale pour économiser l'eau et composter les déjections humaines. L'on y défèque dans un seau ou au-dessus d'une chambre de compostage, l'on y ajoute un peu de sciure après chaque usage, et de temps à autre le contenu réceptacle est évacué vers un tas extérieur pour qu'il s'y composte à son rythme. Ce système peut sembler « sale » pour l'habitué des *water-closets* usuels, ceux qui l'ont adopté s'en émerveillent au contraire, comme cette écologiste rencontrée par la sociologue Geneviève Pruvost dans le cadre de son enquête sur « l'alternative écologique au quotidien » :

J'adore mes toilettes sèches. C'est un bonheur d'aller vider son seau. Il faut que je te raconte : la première fois, le compost, quand je me suis rendu compte que ça sentait bon, que c'était de la terre saine, j'ai mis les mains dedans. C'était incroyable. (Stéphanie, 36 ans, enseignante) (Pruvost, 2013, p. 47)

Elle n'est pas la seule à accorder une importance particulière à un acte et un processus qui sont généralement escamotés, passés sous silence. Un néorural filmé par Jean-Pierre Carles dans son documentaire *Volem rien foutre al país* présente les « toilettes en sec » comme « révolutionnaires ». En effet :

La merde, ça pue [...] c'est un tabou. [...] quand les gens vont dans les chiottes, qu'ils chient dans de l'eau et qu'ils tirent la chasse, fffshhh, ça s'en va et on s'en occupe plus, fin. Le tabou, on l'entretient comme ça. À partir du moment où tu vas utiliser un toilette compost [...], tu fais du compost, tu régénères l'humus, tu t'occupes de ta merde [...]. Ça sent pas, tu le vois [...], ça devient quelque chose qui n'est pas sale [...]. Ça change plein de choses, c'est la base [...] d'un truc qui peut changer plein de choses derrière. Tous les matins, après, tu t'aperçois que tu as changé quelque chose de vachement fondamental dans ta vie<sup>3</sup>. (Carles, 2007, 84 min)

Au sein du terreau collapsologique, peu nombreux sont ceux qui utilisent de telles toilettes au quotidien. Habitant pour la

3. Film disponible en ligne : <https://archive.org/details/PierreCarlesVolemRienFoutreAlPais2007#> [consulté le 13/02/2024].

plupart en ville, dans des appartements, leur environnement est peu adapté à la mise en pratique d'une telle révolution. L'un d'eux toutefois, qui autoconstruit sa maison écologique en région parisienne et vit entretemps dans le jardin (cuisine-salon en plein air sous une bâche, petite yourte faisant office de chambre et de bureau), raconte être passé aux toilettes sèches alors qu'il vivait encore en appartement, ce qui avait d'importantes conséquences logistiques pour évacuer les seaux d'excréments. Ce type de limitation peut inciter certains écologistes à sauter le pas, tel Bertrand qui explique qu'après avoir atteint la limite de ce qu'il pouvait faire en vivant en appartement, il s'était mis à la recherche d'un « écolieu » pour faire le « *next step* », lieu qu'il présente fièrement comme ayant les seules toilettes sèches du Pays de Gex. Ces petits coins écologiques deviennent ainsi le passage obligé de tous les écolieux, presque un marqueur identitaire de l'habitat écologique. Le fondateur d'une « recyclerie » ardéchoise installée non loin du Hameau des buis et inspirée des communautés Emmaüs, mais aussi des « oasis en tous lieux » initiées par Pierre Rabhi et son association Terre et humanisme, ironise ainsi en montrant ses toilettes sèches (décorées *vintage*) : « Les toilettes sèches, c'est le seul point commun à toutes les oasis. » Et effectivement, elles sont bien présentes dans presque tous les écovillages ou écolieux visités.

Un écovillage fait pourtant exception, et non des moindres puisqu'il s'agit de Findhorn. Les toilettes y sont en effet « normales », avec chasse d'eau, mais l'eau est traitée sur place, dans une station d'épuration écologique appelée *Living Machine*. Celle-ci est constituée d'une serre dans laquelle se trouvent de nombreux bacs. L'eau circule de bac en bac, lesquels sont peuplés de bactéries, algues et micro-organismes, ainsi que de plantes d'eau, qui nettoient l'eau en se développant. Ce type de processus de retraitement n'a rien de remarquable, mais beaucoup plus intéressante est la perception de la *Living Machine* au sein de la communauté. Ce n'est en effet pas un lieu caché ou que l'on évite, comme c'est en général le cas pour une station d'épuration. Au contraire, la serre est un lieu de recueillement et le passage obligé de tout nouveau visiteur au cours de l'incontournable *Experience Week*. Une

visite guidée est alors organisée, au cours de laquelle on insiste sur l'interconnexion du vivant. Elle se termine par un temps de recueillement dans la serre, au milieu des bacs de retraitement, au cours duquel chacun est invité à méditer sur le cycle de la vie, à se connecter à cette vie qui se recrée à partir de nos déchets.

## Un système symbolique alternatif

La transformation du « dégoûtant » en « merveilleux » ne se limite pas au processus de dégradation de la matière organique en humus, c'est aussi un procès de changement de perception, de définition du propre et du sale, qui est à l'œuvre et qui touche à quelque chose de profondément ancré dans les esprits : la définition du pur et de l'impur. Avec son essai sur les notions de pollution et de tabou, *De la souillure*, Mary Douglas offre une lecture possible de cette opposition. Selon elle, la définition du sale est relative, et est considéré comme tel ce « qui n'est pas à sa place » dans un « système symbolique » particulier :

La saleté n'est donc jamais un phénomène unique, isolé. Là où il y a saleté, il y a système. La saleté est le sous-produit d'une organisation et d'une classification de la matière, dans la mesure où toute mise en ordre entraîne le rejet d'éléments non appropriés. Cette interprétation de la saleté nous conduit tout droit au domaine symbolique. (Douglas, 2001, p. 55)

L'intérêt des précurseurs de la collapsologie pour le « sale » peut être l'expression d'une volonté de rupture d'avec l'ordre dominant. Nombreux parmi eux disent ne pas trouver leur place dans la société et pourraient ainsi s'identifier à ce qui est rejeté par le système symbolique dominant. Plus certainement, en s'émerveillant de ces excréments transformés en humus, dans lequel on peut mettre les mains, en faisant de la centrale d'épuration de Findhorn un lieu de méditation, ils semblent chercher à inverser la polarité propre/sale. Ce qui n'est qu'un amas de déchets puant et dégoûtant pour le plus grand nombre devient pour ces écologistes un processus « magique » de transformation de la matière organique morte en « source de vie ». Les bactéries

sont aussi l'enjeu d'un retournement de perspective : de source de maladies, de mort, dont il faut se débarrasser en désinfectant, stérilisant, aseptisant, elles deviennent également source de vie puisqu'elles sont nos « ancêtres » et qu'elles font même partie intégrante de notre corps. De tels « renversements de valeurs » sont observés par Agnès Jeanjean chez les égoutiers, lesquels, selon elle, « développent des figures inversées, subversives », une « connaissance sensuelle des égouts » qui s'apparente à un « savoir secret quasiment magique » (Jeanjean, 2000, p. 638 ; voir aussi Jeanjean, 1999).

Mais ces inversions du pur et de l'impur, du propre et du sale, ne résultent cependant pas seulement d'une opposition au système symbolique dominant. Par-delà ces effets d'inversion des échelles de valeurs, ces mouvements de redéfinition de ce qui est le bien, le pur, le propre, et de ce qui est sale, impur, mauvais, permettent aussi d'élaborer une nouvelle grille de lecture de la réalité et de nouveaux préceptes de ce qui doit être une conduite « morale », « éthique » ou « juste », ou plutôt, pour être plus proche des discours, « plus intelligente » ou « évidente ». Puisqu'ils définissent un nouvel ordonnancement du réel, ces écologistes doivent également définir de nouvelles règles, de nouveaux interdits. Enjeu aussi important que la minimisation de l'empreinte écologique, il est question d'ordonner ses pratiques selon ses propres règles écologiques, et de leur donner un sens, ainsi, *in extenso*, qu'à sa propre vie. Jonathan Safran Foer exprime admirablement bien cette situation dans son livre *Faut-il manger les animaux*. Il raconte que sa grand-mère juive, qui mourait de faim alors qu'elle se cachait pendant la Seconde Guerre mondiale, avait refusé de manger un morceau de viande de porc que lui avait donné un fermier russe, justifiant ainsi son choix : « Si plus rien n'a d'importance, il n'y a rien à sauver. » (Foer, 2010, p. 29-30) Il conclut ensuite son livre sur cette même phrase pour justifier sa décision de devenir végétarien. L'élevage industriel lui « paraît inhumain », et s'il devait l'accepter, « je serais un peu moins moi-même, un peu moins le petit-fils de ma grand-mère, le fils de mon père » (Foer, 2010, p. 328). Il donne ainsi à son végétarisme une dimension existentielle.



## Autres pratiques alternatives

Les toilettes sèches et le compostage sont *in fine* plus l'objet de discours que de pratiques réelles parmi les écologistes urbains approchés. Cette caractéristique explique un rapport à la nature et à ses cycles très idéalisé, presque fantasmé, et sans doute éloigné de la relation plus pragmatique, terre-à-terre, que peuvent avoir les paysans ou les agriculteurs pour lesquels ces pratiques ont une fonction utilitaire bien plus que symbolique. Mais les premiers collapsologues sont nombreux à fréquenter régulièrement des écovillages ou des « écolieux », voire même à y avoir vécu un certain temps. Dans ces espaces alternatifs, ces pratiques sont devenues la norme. D'autres pratiques communes à ces écovillages suscitent un fort intérêt dans les réseaux étudiés et méritent d'être présentées brièvement, car elles illustrent la concrétisation la plus aboutie de la pensée écologique holiste et moniste qui les réunit.

Alors que beaucoup disent prendre plaisir à jardiner, à mettre les mains dans la terre, pour se « reconnecter », « s'ancrer » et ne plus vivre « hors-sol », ne plus se sentir « déraciné », ils sont aussi nombreux à se référer et à pratiquer, ou à vouloir pratiquer, la permaculture. Néologisme inventé par les Australiens David Holmgren et Bill Mollison dans les années 1970 et popularisé par leurs ouvrages de référence *Permaculture I* (Mollison et Holmgren, 1978) et *Permaculture II* (Mollison, 1979), ce terme est la contraction de *permanent agriculture* afin de signifier une agriculture durable, mais aussi une culture de la permanence. La permaculture ne se limite pas aux seuls aspects techniques d'une agriculture permanente, laquelle est fondée sur l'idée de s'inspirer des écosystèmes « naturels » pour recréer un écosystème productif harmonieux au sein duquel tous les organismes ont leur place sans qu'il soit nécessaire de les éliminer. Elle doit aussi être comprise comme ayant une dimension éthique et elle s'applique aussi aux êtres humains et à leur environnement. À ce titre, trois grands principes de la permaculture sont généralement mis en avant : prendre soin de la terre ; prendre soin des gens ; et rendre ce qui est en surplus, autrement dit que chacun ait sa juste part, le reste devant être rendu à la terre (Centemeri, 2019).

Yves Cochet souligne, dans la préface à la traduction française d'un livre de Holmgren, le caractère « paradigmatique » de la permaculture, c'est pour lui « une autre façon de concevoir et d'agir sur le monde, un changement philosophique et matériel global », mais aussi « un ensemble de stratégies de résilience face aux métamorphoses, sinon aux effondrements qui s'annoncent » (Préface d'Yves Cochet à Holmgren, 2014, p. 8-12). De nombreux acteurs se trouvent mobilisés dans des jardins potagers urbains se réclamant de ce type d'agriculture, d'autres suivent des stages de formation en permaculture et la plupart des écolieux déclarent cultiver leurs terres suivant ce principe et proposer des formations à ce sujet. Rob Hopkins était ainsi formateur en permaculture avant de lancer le mouvement de la Transition. La ferme du Bec-Hellouin, bien connue des personnes rencontrées et fréquentée assidûment par quelques-uns fonctionne aussi suivant le principe de la permaculture.

Le terme d'agroécologie revient aussi fréquemment, dans un sens proche de celui de permaculture, mais de manière plus générale. L'agroécologie était ainsi promue par Pierre Rabhi, et est pratiquée dans les divers écolieux qui se sont développés à proximité de sa ferme de Montchamp en Ardèche. Cette agroécologie, telle qu'elle est pratiquée au Hameau des buis, dans lequel j'ai effectué un travail de terrain, est une agriculture biologique qui n'emploie aucun produit chimique de synthèse comme engrais ou pesticide. La terre est fertilisée par du compost et un écosystème est mis en place pour contrôler les espèces nuisibles pour les récoltes : des mares artificielles servent par exemple d'habitat aux grenouilles dont le rôle est de manger les limaces, cauchemar de l'agriculteur « bio ». Elle emprunte également à la permaculture en cultivant « sur buttes », mais aussi à la microbiologie des sols promue par les chercheurs indépendants Claude et Lydia Bourguignon, en aérant les sols à l'aide d'une fourche-bêche « grelinette » sans les fragiliser, ce qui serait le cas en les retournant. Il s'agit de favoriser la vie des micro-organismes présents dans la terre arable, ainsi que des lombrics, afin d'avoir une « terre vivante » et fertile.

Les Bourguignon, bien connus dans les milieux écologistes et de l'agriculture biologique, sont également des promoteurs de

l'agriculture biodynamique, inventée par le fondateur de l'anthroposophie, Rudolph Steiner. En agriculture biodynamique, une exploitation agricole fonctionne « comme un organisme vivant dont les organes – le sol, l'eau, les terres agricoles, les plantes cultivées, les animaux, le paysan lui-même – interagissent harmonieusement » (Choné, 2013, p. 31). Cette approche est comparable à celle adoptée par la permaculture, mais la biodynamie s'accompagne d'un versant plus ésotérique en attachant une grande importance au cycle lunaire et en préparant des décoctions fortement diluées, comme la bouse de corne, dont l'effet ne peut s'expliquer de manière physico-chimique et doit faire intervenir des principes controversés comme celui de la « dynamisation » que l'on trouve aussi dans l'homéopathie. Au Hameau des buis, la biodynamie ne semble pas pratiquée explicitement, mais de nombreuses pratiques qui lui sont associées y sont présentes : on jardine suivant un « calendrier des semis », on épand du purin d'ortie (ce qui n'est pas spécifiquement biodynamique), on s'échange des pieds de tomate « dynamisés ».

### **Séjour d'observation participante au Hameau des buis (Ardèche, printemps 2015)**

Comme à propos de Findhorn, la vie quotidienne au Hameau des buis ne recoupe que partiellement les pratiques des enquêtés, même si l'un d'entre eux y vivait et que plusieurs y étaient passés ou étaient intéressés par le projet. Mais ce séjour a là aussi utilement permis de recueillir des éléments et de mettre en perspective certains propos. La description de mon passage explicite le cadre dans lequel les données relatives à cet écolieu et exposées dans ce chapitre ont été recueillies.

\*  
\* \*

Mon séjour au Hameau des buis s'est déroulé dans un contexte bien différent du TQR à Ambly et de l'*Experience Week* à Findhorn. Ce lieu ne propose en effet pas de programme d'accueil de visiteurs en dehors d'une journée organisée chaque mois. C'est grâce à l'invitation de Pablo Servigne, qui y résidait à l'époque, que j'ai pu passer deux semaines sur place, logeant dans un premier temps dans

une yourte de « Carou-Cayou », la partie informelle de l'écolieu en habitat léger (cabanes, roulottes, caravanes, yourtes) qui héberge les wwoofers (bénévoles), puis louant une chambre d'un appartement dit « bioclimatique » du hameau proprement dit.

Contrairement aux deux autres terrains déjà évoqués, j'étais entièrement libre de mes journées et je devais chercher à m'associer à des activités du Hameau pour interagir avec ses habitants. J'ai ainsi passé plusieurs matinées à donner des coups de main au jardin potager, mais aussi à la cuisine de l'école ainsi qu'à emmener paître le troupeau de chèvres (avec une belle expérience de naissance d'un chevreau). Les repas, très souvent pris en commun, ouvraient aussi de longs moments d'échange ainsi que quelques fêtes organisées (anniversaire, inauguration de la toute nouvelle boulangerie), et j'étais aussi souvent invité à prendre un thé ou un café, à passer ici et là pour discuter un peu. Les habitants étaient toujours disposés à parler de la vie du Hameau et de la leur mais semblaient assez réticents à tout entretien après la visite de plusieurs étudiants (de niveau licence ou maîtrise). Toutes nos conversations ont donc été informelles avec des prises de notes régulières tout au long de la journée.

Ce séjour aura principalement servi à approcher les diverses pratiques alternatives (pour certaines adossées à une « science alternative ») dont ce chapitre rend compte. Vivre au Hameau était aussi l'occasion de saisir les tensions et conflits qui traversent tout champ social mais qui se révèlent de manière beaucoup plus évidente dans un projet concret aux enjeux financiers importants qu'au sein d'un réseau écologiste informel. La gouvernance interne, le rôle des fondateurs Sophie Rabhi et Laurent Bouquet, le montage financier du Hameau et l'orientation future à donner au projet faisaient ainsi l'objet d'âpres discussions lors de mon passage\*. Un wwoofer allemand proposait également une analyse, selon lui « marxiste », intéressante du fonctionnement de l'« écovillage » : les volontaires comme lui travaillent en effet presque gratuitement pour assurer le fonctionnement de l'école et du hameau alors qu'ils ne participent pas aux réunions décisives et se retrouvent de fait relégués dans un espace subalterne, Carou-Cayou, qu'on évite de montrer aux visiteurs. Il dénonçait ainsi une situation d'exploitation (dont il s'accommodait par ailleurs), arguant que son travail très peu rémunéré créait *in fine* de la valeur pour les habitants déjà nantis des maisons bioclimatiques du hameau « officiel ».

À la différence de Findhorn, aucune pratique « spirituelle » collective n'était or-

ganisée au Hameau, ce qui n'empêchait pas ses habitants de reconnaître des pratiques personnelles variées : stages *New Age*, néo-chamanisme, appartenance à « La voie naturelle », bouddhisme zen, TQR, etc. Seule une réunion de voisins organisée en cercle autour d'une bougie allumée, avec un temps méditatif puis un tour de « météo intérieure » au début, rappelait mes autres terrains d'observation.

On entendait beaucoup parler de bienveillance dans l'écovillage, mais elle était diversement mise en pratique par ses habitants. Malgré quelques moments où je pouvais avoir l'impression d'être de trop (ce qui n'était pas faux), je garde un très bon souvenir de mon passage, celui d'avoir vécu quelques journées « hors du monde » dans un endroit spécial, avec de belles discussions, des levers et couchers de soleil magnifiques depuis le promontoire sur lequel est installé le Hameau des buis, ainsi que des baignades quotidiennes dans l'eau, fraîche en mai, du Chassezac qui coule en contrebas. J'en suis donc parti à contrecœur, retournant une fois de plus vers ce « là-bas » fait de bruit et de béton, et percevant tout ce qui le sépare de cette « oasis » du « vivre autrement ».

---

\* Le conflit s'est envenimé jusqu'à l'expulsion hors du hameau, par décision de justice, des fondateurs et de l'école alternative (la Ferme des enfants) à l'été 2021.

Lors de mon passage au Hameau, quelques habitants expérimentaient également l'introduction de « micro-organismes efficaces » dans les sols et les composts. Un livre que l'on m'a prêté à cette occasion présente ces « micro-organismes » comme pouvant être utiles dans un très grand nombre de situations et comme ayant un pouvoir d'action même sous forme de céramique que l'on porte sur soi (Lorch, 2011). Il est aussi question dans cet ouvrage de l'humus comme être vivant, symbiose mystique, de l'eau, aussi vivante, qui contient de l'information et qui peut être ré-énergisée avec les mots « amour » et « gratitude » gravés sur un appareil dans lequel l'eau est centrifugée. On y croise les mots « énergies », « vibrations », « champs morphiques », et l'inventeur japonais des micro-organismes efficaces, Teruo Higa, est comparé à Rudolf Steiner, avec l'idée que les mêmes pensées font le tour

du monde. La « mémoire de l'eau » est un sujet proche évoqué dans ce livre et par quelques personnes croisées au cours de l'enquête. L'intérêt pour ce type de phénomène très controversé s'accommode bien avec la pensée de Steiner et la dimension qualitative (goethéenne) de son agriculture biodynamique. Ces sujets, contestés par la science « officielle » au même titre que les ovnis, le pranisme<sup>4</sup>, les visions à distance et bien d'autres sujets encore, sont abordés par *Nexus*, un « magazine d'information indépendant » qui circule au Hameau. Ces « sciences alternatives » sont pourtant dénoncées comme étant des « pseudo-sciences » et font l'objet d'attaques régulières de l'Association française pour l'information scientifique (AFIS) dans sa publication *Science... et pseudo-sciences*. Retenons de ces diverses pratiques, observées avant tout au Hameau des buis, qu'elles sont tout à fait compatibles avec la pensée holiste et moniste déjà décrite. Elles découlent en effet d'un même présupposé ontologique suivant lequel « tout est lié » et qu'il existe des interactions que les sciences empiriques ne peuvent pas toujours mesurer, qu'il s'agisse d'influences astrologiques, de mémoire de l'eau ou de « dynamisation » d'espèces vivantes.

Les pratiques de médecine alternative sont aussi parfois citées par les précurseurs de la collapsologie. Certains consultent, quelques-uns – ou leurs proches – ont été formés à des pratiques thérapeutiques orientales : shiatsu, qi gong, acupuncture ou médecine traditionnelle chinoise. Frédéric ne se réfère pas à une pratique particulière, mais ses propos sur les « flux d'énergies » traduisent à grands traits ce qui est en jeu dans l'ensemble de ces thérapies :

Je me suis rendu compte des dégâts que faisaient sur moi mes conférences, au niveau énergétique. Une personne m'a dit que le corps fonctionne avec des énergies, la médecine chinoise, les flux d'énergie, etc., elle me dit : « Ton problème c'est que tu prends tout sur toi, c'est toi qui donnes c'est toi qui reçois dans tes conférences, tu récupères toutes les angoisses des gens et tout

4. Le pranisme, aussi appelé inédie ou respirianisme, défend l'idée qu'il est possible de vivre de très longues périodes sans ingérer d'aliments, en se nourrissant d'une énergie invisible imprégnant l'Univers.

le positif, c'est ce que tu transmets. Tu es un vecteur, ce que tu transmets ça vient de la terre, ce que les gens te renvoient il faut que ça repasse à la terre. » Elle m'a fait comprendre la nécessité de cet échange de flux d'énergie avec la nature pour ne pas me bousiller parce que j'étais pas capable de supporter ces transferts d'énergie. Sur le coup ça m'a paru un petit peu ésotérique, et en fait je me suis rendu compte que ça marche.

Il se rend compte que ça lui fait du bien de se « relier à la nature » avant et après ses conférences :

donc ça m'est arrivé de prendre un arbre dans mes bras, ou de toucher l'arbre et d'essayer de ressentir les flux d'énergie, de lui dire : « Toi, tu es enraciné dans le sol depuis des centaines d'années, moi je suis rien, je peux juste me libérer de mes mauvaises énergies et prendre la bonne énergie de la terre que tu peux me transmettre. » Et en ce sens je me sens relié avec la nature en fait, parce que je ressens que ce sont ces énergies que l'on a, elles viennent forcément de quelque part, elles circulent partout, elles sont aujourd'hui complètement troublées par les ondes des relais de téléphone.

Son propos rejoint le discours des personnes électrosensibles qui disent ressentir et être incommodées par les champs électromagnétiques engendrés par les réseaux de télécommunication. Au cours de l'enquête, les habitants des écovillages semblent être les personnes les plus concernées ; les relais Wi-Fi sont ainsi interdits au Hameau des buis. La question des ondes électromagnétiques renforce la cosmologie selon laquelle les êtres sont faits, ou pour le moins traversés, d'énergies, d'ondes, de vibrations ou de champs et que ceux-ci peuvent être perturbés par la prolifération des télécommunications.

C'est un monde bien différent qu'habitent donc ces écologistes préoccupés par l'effondrement. Ils espèrent transmettre cette différence à leurs enfants et se posent donc souvent la question de les inscrire dans des écoles suivant des pédagogies alternatives, même si tous ne vont pas au bout de cette démarche. Le Hameau des buis, construit autour de l'école alternative la Ferme des enfants, illustre cette tendance. Sa pédagogie est fortement inspirée de celle des écoles Montessori, mais aussi des pédagogies

Freinet et Steiner-Waldorf, ainsi que de la pensée du sage indien Jiddu Krishnamurti – qui était par ailleurs une référence pour Pierre Rabhi<sup>5</sup>. Dans un livre, dont la lecture est fortement recommandée aux parents qui souhaitent inscrire leur enfant dans cette école, sa fondatrice Sophie Rabhi-Bouquet (fille de Pierre Rabhi) explique qu’il s’agit tout d’abord de « préparer » les enfants à l’effondrement, puisque :

L’une des vocations de l’école la Ferme des Enfants consiste à anticiper sur les conditions de survie des générations futures [...]. Préparer les enfants en les dotant de compétences élémentaires de survie et d’autonomie représente un enjeu pédagogique incontournable pour anticiper sur les mutations annoncées. (Bouquet-Rabhi, 2011, p. 26)

Les parents semblent souscrire pleinement à cet enjeu. Un volontaire du Hameau qui animait des ateliers pour les élèves avait ainsi relevé que l’école comptait six enfants prénommés Noé pour un effectif de 80 écoliers<sup>6</sup>. La perspective de l’effondrement prend un tour millénariste :

En ce début de millénaire, accompagnant les menaces d’extinction qui nous guettent, il me semble qu’un vent nouveau vient souffler sur l’histoire, chassant peu à peu les nuages opaques qui brouillent notre conscience, tel un processus d’éveil. Et si chacun avait au fond de lui la capacité de s’incarner différemment sur cette Terre, au service de la vie et non contre elle ? (Bouquet-Rabhi, 2011, p. 25)

Il s’agit de faire de l’éducation de l’enfant un moyen pour « contribuer à la guérison de l’humanité ». Il faut développer

5. Krishnamurti était un dissident de la théosophie, laquelle voyait en lui une incarnation du Christ. Plusieurs membres de la Société théosophique ont développé des réflexions pédagogiques pour préparer l’humanité spirituelle. Maria Montessori avait par ailleurs entretenu des contacts rapprochés avec les théosophes lors de son séjour en Inde (Kramer, 2017).
6. Ils répondent ainsi à l’appel du microbiologiste des sols promoteur de l’agriculture biodynamique Claude Bourguignon qui, dans un entretien vidéo, affirmait que l’« on en est à l’époque de Noé, il faut des Noé » <http://www.agoravox.tv/actualites/citoyennete/article/claude-et-lydia-bourguignon-44321> [consulté le 13/02/2024].



l'intelligence de l'enfant, une intelligence qui guide « vers l'harmonie » pour que l'enfant ait conscience que « tout est relation, et toute relation implique une structuration organique au service de la vie » (Bouquet-Rabhi, 2011, p. 157). L'apprentissage d'une contre-culture relationnelle est très bien illustré par la configuration de la salle de classe du collège installée dans une yourte circulaire : les enfants s'y assoient au niveau du sol sur des sièges-coussins disposés en cercle autour d'un centre occupé par un mandala sur lequel on dispose une bougie allumée. Cette disposition affirme à la fois un principe d'égalité, un refus de l'autorité, et une conception harmonieuse, « organique », de cet espace d'apprentissage. Cette configuration, très inhabituelle pour une classe de collège, rappelle celle des réunions dans l'écovillage de Findhorn (où de nombreux enfants fréquentent une école Steiner-Waldorf située à proximité). Elle détonne au même titre que celle d'une assemblée générale de la Nef, banque coopérative proche du courant anthroposophique. Sur une photo illustrant un article de *Reporterre*, l'assistance est en effet assemblée en cercle autour d'un espace central constitué de cinq tapis avec là aussi, placé au centre, un mandala<sup>7</sup>.

Autre aspect de la pédagogie de la Ferme des enfants : il est interdit de gronder ou de punir les enfants au Hameau des buis. Cet apprentissage d'un autre rapport au pouvoir est à rapprocher de la quête d'encore une autre forme de pratiques alternatives, celles liées à la prise de décisions de manière plus horizontale, un sujet qui passionne dans les écolieux (Fremeaux et Jordan, 2012) et au-delà, dans un milieu souvent féru de démocratie directe, de « CNV » (communication non violente), d'« holocratie », de « sociocratie » ou de « prise de décision par consentement ».

7. Michel Lulek, 23 mai 2016, « La Nef, une banque coopérative qui pratique la démocratie », article transmis amicalement à *Reporterre* par *Silence*, <http://reporterre.net/La-Nef-une-banque-cooperative-qui-pratique-la-democratie> [consulté le 13/02/2024].

## « Militantisme de la vie de tous les jours » et modèle rhizomique

Les pratiques quotidiennes décrites précédemment ne se situent pas seulement dans une perspective individuelle, que celle-ci relève de l'éthique, de la responsabilité, de la cohérence personnelle ou d'une quête de sens, elles ont également une forte dimension collective et politique. « Préparer la société de demain », c'est en effet dépasser le duo du soi et de la Terre-symbole pour s'intéresser de manière concrète au collectif humain. C'est faire de la politique, mais une forme particulière de politique, celle du « moindre geste » pour reprendre l'expression de la sociologue Geneviève Pruvost à propos de chantiers participatifs ou auto-gérés (Pruvost, 2015). Gabriel dit ainsi avoir renoncé à l'activisme politique « traditionnel », qu'il appelle le « militantisme triste » en référence au philosophe argentin Miguel Benasayag<sup>8</sup>, pour adopter un « militantisme de la vie de tous les jours », ou « existentiel » pour reprendre l'expression adoptée par Christian Arnsperger, professeur à l'Université de Lausanne proche de Dominique Bourg (Arnsperger, 2009). Il s'agit de vivre « l'alternative écologique au quotidien » (Pruvost, 2013), mais pas seulement pour sa qualité de vie ou pour son bien-être personnel. Si l'exemplarité d'une telle démarche est peu mise en avant, l'accent est placé, de manière prononcée, sur l'expérimentation. Il faut expérimenter, « faire partout de petites expériences ». La figure du laboratoire revient ainsi de manière récurrente dans les discours : on se regroupe en « laboratoire d'idées », des rencontres deviennent des laboratoires pour expérimenter d'autres conceptions du monde. Émilie voit sa cuisine comme « un petit laboratoire d'écologie, c'est un laboratoire de féminisme » aussi. Pour Nicolas, « les écovillages sont vraiment des laboratoires du faire autrement », des lieux « d'expérimentation sociale » selon un habitant du Hameau des buis : c'est « le monde d'après » qu'il veut soutenir, et il trouve un « caractère pionnier » à sa démarche.

8. « Manifeste du Réseau de Résistance Alternatif », automne 1999, Buenos Aires : <http://1libertaire.free.fr/manifest.html> [consulté le 13/02/2024].

Dans cette perspective, celles et ceux qui décident de quitter la ville et de « vivre autrement », d'incarner le changement, plutôt que de chercher à tout prix à « influencer sur le cours des choses », ne voient pas du tout leur démarche comme une sortie « hors du monde ». Un autre habitant du Hameau des buis reconverti dans une activité d'élevage de chèvres explique ainsi avoir au contraire l'impression « d'être plus dans le monde que ceux qui sont dans la théorie », il dit agir tout en ayant une réflexion, « je marche ma parole ».

Les personnes rencontrées insistent aussi sur le mode d'organisation de la diffusion de leurs discours et d'expérimentation des pratiques : de manière réticulaire. Ce modèle rhizomique renvoie à une logique profonde partagée, particulièrement bien exprimée au cours de l'atelier de « Travail qui relie ». Les correspondances avec le fonctionnement du vivant non-humain sont présentées à cette occasion pour justifier la mise en place d'organisations « mycéliennes ». Il s'agit, par biomimétisme, d'imiter le développement du mycélium, ce vaste réseau de filaments ramifiés qui constitue la partie végétative du champignon. Ce type d'organisation est préféré aux fonctionnements hiérarchiques pour sa plus grande résilience supposée face à l'effondrement qui vient. « *En période de crise le système pyramidal est trop lent en feed-back. C'est efficace uniquement en période de stabilité. Les réseaux locaux sont plus efficaces car même si on les fragmente, ils ne meurent pas*<sup>9</sup>. » Le réseau devient ainsi la structure « naturelle » que ces écologistes doivent adopter, surtout dans une perspective catastrophiste. Ainsi, les « communautés pour les temps difficiles » des années 1970 (Léger et Hervieu, 1983), se métamorphosent une ou deux générations plus tard en « réseaux des temps difficiles » (Servigne et Stevens, 2015, p. 7), ces « *rough weather networks* » suivant la terminologie de Joanna Macy, que les ateliers TQR cherchent à développer. Le réseau permet, en théorie, de s'affranchir des structures hiérarchiques. L'horizontalité rend plus difficile l'émergence de lieux de pouvoir et d'une compétition pour les occuper. Le pouvoir n'est plus une place qu'il faut prendre, mais

9. Extrait des notes de la TQRienne déjà citée au chapitre 3.

résulte d'une position centrale dans le réseau qui se construit par la multiplication des liens avec ses membres. La recherche d'une position dominante revient alors à renforcer la toile en multipliant les liens, mais aussi à éviter que des personnes puissent se connecter directement, ce qui a l'effet contraire. De telle sorte que la compétition est une valeur unanimement rejetée au profit de la coopération. Au cours du TQR, un facilitateur répète : « La vraie loi de la jungle, c'est la coopération ! »

Ainsi, le réseau est à la fois un concept d'autothéorisation des enquêtés et un concept central d'organisation de l'enquête. Ce n'est évidemment pas un hasard si les outils d'investigation sont adaptés aux modes d'organisation des terrains abordés.

## Sens et cohérence

À travers les pratiques décrites dans ce chapitre, il s'agit aussi et même surtout de faire des choses qui « ont du sens », ou qui « donnent du sens ». La question du sens est même fondamentale puisqu'elle ne se limite pas aux pratiques quotidiennes : il s'agit de donner un sens à sa vie, sens que les enquêtés ne voient pas dans l'ordre dominant : la croissance, la consommation, le productivisme, sont unanimement rejetés, comme l'est un système capitaliste et industriel où le travail « n'a plus de sens », où le moindre geste quotidien comme se nourrir, jeter ses déchets ou à aller aux toilettes s'inscrit dans une longue chaîne dont l'essentiel est invisible et dont on a perdu le contrôle.

Face à ce constat d'un sens perdu ou rejeté, ils cherchent à réintroduire du sens dans leurs pratiques, un autre sens qui « correspond à leur rapport au monde », mais aussi qui s'oppose au sens dominant, comme pour mieux affirmer leur différence et leur choix d'un mode de vie alternatif. Et tous ces aspects d'un vivre autrement donnent non seulement du sens, mais aussi *font sens* : ils forment un système cohérent de valeurs alternatives. « Vivre en cohérence » ou « être en cohérence » sont des objectifs souvent entendus. Il s'agit de vivre de manière écologique dans tous les aspects de la vie quotidienne et que l'ensemble forme un tout cohérent. Ce n'est alors pas tellement l'impact écologique

d'une action en particulier qui compte, comme un vol en avion particulièrement émetteur de gaz à effet de serre, que le sentiment général de vivre de manière écologique, d'avoir une vie « qui a du sens ». On le voit, à ce second niveau, ce ne sont plus tellement les conséquences de leurs actes sur la Terre ou l'humanité qui entrent en jeu, mais plus la manière d'être et de vivre de chacun. La notion de cohérence peut donc être comprise dans un sens restreint de congruence entre pensées et actions, mais aussi comme une relation harmonieuse entre le soi et le reste de l'Univers. Cette volonté de cohérence n'empêche pas les acteurs de devoir jongler entre des injonctions contradictoires et de souvent devoir admettre l'incohérence de leurs actions, mais ils reconnaissent volontiers les limites de leur engagement.

\*  
\* \*

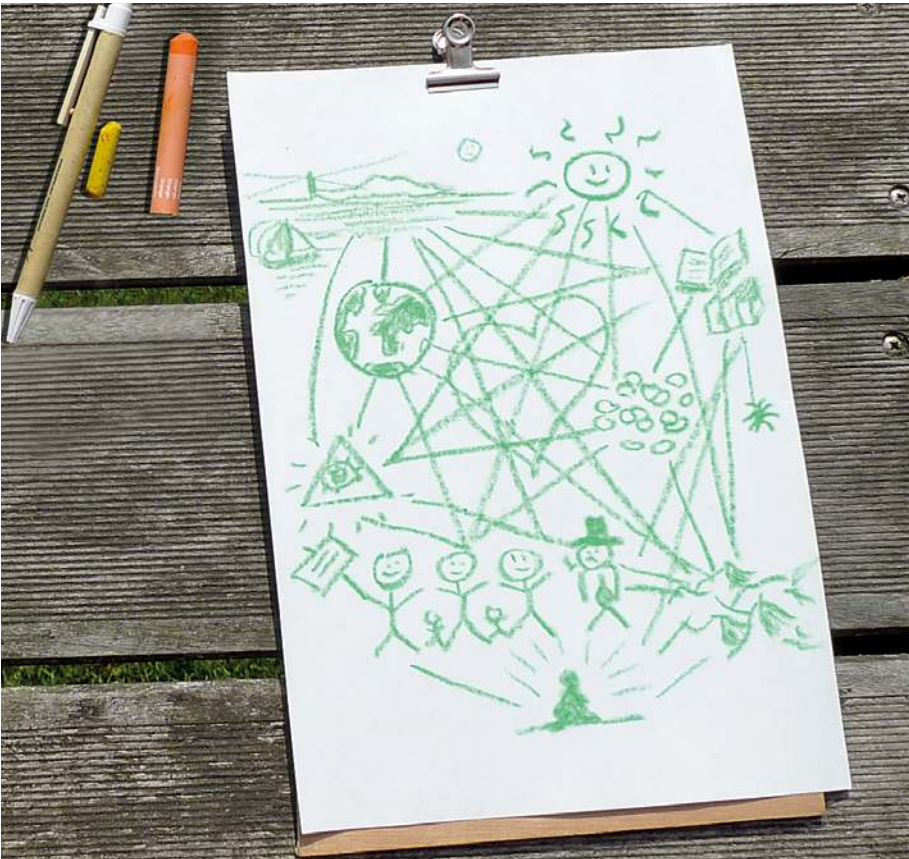
L'idée de réduire à tout prix son empreinte écologique laisse donc peu à peu – à la fois dans le temps de l'enquête et dans celui des parcours des enquêtés – la place à la recherche d'un mode de vie alternatif, plus cohérent et pourvoyeur de sens. L'attention se focalise alors sur des pratiques plus « organiques » tournant autour de l'alimentation, de l'agriculture, du compostage, plutôt que de remettre en question la manière de se déplacer. Il ne s'agit plus de calculer son bilan carbone, mais de mettre en pratique une vision holiste et moniste. Manger des animaux est l'objet de questionnements éthiques plus complexes que la simple empreinte écologique d'une côte de bœuf, manger bio pour soi est alors revendiqué. Au travers du contenu de son assiette, mais aussi de pratiques agricoles alternatives, ainsi que le recyclage de déchets organiques incluant restes alimentaires, déjections et mêmes cadavres humains, c'est toute la logique de l'interdépendance du vivant qui est magnifiée, ainsi que les processus de transformation à toutes les échelles, selon la perspective des courants alternatifs et ésotériques évoquée précédemment.

Si de telles pratiques ne s'inscrivent dans le quotidien que d'une partie des personnes approchées, l'intérêt qu'elles suscitent est plus largement partagé. Tous ne sont pas prêts au « grand

débranchement » du courant dominant de la société, même si la tentation est forte. C'est en effet tout un système symbolique alternatif qui se met en place par la mise en cohérence des discours et des pratiques.



# La collapsologie entre discours scientifique, religieux et politique





Que retenir de cette enquête aux origines de la collapsologie ? Tout d'abord, en termes d'approche, il était essentiel d'aller au-delà des critiques qui s'appuient généralement sur une connaissance superficielle de ce courant. Il était tout autant nécessaire de dépasser les interprétations réduisant l'engagement écologiste de manière générale à l'expression d'une marginalisation et d'une frustration sociale, et de proposer une analyse plus approfondie des discours et pratiques qui constituent le terreau culturel de la collapsologie. *Prendre au sérieux* les précurseurs de la collapso pour mieux comprendre leur engagement en explorant la complexité de leurs parcours et de leurs positions a permis de ne pas les réduire à une quelconque explication exogène, ou de les discréditer complètement par des discussions normatives. Saisir leurs logiques propres tout en les situant par rapport à leurs histoires de vie et leurs pratiques concrètes a ainsi permis de mieux comprendre d'où vient et ce qu'est la collapsologie *comme phénomène social*, plutôt que d'en rester à une critique de son corpus écrit.

Il était à cette fin important de laisser de côté les faits constitutifs de la crise écologique pour s'intéresser au contexte culturel qui entoure leur réception, suivant l'approche adoptée par l'anthropologue chypriote Vassos Argyrou pour identifier la « logique de l'écologisme ». Selon lui :

[Les faits] sont accessibles par des catégories culturelles de perception et d'évaluation. C'est-à-dire, pour dire les choses autrement, que les phénomènes deviennent visibles et acquièrent un sens – pertinence, signification, importance – dans des conditions culturelles déterminées [...]. C'est dire enfin que la visibilité et la valeur ne coïncident pas toujours – ce qui franchit le seuil de visibilité n'acquiert pas nécessairement de sens et de pertinence. (Argyrou, 2005, p. 81-82)

La crise écologique, présentée sous ses multiples aspects – changement climatique, pollutions, réduction de la biodiversité, surpopulation, épuisement des ressources, catastrophes industrielles et écologiques – s'impose aux enquêtés comme un ensemble de *faits*, prouvés scientifiquement, dont ils ont pris conscience. Elle est devenue pour eux un constat qui relève de l'*évidence*, contrairement à ceux qui n'ont « *pas encore compris* »,

expression récurrente au sein des réseaux étudiés. S'ils peuvent admettre que des personnes informées des enjeux de la crise écologique se refusent à en tenir compte parce que celle-ci remet profondément en question leur système de valeurs – et parlent souvent à ce titre de « dissonance cognitive » –, ils sont en revanche beaucoup plus réticents à admettre que leur propre réceptivité au même ensemble de faits est elle-même le résultat d'un contexte culturel particulier.

Il convenait donc d'aller au-delà de ces évidences et de mettre au jour ces conditions culturelles spécifiques, afin d'éviter l'aporie d'un « déni » de celles et ceux qui n'auraient « pas encore compris ». Cette démarche avait pour objectif d'interroger plus en profondeur les logiques qui président à l'action des premiers collapsologues, logiques que l'articulation affichée menant mécaniquement du fait scientifique à l'engagement tend à masquer.

Il s'agissait donc de privilégier ce que les sociologues des religions appellent « l'agnosticisme méthodologique », en étendant son champ d'application par-delà la question de la transcendance pour y inclure l'objectivité des faits. Le chercheur devait ainsi considérer les discours et pratiques des précurseurs de la collapsologie dans leur existence propre, et selon leur seule cohérence interne, sans chercher à vérifier si les aspects factuels de la crise écologique qu'ils invoquent – et qui fondent ces discours et pratiques – sont scientifiquement avérés ou non.

Ce cadre épistémique posé, ce livre n'entend pas trancher à propos de la scientificité de la collapsologie. Alors que ses fondateurs ont pour objectif d'en faire une science de l'effondrement et qu'ils se réfèrent à de nombreuses publications scientifiques, elle ne réunit pour l'instant pas les critères pour accéder au statut de discipline universitaire reconnue, ce que les premiers collapsologues reconnaissent volontiers. Ce constat ne préjuge en rien d'évolutions futures, mais ce n'est pas le sujet de cette étude qui vise à mieux saisir le rapport au monde des précurseurs de la collapso. Les références qu'ils mobilisent illustrent la quête d'une vision globale, la recherche de grands principes permettant d'organiser leur compréhension du monde afin de donner sens à l'effondrement à venir. Cette quête les conduit à chercher au-delà

de ce qui est accessible par une démarche purement scientifique et donc à s'intéresser à des théories de plus large portée, telle l'hypothèse Gaïa.

L'enquête montre en effet un intérêt certain au sein de la matrice collapsologique pour les approches systémiques, ce qu'illustre la grande popularité parmi eux des modélisations de l'avenir de l'humanité présentées par le rapport Meadows au Club de Rome sur les limites de la croissance. Cette fascination pour la complexité dépasse de fait la perspective d'un « effondrement systémique global » et se prolonge en une vision holiste qui perçoit le monde comme une vaste « toile de la vie » constituée par les liens d'interdépendance qui unissent tous les êtres. Ce holisme s'accompagne d'une quête d'unité de tendance moniste et ce rapport au monde alternatif s'exprime notamment au travers de multiples références aux courants de l'écologie profonde et de l'écopsychologie, lesquels, bien qu'ils soient parfois mal compris, comme les écrits d'Arne Næss, apparaissent comme les formes d'explicitation les plus abouties de l'être-au-monde relationnel.

Ces éléments permettent d'affirmer que la question de la scientificité est pour eux finalement relativement secondaire, par-delà des enjeux bien réels de légitimité (à la fois pour assurer leur crédibilité vis-à-vis de leur public et pour parer les coups de leurs opposants). Ce qui compte, c'est d'une part de mobiliser des théories qui donnent sens au monde et d'autre part de faire l'expérience de cet autre monde dans lequel les humains ne dominent pas la Terre et le reste du vivant, mais sont au contraire réinsérés dans la toile du vivant, ses réseaux d'interdépendance et les cycles de la vie. L'apprentissage intellectuel, émotionnel et pratique de cet autre mode de relation, pensé comme plus harmonieux et plus soutenable écologiquement, passe notamment par l'expérience du « Travail qui relie », cet atelier très populaire au sein de la collapsosphère et activement promu par les pères fondateurs.

Se mettre en relation avec cette « toile de la vie » à travers des exercices et des « rituels pour la Terre » correspond à ce que certains d'entre eux nomment « écospiritualité ». Celle-ci s'apparente à une expérience de réinscription spatio-temporelle du soi dans la totalité. L'écospiritualité met ainsi l'accent sur la relation entre son

intériorité propre et les êtres du monde sensible : les autres êtres vivants, humains et non-humains, la Terre, et jusqu'à l'ensemble de l'Univers. Il s'agit donc avant tout d'une spiritualité immanente et moniste – mais non panthéiste – qui peut fonctionner sans Dieu. Toutefois, l'appropriation du TQR par des chrétiens pratiquants, parfois même ecclésiastes, montre que l'écospiritualité peut être compatible avec la foi chrétienne, grâce notamment au panenthéisme, lequel se distingue du panthéisme en situant Dieu en toute chose sans pour autant l'identifier au monde sensible. Cette écospiritualité chrétienne représente néanmoins un cas limite qu'illustre sa contiguïté avec une « écologie humaine » de tendance plus conservatrice et identitaire.

Mais il y a plus encore à retenir de cette attente de l'effondrement. Si les précurseurs de la collapsologie se trouvent être plus réceptifs que d'autres aux discours catastrophistes, ce n'est pas, ou pas uniquement, parce qu'ils seraient mieux informés, et qu'eux seuls auraient saisi l'importance de la crise écologique et la possibilité d'un effondrement civilisationnel. Il existe une certaine *volonté de catastrophe* exprimée par quelques enquêtés. Les scénarios d'effondrement suscitent une attention particulière de leur part parce que celui-ci marquerait la fin d'un monde honni, car déséquilibré, destructeur de paysages, d'écosystèmes et de liens sociaux<sup>1</sup>. L'effondrement devient ainsi un argument de poids pour proposer un autre rapport au monde, holiste, moniste et spirituel. L'enquête ne permet cependant pas d'accréditer pleinement, pour les réseaux approchés, l'hypothèse d'une volonté de catastrophe comme « stratégie compensatoire » d'une situation de déclassement social et de marginalisation. Si un sentiment de marginalisation relative peut éventuellement accentuer dans certains cas l'envie d'en finir avec un monde « pourri », on observe

1. *Des communautés pour les temps difficiles* des années 1970 décrites par Léger et Hervieu aux « réseaux des temps difficiles » (*rough weather network*) inspirés par Joanna Macy d'aujourd'hui, s'agit-il d'une même critique de la modernité, critique qui se projette dans un futur apocalyptique ? L'expression – en français – renvoie en effet au roman de Charles Dickens paru en 1854, *Les Temps difficiles*, dont les commentateurs Michaël Löwy et Robert Sayre écrivent qu'il « contient une expression exceptionnellement articulée de la critique romantique de la société industrielle » (Löwy et Sayre, 1992, p. 54).

plus assurément le phénomène inverse : ne pas vouloir réussir au sein d'un système perçu comme irrationnel et condamné – mais le faire quand même, au moins en partie ou pour certains, surtout quand les questions climatiques et écologiques se retrouvent en pleine lumière.

En revanche, une logique de double basculement est clairement identifiable : l'un synonyme d'effondrement ou de catastrophe et l'autre, bien différent, signifiant le passage espéré d'un monde à l'autre. Le second basculement est la conséquence du premier : soit notre monde s'effondre pour laisser la place à un autre, soit il est transformé en profondeur pour éviter l'effondrement, et devient également, *de facto*, un monde nouveau. Est ainsi à l'œuvre une *apocalyptique écologique*, laquelle n'est pas, contrairement à une interprétation bien ancrée dans le sens commun, synonyme de fin *du* monde, mais l'expression de la fin *d'un* monde.

Ce *millénarisme écologique*, offre des points d'accord avec le courant du *New Age*, et peut même être interprété comme une *réapocalyptisation* de celui-ci. L'espoir du « Nouvel Âge » s'est en effet construit à la suite d'attentes apocalyptiques non réalisées dans les années 1950-1960 (hiver nucléaire et arrivée salvatrice de soucoupes volantes), offrant la promesse désapocalyptisée d'un Royaume à vivre « ici et maintenant », sans période de Grande Tribulation. Les airs de famille entre la collapsologie et le milieu des spiritualités alternatives sont, on l'a vu, nombreux, notamment en termes de forme de pensée (organicisme, idée d'une Nature vivante, usage des correspondances, si l'on suit les caractéristiques identifiées par Antoine Faivre pour définir la pensée ésotérique). Les deux courants ont également en commun la logique d'un double mouvement de transformation de soi et du monde, soit une double expérience de la transmutation, elle aussi identifiée par Faivre. La proximité avec le *New Age* est aussi établie par de multiples liens plus concrets, qu'il s'agisse de l'« écologisation » des spiritualités alternatives au travers notamment de la labélisation des communautés intentionnelles, telle celle de Findhorn, en « écovillages », ou de l'émergence du mouvement de la Transition et de sa « transition intérieure » à Totnes, lieu d'expression d'un *New Age lato sensu*. Plus généralement, les acteurs

multiplient les références à des courants que l'on peut qualifier d'ésotériques. Ils tracent des généalogies qui donnent du poids et de la profondeur à une appréhension alternative du monde en l'inscrivant à la suite d'une longue histoire, essentiellement européenne et occidentale, de contestation de la culture dominante.

Cette récapitulation des principaux enseignements de l'enquête permet d'en formuler une articulation générale : la thématique de l'effondrement et ses fondements scientifiques, souvent présentés par les précurseurs de la collapsologie comme le point de départ de leur prise de conscience, sont tout autant les révélateurs d'un rejet déjà-là du paradigme moderne. La perspective de l'effondrement vient ainsi légitimer une approche alternative, à contre-courant de la modernité, une écologie relationnelle qui mêle vision holiste (prolongement de l'approche systémique de l'effondrement) et perspective moniste par la perception organiciste d'un monde vivant composé d'êtres unis par des relations d'interdépendance et de correspondance. Le Soi est alors en liaison intime avec le Tout, et cette écosophie s'actualise par une relation écospirituelle à travers la méditation, des rituels ou des pratiques quotidiennes d'insertion dans la toile de la vie, tel le compostage. Le passage d'un monde à l'autre est alors attendu et espéré et cette apocalyptique écologique qui relie fin d'un monde et effondrement de soi fait écho au millénarisme *New Age* et à la contre-culture des spiritualités alternatives, ainsi qu'aux courants ésotériques et romantiques, ce qui tend à inscrire la collapsologie dans la lignée des oppositions au courant dominant, chrétien puis moderne.

L'angle adopté lors de l'enquête, celui des sciences des religions, a permis de dépasser la rhétorique accusatoire, qui réduit la collapsologie à une « religion » nécessairement erronée et fanatique. Elle a aussi permis de s'aventurer au-delà des relations entre écologie et religions instituées, tout en renonçant à adopter une perspective analogique faisant de l'écologie une nouvelle religion, ainsi que le suggère le concept de *dark green religion* proposé par Bron Taylor. L'ethnographie a rendu possible le dépassement des cadres sociologiques et politiques usuels pour proposer, au travers d'une enquête aux origines de la collapsologie, une compréhension renouvelée de la pensée écologique.

Si l'on en revient à la question déjà évoquée de la scientificité de la collapsologie, il faut souligner qu'une partie de son argumentaire s'appuie sur des données solides établies par un consensus scientifique difficilement contestable. Il ne s'agit aucunement de faire ici le jeu des « sceptiques » et de chercher à décrédibiliser le combat des collapsologues. Mais, en montrant que celui-ci s'articule à un contexte culturel particulier, par-delà l'existence de faits scientifiquement avérés, j'espère avoir contribué à une meilleure compréhension de leur engagement, en premier lieu par eux-mêmes. Comme ils disent souvent ne pas comprendre pourquoi les autres « n'ont pas encore compris », il me semble utile de les aider à se comprendre eux-mêmes, avant de chercher à comprendre ceux qui « ne comprennent pas ».

Certains m'en voudront sans doute d'adopter ainsi une posture épistémique qu'ils dénoncent, chez Bruno Latour notamment, et de faire ainsi le jeu des anti-écologistes en leur donnant des arguments pour renforcer leurs préjugés. Mais l'arme est à double tranchant. S'il faut s'éloigner des faits pour mieux saisir les termes du débat, lequel n'est pas une controverse scientifique, mais une « guerre des mondes » pour reprendre l'expression de Latour<sup>2</sup>, ce qui est vrai pour les collapsos l'est tout autant pour leurs détracteurs. Le politiste étasunien Peter J. Jacques identifie ainsi chez les tenants d'un *environmental skepticism* un arrière-plan ontologique qu'il qualifie d'« *anthropocentrisme profond* » (*deep anthropocentrism*) (Jacques, 2006, 2009). Ce constat mériterait d'être affiné par une ethnographie du même type que celle qui a été conduite ici, mais les quelques éléments qui ont pu être recueillis au sujet de ces « sceptiques » au cours de l'enquête montrent qu'il s'agit en majorité d'hommes, blancs, pour la plupart assez âgés et retraités de fonctions que le paradigme écologique (et *in extenso*, collapsologique) remet fondamentalement en cause, comme celles d'ingénieurs (nucléaires), de scientifiques (sciences dures), d'industriels, etc. Ce sont deux visions du monde, antinomiques, qui s'affrontent, bien au-delà des faits, et celles-ci méritent d'être

2. <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/81-GUERRE-PAIX-UNESCO-FR.pdf> [consulté le 13/02/2024].

explicitées pour sortir de l'instrumentalisation de la science. En cela, il me semble utile de s'inspirer de la postface de Latour à *Controverses climatiques, sciences et politique* (Zaccai, Gemenne et Decroly, 2012). À propos des controverses sur le changement climatique qui opposent chercheurs et « marchands de doute » (Oreskes et Conway, 2012), Latour suggère « que la bataille se livre au moins à armes égales » :

Au lieu de leur demander de se protéger derrière la barrière illusoire de la « distinction totale » entre science et politique, on permettrait enfin aux chercheurs injustement attaqués de se défendre en demandant ouvertement à leurs adversaires de préciser *dans quel monde* ils souhaitent vivre, avec qui et *quels intérêts* ils défendent. Toute l'astuce de l'agnatologie [définie dans le même texte par Latour comme la « science de l'ignorance volontairement induite »], rappelons-le, consiste à retourner contre les savants l'autonomie d'une science maintenue à l'abri de toute politique. En acceptant de jouer à ce jeu-là, on rend impossible l'expression publique des intérêts d'une part et de la cosmologie d'autre part. « Dans quel monde prétendez-vous vivre ? Avec quels appuis ? » Que chacun se batte du moins sous ses propres couleurs<sup>3</sup>. (Latour, 2012)

Il est vrai que la « guerre » que se livrent les écologistes et leurs adversaires défenseurs d'un « anthropocentrisme profond » est quelque peu différente : la science y est instrumentalisée des deux côtés et la question du monde dans lequel ils désirent vivre dépasse largement celle des intérêts. Mais l'explicitation des mondes souhaités de part et d'autre n'en devient que plus pertinente, dans une démarche visant à affirmer *ce à quoi nous tenons* pour reprendre le titre d'un livre de la philosophe Émilie Hache (2011), lui-même inspiré par la pensée de John Dewey. Une telle mise à plat permettrait de dépasser l'opposition stérile entre des parties toutes deux persuadées d'être « dans le vrai », de faciliter la compréhension du point de vue de l'autre et d'éventuellement parvenir à des compromis.

3. Aussi disponible sur le site de Bruno Latour : <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/P-160-IDDRI-11-11.pdf> [consulté le 13/02/2024].



Cette proposition d'explicitation des mondes voulus n'est cependant pas si facile à accepter. Ainsi, dans leur livre, *Une autre fin du monde est possible* (Servigne, Stevens et Chapelle, 2018), les fondateurs de la collapsologie s'efforcent d'instituer un grand partage entre une collapsologie reposant uniquement sur des travaux scientifiques et donc nécessairement légitime, et une *collapsosophie* qui regrouperait les autres aspects, plus ésotériques et spirituels, de leur perspective catastrophiste. Leur stratégie est estimable, en particulier en France où la légitimité de la science est infiniment supérieure à celle du religieux, surtout quand celui-ci est non institutionnalisé et donc immédiatement suspect de dérive sectaire. Mais ne devraient-ils pas plutôt admettre l'inextricable imbrication, établie par l'enquête, des dimensions de leur engagement ? N'auraient-ils pas plutôt intérêt à assumer leur volonté de saisir le monde par-delà les limites des faits scientifiques et de faire connaître leur monde tel qu'il est, sans le plier pour le faire rentrer dans les cadres acceptables de la pensée dominante ?

À défaut de les avoir convaincus sur ce point, j'espère néanmoins que les collapsologues et leurs inspirateurs trouveront dans ce livre des éléments de réflexion sur leur propre démarche. Faut-il considérer « ses » enquêtés comme des « adversaires épistémologiques », ainsi que me le suggérait un jour mon collègue anthropologue Gaetano Ciarcià ? Le travail de l'anthropologie conduit parfois à bousculer les évidences de ses interlocuteurs en explicitant tout ce qui demeure implicite dans leurs discours et pratiques. J'espère être parvenu à cette fin, et avoir réussi à apporter un nouvel éclairage sur les collapsologues, pour eux-mêmes et pour ceux qui partagent d'autres univers de sens. Cela pourrait aider à améliorer la compréhension mutuelle et le dialogue entre eux. Les enjeux politiques de ce débat sont en effet considérables : si, de manière plus générale, les écologistes facilitent la prise en compte de la « nature » ou des « non-humains » en élargissant le spectre des existants dignes d'intérêt, leur approche politique (interhumaine) peut se montrer, inversement, très étroite en ce qui concerne les questions d'inégalité et de démocratie. L'écologie politique, à l'interface entre le souci des humains et celui des écosystèmes, a ainsi encore du chemin à faire pour construire une

synthèse efficace des deux principes qui les sous-tendent, à travers un processus de confrontation cosmopolitique<sup>4</sup> (Stengers, 1996).

La dimension politique doit aussi être envisagée par-delà l'usage d'une science légitimatrice et la recherche d'une totalisation spirituelle. Le rapport du Soi au Tout par une relation englobante, holiste, tend à négliger les différences et inégalités qui traversent l'humanité. La question démographique joue à ce titre le rôle de révélateur de cet impensé. Elle introduit un débat sur l'humanisme, dont les enquêtés se distancient si celui-ci doit être entendu comme anthropocentrique et prométhéen. Ils affirment être non pas « antihumanistes », ainsi qu'on les accuse parfois, mais défenseurs d'un humanisme « élargi ». Si certains reconnaissent les difficultés que leur pose cette question démographique, et si beaucoup s'avancent avec précaution sur le sujet, quelques-uns n'hésitent toutefois pas à affirmer la nécessité d'un contrôle des naissances, se rapprochant ainsi de positions qu'ils savent ne pas être « politiquement correctes ».

À ce sujet, le raccourci souvent fait d'une filiation directe entre national-socialisme et écologie, profonde ou pas, peut être facilement écarté (Chamel, 2018). Il n'en demeure pas moins qu'une écologie spirituelle de tendance conservatrice peut partager certaines vues avec des courants tels que celui de la Nouvelle Droite (*ibid.*). Ces accointances doivent toutefois être considérées pour ce qu'elles sont, à savoir le fait d'une minorité d'écologistes, et de quelques personnes seulement parmi les enquêtés. La majorité défend plutôt une approche politique radicale, en opposition au « système », ancrée dans un vote à gauche voire à l'extrême gauche, qui favorise plutôt une radicalisation vers la démocratie directe et l'anarchisme. *In fine*, les débats autour de la démographie et l'existence de discours proches des droites extrêmes rappellent

4. Les tenants de l'ethnographie multi-espèces pourront reprocher à cette recherche de s'être inscrite dans une démarche anthropologique « classique », c'est-à-dire de s'être uniquement intéressée à des discours et des pratiques humaines autour des enjeux écologiques, en faisant peu de cas des non-humains eux-mêmes. Reconnaissons qu'il y avait déjà largement à explorer du côté humain du « grand partage ». En outre, les approches méthodologiques de l'ethnographie multi-espèces ont encore du mal à se rapprocher d'un idéal de symétrisation de l'enquête.

que le principe du holisme privilégiant le tout sur la partie, le corps social ou l'espèce sur l'individu, paraît théoriquement incompatible avec l'approche fondée sur des droits individuels. Cette contradiction ne fait cependant pas des personnes approchées se réclamant d'une vision holiste des contempteurs de la démocratie, ni des fascistes, mais elle traduit une difficulté qu'elles peinent à aborder de front.

Ni champ scientifique, ni nouveau mouvement religieux, ni courant politique, mais ayant à voir avec ces trois catégorisations, la collapsologie ne se laisse pas facilement enfermer. L'étude de cet OPNI (objet politique non identifié, Martin, 1989) montre toutefois que sa compréhension fine peut apporter bien plus que le seul constat de ses limites, bien réelles, sur lesquelles se sont focalisées la plupart des publications récentes citées en introduction. Ainsi, l'écologie profonde a longtemps été assimilée en Europe francophone à un activisme radical et à une pensée antihumaniste, un raccourci auquel le philosophe Luc Ferry, avec son livre *le Nouvel ordre écologique* (1992), a fortement contribué, notamment par une comparaison tendancieuse avec l'« écologie nazie ». Cette représentation erronée d'une écologie réactionnaire a conduit les écologistes francophones à se défendre de toute affinité avec l'écologie profonde, laissant penser que la *deep ecology* serait absente ou très marginale en France et sur le continent européen (Berthier, 2014, p. 111 ; Flippe, 2010 ; Faucher, 1999, p. 54 ; Jacob, 1999, p. 12). L'enquête établit pourtant qu'il est nécessaire de nuancer ce constat, et que, loin d'être absente des territoires francophones européens, la *deep ecology* – telle qu'elle est comprise par ceux qui s'en revendiquent – apparaît au contraire comme l'élaboration théorique et la formulation explicite de logiques profondes à l'œuvre chez l'ensemble des écologistes, et en particulier chez les collapsologues et leurs précurseurs. Découverte et comprise par un nombre grandissant d'écologistes<sup>5</sup>, une version simplifiée de l'écologie profonde peut

5. On peut par exemple noter diverses publications récentes en français de textes d'Arne Næss, et notamment celle en 2017 d'un recueil de textes dans la collection « Anthropocène » du Seuil, très visible dans le milieu écologiste francophone (Næss, 2017 ; Næss et Dunand, 2017).

être interprétée comme constituant la base axiologique de la collapsologie : la perspective catastrophique ne fait que renforcer la nécessité de repenser sérieusement les interactions des humains avec ce qui les entoure.

Un autre apport de cette recherche est d'avoir montré comment cette pensée écologique ne surgit pas *ex nihilo* en réponse aux premiers défis environnementaux, que l'on situe ceux-ci dans la seconde moitié du xx<sup>e</sup> siècle ou bien avant, mais qu'elle s'inscrit plutôt dans une longue lignée de contre-courants, lesquels se reconfigurent en permanence en fonction des transformations de la société.

À sa manière, la collapsologie est ainsi un marqueur de notre temps, et contribue au renouvellement des cadres de l'action politique en se situant et en se nourrissant en dehors des limites de ce champ. S'il est tout à fait exact que le terreau culturel de la collapsologie, de manière générale, montre quelques faiblesses à penser les questions de rapports de force et d'inégalités interhumaines de tout ordre – ce qui peut s'expliquer aisément par les milieux sociaux d'origine de ses acteurs et la faible politisation de leurs champs disciplinaires et de leurs environnements professionnels –, les accuser de dépolitiser l'écologie et d'être à leur manière les « idiots utiles » (Villalba, 2021) du capitalisme est un peu court. Se recentrer sur soi, son intériorité, et préférer développer une approche spirituelle de l'écologie en délaissant ses aspects matériels et leur inhérente conflictualité est effectivement *a priori* dépolitisant, même si quelques-uns des précurseurs de la collapsologie voient dans la méditation et les ateliers de « Travail qui relie » des outils pour se ressourcer et tenir bon en appui de luttes écologiques, mettant en avant la figure du « méditant-militant » (Monnot et Grandjean, 2021). La collapsologie propose avant tout un grand récit, celui d'un effondrement possible, voire inéluctable. Elle n'annonce cependant pas une fin du monde démobilisatrice, mais pense et appelle à la fin d'un monde et l'émergence d'une nouvelle ère. Envisager la collapsologie comme une nouvelle forme de millénarisme écologique, ce n'est pas la réduire au rôle d'une secte religieuse obscurantiste et impotente, mais c'est au contraire rappeler que les grands mouvements politiques appuient

leur pouvoir transformatif sur une perspective eschatologique. Dire le monde autrement, c'est contribuer à repenser les futurs possibles, et c'est éminemment politique.

Concluons enfin sur l'essentiel : ce que l'enquête aura donné à voir, c'est qu'en jouant avec et en recomposant les catégories de la modernité, la collapsologie préfigure bien des recompositions à venir. Bien loin de fermer l'horizon, elle ouvre sur de multiples réagencements aussi bien en termes de rapport à soi, à son « intériorité », au monde et au « Tout », que de relations politiques interhumaines et interespèces, celles aux non-humains, vivants et non-vivants, à la matière et à l'invisible. Ces reconfigurations prennent elles-mêmes de formes multiples et se déploient avec une forte créativité symbolique : innovations rituelles, assemblées populaires et parlements de fleuves, funérailles glaciaires, attributions de personnalité juridique à des entités non-humaines, cocréations artistiques... Attendre la fin d'un monde, c'est préparer l'émergence d'un monde nouveau encore à inventer.

# Carnet de photographies

**Ecovillage Experience Week à Findhorn  
(Écosse, Royaume-Uni, 2013)**



**Maisons construites à partir de tonneaux de whisky (*The Park*).**



**Moment de travail de la terre selon les principes permaculturels.**



**Visite de la station d'épuration écologique « The Living Machine ».**



**Salle de méditation dans le bâtiment principal du site de Cluny Hill.**

## « Travail qui relie » à Ambly (Wallonie, Belgique, 2015)



**Autel dédié à la Terre-Mère (Pachamama) avec les « éléments naturels »  
que chaque participant devait amener de son lieu de vie.**









**Body Land Art.**



**Moment en cercle.**



**Bougie allumée posée au centre du cercle de parole.**



**« Marche serpent » pieds nus.**

## Séjour d'observation participante au Hameau des buis (Ardèche, France, 2015)



**Le Hameau des buis surplombe la rivière Chassezac en Ardèche.**



**De nombreux déplacements s'effectuent en voiture.**



**Maisons bioclimatiques.**



**Travail collectif au potager commun.**



**Après le dîner dans la salle commune.**



**Traitement écologique des eaux usées.**



**Salle de collège de l'école alternative La Ferme des enfants.**



**Cabane informelle du quartier « Carou Cayou » (intérieur).**





**Cabane informelle du quartier « Carou Cayou » (extérieur).**



**L'ethnologue en action après la naissance d'un chevreau à proximité du Hameau des buis.**



**Toilettes sèches d'une ressourcerie Emmaüs  
à proximité du Hameau des buis.**



# Crédits

Cet ouvrage est issu d'une thèse de doctorat intitulée « *Tout est lié* ». *Ethnographie d'un réseau d'intellectuels engagés de l'écologie (France-Suisse) : de l'effondrement systémique à l'écospiritualité holiste et moniste* qui a été défendue à l'Université de Lausanne en mai 2018.

Plusieurs textes ont déjà été publiés à partir de la thèse et quelques passages de ces publications se retrouvent indirectement dans le présent livre. Il s'agit des articles « "On est tous des composts". Discours et pratiques écologistes autour des déchets organiques et des toilettes sèches » paru dans le n° 22 de *Tsantsa* en 2017 et de « Faire le deuil d'un monde qui meurt. Quand la collapsologie rencontre l'écospiritualité », paru dans le n° 71 de *Terrain* en 2019. Il en va de même pour deux chapitres de livres : « La collapsologie aux frontières de la science. Quête de légitimité, modes de connaissance hétérodoxes et spiritualités alternatives » dans *Sociétés en danger. Menaces et peurs, perceptions et réactions* dirigé par Claudia Senik à La Découverte/Fondation pour les sciences sociales, et « Aux racines de la collapsologie. Apocalyptique écologique, écopsychologie et courants spirituels alternatifs » dans *Questionner l'effondrement, Collapsologie, mobilisations et pratiques citoyennes*, ouvrage dirigé par Paul Cary, Nadia Garnoussi et Yann Le Lann et publié en 2022 aux Presses universitaires du Septentrion.

Le chapitre 5 de ce livre reprend plus directement l'article « Écospiritualité : Se relier aux êtres de la Terre » paru dans le volume 53 d'*Ethnologie française* en 2023. Nous remercions les Presses Universitaires de France, éditrices de la revue, d'avoir donné leur accord à la large reproduction de cet article.



# Remerciements

Toute recherche est un processus collectif et je remercie sincèrement celles et ceux dont le soutien, la collaboration et les échanges ont été décisifs pendant les années de recherche doctorale, et grâce auxquels l'enquête à l'origine de ce livre a été rendue possible. Je tiens tout d'abord à remercier très chaleureusement toutes celles et ceux qui ont accepté de me rencontrer et de s'entretenir avec moi, souvent plusieurs heures, parfois à plusieurs reprises. Je remercie également celles et ceux qui ont simplement accepté ma présence, et qui ont pu faciliter ma recherche d'une manière ou d'une autre, en m'invitant chez eux, en me conduisant quelque part, en m'introduisant à d'autres interlocuteurs... Leur parole constitue l'ossature de ce livre et j'espère ne pas la trahir dans la présentation que j'en fais. Il est difficile de les citer tous ici, mais leurs noms apparaîtront tout au long du texte. Je remercie toutefois tout particulièrement Pablo Servigne et Yvan Rytz, les habitants du Hameau des buis et de Huehuecoyotl pour leur accueil chaleureux, ainsi que les facilitateurs et participants de l'*Experience Week* à Findhorn et du « Travail qui relie » pour leur agréable et enrichissante compagnie. Je pense notamment à Andres, Carmen et Olivier, Clémence, Craig, Johanna, Klina, Michael et Svante.

Toute ma gratitude va également à celles et ceux qui m'ont guidé pas à pas dans cette démarche scientifique, à commencer par mes directeurs de thèse Yvan Droz et Raphaël Rousseleau. Je dois à Yvan Droz de m'avoir initié à l'approche anthropologique des thématiques religieuses et politiques lors de mon Master à l'IHEID de Genève et aussi de m'avoir encouragé à m'engager dans la grande aventure doctorale puis soutenu à chaque étape de ce long processus. Si sans son appui je n'aurais sans doute pas commencé cette thèse, l'accompagnement de Raphaël Rousseleau a été déterminant dans son avancement et son achèvement. Toujours

disponible, faisant preuve d'une incroyable générosité, ses relectures et ses conseils ont été très bénéfiques à mon travail, de même que les longues discussions qui ont égrené ces années de mentorat. Si le directeur de thèse idéal existe, je crois l'avoir rencontré et ne pourrai jamais le remercier assez. Je remercie aussi grandement les membres du jury de thèse, Hicham-Stéphane Afeissa, Steven Sutcliffe et Kristina Tiedje, dont les remarques m'ont beaucoup aidé à améliorer mon mémoire. Ce livre, adapté de la thèse, doit aussi beaucoup aux deux évaluateurs anonymes, ainsi qu'à mon collègue et ami Cyprien Tasset qui a pris le temps d'en faire une lecture attentive et de formuler de nombreuses critiques et suggestions d'amélioration. Ce que ce livre peut avoir de valeur doit beaucoup à ces relecteurs exigeants, mais j'assume bien évidemment l'entière responsabilité des erreurs, approximations et faiblesses d'analyse qu'elle contient encore.

Mes remerciements vont également vers mes confrères, aussi bien doctorants puis postdoctorants, qu'enseignants-chercheurs patentés, compagnons de bureau comme de colloque. Nos échanges, indépendamment de leur fréquence et de leur durée, m'ont aidé à mûrir mes recherches. J'aimerais remercier particulièrement, à l'Université de Lausanne : Francesco Baroni, Vinciane Constantin, Manéli Farahmand, Alexandre Grandjean, Xavier Gravend-Tirole, Frédéric Richard, Sybille Rouiller, Amélie Stuby et Thomas Witzeling (FTSR), Michaël Busset, Michael Cordey, Marco Motta, Claire Vionnet et Olivier Voirol (SSP), ainsi que Dominique Bourg, Leila Chakroun et Sarah Koller (FGSE) ; et en dehors : Pierre-Marie Aubert, Maxime Bello, Ludovic Bertina, Rosalyn Bold, Marion Bowman, Aurélie Choné, Gaetano Ciarcia, Laurence Cohen, Geremia Cometti, Yael Dansac, Maria Dębińska, Vinciane Despret, Alain Dieckhoff, Robert Fletcher, Anne Gagnant de Weck, Bertrande Galfré, François Gauthier, Mathieu Gervais, Christian Ghasarian, Emma Gobin, Maurane Hillion, Michael Houseman, Mickael Jackson, Théophile Johnson, David Le Breton, Jerome Lewis, Tristan Loloum, Vanessa Manceron, Francesca Marin, Luis Martinez Andrade, Sonja Moghaddari, Alessandro Monsutti, Neda Movahed, Nicolas Nova, Emmanuel Pannier, Raphaël Piguet, Christelle Pineau,

Katri Ratia, Julia Rehsman, Sébastien Roux, Lauriane Savoy, Aurore Schwab, Clément de Sénarclens, Léna Silberzahn, Ieva Snikersproge, Edio Soares, Bron Taylor et Miriam Tola. Je ne peux mentionner tous les participants des nombreuses écoles doctorales en anthropologie et en sciences des religions auxquelles j'ai pris part, mais chaque atelier m'a beaucoup apporté et je souhaite remercier vivement Heinz Käufeler et Francesca Prescendi pour leur travail d'organisation au sein de la Conférence universitaire de Suisse Occidentale (CUSO).

Ma recherche doctorale a aussi été rendue possible par divers financements, et je tiens à remercier Roderick Lawrence et l'Université de Genève, la commission de la recherche de la FTSR, l'Institut d'histoire et anthropologie des religions et Aline Hostettler. Le Fonds national suisse de la recherche scientifique m'a ensuite octroyé plusieurs bourses de recherche postdoctorale, me donnant le temps de modifier en profondeur le texte initial. Il participe également au financement de la publication du livre, qu'il en soit remercié.

Je suis redevable aux directrices de la collection « Écotopiques », Valérie Boisvert et Élise Demeulenaere – qui m'ont généreusement accueilli successivement au Muséum national d'histoire naturelle à Paris puis à l'Université de Lausanne – ainsi qu'à leur collègue directeur de collection Fabien Girard, d'avoir cru en ce projet et de m'avoir accompagné tout au long du processus de publication, avec toute l'équipe d'UGA Éditions.

Je ne remercierai enfin jamais assez toutes celles et ceux, collègues ou amis qui m'ont entouré tout au long de l'aventure doctorale, de même que les membres de ma famille, mon père et mes sœurs en particulier, qui ont dû trop longtemps se contenter de mes réponses évasives à propos de ce travail, qu'ils et elles veuillent bien m'en pardonner ! Un très grand merci pour finir à Karen dont le soutien a été sans faille. La fraîcheur de son regard et nos échanges permanents m'ont beaucoup aidé à faire avancer ma réflexion qui aurait été moins aboutie sans sa présence à mes côtés.





# Bibliographie

- ABRAM David, 1991, « The Mechanical and the Organic: On the Impact of Metaphor in Science », dans S. H. Schneider et P. J. Boston (dir.), *Scientists on Gaia*, Cambridge MA, MIT Press, p. 66-74.
- AFEISSA Hicham-Stéphane, 2016, « Écosophie. "How deep is your ecology?" », dans A. Choné, I. Hajek et P. Hamman (dir.), *Guide des humanités environnementales*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, coll. « Environnement et société », p. 51-58.
- ALLARD Laurence, MONNIN Alexandre et TASSET Cyprien, 2019, « Est-il trop tard pour l'effondrement ? », *Multitudes*, vol. 76, n° 3, p. 53-67.
- ALLÈGRE Claude, 2010, *L'imposture climatique, ou la fausse écologie : conversations avec Dominique de Montvalon*, Paris, Le Grand Livre du Mois.
- ARGYROU Vassos, 2005, *The Logic of Environmentalism: Anthropology, Ecology and Postcoloniality*, New York ; Oxford, Berghahn Books.
- ARNSPERGER Christian, 2009, *Éthique de l'existence post-capitaliste : pour un militantisme existentiel*, Paris, Cerf.
- BAILEY Alice, 1944, *Discipleship in the New Age*, Londres Lucis Publishing Company.
- BAILEY Alice, 1954, *Education in the New Age*, Londres, Lucis Press.
- BARNOSKY Anthony D. et coll., 2012, « Approaching a state shift in Earth's biosphere », *Nature*, vol. 486, n° 7401, p. 52-58.
- BARTHES Roland, 1957, *Mythologies*, Paris, Seuil.
- BARTHES Roland, 1970, *Mythologies*, Paris, Seuil.
- BATESON Gregory, 1977, *Vers une écologie de l'esprit*, Paris, Seuil.
- BELLAH Robert, 1967, « Civil religion in America », *Daedalus*, vol. 96, n° 1, p. 1-21.
- BERGER Peter L. et LUCKMANN Thomas, 1986, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksieck.
- BERTALANFFY Ludwig (von), 1973, *Théorie générale des systèmes : physique, biologie, psychologie, sociologie, philosophie*, Paris, Dunod.
- BERTHIER Charles, 2014, *L'évolution de l'imaginaire de l'écologie politique au début du XXI<sup>e</sup> siècle : la restructuration de l'écologie radicale française autour du mouvement pour la décroissance*, thèse de doctorat, Université Rennes 1, Rennes, <http://www.theses.fr/2014REN1G029> [consulté le 27 octobre 2016].
- BERTINA Ludovic, 2017, « Construction d'un pôle de l'identité dans le militantisme catholique : l'exemple du "Courant pour une écologie humaine" », dans B. Dumons et F. Guguelot (dir.), *Catholicisme d'identité : regards croisés sur le catholicisme français contemporain*, Paris, Karthala, p. 267-285.

- BIHOUX Philippe, 2014, *L'âge des low-tech : Vers une civilisation techniquement soutenable*, Paris, Seuil.
- BIHOUX Philippe, 2013, « Matérialité du productivisme », dans A. Sinaï (dir.), *Penser la décroissance. Politiques de l'Anthropocène*, Paris, Les Presses de Sciences Po, p. 95-116, [http://www.cairn.info/resume.php?ID\\_ARTICLE=SCPO\\_SINAI\\_2013\\_01\\_0095](http://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=SCPO_SINAI_2013_01_0095) [consulté le 30 octobre 2015].
- BILLEMONT Hubert, 2006, *L'écologie politique : une idéologie de classes moyennes*, thèse de doctorat, Université d'Evry Val d'Essonne, Evry.
- BISSON David, 2013, « Esotérisme, nature et spiritualité : Variations autour de la notion d'“écologie spirituelle” », dans L. Bertina et coll. (dir.), *Nature et religions*, Paris, CNRS Editions, p. 163-172.
- BISSON David, 2012, « La spiritualité au miroir de l'ultramodernité », *Amnis. Revue de civilisation contemporaine Europes/Amériques*, n° 11, <http://amnis.revues.org/1728> [consulté le 8 avril 2013].
- BOSTON Penelope J. et SCHNEIDER Stephen Henry, 1991, « Introduction », dans S. H. Schneider et P. J. Boston (dir.), *Scientists on Gaia*, Cambridge MA, MIT Press, p. xvii-xx.
- BOUQUET-RABHI Sophie, 2011, *La ferme des enfants : Une pédagogie de la bienveillance*, Arles, Actes Sud.
- BOURG Dominique et ROCH Philippe (dir.), 2010, *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève, Labor et Fides.
- BOURG Dominique et ROCH Philippe (dir.), 2012, *Sobriété volontaire. En quête de nouveaux modes de vie*, Genève, Labor et Fides.
- BRONNER Gérard, 2014, *La planète des hommes : réenchanter le risque*, Paris, PUF.
- BRUCKNER Pascal, 2011, *Le fanatisme de l'apocalypse : sauver la Terre, punir l'Homme*, Paris, Grasset.
- CAHUZAC Yannick et FRANÇOIS Stéphane, 2013, « Panthéisme, néopaganisme et antichristianisme dans l'écologie radicale », *Politica Hermetica*, n° 27, p. 53-72.
- CAMPBELL Colin, 2002, « The Cult, The Cultic Milieu and Secularization », dans J. Kaplan et H. Löow (dir.), *The Cultic Milieu: Oppositional Subcultures in an Age of Globalization*, Walnut Creek, Altamira Press, p. 12-25.
- CAPRA Fritjof, 1985, *Le Tao de la physique*, Paris, Sand.
- CARRETTE Jeremy R. et KING Richard, 2005, *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, Routledge.
- CAZENAVE Michel et TALEB Mohammed, 2015, *Éloge de l'âme du monde : entretiens réalisés par Nathalie Calmé*, Paris, Entrelacs.
- CENTEMERI Laura, 2019, *La permaculture ou l'art de réhabiter*, Versailles, Éditions Quæ, <http://books.openedition.org/quæ/39794> [consulté le 15 décembre 2023].
- CHAMEL Jean, 2018, « Tout est lié ». *Ethnographie d'un réseau d'intellectuels engagés de l'écologie (France-Suisse) : de l'effondrement systémique à l'écospiritualité holiste et moniste*, thèse de doctorat, Université de Lausanne, Lausanne.

- CHAMPION Françoise, 1989, « Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique ésotérique », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 67, n° 1, p. 155-169.
- CHARBONNIER Pierre, 2019, « Splendeurs et misères de la collapsologie. Les impensés du survivalisme de gauche », *Revue du Crieur*, vol. 13, n° 2, p. 88-95.
- CHARMETANT Éric, 2015, « Écologie profonde : une nouvelle spiritualité ? », *Revue Projet*, n° 347, p. 25-33.
- CHATALOS Peter, 2006, « Gaia living with AIDS: towards reconnecting humanity with ecosystem autopoiesis using metaphors of the immune system », *Psychotherapy and Politics International*, vol. 4, n° 3, p. 213-222.
- CHATEAURAYNAUD Francis et DEBAZ Josquin, 2017, *Aux bords de l'irréversible : sociologie pragmatique des transformations*, Paris, Éditions Pétra.
- CHATTERTON Paul et CUTLER Alice, 2013, *Un écologisme apolitique ? Débat autour de la transition*, Montréal, Écosociété.
- CHONÉ Aurélie, 2016, « Écospiritualité », dans A. Choné, I. Hajek et P. Hamman (dir.), *Guide des humanités environnementales*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, coll. « Environnement et société », p. 59-71.
- CHONÉ Aurélie, 2022, « La "science de l'esprit" dans le cours aux agriculteurs de Rudolf Steiner », dans J. Foyer, A. Choné et V. Boisvert (dir.), *Les esprits scientifiques : Savoirs et croyances dans les agricultures alternatives*, Grenoble, UGA Éditions, coll. « Écotopiques », p. 35-71.
- CHONÉ Aurélie, 2013, « Les fondements de l'écologie spirituelle chez Rudolf Steiner », *Politica Hermetica*, n° 27, p. 15-35.
- CHOZEN BAYS Jan, 2013, *Manger en pleine conscience : la méthode des sensations et des émotions*, Paris, Les Arènes.
- CITTON Yves et RASMI Jacopo, 2020, *Génération(s) collapsonautes. Naviguer par temps d'effondrements*, Paris, Média Diffusion.
- COCHET Yves, 2019, *Devant l'effondrement : Essai de collapsologie*, Paris, Les Liens qui libèrent.
- COCHET Yves, 2011a, « La civilisation thermo-industrielle va s'effondrer avant 2030 », *LaRevueDurable*, n° 44, p. 64-66.
- COCHET Yves, 2011b, *L'effondrement, catabolique ou catastrophique ?*, <http://www.institutmomentum.org/wp-content/uploads/2013/11/L%E2%80%99effondrement-catabolique-ou-catastrophique.pdf> [consulté le 6 novembre 2015].
- COCHET Yves, 2005, *Pétrole apocalypse*, Paris, Fayard.
- COCHET Yves, 2004, « Pétrole, l'élan vers le pire », *Le Monde*, [http://www.lemonde.fr/vous/article/2004/10/25/petrole-l-elan-vers-le-pire-par-yves-cochet\\_384366\\_3238.html](http://www.lemonde.fr/vous/article/2004/10/25/petrole-l-elan-vers-le-pire-par-yves-cochet_384366_3238.html) [consulté le 18 novembre 2015].
- COCHET Yves et SINAÏ Agnès, 2003, *Sauver la terre*, Paris, Fayard.
- CONWAY Erik M. et ORESKES Naomi, 2014, *L'effondrement de la civilisation occidentale : un texte venu du futur*, Paris, Les liens qui libèrent.

- DARWIN Charles, 1859, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, Or, The Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*, Londres, J. Murray.
- DAUBIGNY Pierre, 2013, « Gaia Global Circus », pièce de théâtre.
- DELAUNAY Janine, MEADOWS Donella Hager, MEADOWS Dennis, RANDERS Jørgen et coll., 1972, *Halte à la croissance ? Enquête sur le Club de Rome et rapport sur les limites de la croissance*, Paris, Fayard.
- DELUMEAU Jean, 1999, « Une traversée du millénarisme occidental », *Religiologiques*, n° 20, p. 165-179.
- DESCOLA Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- DESROCHE Henri, 1969, *Dieux d'hommes : dictionnaire des messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne*, Paris ; La Haye, Mouton.
- DESROCHE Henri, 1973, *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calmann-Lévy.
- DHELSING Marie-Dominique, 2013, *Pierre Rabhi : Au nom de la terre*, documentaire.
- DIAMOND Jared, 2006, *Effondrement : comment les sociétés décident de leur disparition ou de leur survie*, Paris, Gallimard.
- DROUIN Jean-Marc, 1997, « Contribution à l'histoire du holisme : la philosophie de Jan Christian Smuts », dans C. Larrère et R. Larrère (dir.), *La crise environnementale : Paris (France), 13-15 janvier 1994*, Paris, éd. INRA, coll. « Les Colloques », p. 193-203.
- DROZ Yvan, 2001, « Esquisse d'une anthropologie de la conversion ; pratiques religieuses et organisation sociale en pays kikuyu », dans R. Massé et J. Benoist (dir.), *Convocations thérapeuthiques du sacré*, Paris, Karthala, p. 81-103.
- DUBREUIL Catherine-Marie, 2013, *Libération animale et végétarisation du monde : ethnologie de l'antispécisme français*, Paris, CTHS.
- DUMOUCHEL Paul et DUPUY Jean-Pierre (dir.), 1983, *L'auto-organisation : de la physique au politique*, Paris, Seuil.
- DURANTI Alessandro, 2010, « Husserl, intersubjectivity and anthropology », *Anthropological Theory*, vol. 10, n° 1-2, p. 16-35.
- EDWARDS Paul N., HUGHES Thomas P. et HUGHES Agatha C., 2000, « The World in a Machine. Origins and Impacts of Early Computerized Global Systems Models », dans A. C. Hughes et T. P. Hughes, *Systems, Experts, and Computers*, Cambridge MA, MIT Press, p. 221-254, [https://www.academia.edu/2664836/The\\_World\\_in\\_a\\_Machine](https://www.academia.edu/2664836/The_World_in_a_Machine) [consulté le 18 novembre 2015].
- EGGER Michel Maxime, 2017, *Écopsychologie : Retrouver notre lien avec la Terre*, Genève, Jouvence.
- EGGER Michel Maxime, 2012, *La Terre comme soi-même. Repères pour une écospiritualité*, Genève, Labor et Fides.
- EGGER Michel Maxime, 2018, *L'écospiritualité. Réenchanter notre relation à la nature*, Bernex, Jouvence.
- EGGER Michel Maxime, 2015, *Soigner l'esprit, guérir la terre : introduction à l'écopsychologie*, Genève, Labor et Fides.

- FAIVRE Antoine, 2007, *Lésotérisme*, Paris, Presses universitaires de France.
- FAIVRE Antoine, 1996, *Philosophie de la nature : physique sacrée et théosophie, XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel.
- FAUCHER Florence, 1999, *Les habits verts de la politique*, Paris, Presses de Sciences Po.
- FERNANDEZ Billy, 2012, *Effondrement ou métamorphose : Crise systémique et paradigme de la décroissance*, Londres, Éditions Universitaires Européennes.
- FERRY Luc, 1992, *Le nouvel ordre écologique : l'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset.
- FILORAMO Giovanni, 1993, « Métamorphoses d'Hermès. Le sacré ésotérique d'Écologie profonde », dans D. Hervieu-Léger (dir.), *Religion et écologie*, Paris, Cerf, p. 137-150.
- FLIPO Fabrice, 2010, « Arne Næss et la deep ecology: aux sources de l'inquiétude écologiste », *La Revue Internationale des Livres et des Idées*, <http://revuedeslivres.net/articles.php?idArt=509> [consulté le 4 novembre 2016].
- FLOUTIÉ Odile, 2016, « Après la mort, le retour à la terre », *S'lence*, n° 442, p. 38-40.
- FOER Jonathan Safran, 2010, *Faut-il manger les animaux ?*, Paris, Éd. de l'Olivier.
- FÆSSEL Michaël, 2014, « Apocalypse et consolation », *Esprit*, n° 6, p. 64-74.
- FOUCART Stéphane, HOREL Stéphane et LAURENS Sylvain, 2020, *Les gardiens de la raison : Enquête sur la désinformation scientifique*, Paris, La Découverte.
- FREMEAUX Isabelle et JORDAN John, 2012, *Les sentiers de l'utopie*, Paris, La Découverte.
- GARCIA Renaud, 2020, *La collapsologie ou l'écologie mutilée*, Paris, l'Échappée.
- GARNOUSSI Nadia, 2013, « Des glissements du spirituel au « psy » », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 163, p. 63-82.
- GASMAN Daniel, 1971, *The Scientific Origins of National Socialism. Social Darwinism in Ernst Haeckel and the German Monist League*, Piscataway NJ, Transaction Publishers.
- GENNEP Arnold (van), 1981, *Les rites de passage : étude systématique des rites*, Paris, Picard.
- GEORGESCU-ROEGEN Nicholas, 1995, *La décroissance. Entropie – Écologie – Économie*, Paris, Sang de la Terre, [http://classiques.uqac.ca/contemporains/georgescu\\_roegen\\_nicolas/dcroissance/la\\_decroissance.pdf](http://classiques.uqac.ca/contemporains/georgescu_roegen_nicolas/dcroissance/la_decroissance.pdf) [consulté le 11 novembre 2015].
- GÉRONDEAU Christian, 2009, *CO<sub>2</sub> : un mythe planétaire*, Paris, Éditions du Toucan.
- GLASER Barney G. et STRAUSS Anselm L., 1967, *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, Piscataway NJ, Aldine Transaction.
- GODIN Christian, 1998, *La Totalité : De l'imaginaire au symbolique*, Seyssel, Editions Champ Vallon.
- GRANDJEAN Alain, 2010, « L'apocalypse n'aura pas lieu », dans D. Bourg et P. Roch (dir.), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève, Labor et Fides.

- GUILLEBON Benoit (de) et BIHOUIX Philippe, 2010, *Quel futur pour les métaux ? : Raréfaction des métaux : un nouveau défi pour la société*, Les Ulis, EDP Sciences.
- HACHE Emilie, 2011, *Ce à quoi nous tenons : propositions pour une écologie pragmatique*, Paris, les Empêcheurs de penser en rond.
- HAECKEL Ernst Heinrich Philipp August, 1899, *Die Welträthsel: gemeinverständliche Studien über monistische Philosophie*, Stuttgart, E. Strauss.
- HAECKEL Ernst Heinrich Philipp August, 1897, *Le Monisme : lien entre la religion et la science. Profession de foi d'un naturaliste*, Paris, Schleicher Frères.
- HAMILTON C. et GRINEVALD J., 2015, « Was the Anthropocene anticipated? », *The Anthropocene Review*, vol. 2, n° 1, p. 59-72.
- HANEGRAAFF Wouter J., 1998, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Albany NY, State University of New York Press.
- HARTOG François, 2014, « L'apocalypse, une philosophie de l'histoire ? », *Esprit*, n° 6, p. 22-32.
- HAWKEN Paul, 2008, *Blessed Unrest: How the Largest Social Movement in History Is Restoring Grace, Justice, and Beauty to the World*, Londres, Penguin Books.
- HEINBERG Richard, 2010, *Peak Everything: Waking Up to the Century of Declines*, Gabriola Island BC, New Society Publishers.
- HEINICH Nathalie, 2012, « Des limites de l'analogie religieuse : L'exemple de la célébrité », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 158, p. 157-177.
- HOBBSAWM Eric John et RANGER Terence Osborn (dir.), 1983, *The invention of tradition*, Cambridge, Londres [etc.], Cambridge University Press.
- HOLMGREN David, 2014, *Permaculture : principes et pistes d'action pour un mode de vie soutenable*, Paris, Rue de l'échiquier.
- HOLT Niles R., 1971, « Ernst Haeckel's Monistic Religion », *Journal of the History of Ideas*, vol. 32, n° 2, p. 265-280.
- HOPKINS Rob, 2014, *Ils changent le monde : 1001 initiatives de transition écologique*, Paris, Seuil.
- HOPKINS Rob, 2010, *Manuel de transition : de la dépendance au pétrole à la résilience locale*, Montréal, Écosociété.
- HOPKINS Rob, 2008, *The Transition Handbook: From Oil Dependency to Local Resilience*, White River Junction, Chelsea Green Publishing.
- HOUSEMAN Michael, 2016, « Comment comprendre l'esthétique affectée des cérémonies New Age et néopaïennes ? », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 174, n° 2, p. 213-237.
- HOUSEMAN Michael, 2010, « Des rituels contemporains de première menstruation », *Ethnologie française*, vol. 40, n° 1, p. 57-66.
- HOUSEMAN Michael, 2012, *Le rouge est le noir : Essai sur le rituel*, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.

- HULOT Nicolas, 2010, « La spiritualité à l'heure des choix », dans D. Bourg et P. Roch (dir.), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève, Labor et Fides, p. 247-253.
- HURAND Bérengère et LARRÈRE Catherine (dir.), 2014, *Y a-t-il du sacré dans la nature ?*, Paris, Publ. de la Sorbonne.
- INTROVIGNE Massimo, 2005, *Le New Age des origines à nos jours : courants, mouvements, personnalités*, Paris, Dervy.
- IVAKHIV Adrian, 2003, « Nature and Self in New Age Pilgrimage », *Culture and Religion*, vol. 4, n° 1, p. 93-118.
- IVAKHIV Adrian J., 2001, *Claiming Sacred Ground: Pilgrims and Politics at Glastonbury and Sedona*, Bloomington, Indiana University Press.
- IZARD Michel et SMITH Pierre, 1979, *La Fonction symbolique : essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard.
- JACKSON Michael, 2000, *At Home in the World*, Durham, Duke University Press.
- JACKSON Michael, 1998, *Minima Ethnographica: Intersubjectivity and the Anthropological Project*, Chicago, University of Chicago Press.
- JACKSON Michael, 2002, *The Politics of Storytelling: Violence, Transgression, and Intersubjectivity*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press.
- JACOB Jean, 1999, *Histoire de l'écologie politique. Comment la gauche a redécouvert la nature*, Paris, A. Michel.
- JACOB Jean, 2006, *L'antimondialisation : aspects méconnus d'une nébuleuse*, Paris, Berg international.
- JACOB Jean, 2000, *Le retour de « L'ordre nouveau » : les métamorphoses d'un fédéralisme européen*, Genève, Librairie Droz.
- JACOBSEN Eric Paul, 2005, *From Cosmology to Ecology: The Monist World-view in Germany from 1770 to 1930*, New York, Peter Lang.
- JACOBSEN Knut A., 2005, « Næss, Arne (1912-) », dans B. Taylor (dir.), *Encyclopedia of Religion and Nature*, Londres ; New York, Continuum International Publishing Group Ltd., p. 1149-1150.
- JACQUES Peter, 2009, *Environmental Skepticism. Ecology, Power and Public Life*, Farnham, Ashgate.
- JACQUES Peter, 2006, « The Rearguard of Modernity: Environmental Skepticism as a Struggle of Citizenship », *Global Environmental Politics*, vol. 6, n° 1, p. 76-101.
- JEANJEAN Agnès, 2000, « Basses Œuvres. Ethnologie d'un réseau technique urbain : les égouts de Montpellier », *Annuaire des collectivités locales*, vol. 20, n° 1, p. 633-640.
- JEANJEAN Agnès, 1999, « Les égouts de Montpellier : mots crus et mots propres », *Ethnologie française*, vol. 29, n° 4, p. 607-615.
- JEANNET Julie, 2014, *Cultiver l'utopie, incarner la transition. Le mouvement social de l'agroécologie en France*, mémoire de Master en anthropologie et sociologie du développement, Genève, IHEID.



- KARAKASH Clairette, 1999, *Apocalypses à la carte*, thèse de doctorat, Université de Neuchâtel, Neuchâtel.
- KERVASDOUÉ Jean (de), 2007, *Les prêcheurs de l'apocalypse : pour en finir avec les délires écologiques et sanitaires*, Paris, Plon.
- KINEMAN John J., 1991, « Gaia: Hypothesis or Worldview? », dans S. H. Schneider et P. J. Boston (dir.), *Scientists on Gaia*, Cambridge MA, MIT Press, p. 47-65.
- KIRCHNER James W., 1991, « The Gaia Hypotheses : Are They Testable ? Are They Useful ? », dans S. H. Schneider et P. J. Boston (dir.), *Scientists on Gaia*, Cambridge MA, MIT Press, p. 38-46.
- KRAMER Rita, 2017, *Maria Montessori: A Biography*, New York, Diversion Books.
- KRÜGER Oliver, 2007, « Gaia, God, and the Internet: The History of Evolution and the Utopia of Community in Media Society », *Numen*, vol. 54, n° 2, p. 138-173.
- BIAGINI Cédric et THIESSET Pierre, 2014, *La Décroissance : Vivre la simplicité volontaire : Histoire et témoignages*, Montreuil ; Vierzon, Editions L'échappée.
- LARRÈRE Catherine et LARRÈRE Raphaël, 1997, *Du bon usage de la nature : pour une philosophie de l'environnement*, Paris, Aubier.
- LARRÈRE Catherine et LARRÈRE Raphael, 2020, *Le pire n'est pas certain – Essai sur l'aveuglement catastrophique*, Paris, Premier Parallèle.
- LATOUR Bruno, 1991, *Nous n'avons jamais été modernes : essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.
- LATOUR Bruno, 2012, « Que la bataille se livre au moins à armes égales, Postface », E. Zaccai, F. Gemenne et J.-M. Decroly (dir.), *Controverses climatiques, sciences et politique*, Paris, Presses de Sciences Po.
- LAU Kimberly J., 2015, *New Age Capitalism: Making Money East of Eden*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press.
- LAURENS Sylvain, 2019, *Militer pour la science : les mouvements rationalistes en France (1930-2005)*, Paris, Éditions EHESS.
- LE BRUN Jacques, 2010, « Spiritualité. Histoire de la notion de spiritualité », dans R. Azria et D. Hervieu-Léger (dir.), *Dictionnaire des faits religieux*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 1186-1189.
- LE COUR Paul, 1999 [première édition : 1937], *L'ère du verseau : le proche avenir de l'humanité*, Paris, Dervy.
- LÉGER Danièle et HERVIEU Bertrand, 1983, *Des communautés pour les temps difficiles : néo-ruraux ou nouveaux moines*, Paris, Le Centurion.
- LEOPOLD Aldo, 1995 [première édition : 1949], *Almanach d'un comté des sables ; suivi de Quelques croquis*, Paris, Aubier.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1971, *L'homme nu*, Paris, Plon.
- LITFIN Karen T., 2014, *Ecovillages: Lessons for Sustainable Community*, Hoboken NJ, John Wiley & Sons.
- LORCH Anne, 2011, *Les micro-organismes efficaces au quotidien : Au service de la terre, des animaux et des hommes*, Gap, Le Souffle d'Or.

- LOVELOCK James E., 2005, « Gaian Pilgrimage », dans B. Taylor (dir.), *Encyclopedia of Religion and Nature*, Londres ; New York, Continuum International Publishing Group Ltd., p. 683-685.
- LOVELOCK James E., 1986, *La Terre est un être vivant : l'hypothèse Gaïa*, Monaco, Le Rocher.
- LOVELOCK James E., 1990, *Les âges de Gaïa*, Paris, R. Laffont.
- LÖWY Michael et SAYRE Robert, 1992, *Révolte et mélancolie : le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot.
- LUCA Nathalie, 2022, *Les sectes*, Paris, Presses Universitaires de France.
- MACY Joanna, 1991, *Mutual Causality in Buddhism and General Systems Theory: The Dharma of Natural Systems*, Albany NY, State University of New York Press.
- MACY Joanna et BROWN Molly Young, 1998, *Coming Back to Life: Practices to Reconnect Our Lives, Our World*, Gabriola Island BC ; Stony Creek CT, New Society Publishers.
- MACY Joanna et BROWN Molly Young, 2008, *Écopsychologie pratique et rituels pour la Terre. Retrouver le lien vivant avec la nature*, Gap, Le Souffle d'Or.
- MACY Joanna et JOHNSTONE Chris, 2012, *Active Hope: How to Face the Mess We're in without Going Crazy*, Novato CA, New World Library.
- MADRELIEUX Stéphane, 2012, « La conversion sans la religion », *ThéoRèmes. Enjeux des approches empiriques des religions*, n° 3, <https://theoremes.revues.org/376> [consulté le 26 mai 2017].
- MARTIN Denis-Constant, 1989, « À la quête des OPNI (objets politiques non identifiés). Comment traiter l'invention du politique ? », *Revue française de science politique*, vol. 39, n° 6, p. 793-815.
- MCCALLA Arthur, 2001, « Antoine Faivre and the Study of Esotericism », *Religion*, vol. 31, n° 4, p. 435-450.
- MEADOWS Donella Hager, MEADOWS Dennis L., RANDERS Jørgen et BEHRENS William W., 1972, *The Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*, Londres, Earth Island.
- MEADOWS Donella, MEADOWS Dennis et RANDERS Jørgen, 2004, *Limits to growth: the 30-year update*, White River Junction VT, Chelsea Green Publishing.
- MOLLISON Bill, 1979, *Permaculture Two: Practical Design for Town and Country in Permanent Agriculture*, Tyalgum NSW, Tagari.
- MOLLISON Bill et HOLMGREN David, 1978, *Permaculture One: A Perennial Agricultural System for Human Settlements*, Tyalgum NSW, Tagari Publications.
- MONNOT Christophe et GRANDJEAN Alexandre, 2021, « La figure du méditant-militant », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 194, p. 111-130.
- MORIN Edgar, 1980, *La méthode, tome 2 : La vie de la vie*, Paris, Seuil.
- MORIN Edgar, 2012, *Mes philosophes*, Meaux, Germina.

- NÆSS Arne, 2013, *Écologie, communauté et style de vie*, Bellevaux, Bellevaux, Éditions Dehors.
- NÆSS Arne, 2005, *The Selected Works of Arne Naess*, A. Drengson (éd.), Dordrecht, Springer Netherlands, [www.springer.com/de/book/9781402037276](http://www.springer.com/de/book/9781402037276) [consulté le 31 janvier 2018].
- NÆSS Arne, 1973, « The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary », *Inquiry*, vol. 16, n° 1-4, p. 95-100.
- NÆSS Arne, 2017, *Une écosophie pour la vie. Introduction à l'écologie profonde*, Paris, Seuil.
- NÆSS Arne et DUNAND Christophe, 2017, *La réalisation de soi. Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde. Suivi de « L'expérience du monde »*, Marseille, Wildproject.
- NÆSS Arne et ROTHENBERG David, 2009, *Vers l'écologie profonde*, Marseille, Wildproject.
- NITA Maria, 2017, « "An Altar inside a Circle": A Relational Model for Investigating Green Christians' Experiments with Sacred Space », dans T. Hutchings et J. McKenzie (dir.), *Material Religion: The Stuff of the Sacred*, Londres, Routledge, p. 133-151.
- NITA Maria, 2013, *Faith in Transition: Christian and Muslim Activists Involved in the Climate Movement*, thèse de doctorat, Milton Keynes, The Open University.
- NITA Maria, 2016, *Praying and Campaigning with Environmental Christians: Green Religion and the Climate Movement*, Houndmills ; Basingstoke ; Hampshire ; New York, Palgrave Macmillan, <http://www.palgrave.com/de/book/9781137600349> [consulté le 11 août 2017].
- OBADIA Lionel, 2023, *La spiritualité*, Paris, La Découverte.
- ORESQUES Naomi et CONWAY Erik M., 2012, *Les marchands de doute ou Comment une poignée de scientifiques ont masqué la vérité sur des enjeux de société tels que le tabagisme et le réchauffement climatique*, Paris, Le Pommier.
- PAILLÉ Pierre, 1994, « L'analyse par théorisation ancrée », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 23, p. 147-181.
- PANTEL Pierrot et COMMARET Manon (dir.), 2020, *L'effondrement de l'empire humain : Regards croisés*, Paris, Rue de l'échiquier.
- PESSIS-PASTERNAK Guitta, 1991, *Faut-il brûler Descartes ? Du chaos à l'intelligence artificielle : quand les scientifiques s'interrogent*, Paris, La Découverte.
- PIETTE Albert, 1993, *Les religiosités séculières*, Paris, PUF.
- PRUVOST Geneviève, 2015, « Chantiers participatifs, autogérés, collectifs : la politisation du moindre geste », *Sociologie du Travail*, vol. 57, n° 1, p. 81-103.
- PRUVOST Geneviève, 2013, « L'alternative écologique au quotidien. Vivre et travailler autrement », *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe*, n° 60, p. 36-55.
- RIST Gilbert, 1996, *Le développement : histoire d'une croyance occidentale*, Paris, Les Presses de Sciences Po.

- RITTAUD Benoît, 2010, *Le mythe climatique*, Paris, Seuil.
- ROBIN Jacques et BARANSKI Laurence, 2007, *L'urgence de la métamorphose : Inscrire notre conscience humaine dans l'aventure de l'univers*, Paris, Des Idées & des Hommes.
- ROCH Philippe, 2010, « La nature, source d'inspiration spirituelle », dans D. Bourg et P. Roch (dir.), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*, Genève, Labor et Fides, p. 255-263.
- ROCH Philippe, 2009, *La nature, source spirituelle*, Genève, Jouvence.
- ROCH Philippe, 2015, *Méditer dans la nature : se relier à l'âme du monde*, Genève, Jouvence.
- RODDIER François, 2013, « Thermodynamique de l'évolution », dans A. Sinaï (dir.), *Penser la décroissance. Politiques de l'Anthropocène*, Paris, Les Presses de Sciences Po, p. 73-94, [http://www.cairn.info/resume.php?ID\\_ARTICLE=SCPO\\_SINAI\\_2013\\_01\\_0095](http://www.cairn.info/resume.php?ID_ARTICLE=SCPO_SINAI_2013_01_0095) [consulté le 30 octobre 2015].
- RODDIER François, 2012, *Thermodynamique de l'évolution : un essai de thermo-bio-sociologie*, Artignosc-sur-Verdon, Parole.
- ROSNAY Joël (de), 1986, *Le cerveau planétaire*, Paris, O. Orban.
- ROSNAY Joël (de), 2014, *Le macroscopie : vers une vision globale*, Paris, Seuil.
- ROZAK Theodore, 1969, *The making of a counter culture: reflections on the technocratic society and its youthful opposition*, New York, Doubleday.
- ROZAK Theodore, 1992, *The Voice of the Earth*, New York, Simon & Schuster.
- ROZAK Theodore, GOMES Mary E. et KANNER Allen D. (dir.), 1995, *Ecopsychology: Restoring the Earth, Healing the Mind*, San Francisco, Counterpoint.
- RUGY Anne (de), 2018, « Vouloir le déclassement ? », *Politiques de communication*, vol. 10, n° 1, p. 125-157.
- RYTZ Yvan, 2012, « Vers une conscience écologique. Témoignage », dans D. Bourg et P. Roch (dir.), *Sobriété volontaire. En quête de nouveaux modes de vie*, Fondations écologiques, Genève, Labor et Fides, p. 161-176.
- SAN GIORGIO Piero, 2011, *Survivre à l'effondrement économique*, Aube, Le retour aux sources.
- SEDGWICK Mark J., 2008, *Contre le monde moderne : le traditionalisme et l'histoire intellectuelle secrète du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Dervy.
- SEED John, MACY Joanna, FLEMING Pat et NÆSS Arne, 1988, *Thinking Like a Mountain: Towards a Council of All Beings*, Philadelphia PA, New Society Publishers.
- SEMAL Luc, 2019, *Face à l'effondrement : Se mobiliser à l'ombre de la catastrophe*, Paris, Presses Universitaires de France.
- SEMAL Luc, 2012, *Militer à l'ombre des catastrophes : contribution à une théorie politique environnementale au prisme des mobilisations de la décroissance et de la transition*, thèse de doctorat, Université Lille II, Lille, <http://www.theses.fr/2012LIL20009> [consulté le 15 octobre 2015].

- SERVIGNE Pablo et CHAPELLE Gauthier, 2017, *L'entraide, l'autre loi de la jungle*, Paris, Les Liens qui libèrent.
- SERVIGNE Pablo et STEVENS Raphaël, 2015, *Comment tout peut s'effondrer : petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*, Paris, Seuil.
- SERVIGNE Pablo, STEVENS Raphaël et CHAPELLE Gauthier, 2018, *Une autre fin du monde est possible*, Paris, Seuil.
- SINAÏ Agnès (dir.), 2015, *Économie de l'après-croissance : Politiques de l'Anthropocène II*, Paris, Les Presses de Sciences Po.
- SINAÏ Agnès (dir.), 2013, *Penser la décroissance : politiques de l'anthropocène*, Paris, Les Presses de Sciences Po.
- SINAÏ Agnès, STEVENS Raphaël, CARTON Hugo et SERVIGNE Pablo, 2015, *Petit traité de résilience locale*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer.
- SIRONNEAU Jean-Pierre, 1982, *Sécularisation et religions politiques*, Paris, Mouton.
- SMART Ninian, 1973, *The Science of Religion and the Sociology of Knowledge: Some Methodological Questions*, Princeton, Princeton University Press, <https://press.princeton.edu/books/hardcover/9780691637921/the-science-of-religion-and-the-sociology-of-knowledge> [consulté le 25 octobre 2023].
- SMUTS Jan Christiaan, 1927, *Holism And Evolution*, Londres, Macmillan, <http://archive.org/details/holismandevolutio32439mbp> [consulté le 11 décembre 2015].
- SPANGLER David, 1980, *Revelation: The Birth of a New Age*, Traverse City MI, Lorian Press.
- SPANGLER David, 1984, *The Rebirth of the Sacred*, Nevada City CA, Gateway Books.
- SPONSEL Leslie E., 2012, *Spiritual Ecology: A Quiet Revolution*, Santa Barbara, Praeger.
- STEFFEN Will, SANDERSON Angelina, TYSON Peter et coll., 2005, *Global Change and the Earth System: A Planet Under Pressure*, Heidelberg, Springer.
- STEFFEN Will, BROADGATE Wendy, DEUTSCH Lisa, GAFFNEY Owen et coll., 2015, « The trajectory of the Anthropocene: The Great Acceleration », *The Anthropocene Review*, vol. 2, n° 1, p. 81-98.
- STENGERS Isabelle, 1996, *Cosmopolitiques*, Paris, La Découverte.
- STRAUSS Anselm et CORBIN Juliet M., 1997, *Grounded theory in practice*, New York, Sage Publishing.
- STUCKRAD Kocku (von), 2005, « Western esotericism: Towards an integrative model of interpretation », *Religion*, vol. 35, n° 2, p. 78-97.
- SUTCLIFFE Steven J., 2000, « A Colony of Seekers: Findhorn in the 1990s », *Journal of Contemporary Religion*, vol. 15, n° 2, p. 215-231.
- SUTCLIFFE Steven J., 2003, *Children of the New Age: a history of spiritual practices*, Londres ; New York, Routledge.
- SUTTER Pierre-Eric et STEFFAN Loïc, 2020, *N'ayez pas peur du collapse !*, Paris, Desclée de Brouwer.

- SZUBA Mathilde, 2014, *Gouverner dans un monde fini. Des limites globales au rationnement individuel, une sociologie environnementale du projet britannique de politique de Carte carbone (1996-2010)*, thèse de doctorat, Université Paris 1, Paris.
- TAINTER Joseph A., 2013, *L'effondrement des sociétés complexes*, Aube, Le Retour aux sources.
- TALEB Mohammed, 2016, « Écopsychologie. Un nouveau paradigme aux racines profondes », *Guide des humanités environnementales*, Environnement et société, A. Choné, I. Hajek et P. Hamman éd., Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, p. 73-82.
- TALEB Mohammed, 2015, *Theodore Roszak : vers une écopsychologie libératrice*, Neuvy-en-Champagne, Passager clandestin.
- TASSET Cyprien, 2022, « Altérités effondristes et diplomaties sociologiques. Faire atterrir socialement le public de l'effondrement », dans P. Cary, N. Garnoussi et Y. Le Lann (dir.), *Questionner l'effondrement : Reconfigurations théoriques et nouvelles pratiques*, Le regard sociologique, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, p. 137-152, <http://books.openedition.org/septentrion/129570> [consulté le 26 octobre 2023].
- TASSET Cyprien, 2019, « Les "effondrés anonymes" ? S'associer autour d'un constat de dépassement des limites planétaires », *La Pensée écologique*, vol. 3, n° 1, p. 53-62.
- TAYLOR Bron, 2009, *Dark Green Religion: Nature Spirituality and the Planetary Future*, Berkeley, University of California Press.
- TAYLOR Bron, 2001, « Earth and Nature-Based Spirituality (Part II): From Earth First! and Bioregionalism to Scientific Paganism and the New Age », *Religion*, n° 31, p. 225-245.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre, 1955, *Le phénomène humain*, Paris, Seuil.
- TELLIER Frédéric, 2003, *Alfred Schutz et le projet d'une sociologie phénoménologique*, Paris, PUF.
- TERTRAIS Bruno, 2011, *L'Apocalypse n'est pas pour demain : pour en finir avec le catastrophisme*, Paris, Denoël.
- TESTOT Laurent et AILLET Laurent (dir.), 2020, *Collapsus : Changer ou disparaître ? Le vrai bilan sur notre planète*, Paris, Albin Michel.
- THOMAS Catherine, 2014, « Le sacré dans la nature du point de vue de l'écopsychologie », dans B. Hurand et C. Larrère (dir.), *Y a-t-il du sacré dans la nature ?*, Paris, Publications de la Sorbonne, p. 79-89.
- TURNER Victor Witter, 1990, *Le phénomène rituel : structure et contre-structure*, Paris, Presses universitaires de France.
- TYRRELL Toby, 2013, *On Gaia. A Critical Investigation of the Relationship between Life and Earth*, Princeton, Princeton University Press.
- VERLINDE Joseph-Marie, 2005, « Dérive vers une écologie sacralisante », dans M. Stenger (dir.), *Planète vie, planète mort : l'heure des choix*, Paris, Cerf, p. 153-167.

- VIEILLE BLANCHARD Elodie, 2011, « A l'origine des modèles intégrés du changement climatique », *Recherches internationales*, n° 89, p. 181-211.
- VILLALBA Bruno, 2021, *Les Collapsologues et leurs ennemis*, Paris, Le Pommier.
- VISVADER John, 1991, « Gaia and the Myths of Harmony: An Exploration of Ethical and Practical Implications », dans S. H. Schneider et P. J. Boston (dir.), *Scientists on Gaia*, Cambridge MA, MIT Press, p. 33-37.
- CARLES Pierre, COELLO Christophe et GOXE Stéphane, 2007, *Volem rien foutre al pais*, documentaire, Shellac film, [http://www.allocine.fr/film/fichefilm\\_gen\\_cfilm=58287.html](http://www.allocine.fr/film/fichefilm_gen_cfilm=58287.html) [consulté le 15 septembre 2015].
- VULLIERME Jean-Louis, 1989, *Le concept de système politique*, Paris, Presses universitaires de France.
- WALKER Brian, HOLLING C. S., CARPENTER Stephen et KINZIG Ann, 2004, « Resilience, Adaptability and Transformability in Social-ecological Systems », *Ecology and Society*, vol. 9, n° 2, <http://www.ecologyandsociety.org/vol9/iss2/art5/> [consulté le 28 novembre 2016].
- WESSINGER Catherine, 1997, « Millennialism With and Without Mayhem », dans T. Robbins et S. J. Palmer (dir.), *Millennium, Messiahs, and Mayhem: Contemporary Apocalyptic Movements*, Psychology Press, p. 47-59.
- YATES Frances A., 2014, *Science et tradition hermétique*, Paris, Allia.
- ZACCAÏ Edwin, GEMENNE François et DECROLY Jean-Michel (dir.), 2012, *Controverses climatiques, sciences et politique*, Paris, Les Presses de Sciences Po.

# TABLE DES MATIÈRES

Introduction – Après la fin du monde .....	5
Terrains d'enquête .....	15
Des réseaux unifiés par des références partagées .....	19
Du parcours d'enquête à la qualification du réseau .....	22
Représentation graphique .....	24
Données sociologiques .....	25
Méthodologie d'enquête et d'analyse .....	27
Positionnalité et relation aux enquêtés .....	29
Cinq voix .....	33
1 – Sciences de l'effondrement, imaginaires et apocalyptique écologique .....	39
Expliquer l'effondrement : thermodynamique, approche systémique, complexité ....	42
Thermodynamique, décroissance et effondrement des sociétés complexes .....	44
Approche systémique de la complexité .....	47
Complexité, effondrement systémique et le rapport au Club de Rome .....	49
Une science de l'effondrement ? .....	52
Imaginaires de l'effondrement .....	54
Temporalités de l'effondrement : tout a-t-il déjà basculé ? .....	55
Se préparer .....	57



L'apocalyptique écologique .....	60
L'apocalyptique écologique comme stratégie compensatoire .....	62
Basculements et fin d'un monde .....	64
Millénarismes écologiques .....	67
L'émergence d'une espèce humaine « intelligente collectivement » après une « phase de cauchemar » .....	68
Cerveau global, noosphère et cycles adaptatifs .....	70
2 – En arrière-plan de l'effondrement, un rapport au monde alternatif .....	77
Une pensée holiste .....	78
Interdépendance et toile de la vie .....	79
Contre Descartes : le rejet du réductionnisme et du dualisme .....	80
Un monisme en toile de fond .....	82
Monisme contre dualisme .....	86
Le monisme de Spinoza à Haeckel .....	87
Gaïa : vision organiciste d'une Terre vivante .....	89
Par-delà science et religion .....	91
Retour aux origines organicistes de la science « mécaniste » .....	92
Perceptions et savoirs autres .....	94
3 – Réalisation de soi et âme du monde : l'écologie profonde, l'écopsychologie et le « Travail qui relie » .....	99
L'écologie profonde et l'écosophie d'Arne Næss .....	101
L'écosophie T d'Arne Næss et la réalisation d'un « soi écologique » .....	105

L'écopsychologie : guérir l'âme du monde .....	106
« Âme du monde » et « inconscient écologique » .....	108
Faire le deuil d'un monde qui meurt .....	110
Transition intérieure .....	112
Le « Travail qui relie » .....	113
Ethnographie d'un « Travail qui relie » .....	116
« S'ancrer dans la gratitude » .....	119
« Honorer notre peine pour le monde » .....	122
« Changer de perception » .....	126
« Aller de l'avant » .....	130
Le TQR comme rite de passage .....	133
Politique du TQR .....	136
4 – À contre-courant de la modernité : du millénarisme <i>New Age</i> à l'apocalypse écologique .....	141
Collapsologie et <i>New Age</i> .....	142
Le millénarisme <i>New Age</i> .....	146
Transformation de soi et transformation du monde .....	149
La collapsologie comme réapocalyptisation du <i>New Age</i> .....	150
Le TQR, Findhorn, le <i>New Age</i> et le « développement personnel » .....	151
Écologisation de la spiritualité et spiritualisation de l'écologie .....	153
Collapsologie et contre-courants de la modernité .....	155
Les caractéristiques de l'ésotérisme occidental selon Faivre .....	155
L'ésotérisme, un concept heuristique .....	160
Matrice collapsologique et courants ésotériques .....	162

Collapsologie et romantisme .....	166
À contre-courant de la modernité .....	169
5 – L'écospiritualité :	
se relier à Gaïa (et à Dieu) .....	173
Relations au non-humain .....	175
Dieu et l'écospiritualité .....	177
« La transcendance et l'immanence ne font qu'un » ...	179
Une forme de panthéisme ? .....	181
L'écospiritualité comme réinscription spatio-temporelle du soi dans la totalité .....	183
Éducation chrétienne et éloignement de la religion .....	185
Une « conversion écologique » ? .....	187
Chrétiens et écospiritualité .....	189
Les « Chrétiens unis pour la Terre » .....	189
« L'écologie humaine » des catholiques conservateurs .....	193
6 – Empreinte écologique, écovillages et modes de vie alternatifs .....	197
Réduire son empreinte écologique .....	198
Les écogestes .....	198
La bagnole et l'avion .....	199
Pratiques socialement différenciées et refus du gaspillage .....	204
La tentation de la déconnexion .....	205
Déconnexion et reconnexion .....	206
Vivre autrement .....	207
« On est tous des composts » .....	215
Toilettes sèches et <i>Living Machine</i> .....	217

Table des matières

Un système symbolique alternatif .....	220
Autres pratiques alternatives .....	222
« Militantisme de la vie de tous les jours » et modèle rhizomique .....	231
Sens et cohérence .....	233
Conclusion – La collapsologie entre discours scientifique, religieux et politique .....	237
Carnet de photographies .....	251
Crédits .....	265
Remerciements .....	267
Bibliographie .....	271

Achévé d'imprimer par  
Isiprint  
139 rue Rateau  
93120 La Courneuve  
Avril 2024