

## **L'Ecologie et l'Education relative à l'Environnement** *Une perspective philosophique arabe et musulmane*

par

Mohammed Taleb

La crise écologique qui frappe notre planète et notre humanité possède dorénavant, d'une façon incontestable, des dimensions globales. C'est à l'échelle du Monde qu'il faut penser cette crise, ainsi que les moyens à mettre en œuvre pour la dépasser. Dans notre univers arabe et musulman, il existe malheureusement un grave déficit du point de vue de la conscience de la gravité de la crise : dans le meilleur des cas, il existe des associations de protection de l'environnement ou quelques cadres, fonctionnaires et scientifiques conscients des enjeux posés par la crise. La non-prise en compte de cette dimension écologique est d'autant plus regrettable qu'elle handicape lourdement les politiques qui voudraient être des politiques de redressement national, voire de renaissance.

Posons dès maintenant notre thèse : de telles politiques de redressement, voire de renaissance nationale, seraient, pour le moins, tout simplement inconséquentes si elles méconnaissaient ces enjeux environnementaux. Comment peut-on prétendre dynamiser nos sociétés, leur offrir un horizon de progrès social et de bien-être à l'ombre d'un cadre de vie malmené ? Dans nos sociétés arabes et musulmanes, la crise écologique prend les visages, notamment, de la désertification, de l'exode rural interne, d'une urbanisation sauvage, d'une mal-urbanité, d'une crise de l'eau, d'une crise de la paysannerie, de pollutions de toutes sortes, d'un déséquilibre entre l'énergie, l'espace et la démographie... Si l'écologie est bien un impératif planétaire de survie, elle devrait résonner d'une façon toute particulière dans notre continent culturel.

Bien sûr, un grand nombre de maux environnementaux dans le monde arabe et musulman sont de nature identique à ceux des autres pays du Tiers Monde. En rappelant cette donnée, nous voulons souligner le fait que la crise écologique et sa gravité dans les pays du Sud ne sont pas explicables si nous ne prenons pas en compte le caractère structurellement inégal de la relation entre le Nord occidental et le Sud. C'est ce que des économistes, notamment ceux de l'Ecole de la dépendance, analysaient en termes d'*échange inégal*. Cette analyse est plus que jamais au cœur de la tourmente écologique du Tiers Monde. L'actuelle mondialisation néolibérale, loin d'abolir cette tension entre le Nord et le Sud, tension structurelle de l'« économie-monde capitaliste » (Immanuel Wallerstein), la renforce car elle masque, en recourant à un verbe planétaire (mondialisation, globalisation, village planétaire, société civile transnationale, gouvernance mondiale, etc.), l'occidentalité fondamentale de ses processus économiques, technoscientifiques et culturels.

L'un des enjeux les plus importants dont il faut avoir conscience est que l'écologie doit se déployer selon deux lignes temporelles différentes, qui correspondent à deux échelles du temps. Il y a des mesures écologiques à prendre dans le court terme et il y a des politiques de redressement à promouvoir sur les deux ou trois prochaines générations. C'est dans l'articulation entre ces deux temporalités que nous pouvons nous donner les moyens d'une sortie, relative, de la crise écologique. Il nous semble que l'Education relative à l'Environnement (ErE) devrait constituer une composante majeure de la seconde temporalité, celle qui travaille la psyché des générations à venir. L'aspect que nous voudrions aborder maintenant, concernant l'ErE, est celui de sa profonde intimité avec les

nouveaux paradigmes scientifiques qui recomposent une part non négligeable de l'intellectualité scientifique contemporaine, en particulier parce qu'ils déconstruisent la conception scientiste et mécaniste de la réalité. Du point de vue de la pensée arabe et musulmane, il y a là une double occasion (l'écologie et la science contemporaine) pour contribuer à l'éclosion d'une modernité endogène, enfantée à partir de l'humus culturel de nos sociétés.

### **Nouveaux paradigmes scientifiques**

Commençons par rappeler ceci : si toute les civilisations issues de la révolution du Néolithique (domestication des plantes, des animaux, amplification de l'urbanisation, patriarcat, etc.) ont contribué, à des degrés divers, en Occident et en Orient, sur tous les continents, à la détérioration des rapports entre l'humanité et la biosphère, il est évident que le modèle de développement capitaliste, à partir des 17<sup>ème</sup> et 18<sup>ème</sup> siècles, a précipité le monde dans la tourmente d'une crise écologique majeure (dont les changements climatiques sont l'une des expressions les plus importantes). Né en Occident, ce modèle de développement a produit une façon de comprendre le monde, la Nature, dont nous trouvons les principaux éléments dans ce que l'on nomme parfois le paradigme galiléen-cartésien-newtonien. La connaissance de ce paradigme philosophique, scientifique, épistémologique et méthodologique est nécessaire, si nous voulons rendre intelligible la radicalité de la rupture opérée par cette « modernité capitaliste » (Max Weber). La quantification, l'esprit de calcul, la mesure algébrique, la mise en équation demeurent l'horizon de sens de cette perspective. Le modèle scientiste et positiviste de la connaissance, qui s'élabore et qui culmine au 19<sup>ème</sup> siècle, est intimement lié à cette façon a-écologique, et même anti-écologique, qui va dominer, malgré les résistances du mouvement romantique, sur lesquelles nous reviendrons.

Pascal Galvani, qui est professeur à l'Université du Québec à Rimouski, explicite ces liaisons problématiques. Dans un remarquable travail pour un volume collectif (*Habiter la terre*) du Groupe de Recherche sur l'EcoFormation (Gref), qui est, entre autres qualités, l'un des plus prometteurs courants de pensée et de pratique de l'ErE, il écrivait ceci : « La terre n'est pas une simple étendue mesurable de matières organiques. Elle ne se limite pas à un ensemble d'interactions mécaniques auxquelles l'imaginaire cartésien puis positiviste et enfin économiste ont voulu réduire l'ensemble de l'univers. Avec les sciences de l'écologie, la Terre est redevenue un organisme vivant auquel nous participons, et qui nous nourrit [...] Or, c'est précisément sur la négation de ce rapport de parenté sensible et sensé avec le monde naturel que s'est construit le paradigme économico-techno-positiviste de la culture "moderne"<sup>1</sup>. »

On comprend mieux ainsi l'idée selon laquelle la résolution de la crise écologique nécessite bien plus qu'un environnementalisme de première urgence. Il s'agit pour les Occidentaux de sortir de ce « paradigme économico-techno-positiviste » et pour les autres peuples du Monde de ne pas s'y soumettre. C'est là qu'intervient la rencontre entre les nouveaux paradigmes scientifiques et l'ErE. Comme nous le disions, il y a là une double occasion pour les intellectuels arabes et musulmans de donner naissance à une modernité nouvelle qui, tout en étant universelle, et donc en interférence créatrice avec les autres modernités, sera singulière, dans son langage et son « coloriage culturel ». Mais, avant de situer les enjeux de la rencontre entre les nouveaux paradigmes scientifiques, l'ErE et la pensée arabe et musulmane, nous voudrions souligner en quoi ces nouveaux paradigmes questionnent la pertinence des cadres intellectuels formés par le rationalisme occidental. Ensuite, nous verrons en quoi ils interagissent avec l'ErE.

C'est le physicien et épistémologue étasunien Thomas Khun, dans les années 1950, qui popularisa la notion de « paradigme ». Dans son célèbre ouvrage, *La Structure des révolutions scientifiques*<sup>2</sup>, il met en évidence le fait que l'histoire des sciences – et il a en tête

---

1 « Retrouver la terre intérieure. Une démarche d'écoformation en dialogue avec les cultures amérindiennes », in *Habiter la terre. Ecoformation terrestre pour une conscience planétaire*, sous la direction de Gaston PINEAU, Dominique BACHELART, Dominique COTTEREAU et Anne MONEYRON, Paris, éd. L'Harmattan, collection « Ecologie et Formation », 2005, p. 65.

<sup>2</sup> Ed. Flammarion, 1972.

essentiellement les sciences dures – n'est pas réductible à une simple accumulation de savoirs sur le monde. S'il y a bien accumulation (il nomme cette étape « science normale »), elle s'inscrit à l'intérieur d'un paradigme. Thomas Khun, comme il le reconnaîtra lui-même, utilise le terme selon des significations multiples, mais on peut dire, à gros traits, qu'un paradigme désigne un cadre intellectuel, un système idéologique, cognitif, producteur de sens, qui oriente la recherche, détermine son objet, définit sa méthodologie. Les changements de paradigme sont de véritables « révolutions scientifiques ». Ainsi, le changement galiléen, newtonien, cartésien, à l'aube des temps « modernes », a-t-il été une grande révolution scientifique, et même historique, car la nouvelle conception qui émergeait allait se frayer un chemin dans toutes les sphères de notre existence, de l'agriculture à l'architecture, de la médecine à l'économie. Comme nous le disons, la mise en équation ou la réduction de la réalité à une somme de mesures quantitatives deviennent des règles. Descartes en donne le principe avec le réductionnisme méthodologique.

Mais, à partir de la fin du 19<sup>ème</sup> et dans le premier tiers du 20<sup>ème</sup> siècle, une nouvelle révolution scientifique se produit qui, précisément, révolutionne nos façons de comprendre le monde. Malheureusement, les sociétés, y compris leurs élites, fonctionnent encore selon les règles de l'ancien paradigme et l'actuelle mondialisation tend à généraliser cette « modernité capitaliste » obsolète, définie selon l'approche wébérienne comme le régime historique du « désenchantement du monde », c'est-à-dire d'une disqualification, *a priori*, de l'imaginaire, du qualitatif, du sacré, bref, de tout ce qui est proprement inobjectivable, irréductible à la mesure statistique. Cela ne signifie nullement que ce nouveau paradigme soit l'expression d'un retour aux divers paradigmes médiévaux et antiques, ni même qu'il « valide » ou « légitime » l'imaginaire ou le sacré. Seulement, le nouveau paradigme n'a plus la prétention du modèle scientifique du 19<sup>ème</sup> siècle de circonscrire la réalité à ce qu'il peut en saisir avec ses instruments. De nouvelles confluences entre science, philosophie et même spiritualité s'ouvrent, sans confusion, et dans le respect des différences de nature qui existent entre ces domaines.

Il est révélateur de constater que de nombreux scientifiques contemporains, notamment en physique quantique (qui est l'une des disciplines-pilotes de ce nouveau paradigme), vont, à un moment ou à un autre de leur vie, se tourner vers l'Orient pour donner du sens à la connaissance du monde qu'ils élaboraient d'une façon novatrice. Niels Bohr<sup>3</sup>, Werner Heisenberg<sup>4</sup>, Erwin Schrödinger<sup>5</sup>, David Bohm<sup>6</sup>, Fritjof Capra<sup>7</sup>, Trinh Xuan Thuan<sup>8</sup>, Francisco Varela<sup>9</sup>, etc., vont puiser – dans des registres différents (métaphorique, conceptuel, logique, éthique ou philosophique) – dans les patrimoines de l'Orient. Incontestablement, ce sont les Orient lointains qui seront honorés, comme le bouddhisme et le taoïsme. Face au réductionnisme (qu'ils assument néanmoins), ces chercheurs privilégient une lecture qui sera qualifiée, dans les années 1960 et 1970, de « complexe » ou de « systémique » ou encore d'« holistique » : il n'est plus possible de décrire l'infiniment petit indépendamment de l'observateur, l'objectivité ne peut être que « faible » pour reprendre l'adjectif du physicien Bernard d'Espagnat<sup>10</sup>, le réel est loin de se réduire au matériel et celui-ci est loin de se réduire à une addition de composants élémentaires... Post-scientiste, post-réductionniste, le nouveau paradigme est aussi écologique. D'ailleurs, n'oublions pas que l'écologie est la première science à être née comme science des systèmes, science des relations, et non pas comme science d'un objet particulier.

---

<sup>3</sup> Elevé au rang de chevalier en 1947, Niels Bohr prend comme arme pour son blason le symbole du Tao, le *ying yang*, avec la devise : *contraria sunt complementa* (les contraires sont complémentaires).

<sup>4</sup> Lire à ce propos *Sagesse des Sages. Conversations avec des personnalités remarquables*, Fritjof Capra, Paris, Ed. l'Age du Verseau, 1988, p. 13-46.

<sup>5</sup> *Ma conception du monde, le Veda d'un Physicien*, Paris, Le Mail, 1982.

<sup>6</sup> *Le Temps Aboli - Dialogues*, David Bohm et Krishnamurti, Paris, éd. Rocher, 1989. On notera que David Bohm sera également très proche du Dalai Lama.

<sup>7</sup> *Le Tao de la Physique*, Paris, éd. Sand, 1985 (nouvelle édition complétée en 2004).

<sup>8</sup> *L'Infini dans la paume de la main*, avec Matthieu Ricard, Paris, NiL éditions, 2000.

<sup>9</sup> *Surmonter les émotions destructrices. Dialogue avec le Dalai Lama*, Daniel Goleman, Mathieu Ricard, Alan Wallace, Francisco Varela, Richard Davidson, Paris, éd. Robert Laffont, 2003.

<sup>10</sup> *Traité de physique et de philosophie*, Paris, éd. Fayard, 2002.

## Education relative à l'Environnement

Si nous retrouvons cette dimension systémique et holistique dans l'écologie, nous la retrouvons bien évidemment dans l'Education relative à l'Environnement. Et c'est à ce niveau-là qu'elle rencontre le nouveau paradigme scientifique. C'est bien parce que l'ErE n'est pas une simple sous-discipline des sciences de la vie et de la terre, mais, au contraire, un véritable continent transdisciplinaire, que nous ne pouvons éviter de la problématiser *philosophiquement*. C'est d'ailleurs dans la mesure où nous réussissons, collectivement, à expliciter les enjeux, en termes de sens, de cette nouvelle approche éducative systémique, que nous pourrions déployer les virtualités créatrices et émancipatrices qu'elle porte, à la fois pour notre humanité meurtrie et pour notre terre saccagée.

Cette explicitation est d'autant plus nécessaire que l'ordre marchand est capable de dévoyer l'ErE en lui donnant comme horizon non pas cette créativité et cette émancipation culturelle, sociale et naturelle que nous évoquons, mais la fonction de justification d'une conception techno-économiste du développement durable : éduquer en vue de former des jeunes et des adultes dans le cadre d'une économie marchande « raisonnée » et raisonnable, d'un capitalisme « vert », d'une marchandisation du monde « éthique » ! Là, comme nous l'avons écrit<sup>11</sup> dans la revue *Chemin de Traverse*, nous rejoignons les sévères mises en garde de Lucie Sauvé<sup>12</sup>, qui est titulaire de la Chaire canadienne de recherche en Education relative à l'Environnement (Université du Québec à Montréal, UQAM). Pour que l'ErE puisse être l'une des contributions éducatives au réenchantement du monde ou, plus justement, de notre rapport au monde, alors il convient de la lier à ces nouveaux paradigmes scientifiques, à ces nouvelles lectures de la réalité phénoménale et à cette épistémologie tout à fait nouvelle qui non seulement déconstruisent – parfois d'une façon radicale – les anciens modèles scientifiques de la connaissance (et de l'éducation) hérités des Galilée-Newton-Descartes-Bacon, mais qui dessinent également les contours d'une autre situation intellectuelle et d'une autre pratique théorique, ouvertes à cette écoute sensible, à cette poétique de la nature dont parlent Ilya Prigogine et Isabelle Stengers dans leur beau livre *La nouvelle Alliance*<sup>13</sup> ou encore René Barbier dans *L'Approche Transversale*<sup>14</sup>...

Ces dernières années, trois grandes *sensibilités* intellectuelles sont nées dans le contexte de la prise de conscience des enjeux écologiques et de la nécessité d'une dialectique créatrice entre l'anthropologique et l'écologique. Sensibilités de l'ErE, qui même temps la dépassent, l'Ecoformation<sup>15</sup>, l'Alphabétisation écologique<sup>16</sup> et l'Ecopsychologie<sup>17</sup> se situent au carrefour entre écologie, nouveau paradigme scientifique et alter-éducation. A travers les noms, les outils conceptuels et les thèses déployées, nous pressentons la résurgence de tout un courant philosophique qui, dans la dernière partie du 18<sup>ème</sup> et dans la première partie du 19<sup>ème</sup> siècle, irrigua la culture, la vie de l'esprit et les questionnements de nombre de pays : la « Philosophie de la Nature » (*Naturphilosophie*), c'est-à-dire, en quelque sorte, la philosophie des sciences du romantisme. Nous utilisons ce dernier terme en référence à l'école de pensée qui se définissait comme telle à cette époque. Pour des raisons diverses, qui dépassent les limites de cette contribution, c'est l'Allemagne qui donna ses lettres de noblesse à cette impulsion, à cette vision des *Naturphilosophen* ; mais nous pouvons la retrouver dans d'autres « espace-temps culturels », pour reprendre la belle expression de l'un des meilleurs connaisseurs de cette école, Georges Gusdorf, comme l'Angleterre, la Russie, les Etats-Unis, la France, le monde arabe, etc.

<sup>11</sup> « Education à l'environnement, Ecopsychologie et Philosophie de la nature », Saint-Menglon, *Chemin de Traverse*, n° 1, solstice d'été, 2005.

<sup>12</sup> Publiées, notamment, dans « La proposition de l'éducation pour le développement durable », *La Lettre du Graine*, Poitou-Charentes, n° 15, janvier 2005.

<sup>13</sup> Paris, Ed. Gallimard, 1979.

<sup>14</sup> *L'Approche Transversale, l'écoute sensible en sciences humaines*, Paris, Anthropos (Economica), 1997.

<sup>15</sup> Sur l'Ecoformation, « GREF Groupe de Recherche sur l'EcoFormation ou comment « transformer les rapports d'usage en rapports du sage' », sur le site de René Barbier, <http://www.barbier-rd.nom.fr/GREFDCottureau2002.html>.

<sup>16</sup> Sur l'Alphabétisation écologique : <http://www.ecoliteracy.org/>. Lire aussi l'étude de Vera Lessa Catalao, extrait de sa thèse, et disponible sur le site de René Barbier : [www.barbier-rd.nom.fr/alphaecolo.pdf](http://www.barbier-rd.nom.fr/alphaecolo.pdf).

<sup>17</sup> Sur l'Ecopsychologie : <http://ecopsychology.athabascau.ca>.

Le sociologue militant Michaël Löwy nous propose une lecture sympathisante du romantisme, notamment du romantisme révolutionnaire, qui souligne ses potentialités subversives :

« Le principal trait de la civilisation industrielle refusé par le romantisme, c'est la *quantification de la vie*, la domination totale des valeurs quantitatives, des calculs en pertes et profits – ce que Max Weber appellera la *Rechenhaftigkeit* de l'éthique capitaliste – sur le tissu de la vie sociale. Pour les romantiques, la modernité bourgeoise se caractérise par la toute-puissance de la valeur d'échange, par la réification généralisée des rapports sociaux ainsi que par le déclin correspondant des valeurs qualitatives (sociales, religieuses, éthiques, culturelles ou esthétiques), la dissolution des liens humains qualitatifs, l'uniformisation de la vie. Si le capitalisme est, selon la célèbre définition de Max Weber le *désenchantement du monde*, l'alternative romantique est une tentative désespérée de *ré-enchantement du monde*<sup>18</sup>. »

L'Education relative à l'Environnement (ErE) est loin de se réduire à une Education à l'Environnement et encore moins à une Education à l'Environnement pour le Développement Durable (EEDD). Le processus qui conduit de la première à la dernière correspond, pensons-nous, à un appauvrissement et même, largement, à une « capture » par le système marchand de ces valeurs que sont l'écologie, l'éducation, la justice sociale. En maintenant les droits de l'ErE face à l'EEDD, en explicitant la pluralité des paradigmes qui la portent et en déployant, de façon nouvelle, les potentialités émancipatrices qu'elle contient, nous serons fidèles à cette exigence cosmique et humaniste.

« Dans une telle dynamique, écrit Lucie Sauvé, l'éducation relative à l'environnement se préoccupe de clarifier le lien entre nature et société ; elle aide à récupérer une dimension perdue de notre identité, de notre nature humaine ; elle favorise des relations d'altérité plus inclusives et plus riches ; elle stimule des projets de solidarités écologiques qui offrent d'abord un ancrage dans le milieu de vie, celui qui nous est donné de partager maintenant (...) Face au raz-de-marée de la globalisation, à l'économisation et l'homogénéisation du monde, à la perte de signification, l'éducation relative à l'environnement peut ainsi contribuer à « réenchanter » le monde<sup>19</sup>. »

### Résonances musulmanes

Tout d'abord, nous voudrions préciser le site à partir duquel nous parlons. L'islam auquel nous faisons référence est celui des communautés musulmanes d'Occident. La jeunesse arabe et musulmane de ces communautés est donc, dans l'immense majorité des cas, engagée dans les structures éducatives des sociétés en place. Il y a donc une double façon de poser la question du rapport entre l'ErE et ces communautés. La première est universelle : c'est celle du statut de l'ErE dans les systèmes éducatifs en vigueur. Et nous pouvons constater qu'il existe un retard considérable entre la réalité de l'ErE et les nécessités de l'heure. De ce point de vue, le Québec possède une longueur d'avance sur les pays européens, avec la création, sous la direction de Lucie Sauvé, de la première Chaire d'Education relative à l'Environnement à l'Université du Québec à Montréal. La seconde façon est plus singulière et elle a trait à la vie interne de ces communautés, avec leurs préoccupations propres.

Le caractère multiculturel des sociétés occidentales et, donc, de la jeunesse de ces pays, donne à l'ErE une qualité particulière : on ne pourra pas évacuer l'interculturalité et la transculturalité de l'Education relative à l'Environnement. Cette qualité doit être reconnue et pensée correctement, afin d'éviter l'alternative réductrice qui veut nous conduire soit à l'émiettement culturaliste (négation de l'universel), soit à l'homogénéisation (négation de la diversité culturelle). C'est donc en évitant ces deux travers que nous pourrions faire émerger un universalisme pluriel de l'Education relative à l'Environnement.

La construction identitaire de l'enfant et du jeune est l'une des plus complexes qui soit. Dans tous les cas, on ne sera jamais assez conscient du fait qu'il y a une relation intime entre le déni de la différence culturelle et la fabrication de différends dans la société. La non-reconnaissance de l'identité (qui est l'expression d'une violence symbolique), celle dont on

<sup>18</sup> « L'alternative romantique », *Revue d'Allemagne*, n°3, juillet-septembre 1990, p. 317.

hérite par la famille par exemple, peut être génératrice d'une contre-violence. On peut légitimement se demander si ce déni de la diversité culturelle qui existe dans certaines sociétés occidentales ne correspond pas à ce « viol de l'imaginaire »<sup>20</sup> dont parle l'ancienne Ministre de la Culture du Mali, Aminata Traoré. Sur le même registre, l'« occidentalisation du monde », mise en relief notamment par le sociologue Serge Latouche<sup>21</sup>, n'affecte pas uniquement les pays du Sud, mais aussi les populations issues des migrations coloniales et post-coloniales, à l'intérieur même des frontières de l'Occident. Le modèle français d'intégration est certainement la caricature de ce projet d'occidentalisation du monde ; la confusion entre intégration et assimilation a volé en éclats, notamment avec les émeutes des quartiers populaires des grandes villes de France durant l'automne 2005.

On ne peut raisonnablement pas réfléchir à ce que pourrait être une Education relative à l'Environnement au sein de la jeunesse arabe et musulmane d'Occident, si nous méconnaissions les dynamiques idéologiques qui la travaillent et, parmi elles, les courants qui se réclament, à tort ou à raison, de l'islam. L'islamisme, puisque c'est le terme communément utilisé, est une notion qui masque mal, en réalité, la grande diversité des courants et des acteurs, à la fois dans les histoires, mais aussi dans les perspectives, les enjeux relevés, les impacts, les fonctions sociales et psychologiques, etc. La véritable tension n'a pas lieu, comme on pourrait le croire, entre islam et laïcité, mais entre diverses approches et de l'islam et de la laïcité.

A une référence islamique qui serait l'expression d'un communautarisme, d'un repli identitaire sur un soi sublimé – approche somme toute extrêmement minoritaire – répond une référence islamique qui tente de promouvoir une insertion dans l'espace public de populations qui sont originaires de pays qui furent, le plus souvent, colonisés. Dans cette seconde approche, l'islam est moins considéré comme un marqueur identitaire contre l'Occident en général, que comme le signe d'une différence dont on considère qu'elle peut fertiliser l'universel. C'est ainsi que de nombreux jeunes garçons et jeunes filles qui se réclament de l'islam, vont s'inscrire résolument dans des dynamiques de résistance planétaire à la mondialisation néo-libérale.

Il est vrai que la relative prise en charge – par les mouvements sociaux planétaires opposés à la mondialisation (par exemple *Via Campesina*, véritable *internationale paysanne du droit à la terre*) – d'un certain nombre de préoccupations qui sont au cœur des communautés arabes et musulmanes, comme la solidarité avec la Palestine ou la dénonciation de la guerre étasunienne contre l'Iraq, a amplifié et intensifié ces convergences. Ces militants musulmans et ces militantes musulmanes sont aux antipodes du fondamentalisme ; ils seraient plutôt, si on souhaitait faire une comparaison, les acteurs et actrices d'une théologie islamique de la libération, à l'instar de celle qui existe dans le continent latino-américain.

Si nous avons développé cet aspect, c'est pour rendre compte du fait suivant : comme le remarquent la plupart des praticiens et théoriciens de l'ErE, l'éducation se déploie dans des sphères formelles et non formelles. En confluence avec les systèmes éducatifs formels, une composante importante de cette jeunesse arabe et musulmane se « forme » dans les dynamiques de la vie associative, médiatique, politique, culturelle de la communauté arabe et musulmane, en lien étroit, bien évidemment, avec les secteurs des sociétés euro-américaines qui sympathisent avec leurs problématiques particulières. Lorsque l'on dit que l'ErE est en quête de « nouveaux publics »<sup>22</sup>, nous avons, avec cette jeunesse arabe et musulmane, un exemple de choix d'un tel segment « nouveau ».

Le pari, pour réussir cet élargissement et cette pluralisation du « public », consiste à saisir ce qui dans l'ErE relève de l'universel et ce qui relève du singulier. Notre thèse est celle-ci : il est possible de conjuguer au pluriel, au gré des langues, des identités, des imaginaires, des spiritualités, des histoires – individuelles et collectives – et des

---

<sup>19</sup> « Globalisation, résistance et résilience », Paris, *Pour*, n°187, 2005, pp. 72-73.

<sup>20</sup> Paru aux éditions Fayard/Actes Sud, 2002.

<sup>21</sup> *L'Occidentalisation du monde*, Paris, éd. La Découverte, 1989 (nouvelle édition en 2005).

<sup>22</sup> Lire à ce propos le bel article de Louis Goffin « Pourquoi rechercher de nouveaux publics pour l'éducation relative à l'environnement ? », Québec, *Education relative à l'Environnement*, n°3, 2001-2002.

écosystèmes eux-mêmes, l'universel de l'ErE. C'est en réussissant cette déclinaison, de l'Un vers le Multiple, et de l'Un à travers le Multiple, que l'ErE pourra prendre en charge et assumer l'interculturalité et la transculturalité. Sans cela, il est probable que l'ErE apparaîtra au yeux des corps sociaux du Sud (et des communautés du Sud présentes au Nord) comme, au mieux, un nouveau gadget idéologique et une entreprise de nature fondamentalement occidentale. Ce risque n'est pas nul et nous avons vu, avec l'écologie, la fabrication monstrueuse d'un « impérialisme vert », porté par certaines ONGs et Etats occidentaux qui, au nom de la protection et de la préservation de la nature, sont prêtes à déraciner des populations rurales<sup>23</sup>...

Si un mouvement venant de l'ErE doit voir le jour en direction de la communauté arabe et musulmane d'Occident, il convient de rappeler que la relation doit être réciproque. Les jeunes de cette communauté doivent aussi contribuer à l'élaboration d'une parole islamique de protection de la Terre-Mère, une parole théologique, fondée sur le Coran, qui est le socle de l'identité spirituelle du musulman et de la musulmane. Double élan donc : une Education relative à l'Environnement qui s'ouvre à la jeunesse arabe et musulmane et cette dernière qui fait émerger une écologie musulmane.

Dans une perspective islamique, une Education relative à l'Environnement rappellera aux musulmans et aux musulmanes le fait que, outre, le dialogue entre le divin et l'humain, il y a aussi un dialogue entre le divin et le cosmique. Toute profanation de la Terre-Mère est une atteinte à la Création divine elle-même et une dissolution des signes (*ayât*) transcendants qu'elle contient. Le poète libanais Salah Stetié le dit bien : « Terre et cosmos sont une panoplie d'*ayât*, mais le Coran lui aussi est tissu d'*ayât* rayonnantes. Aller par le chemin des *ayât* que porte le monde, par celui des *ayât* que supporte la langue, c'est définir et c'est affermir une convergence; c'est plaider pour une correspondance, pour une coïncidence de l'être et des mots<sup>24</sup>. » Par ailleurs, cette perspective islamique soulignera qu'il n'y a pas de salut individuel de l'humain en Dieu, mais un salut humano-cosmique : la guérison des blessures de l'humain et la guérison des blessures infligées à Dame Nature sont les deux faces d'un même processus de vie.

L'aventure spirituelle de la Création ne se réduit donc pas à l'aventure spirituelle des hommes et des femmes, des peuples et des communautés humaines, et il n'y a pas d'équivalent musulman de la *Théologie de l'Histoire du salut* telle qu'elle a été formulée dans le protestantisme des 19<sup>ème</sup> et 20<sup>ème</sup> siècles. En Islam, comme dans le christianisme orthodoxe et chez les protestants de la *Théologie du Process* (cf. les travaux d'André Gounelle<sup>25</sup> et de Raphaël Picon), le Salut est moins linéaire que cosmique et le temps est moins une addition d'instant qu'un élan, un *process*, une Hégire.

Un célèbre passage du Coran souligne la position digne des réalités de la Nature dans l'économie divine : « En vérité, Nous avons proposé un dépôt aux cieux et à la terre, et aux montagnes entre elles, mais ils l'ont refusé et nous l'avons confié à l'homme, mais il s'est montré injuste et insensé » (XXXIII, 72). Si l'insistance de la plupart des théologiens musulmans classiques et modernes sur la seconde partie de ce passage veut attester l'existence d'un humanisme, il ne faudrait pas occulter le fait que celui-ci est étroitement lié et même tributaire d'un cosmisme. Dans le regard divin, les cieux, la terre et les montagnes, loin d'être des réalités sans conscience, des objets inanimés, sont suffisamment dignes pour être les partenaires de Dieu dans cette tâche éminemment spirituelle qui est d'accepter et de sauvegarder le *dépôt* divin, autrement dit, selon certains commentateurs musulmans, la Connaissance absolue, celle de l'Origine et de la Cause finale, et la fonction de lieu-tenance (principe du califat).

Comme religion cosmique, l'islam possède tous les éléments nécessaires à l'élaboration d'une théologie de la Nature vivante. L'une des clés de cette théologie est le concept coranique d'*ayât* (que nous avons déjà rencontré). Ce terme de la langue arabe désigne simultanément les versets du Livre saint, les phénomènes naturels du cosmos et les phénomènes de la vie intérieure. Traduit habituellement par signe, l'*ayât* renvoie à une unité

<sup>23</sup> *L'ingérence écologique*, Georges Rossi, Paris, éd. CNRS éditions, 2000.

<sup>24</sup> « Le Coran et les "divagateurs" », Paris, *Dédale*, n° 1-2, automne 1995, éd. Maisonneuve et Larose, p. 154.

<sup>25</sup> *Le dynamisme créateur de Dieu*, Paris, Van Dieren ed., 2ème édition, augmentée, 2000.

fondière entre le divin, le cosmique et l'anthropologique. « Nous ferons éclater nos signes aux horizons et en eux-mêmes jusqu'à ce qu'il leur devienne évident que c'est la Vérité » (XLI, 53). Le philosophe des sciences Seyyed Hossein Nasr dit dans un commentaire de ce verset :

« Dieu manifeste Ses "signes", les *Vestigia Dei*, aux horizons, c'est-à-dire dans le cosmos et, plus spécialement, dans le monde de la nature mais aussi à l'intérieur de l'âme des hommes, jusqu'à ce que ceux-ci réalisent que c'est la Vérité. Ce sont précisément ces signes qui apparaissent dans le Coran. Cette correspondance entre les versets du Coran et les phénomènes de la nature est essentielle, car elle détermine la conception musulmane de la nature et la direction prise par la science islamique. Le Coran correspond en un certain sens à la nature, à la création de Dieu. C'est pourquoi contempler un phénomène de la nature doit conduire le musulman à se rappeler Dieu, sa Puissance et sa Sagesse. L'homme devrait être attentif aux merveilles de la "création" et voir constamment les "signes" de Dieu aux horizons. Cette attitude, qui est l'un des traits essentiels de l'Islam, est intimement liée à la correspondance qui existe entre le Coran et l'Univers<sup>26</sup>. »

Cette correspondance entre le Coran, la Nature vivante et le for intérieur des humains devrait nous faire réfléchir sur ces liaisons subtiles entre la théologie, les sciences de l'infiniment grand et de l'infiniment petit et la psychologie. Notre thèse est que cette *théologie islamique de la Nature vivante* se donne à penser et à vivre comme une *écopsychologie*. Nous utilisons cette expression en référence à cette école de pensée, formalisée au début des années 1990 aux Etats-Unis, qui considère, avec Theodore Roszak, Mary Gomes et Allen Kanner, comme nécessaire ce nouveau paradigme qui relie la guérison de la terre et celle de l'humanité, la contemplation de la Nature et le combat pour la justice sociale. L'écopsychologie apparaît comme une perspective à la fois philosophique, thérapeutique et écologique. Nos trois auteurs ont dirigé en 1995 l'édition d'*Ecopsychology : Restoring the Earth, Healing the Mind*<sup>27</sup>.

Ici se dessine un nouveau continent de sens et une nouvelle perspective philosophique. Le Coran, dans l'une des sourates, précise un aspect de cette articulation entre la Nature et l'humanité : « Au nom de Dieu le Miséricordieux plein de miséricorde. Quand la terre tremblera de tremblements, quand la terre secouera ses fardeaux, quand l'homme dira : Qu'a-t-elle ? Ce jour-là elle récitera son histoire que son seigneur lui a dévoilée. Ce jour-là les gens sortiront par groupes pour qu'on leur montre leurs œuvres. Qui aura fait le poids d'un atome de bien le verra. Qui aura fait le poids d'un atome de mal le verra » (XCIX). Il n'est pas si certain que cette histoire racontée par la Terre soit en faveur de l'humanité: il suffit d'examiner, même superficiellement, le rapport de prédation, de pillage, de saccage de celle-ci vis-à-vis de la biosphère...

### **Ecoféminisme islamique**

De nombreux intellectuel-le-s ont mis en relief la relation existante entre capitalisme, crise écologique, désenchantement du monde et primauté de « valeurs masculines » et patriarcales. C'est ainsi qu'une critique écoféministe du capitalisme a été élaborée. Dans le Sud, la philosophe-militante indienne Vandana Shiva est l'une des figures de cette sensibilité. Bien que le terme d'écoféminisme soit né en France (avec Françoise d'Eaubonne), il existe pourtant une différence avec le féminisme classique occidental, qui réside dans le fait que l'écoféminisme du Sud entrelace anticapitalisme, justice sociale, écologie et spiritualité. L'écoféminisme est, d'ailleurs, souvent en lien avec des théologies écoféministes qui tentent de sauvegarder, face à l'occidentalisation, les patrimoines culturels et religieux de l'humanité, tout en se permettant des réinterprétations et des lectures non patriarcales. L'islam, comme trajectoire spirituelle vivante et comme patrimoine théologique, mystique et culturel, possède les ressources qui lui permettraient d'enfanter, d'une manière endogène, un écoféminisme ; celui-ci revitaliserait, dans nos sociétés et communautés musulmanes, le sens cosmique que notre tradition possède, en particulier à travers une théologie cosmique coranique. Plusieurs théologues musulmanes construisent une telle

<sup>26</sup> *Islam. Perspectives et réalités*, Paris, éd. Buchet Chastel, 1975, p. 67.

<sup>27</sup> Aux éditions Sierra Club Books en 1995, à San Francisco.

perspective. On peut citer ainsi Ghazala Anwar<sup>28</sup> ou de Leila Ahmad<sup>29</sup>. Une partie de cette élaboration intellectuelle se réalise non pas dans une soumission au paradigme intellectuel occidental dominant (qui instrumentalise la « question féminine » en islam), mais, bien au contraire, en contribuant à la naissance d'une modernité musulmane, émanation d'une revivification (*ihya*) de la mémoire spirituelle, théologique et mystique de l'islam.

### Horizons

Dans la mesure où le Coran est le socle de l'identité croyante du musulman et de la musulmane, le fondement de la foi islamique, une théologie musulmane de la libération qui viserait à libérer l'humain des multiples aliénations (politique, sociale, économique, psychologique, culturelle et même religieuse) doit déployer sa critique vivifiante à partir du feu même de la Parole divine. Le premier pas de la désaliénation et de la libération intérieure consiste à *réformer* les doctrines, les idéologies, les interprétations dites qui, au final, épuisent cette parole à travers la réduction de son infinitude à sa composante juridique et aux règles de la Loi. Ces façons d'entendre et de lire le Coran sont porteuses de toutes les aliénations, car elles se fondent sur une supposée clôture du texte, une limite de la Parole, une réduction de ses perspectives. La théologie musulmane de la libération doit, en quelque sorte, libérer le Coran de ces lectures mutilantes et réductrices.

Bien au contraire, ce qui est à l'ordre du jour du programme d'une *réforme radicale* de l'intellectualité musulmane, c'est la reconnaissance et l'affirmation du Coran comme Parole de libération et de liberté :

- de libération face aux aliénations extérieures, matérielles et sociales concrètes qui maintiennent les peuples et les sociétés de la *umma* dans un état de secondarité ;
- de liberté face aux logiques collectivistes et massifiantes (qui sont une caricature de la fraternité) qui ne respectent ni la dignité de la personne humaine, ni l'intimité, ni le secret de sa conscience et de son intériorité.

Si le Coran est une Parole de libération et de liberté, c'est parce qu'aucune des paroles humaines qui s'expriment sur le mode de la rationalité discursive (théologique, philosophique ou scientifique) ne sont capables de circonscrire ni d'épuiser l'infinitude coranique. Face au Coran, l'intellectualité humaine sera toujours comme décentrée, décalée.

Le réductionnisme juridico-moral part à la *conquête* du Coran et des âmes. La théologie de la libération et de la liberté et la théologie islamique de la Nature vivante nous appellent, au contraire, à l'*exploration* du Livre et du monde. La grandeur des éléments, la puissance de la Terre-Mère, les mystères du Cosmos peuvent être compris, dans cette perspective, comme une invitation non pas à la servitude ou au fatalisme, mais à une conscience plus humble, plus harmonieuse et plus joyeuse. C'est, en effet, dans l'optique du réenchèvement du monde que devrait s'effectuer l'émergence de cette conscience nouvelle. Nous avons l'intime conviction qu'une Education musulmane relative à l'Environnement pourrait contribuer, en islam mais aussi hors de lui, au déploiement du Bien, du Beau et du Vrai de la sagesse antique.

*Mohammed Taleb*

---

<sup>28</sup> « Les discours féministes musulmans », Paris, revue *Concilium*, 263, 1996, pp. 73-81.

<sup>29</sup> *Women and the Advent of Islam : Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, New Haven, 1992.