

HEC MONTRÉAL

D'Entreprise-Monde à Commun-Monde : quelles leçons
tirées des expériences en communautés intentionnelles
pour penser la transition socio-écologique ?

par
Olivier Roy-Rivard

Sciences de la gestion
Département de management,
Concentration de gestion de l'innovation sociale

Mémoire présenté en vue de l'obtention
du grade de maîtrise ès sciences en gestion
(M. Sc.)

Avril 2022
© Olivier Roy-Rivard, 2022

CERTIFICAT D'APPROBATION ÉTHIQUE

La présente atteste que le projet de recherche décrit ci-dessous a fait l'objet d'une évaluation en matière d'éthique de la recherche avec des êtres humains et qu'il satisfait aux exigences de notre politique en cette matière.

Projet # : 2021-4349

Titre du projet de recherche : « Au-delà de l'Entreprise-Monde : Quelle serait l'organisation fondamentale d'une réalité non-anthropocentrique et post-Entreprise? Récit d'un voyage sur la route des mondes »

Chercheur principal :

Olivier Roy-Rivard, étudiant M. Sc
HEC Montréal

Directeur/codirecteurs :

Marlei Pozzebon
Professeur - HEC Montréal

Date d'approbation du projet : 19 janvier 2021

Date d'entrée en vigueur du certificat : 19 janvier 2021

Date d'échéance du certificat : 01 janvier 2022

Maurice Lemelin
Président
CER de HEC Montréal

RENOUVELLEMENT DE L'APPROBATION ÉTHIQUE

La présente atteste que le projet de recherche décrit ci-dessous a fait l'objet d'une évaluation en matière d'éthique de la recherche avec des êtres humains et qu'il satisfait aux exigences de notre politique en cette matière.

Projet # : 2021-4349

Titre du projet de recherche : Repenser la relation à la Nature dans un monde post-Entreprise

Chercheur principal :
Olivier Roy-Rivard
HEC Montréal

Directeur/codirecteurs :
Marlei Pozzebon
Professeur - HEC Montréal

Date d'approbation du projet : 19 janvier 2021

Date d'entrée en vigueur du certificat : 01 janvier 2022

Date d'échéance du certificat : 01 janvier 2023

Maurice Lemelin
Président
CER de HEC Montréal

Résumé

La crise socio-écologique pose l'impératif d'une transition. À cet effet, une piste de solution proposée invite à penser un dépassement du monde de l'Entreprise en structurant nos modes de vie sur le modèle des communs. En s'inscrivant dans cette pensée, ce mémoire s'est intéressé à la réalité vécue au sein de communs modernes. Plus spécifiquement, ce mémoire a cherché à comprendre comment le rapport à la nature était affecté par ce changement de réalité. Un cadre théorique établi par la combinaison de la théorie de création des mondes de Solé (2000) et de l'approche des ontologies de la nature de Descola (2005) a permis d'encadrer l'analyse des données récoltées lors d'entrevue semi-dirigées menées auprès de représentants de douze communautés intentionnelles du Québec et de France. L'analyse proposée ne permet pas de conclure à un basculement ontologique au sein des communautés étudiées, mais observe plutôt l'épanouissement d'une variété de conceptions de la nature qui entrent en dialogue dans l'établissement d'aspirations collectives. Également, l'adoption d'éthiques de communication visant l'écoute des besoins et la prise de décisions par consentement sont au cœur des initiatives observées, permettant des rapports inscrits dans l'égalité, le partage, l'entraide et la sobriété. Conséquemment, ce mémoire démontre l'importance d'adopter une posture pragmatique pour penser la transition socio-écologique.

Mots-clefs : institution, transition, commun, communauté intentionnelle, écocommunauté, éthique de la nature, ontologie de la nature, gouvernance, consensus, pragmatisme environnemental

Abstract

The socio-ecological crisis poses the imperative of a transition. In this regard, multiple actors are calling for solutions going beyond a world centered around the Corporation by structuring our lifestyles based on the model of the commons. Hence, this thesis explores the reality experienced within modern commons. This thesis sought to understand how a possible ontological shift might occur in this context. Therefore, data collected during semi-structured interviews was analyzed by combining Solé's theory of the creation of worlds and Descola's theory of ontologies. The analysis of twelve intentional communities does not demonstrate an ontological shift, but rather the formulation of new conceptions of nature. Communication ethnics appears to be a much greater vector of change regarding governance processes. Consequently, this thesis demonstrates the importance of a pragmatic stance in the development of solutions to the socio-ecological crisis.

Keywords : institution, transition, common, intentional community, eco-community, environmental ethics, ontologies of nature, governance, consensus, environmental pragmatism

Table des matières

Résumé	ii
Abstract	iii
Table des matières	iv
Liste des figures	vi
Liste des tableaux	vi
Remerciements	viii
Embarquement immédiat	1
Mise en contexte.....	1
Une réalité problématique.....	2
Penser en dehors de la boîte.....	3
Un voyage, <i>différentes escales</i>	3
D'Entreprise-Monde à Commun-Monde.....	4
Commun-Monde et Nature.....	5
De macro à micro <i>et vice-versa</i>	5
Récapitulatif de la démarche.....	6
Chapitre 1. Premier arrêt, l'Entreprise-Monde	7
1. 1. « Un monde est caractérisé par son organisation fondamentale ».....	7
1. 1. 1. La marche des mondes.....	8
1. 1. 2. Les caractéristiques de l'hégémonie de l'Entreprise.....	9
1. 2. « Un monde est tenu par une conception du bonheur ».....	16
1. 3. « Un monde est une création de l'imagination ».....	18
1. 3. 1. Nos angles morts, expression de l'imaginaire créateur du monde moderne.....	20
1. 3. 2. Vaincre la peur, prévenir un possible destructeur.....	22
Chapitre 2. Regarder au loin, voir la nature à l'horizon	24
2. 1. Nature et <i>histoire</i>	24
2. 1. 1. Généalogie de la nature en Occident.....	25
2. 2. Nature et <i>anthropologie</i>	30
2. 2. 1. Les Ontologies-Mondes.....	32
2. 2. 3. Naturalisation du monde.....	35
2. 2. 4. De naturalisation à entreprisation du monde.....	36
2. 2. 5. Quelle perspective pour la nature ?.....	37
2. 3. Nature et <i>éthique</i>	37
2. 3. 1. Les valeurs de la nature.....	38
2. 3. 2. L'anthropocentrisme.....	40
2. 3. 3. Le théocentrisme.....	45
2. 3. 4. Le pathocentrisme.....	49
2. 3. 5. Le biocentrisme.....	51
2. 3. 6. L'écocentrisme.....	54

2. 3. 7. Éthiques naturalistes et éthiques holistes.....	58
2. 4. Nature et <i>Entreprise-Monde</i>	59
2. 4. 1. Chevauchement théorique	61
2. 4. 2. Les impossibles d'un monde <i>naturalisé</i>	62
2. 4. 3. Cadre théorique et hypothèses de recherche.....	63
Chapitre 3. L'itinéraire, <i>méthodologie de recherche</i>	66
3. 1. Méthodologie.....	66
3. 2. Collecte de données	67
3. 2. 1. Sélection des communautés	67
3. 2. 2. Sélection des participants	69
3. 2. 3. Entrevues	72
3. 3. Analyse de données	74
3. 3. 1. L'usage de la méthode abductive	75
3. 3. 2. L'analyse thématique par l'approche horizontale.....	76
3. 4. Limites à la recherche.....	77
3. 4. 1. Durée d'existence des communautés	77
3. 4. 2. Provenance des échantillons	77
Chapitre 4. Voyage sur la route des mondes, <i>analyse de récits</i>	78
4. 1. L'identification de possibles destructeurs	78
4. 1. 1. L'énoncé d'une préoccupation	79
4. 1. 2. L'énoncé d'un manque	83
4. 1. 3. L'énoncé d'une aspiration	87
4. 1. 4. L'expression de possibles destructeurs.....	92
4. 2. Rapport aux non-humains.....	93
4. 2. 1. Se circonscrire au naturalisme	95
4. 2. 2. Dépasser l'anthropocentrisme ?.....	105
4. 2. 3. Sortir du naturalisme.....	116
4. 2. 4. Une pluralité de conceptions	119
4. 3. Rapport aux humains	120
4. 3. 1. Processus de prise de décisions structuré	122
4. 3. 2. Autres méthodes organisationnelles	129
4. 3. 3. Valeurs de relations humaines	132
4. 3. 4. Leaders, chefs et fondateurs	136
4. 4. Satisfaction des besoins	137
4. 4. 1. Satisfaction des besoins collectivement.....	138
4. 4. 2. Satisfaction des besoins individuellement.....	150
4. 4. 3. Entre individualisme et collectivisme.....	153
4. 5. Rapport au temps.....	153
4. 5. 1. Temporalité et communautés-mondes	154
4. 5. 2. Temporalité et individualité.....	157
4. 5. 3. Communautés-mondes et temporalité	157
5. Discussion post-voyage, <i>récapitulatif et clefs de transition</i>	159
5. 1. Communautés-mondes face au possible de désintégration	159

5. 2. Entre Communauté et Entreprise.....	164
5. 3. Transition, communication et décisions	164
Terminus	168
6. 1. Apports à la recherche	168
6. 2. Pistes à explorer et limites du modèle	171
Bibliographie	175
Annexes	i
Annexe 1 : Lettre de recrutement des participant(e)s.....	i
Annexe 2 : Guide d'entretien pour les membres ayant joint une communauté.....	ii
Annexe 3 : Guide d'entretien pour les membres ayant grandi dans une communauté.....	iv

Liste des figures

Figure 1 : Représentation de la nature (Hess, 2013 : 55)	28
Figure 2 : Distribution des existants selon l'intériorité et la physicalité (Descola, 2005 : 403).....	31
Figure 3 : Schéma conventionnel du développement durable (Université de Genève, 2012).....	42
Figure 4 : Modèles de durabilité économique (Ito, 2017a)	55
Figure 5 : Schématisation des éthiques de la nature et des ontologies	60
Figure 6 : Intégration des théories d'entreprisiation et de naturalisation du monde	64
Figure 7 : Schématisation des préoccupations soulevées	83
Figure 8 : Schématisation des sentiments de manque soulevés.....	87
Figure 9 : Schématisation des aspirations soulevées	92
Figure 10 : Schématisation et identification des possibles destructeurs.....	93
Figure 11 : Schématisation des conceptions de la nature au sein des communautés-mondes.....	104
Figure 12 : Schématisation des rapports aux non-humains au sein des communautés-mondes.....	118
Figure 13 : Schématisation des rapports entre humains au sein des communautés-mondes.....	135
Figure 14 : Schématisation de la satisfaction des besoins de façon collective au sein des communautés-mondes	149
Figure 15 : Schématisation des comportements individuels de la satisfaction des besoins au sein des communautés-mondes.....	152
Figure 16 : Schématisation du rapport au temps des communautés-mondes	158
Figure 17 : Schématisation thématique synthèse du modèle des communautés-mondes.....	163

Liste des tableaux

Tableau 1 : Comparaison des impossibles de l'Entreprise-Monde et des sociétés premières	21
Tableau 2 : Classification des communautés étudiées.....	69
Tableau 3 : Présentation des critères de sélection des candidats pour la recherche	71
Tableau 4 : Profil des participants	72
Tableau 5 : Représentation des ontologies sous forme d'impossibles	94
Tableau 6 : Traduction du rapport à l'autorité sous forme d'impossibles	121
Tableau 7 : Traduction de la satisfaction des besoins sous forme d'impossibles	138

Tableau 8 : Traduction du rapport au temps sous forme d'impossibles 154

Remerciements

Plus de trois ans après avoir commencé ma rédaction, le hasard veut que je dépose mon mémoire la même journée que le Jour de la Terre 2022. J'en profite donc pour commencer par remercier toutes les militantes et tous les militants qui luttent pour la création d'un demain plus juste et plus écologique.

Un merci spécial à ma directrice de recherche, Marlei Pozzebon, de m'avoir accompagné depuis bientôt quatre ans. Nos discussions dans ton bureau me manqueront. Obrigada !

Merci également aux participantes et aux participants qui ont accepté de me faire confiance en prenant part à cette recherche.

Merci à Yves-Marie Abraham dont la passion pour la décroissance m'incita à mener ma maîtrise dans la très belle famille GIS au HEC. Ce sont les lectures et les discussions du cours de décroissance qui inspirèrent ce mémoire. À cet effet, merci à Marc Lachapelle et à Chalmeau pour votre enseignement, ainsi qu'à Andreu Solé qui a accepté de me donner accès à ses textes et dont les théories jouent un rôle central dans cette recherche.

Merci à celles et ceux que j'ai eu la chance de côtoyer durant mon parcours universitaire à HEC. J'ai ici une pensée spéciale pour les membres des projets CHNGR et Créateurs de valeur 2017-2018, ainsi que celles et ceux avec qui j'ai sillonné le fleuve Saint-Laurent à l'été 2019.

Merci aux membres de ma coopérative d'habitation qui ont su m'accommoder quand j'en avais besoin, et merci à celles et ceux qui ont su m'encourager dans mes périodes de remise en question : Anne Gauthier, Joanna Baës, Caroline Tremblay, Sophie Daoust et j'en passe. De même, merci à la communauté Thèsez-vous qui m'a permis de me sentir moins isolé pendant cette rédaction à l'ère des confinements pandémiques. Merci aussi à Marie-Josée Béliveau, Isabelle Sawyer et Alain Vézina qui ont su enrichir mes réflexions.

Merci à Sébastien Leblanc et à l'équipe Leblanc Martineau St-Hilaire, ainsi qu'à la famille Mantha pour votre support financier et pour votre engagement envers la communauté étudiante. Votre aide a contribué grandement au succès de ce mémoire.

Merci à Manon, Mylène, Jean-Sébastien, Émilie, Joséphine, Julien et aux autres membres de la KMEP avec qui l'entraînement hebdomadaire m'a permis de garder les idées claires durant cette rédaction.

Merci aussi aux membres de l'équipe d'entretien du HEC, Philippe et Éric, que j'ai eu la chance de côtoyer régulièrement durant les derniers mois de ma rédaction. Nos discussions et votre soutien moral étaient toujours appréciés.

Merci à mes ami.es Ludovic, Alexandre, Jasmine, Julie, Florence, Maïte et Annette pour votre présence depuis toutes ces années.

Un gros merci à mes parents, Cécile et Daniel, et à ma sœur, Élisabeth, qui sont toujours là pour moi.

Finalement, un très gros merci à la personne qui occupe une place spéciale dans mon cœur depuis maintenant trois ans. Celle qui a dû se montrer souvent patiente avec moi, mais qui a su m'accompagner dans mes moments d'angoisse et qui a su m'aiguiller lorsque je me perdais dans les sentiers de la rédaction. Je t'aime Florence ! Merci pour ton soutien indéfectible.

Embarquement immédiat

Mise en contexte

Le contexte dans lequel s'inscrit ce mémoire est des plus particuliers. D'un côté, l'année 2019 a été parsemée de marches hebdomadaires pour le climat sous la thématique « Fridays for future »¹, ainsi que d'actions de désobéissance civile organisées par des groupes tels qu'Extinction Rebellion et visant à « forcer les institutions à agir face à l'urgence climatique » (Extinction Rebellion Québec, 2019). Ainsi, le 27 septembre 2019, jusqu'à 500 000 personnes se rassemblèrent pour manifester dans les rues de Montréal. Il s'agissait du plus grand rassemblement de l'histoire du Québec et de la manifestation pour le climat la plus importante, tous les pays confondus. La jeune activiste Greta Thunberg était d'ailleurs présente pour l'occasion. Mondialement, c'est plus de deux millions de personnes qui prirent la rue ce vendredi-là et plus de six millions qui manifestèrent pour le climat dans les semaines précédentes (Taylor, Watts et Bartlett, 2019 : 99).

À l'origine de ces manifestations au Québec, quatre revendications visant à s'assurer que la population soit informée des dangers de la crise écologique; à faire adopter une « loi climatique » devant permettre l'atteinte des cibles de réduction des GES; à interdire l'exploration ou l'exploitation des hydrocarbures; et à « créer des structures régionales permettant à la population de contribuer à une transition juste porteuse de justice sociale » (*La planète s'invite au parlement*, 2019). Même si les raisons d'être présent étaient nombreuses et variaient d'un manifestant à l'autre, plusieurs banderoles affichaient des slogans tels que « *Sauvons la planète !* » et « *Aimer votre mère !* »². Bref, l'expression d'une certaine volonté de renouer avec une vision holistique de la nature.

D'un autre côté, les années 2020 et 2021 ont été marquées par la pandémie de COVID-19. Les mesures prises à travers le monde pour contrôler ses effets sont majeures

¹ Le *Global Climate Strike*, ou *Grève mondiale pour le climat*, a fait appel à la grève pour le climat tous les vendredis pendant plusieurs mois consécutifs et continue à inviter à se mobiliser pour l'urgence climatique. Voir : <https://fr.globalclimastrike.net/>

² La « mère » réfère ici à la Terre-mère ou à une conception holistique de la nature.

et ont forcé la quasi-totalité de la population mondiale à vivre confinée. Au moment d'écrire ces quelques lignes, je suis moi-même confiné à mon appartement depuis quelques semaines déjà. Cette pandémie, l'un des événements les plus marquants de notre époque, nous force à redéfinir nos habitudes de vie et à reconsidérer ce que l'on pensait établi.

Une réalité problématique

Plusieurs auront tôt fait de souligner la relation de l'humain à son environnement comme facteur principal de cette crise mondiale, dont Marie-Monique Robin (2021) dans son livre *La fabrique des pandémies*. Dans le même ordre d'idées, Pushpam Kumar (2020), économiste en chef de l'environnement au *Programme des Nations unies pour l'environnement (PNUE)*, mentionne que les « interférences humaines sur la nature telles que la déforestation, l'empiètement sur les habitats animaux et la perte de biodiversité » avait causé l'apparition de la COVID-19 et sa transmission à l'humain. Il ajoute également que cette pandémie a « mis en évidence le caractère réciproque de la relation entre l'homme³ et la nature ». Par cette remarque, il illustre bien la nocivité de la relation de domination que notre culture a établie au fil du temps avec la nature, une critique qui n'est pas sans rappeler celle des manifestants pour le climat. D'autres souligneront également notre dépendance à une économie globalisée et déconnectée des enjeux locaux. Bref, le constat général est lourd de conséquences.

Nous en sommes donc rendus à la croisée des chemins et l'heure est aux changements. Notre incapacité à changer pourrait se montrer fatale dans un avenir plus ou moins lointain. Déjà en 1972, une équipe du *Massachusetts Institute of Technology* (MIT) publiait le *rapport Meadows*, une mise en garde contre notre tendance systémique à enfreindre les limites physiques de la terre, au risque de faire face à une série de catastrophes mettant en péril notre propre survie. Dans son livre *Effondrement*, Jared Diamond (2006) explique que notre société globalisée fait présentement face à douze causes possibles d'effondrement, dont huit facteurs qui ont déjà mené au déclin de sociétés par le passé et quatre nouveaux facteurs qui ne furent jamais observés. À la

³ À l'exception de citations textuelles, le terme « humain » sera préféré à celui d' « homme ».

différence de ces sociétés maintenant disparues, le risque auquel nous faisons face est nettement plus grand. Nous n'avons pas non plus le loisir de fuir puisque, pour la première fois de l'histoire humaine, la crise est globale et non pas locale. L'avertissement de Diamond se résume en partie comme suit : il nous faut impérativement changer la façon dont nous habitons notre planète au risque de voir notre société s'effondrer.

Penser en dehors de la boîte

La crise socio-écologique nous pousse à reconsidérer nos acquis, et « décoloniser [notre] l'imaginaire » (Latouche, 2011) individuel et collectif. Il semble alors nécessaire de « penser en dehors de la boîte », pour reprendre l'expression préférée des professeurs de marketing des HEC. Hormis cette fois, il s'agit d'une métaphore pour qualifier l'Entreprise, cette institution qui nous caractérise socialement. Comment alors effectuer cette sortie ? Une alternative de plus en plus discutée invite à repenser concrètement notre relation au vivant. Ainsi, à la veille de la COP25⁴ en décembre 2019, le secrétaire général des Nations unies, António Guterres, avertissait qu'un changement de relation avec la nature était nécessaire :

« Depuis des décennies, l'espèce humaine est en guerre contre la planète et la planète rend coup pour coup. Nous devons mettre fin à notre guerre contre la nature. » (Bottollier-Depois, 2019)

Mais alors, par où commencer pour assurer ce changement ? Devant la panoplie de mouvements qui émergent, de quelles idées pouvons-nous nous inspirer ?

Un voyage, *différentes* escales

La Belle Verte de Coline Serreau raconte l'histoire d'une civilisation extraterrestre qui adopta un mode de vie en harmonie avec sa planète en réponse au désastre écologique qu'entraîna sa propre révolution industrielle. Curieux de savoir où en sont rendus leurs cousins éloignés, les terriens, une expédition est organisée pour se rendre sur Terre. Ils y constatent alors que la Terre est restée figée dans une ère capitaliste et que les terriens continuent d'en subir les conséquences. Ce mémoire représente en quelque sorte le voyage

⁴ Conférence de Madrid de 2019 sur les changements climatiques

inverse de celui effectué dans ce film. Mon point de départ est le monde de l'Entreprise, duquel je chercherai à m'évader pour visiter des mondes aux propositions divergentes, mais porteuses d'espoir.

D'Entreprise-Monde à Commun-Monde

M'inspirant d'Yves-Marie Abraham (2019), Pierre Dardot et Christian Laval (2010, 2015) et Fabian Scheidler (2020), je reconnais que l'existence telle que conçue par l'Entreprise mène à la crise socio-écologique et, de la même façon que ces auteurs, j'y oppose une réalité basée sur le Commun. Comme le recense Geneviève Proulx-Masson (2018 : 7-21), cette institution est définie différemment selon les auteurs, en plus de s'inscrire dans des perspectives diverses (à la fois économique, juridique et politique). Il s'agit notamment d'une ressource collective; d'un patrimoine intergénérationnel; d'une alternative politique opposée au marché et à l'État; de l'incarnation d'un « système de relations sociales fondé sur la coopération et sur la dépendance réciproque » ; et d'un modèle s'édifiant contre les dynamiques néolibérales et capitalistes. La définition du Commun reste donc ambiguë. La définition apportée par Proulx-Masson (2018 : 21-22) se résume par les trois points suivants :

1. « un ensemble de règles concernant l'usage de nos moyens d'existence » que se donnent et qui sont implémentées par les usagers;
2. « une manière de garantir à tous un même accès [aux] moyens d'existence » qui sort de la logique de la privatisation;
3. « un principe d'organisation de la cité » fédérant la gestion et la préservation collectives des « moyens d'existence ».

Conséquemment, ce mémoire s'inspire de la démarche d'Abraham (2019 : 251) qui propose d'opposer le « Commun-Monde » à l'« Entreprise-Monde » conceptualisé par Andreu Solé. Pour ce faire, je commencerai par définir le concept d'*Entreprise-Monde* à travers les trois principes constituant le prisme d'analyse proposé par Solé (2011 : 25) :

1. « un monde est caractérisé par son organisation fondamentale » ;
2. « un monde est tenu par une conception du bonheur » ;
3. « un monde est une création de l'imagination ».

Commun-Monde et Nature

Pour ajouter à la structure d'analyse proposée par Solé, je m'inspire à nouveau d'Abraham. En cherchant à penser une sortie du monde actuel par le biais de la décroissance, ce dernier constate la difficulté de penser cette transition tout en continuant à concevoir le rapport aux non-humains dans le même schisme que celui dans lequel l'Entreprise conçoit son rapport à la nature. En empruntant à Philippe Descola (2005), Abraham identifie le « naturalisme » comme l'ontologie de l'*Entreprise-Monde*. Il affirme alors que la transition nécessite un basculement ontologique et il pose la question : « quelle cosmologie « pour la suite du monde »⁵ ? » (Abraham, 2011 : 223).

En ce sens, ce mémoire propose d'étudier le rapport aux non-humains au sein de communs modernes afin de mieux comprendre la proposition de monde du Commun. Plus spécifiquement, je chercherai à établir si les collectifs étudiés créent une cassure avec la conception de la nature de l'*Entreprise-Monde*. À cet effet, je procéderai à une revue de la littérature portant sur le concept de nature en Occident selon des angles historique, anthropologique, métaphysique et éthique, en mettant une emphase sur la théorie du dualisme entre nature et culture de Descola. Dans un autre temps, la combinaison des théories de Solé et de Descola, qui seront étudiées séparément, permet d'aboutir au cadre théorique qui servira à penser le *Commun-Monde* à partir de données récoltées lors d'entrevues semi-dirigées. Plus largement, cette recherche vise à identifier des éléments pertinents à la réflexion sur la transition socio-écologique, lesquels seront couverts en dernière partie de ce mémoire.

De macro à micro et vice-versa

Ainsi, la réflexion sur le *Commun-Monde* nécessite l'étude d'expériences pouvant s'y rapprocher. Ce faisant, je me suis inspiré de Proulx-Masson en concentrant mon étude sur les communautés intentionnelles. Pour la *Foundation for Intentional Community* (2021), il s'agit d'un « groupe de gens ayant choisi de vivre ensemble ou de partager des ressources sur la base de valeurs communes »⁶. Selon Diana Leafé Christian (2015 : 19), la communauté intentionnelle peut prendre différentes formes. Elle liste notamment les

⁵ Mis en italique par l'auteur.

⁶ Traduit de l'Anglais.

cohabitats, les écohameaux, les écovillages, les sociétés communautaires chrétiennes, les communautés agricoles.

Proulx-Masson explique son choix de s'intéresser à cette forme de commun plutôt qu'à une autre, premièrement, sur la base de sa radicalité et, deuxièmement, parce qu'elle intègre davantage d'aspects de la vie de ses membres, de sorte à représenter « une préfiguration de ce que serait un monde ou une société fondée sur le commun » (2018 : 26). Comme elle, j'estime que les communautés intentionnelles sont des microcosmes de la vie dans une telle réalité. Ce faisant, je me suis intéressé à la vie dans ces collectifs en procédant à des entrevues semi-dirigées auprès d'un représentant de douze communautés intentionnelles différentes, que j'ai identifiées comme des communautés-mondes. L'usage du cadre théorique dans l'analyse des données récoltées lors de ces entrevues permet de faire ressortir les similitudes et les disparités entre les collectifs étudiés. En mettant l'emphase sur le troisième principe de la théorie de Solé, tel qu'il sera défini au premier chapitre, je brosserai un portrait général du *Commun-Monde* à partir des communautés-mondes, et ce, en l'opposant à l'*Entreprise-Monde*.

Récapitulatif de la démarche

Pour résumer, ce mémoire comprend donc deux grandes parties regroupant un total de cinq étapes. Dans un premier temps, il vise (1) à permettre une compréhension de la théorie de Solé sur la *création des mondes* en portant une attention particulière aux trois idées qui la fondent; (2) à présenter un examen de la littérature portant sur le concept de nature; et, (3) à proposer une conceptualisation permettant une juxtaposition des idées de Solé et de Descola qui servira de cadre théorique. Dans un deuxième temps, sa structure doit permettre (4) d'analyser la proposition de monde tirée des entrevues effectuées auprès de membres issus de communautés intentionnelles différentes afin d'en faire ressortir certains constats; et (5) d'identifier des clefs de solution pour enrichir la discussion sur la transition socio-écologique. À cet effet, cette recherche adopte une posture épistémologique constructiviste pour étudier la problématique énoncée dans le but de mieux comprendre le rapport qu'entretiennent les agents dans le potentiel de création d'une nouvelle institution monde. Finalement, ce mémoire se veut être l'histoire d'une transition possible et une source d'optimisme pour un avenir incertain.

Chapitre 1. Premier arrêt, *l'Entreprise-Monde*

« The Earth is 4.6 billion years old. Scaling to 46 years, humans have been here 4 hours, the industrial revolution began 1 minute ago, and in that time we've destroyed more than half the world's forests. This isn't sustainable. » (Greenpeace USA, 2014)

La théorie de la création des mondes se rapporte à une caractéristique propre à l'être humain. Doués de la capacité d'imaginer, les humains s'organisent autour de systèmes (mythes, légendes, religions, normes, etc.) issus d'un imaginaire collectif (Harari, 2015; Vallée, 1985). Comme l'avance Pierre Musso (2019 : 25), ces systèmes constituent « l'architecture fiduciaire » d'une société, soit la structure dans laquelle repose la « foi commune ». Elle permet à un large groupe d'individus de coexister dans une même réalité – dans un monde. En nous lançant sur les traces des civilisations, c'est l'épopée des mondes que nous retraçons.

« Nous partons d'une idée élémentaire : l'homme est une histoire, l'histoire humaine est une succession de créations et de disparitions de mondes. [...] Qu'est-ce que l'homme? L'ensemble des mondes que les humains ont créés jusqu'ici, ainsi que tous ceux – imprévisibles – qu'ils inventeront demain et après-demain. » (Méric, Pesqueux et Solé, 2009 : 25)

Dans cette perspective, se lancer sur les traces d'un monde post-Entreprise invite à procéder d'abord à un travail d'introspection. C'est ce que je chercherai à faire dans ce premier chapitre en élaborant sur la théorie de *l'Entreprise-Monde* de Solé, soit en la contextualisant à partir de notre monde actuel et de mondes passés.

1. 1. « Un monde est caractérisé par son organisation fondamentale »

Solé (2006 : 7) utilise le concept de la « force organisatrice » pour expliquer l'hégémonie de l'Entreprise sur le monde. Cette théorie ne s'applique toutefois pas qu'à l'Entreprise. Elle explique plutôt qu'une société se structure autour d'une « organisation prédominante » (Solé, 2006 : 7) qui dicte le rapport à la réalité aux individus qui s'y associent. Plus largement, cette théorie raconte comment une série d'institutions se succédèrent pour organiser les sociétés.

1. 1. 1. La marche des mondes

En Occident, nous pouvons facilement retracer deux autres institutions qui ont fait monde dans l'histoire prémoderne : l'Église et l'État (Musso, 2019 : 236).

Le monde pré-Entreprise

Solé (2006 : 12) préfère l'appellation « monde chrétien » ou « Église-Monde » pour désigner la période généralement définie comme le Moyen Âge⁷. Il met ainsi l'accent sur une période dominée par l'institution de l'Église, tant au niveau spirituel, que politique, qu'économique, qu'esthétique (Solé, 2011 : 26). En institutionnalisant un système de croyances, elle établit la bonne façon de vivre (la vie chrétienne); crée des peurs individuelles et collectives qui lui sont propres (ex. la peur d'aller en Enfer, la peur de l'apocalypse); et définit de nouveaux schèmes de rapport humain, plaçant le clergé au sommet de la hiérarchie sociale. L'affaiblissement de l'Église concorde avec l'émergence de l'État suivant la révolution grégorienne, que Dardot et Laval (2020 : 85) nomment la « révolution papale » ou « révolution totale ». Apparaît alors l'« Église-État » (Dardot et Laval, 2020 : 101). Ainsi, l'État se serait tout d'abord développé en synergie avec l'Église. Dans un second temps, il finit par se « renforç[er] dans sa lutte anti-papale et anti-théologique » (Musso, 2019 : 182) et devient monde à part entière. Son règne s'achève toutefois avec la montée d'une autre institution : l'Entreprise.

L'ascension de l'Entreprise-Monde

L'avènement de l'Entreprise a lieu au courant du 18^{ème} siècle. Cette période est plus communément associée aux Lumières européennes. Elle correspond à une accélération de la pensée scientifique et des avancées techniques liées aux révolutions managériales et industrielles. Selon Musso (2019 : 12), cette époque correspond également au début d'un processus de « limitation de l'État par la société civile et le marché » qui mènera au 20^{ème} siècle à ce que Michel Foucault, cité dans Musso (2019 : 99), nomme « la grande phobie de l'État ». Le duo Reagan-Thatcher, dont les politiques sont souvent hostiles à un État fort, marque l'apogée de l'Entreprise aux États-Unis et en Angleterre, mais également,

⁷ Le Larousse situe cette période « entre la chute du dernier empereur romain d'Occident (476) et la découverte de l'Amérique (1492) », pris le 11 avril 2022, à 16:57 de : https://www.larousse.fr/encyclopedie/divers/Moyen_%C3%82ge/71867

par effet domino, dans les autres pays occidentaux et dans le reste du monde où elle s'impose souvent par la force (Klein, 2008). Musso (2019 : 183) observe qu'on assiste alors à une « désymbolisation » de l'État, tandis que « l'Entreprise produit des manières de penser et d'agir, et ainsi se politise ». Dans ce « transfert d'hégémonie » (Musso, 2019 : 12), comme ce fut le cas précédemment pour l'Église, l'État cède la place à l'Entreprise. Cette nouvelle institution hégémonique se caractérise toutefois par une unification marquée des cultures à l'échelle mondiale, marquant une progression de l'histoire « vers l'unité » (Harari, 2015 : 199).

1. 1. 2. Les caractéristiques de l'hégémonie de l'Entreprise

Solé (2011 : 29) nomme « entreprisation du monde » ce processus qui voit l'Entreprise devenir hégémonique, rendant ainsi manifeste le fait que c'est cette institution qui se mondialise et, avec elle, « le mode de vie et le type de relations humaines produits et diffusés » qu'elle génère. L'avènement de l'entreprise est pour Solé (2008 : 42) un « événement anthropologique », dont le processus de consécration se décompose en cinq composantes principales : (1) une « expansion géographique » ; (2) une dépendance pour les produits de l'Entreprise; (3) une prise en charge des rapports sociaux; (4) l'imposition d'un modèle d'organisation; et (5) l'imposition d'une conception du temps.

Expansion géographique

De la PME à la multinationale, l'*Entreprise-Monde* regroupe une variété d'organisations aux formes divergentes. Elle représente également une communauté de pratiques et caractérise un mode de vie spécifique. Plus spécifiquement, elle cherche à devenir une totalité par la conquête de nouveaux territoires. La chute de l'URSS en offre un premier exemple. Celle-ci fut marquée par le démantèlement rapide du modèle soviétique et l'imposition d'une dynamique de privatisation dans les pays de l'Europe de l'Est, notamment en Russie (Surovell, 2004 : 416). L'évolution du modèle chinois en offre un autre exemple.

Jusqu'à la mort de Mao Zedong, père de la révolution communiste chinoise, le modèle d'organisation entrepreneurial est interdit. Ce dernier met plutôt en place deux réformes visant à collectiviser les moyens de production. Elles sont marquées par une

série d'échecs (Berger et Herstein, 2014 : 783). Puis, après la mort de Zedong en 1976, Deng Xiaoping, son successeur, implémente une nouvelle série de réformes économiques, en 1978, connue sous l'appellation *Réforme et ouverture* et qui vise à « moderniser et transformer la Chine, pour la sortir de son isolement économique » (Béraud, 2018). La Chine ouvre ainsi ses portes à l'Entreprise dans de nombreux espaces où elle était précédemment exclue. Notons ainsi l'émergence des « Township and Village Enterprises (TVEs) », soit des entreprises opérées par des cantons ou des villages, et du secteur privé, qui avait été aboli avec la tendance à la planification centralisée du gouvernement communiste de 1957 à 1978 (Garnaut *et al.*, 2012 : xi).

L'omniprésence de l'Entreprise à l'échelle globale fait en sorte que les quelques pays, ou communautés, qui refusent encore son hégémonie s'en trouvent isolés et en viennent à être perçus « comme des anomalies » (Solé, 2011 : 28). À ce propos, le philosophe Félix Guattari (2019 : 31) constate que, malgré un taux de circulation des biens, des idées et des individus à un niveau supérieur à tout ce qui avait précédemment existé dans l'histoire, « tout semble rester en place tant les différences s'estompent entre les états de choses manufacturés et au sein d'espace standardisé où tout est devenu interchangeable ». Abraham (2021) ajoute que notre monde porte atteinte non seulement à la biodiversité, mais également à ce qu'il nomme la « socio-biodiversité », soulignant la destruction d'autres cultures par leur intégration et leur homogénéisation.

Dépendance aux produits de l'Entreprise

L'expansion de l'Entreprise se fait à deux niveaux. Elle colonise, premièrement, toujours plus d'espaces géographiques à travers différentes dynamiques de privatisation dans le monde. Ce phénomène définit l' « action de transférer au secteur privé une activité, une entreprise qui appartenait au secteur public d'entreprises privées »⁸. Il correspond à une prise de contrôle de plus en plus accrue de la vie humaine par l'Entreprise, de sorte que les individus dépendent de moins en moins des services publics ou de leur communauté

⁸ Définition de *Privatisation*, Larousse en ligne. Pris le 26-08-2020 de : <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/privatisation/64008>

directe (famille, amis, voisins, etc.), de façon à fabriquer le mode de vie et les besoins d'un nombre grandissant de terriens (Méric, Pesqueux et Solé, 2009 : 46-47).

Cette omniprésence de l'Entreprise dans nos quotidiens et notre dépendance croissante envers cette dernière s'observent par l'importance qu'elle occupe à chaque étape de vie des objets de consommation depuis leur création. À cet effet, Solé (2011 : 28) souligne l'influence qu'elle a sur notre façon de nous loger, de nous habiller, de nous nourrir, de nous divertir, de nous déplacer et de rêver. Dans *Les Limites sociales de la croissance*, Fred Hirsch (2016 : 181) qualifie ce phénomène de « fétichisme de la marchandise ». Cela peut être illustré par la journée type d'un travailleur. De son réveil à son coucher, l'individu est confronté à la présence de l'Entreprise : il se réveille le matin au son de l'alarme de son cadran produit par une entreprise; s'habille de vêtements produits par une entreprise; mange un déjeuner constitué d'aliments provenant de différentes entreprises; prend son véhicule fabriqué et vendu par une entreprise automobile; se rend travailler en entreprise; passe sa journée à travailler en entreprise et à interagir avec différents produits d'entreprises quelconques; et se pavane probablement, pendant tout ce temps, avec le logo d'une entreprise. Même son logement est un rappel de sa dépendance à l'Entreprise, alors que l'immeuble dans lequel il réside appartient à une entreprise immobilière ou a sans doute été construit par une entreprise en construction, comme le démontre Louis Gaudreau (2020 : 21) dans *Le promoteur, la banque et le rentier*.

Prise en charge des relations humaines

L'Entreprise en vient également à exercer un contrôle sur la nature des relations humaines, et ce, de quatre façons. Premièrement, en proposant une nouvelle division du travail⁹, elle entraîne l'apparition de nouveaux protagonistes. Deuxièmement, elle dresse les contours d'une nouvelle forme de hiérarchie, redessinant les relations de pouvoir. Troisièmement, elle crée de nouvelles peurs qui lui sont propres. Quatrièmement, elle redéfinit les relations interpersonnelles.

⁹ Division du travail : terme que l'on doit à Bernard Mandeville dans sa *Fable aux abeilles*.

Dans *La nature de la firme*, Ronald Coase (1987 : 155) établit que l'organisation hiérarchique dans la firme (l'entreprise), basée sur le salariat, est similaire à celle qu'entretiennent un maître et ses domestiques. Selon lui, cette relation se rapporte au contrôle qu'exerce l'employeur sur le travail de ses employés. Karl Marx et Friedrich Engels (1848 : 3), en parlant de la bourgeoisie et du prolétariat, faisaient déjà référence à cette nouvelle relation de domination alors qu'ils écrivaient que la « [société bourgeoise moderne] n'a fait que substituer de nouvelles classes, de nouvelles conditions d'oppression, de nouvelles formes de lutte à celle d'autrefois ». Marx et Engels (1848 : 8) qualifient la « masse d'ouvriers » (de salariés au service de l'Entreprise) comme des « soldats de l'industrie [...] placés sous la surveillance d'une hiérarchie complète de sous-officiers et d'officiers » (des gestionnaires chargés de sa bonne coordination). Coase (1987) parle d'ailleurs de « l'entrepreneur-coordonnateur » pour décrire l'entrepreneur, dont le rôle est d'organiser la gestion des ressources. Dès lors, le salarié n'est qu'une autre ressource à sa disponibilité : une ressource humaine.

Ainsi, le modèle salarial s'étend avec l'expansion de l'Entreprise. Le salariat est progressivement imposé au cours du dernier siècle. De nombreux métiers, autrefois opérés par des artisans, disparaissent pour être intégrés à l'Entreprise. L'ouvrier « devient [alors] un simple accessoire de la machine » (Marx et Engels, 1848 : 5-8). En tant que le salarié, il occupe un rôle spécialisé auquel il est consigné et tend ainsi à perdre son autonomie. Par conséquent, le salariat n'est pas choisi, mais bien imposé. Pour le philosophe Félix Guattari (2019 : 39-40), face à l'Entreprise, l'individu se retrouve avec bien peu d'alternatives sur la façon qu'il souhaite vivre sa vie. La crainte de l'exclusion sociale par la non-participation aux règles dictées par l'Entreprise, qui mènerait au chômage et à la pauvreté, contribue à une coercition bénéfique à cette institution qui « s'en sert comme d'un levier pour mettre à l'ouvrage la force collective de travail ». Solé (2006 : 44) identifie cette crainte d'exclusion sociale par le chômage comme une peur spécifique au monde de l'Entreprise. Cette incapacité des individus à se réaliser en dehors du travail est une source majeure de problèmes de santé mentale selon Marcelo Otero (2012), pour qui l'*Entreprise-Monde* est une « société dépressogène ». Autrement dit, en étant aliénante, elle devient une source majeure de dépression.

L'humain du monde de l'Entreprise en vient à être « déterritorialisé » (Guattari, 2019 : 31). Face à cette réalité, l'individu doit se créer de nouveaux repères : il est déconnecté de la réalité de ses ancêtres et la transmission de savoirs ancestraux décline; il n'accorde plus, ou presque plus, d'importance à sa communauté directe, dont il dépendait alors dans l'accomplissement de tâches quotidiennes; il est étranger aux réalités de son lieu d'origine; et il vit dans un monde en changement. En somme, en contribuant à son isolement, l'Entreprise inscrit l'humain dans un réseau de relations purement économiques dans lequel chacun est un spécialiste offrant un service : « La bourgeoisie a déchiré le voile de sentimentalité touchante qui recouvrait les rapports familiaux et les a réduits à de simples rapports d'argent » (Marx et Engels, 1848 : 5). Ainsi apparaît, un deuxième protagoniste propre à l'Entreprise-Monde : le client¹⁰ (Solé, 2008 : 30). Deux autres protagonistes doivent toutefois être nommés : l'actionnaire et l'entrepreneur. À cet effet, Dardot et Laval (2010) parlent de l'universalité de l'idéal entrepreneurial avec l'apparition de « l'homme-entreprise ».

Finalement, l'impact de l'Entreprise se fait également ressentir sur nos relations interpersonnelles. Le travail agit notamment comme haut lieu de socialisation, alors que le télétravail contribuerait à l'isolement professionnel et social (Vayre, 2019). Le marketing, entre autres, dicte les tendances et contribue à créer des communautés autour de marques (Klein, 2002). De même, l'usage d'internet, et plus particulièrement l'usage des réseaux sociaux, dont les plus fréquentés appartiennent à de grandes firmes technologiques, impacte notre manière de socialiser et redéfinit notre rapport aux choses et à la communauté, comme l'observent : les concepts et idées voyagent toujours plus rapidement; nous interagissons avec des individus éloignés que nous n'aurions jamais rencontrés autrement; les personnes proches de nous physiquement ne représentent plus notre seule communauté, alors que les communautés virtuelles sont en croissance (Dang Nguyen et Lethiais, 2016).

¹⁰ Tel que défini par le Larousse en ligne : « *Personne qui reçoit d'une entreprise, contre paiement, des fournitures commerciales ou des services* ». Pris le 26-08-2020 de : <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/client/16519>

Ainsi, l'Entreprise impose un nouveau schème de relations qui redéfinit notre façon de socialiser; qui crée un nouveau modèle de distribution des rôles; qui constitue de nouvelles communautés; qui affecte les interactions au sein des communautés traditionnelles; et qui permet l'apparition de nouvelles formes de hiérarchies.

Imposition d'un modèle d'organisation

Répondant au vœu de Frederick W. Taylor (dans *Principles of Scientific Management* et présenté dans Musso (2019 : 291-292)) de voir le modèle entrepreneurial s'étendre, l'Entreprise s'impose comme culture organisationnelle. Elle définit ainsi un modèle et des pratiques, voire un langage, que les autres organisations doivent adopter afin d'atteindre la modernité (Solé, 2000 : 182). De ce fait, la culture d'entreprise s'étend aux organisations publiques, comme les écoles et les hôpitaux et s'émissionne dans le milieu communautaire.

Tel que mentionné précédemment, l'État moderne n'est pas non plus épargné par l'Entreprise et il est rapidement submergé par ses valeurs et ses procédés. Il doit être rationnel et efficace, et cherche donc à s'approprier les mesures comptables et les normes managériales propres à l'Entreprise. En parlant de l'État, Musso (2019 : 18) mentionne que ce « n'est plus tout à fait l'État », mais qu'il s'agit plutôt pour lui d'un hybride de ces deux institutions. Ainsi, pour rester compétitif à l'ère de la mondialisation, l'État connaît une « métamorphose » pour devenir « une sorte de grande entreprise » (Musso, 2019 : 123); l'État-nation cédant ainsi sa place à l'« État-Entreprise » (Musso, 2019 : 132) dans lequel l'État se dilue graduellement. Il se transforme dans « en un gouvernement de type entrepreneurial » (Dardot et Laval, 2010 : 12). Par conséquent, la montée de l'Entreprise se fait aux dépens de l'État et des valeurs démocratiques que porte ce dernier. Robert Reich (2008 : 51) voit ainsi un rapprochement entre la consécration du capitalisme et l'affaiblissement de la démocratie, laissant place au « supercapitalisme ». Il s'agit en quelque sorte du paroxysme du processus qui voit l'Entreprise devenir hégémonique et que Musso (2019 : 319) nomme la « corpocratie ».

Imposition d'une conception du temps

L'Entreprise est fiduciaire d'une conception de la réalité axée sur l'innovation et le progrès. Ces notions, fondamentales au monde de l'Entreprise, reflètent un rapport au temps qui s'inscrit dans la linéarité. Solé (2000 : 120) illustre cela selon la formule « demain ne peut pas être pareil à aujourd'hui », une conception de la réalité dont le contraire nous semble inimaginable. Il oppose cette formule à celle d'autres mondes qui conçoivent le temps de façon circulaire et selon laquelle « demain ne peut pas être différent d'aujourd'hui ».

Le rapport au temps dans l'Entreprise est artificiel. Il devient désancre de son rapport aux mondes naturels et s'ancre dans une réalité créée par et pour l'Entreprise. Ainsi, Solé (2008 : 30) souligne que « [le rapport au temps] de l'Entreprise est conçu comme une flèche orientée vers l'avenir. Ce rapport au temps n'est pas naturel, c'est-à-dire inhérent à la nature humaine ». De cette conception linéaire du temps découlent de nouvelles valeurs : le progrès, la rapidité et l'efficacité. Cela permet à de nouveaux concepts d'émerger : le profit, l'actionnariat, l'horaire de travail, la retraite, la recherche et le développement, la croissance, etc. La montre et de l'horaire sont des produits de ce nouveau rapport au temps qui finissent par s'étendre aux autres sphères du quotidien.

Finalement, le rapport au temps de l'Entreprise s'impose aux individus de différentes façons. Le quotidien doit respecter un horaire de travail type et le cheminement de vie se résume généralement à étudier dans sa jeunesse, à travailler dans sa vie adulte et à prendre sa retraite de la vie professionnelle. L'institution de la retraite en elle-même en est une qui s'inscrit dans une conception linéaire du temps. Elle implique que la personne conceptualise le passage à une autre phase de sa vie, donc qu'elle s'imagine sa vie future. Elle nécessite également d'autres notions qui s'inscrivent dans ce même rapport au temps, comme celui de l'intérêt sur l'argent placé qui exige une vision sur le long terme et renvoie à une notion de croissance. La retraite, à proprement parlé, n'est possible que dans l'*Entreprise-Monde*. De même, tout l'univers financier propre à ce monde dépend de la notion d'un temps croissant. Il nécessite la confiance en la possibilité de faire du profit et renvoie à la notion de progression. L'*Entreprise-Monde* se caractérise donc par sa vision linéaire du temps, où rapidité et efficacité priment.

1. 2. « Un monde est tenu par une conception du bonheur »

Suivant la théorie de Solé, un monde se construit également autour d'une conception commune du bonheur. Celle-ci permet la cohabitation et est nécessaire pour qu'un monde puisse exister. Elle définit la façon convenue de bien vivre, la vie idéale pour une culture donnée. De ce fait, elle s'établit comme une « certitude » (Solé, 2011 : 29) qu'aucune autre façon de vivre ne pourrait être mieux.

« La bonne manière de vivre, c'est la bonne manière de manger, de boire, de s'habiller, de saluer, de parler, de prier; ce sont les bonnes croyances, les bonnes mœurs, les bonnes relations entre humains, la bonne manière de s'organiser pour pêcher, cultiver la terre, faire la guerre, etc. » (Solé, 2011 : 29)

Cette idée se rapproche du concept d' « Idéal de Groupe » de l'ethnologue et psychanalyste Géza Róheim (cité dans Devereux, 1974 : 130), soit le fait que chaque société « idéalise un certain type ou rôle social, ainsi que le code de morale, de comportement, qui se rattache à ce type ». Ainsi, l'adhésion au groupe se fait, entre autres, par l'adoption de façons de faire normalisées et idéalisées. Ces normes communément admises sont comprises dans les paramètres d'adhésion que définit la *conception partagée du bonheur*. Elle crée donc *de facto* une crainte d'exclusion qui est singulière à un monde donné. Cette conception commune du bonheur balise également ce qui est considéré comme une saine santé mentale. À ce propos, dans son texte *Ethnopsychiatrie générale*, l'anthropologue François Laplantine (1973 : 58) établit que : « La folie est partout une construction collective déterminée à partir d'un mythe ».

Ainsi, l'organisation fondamentale influence la conception commune du bonheur. Simultanément, celle-ci renforce la croyance et la confiance dans le bien-fondé de l'institution qui fait monde. L'exemple de l'Église-Monde mentionné plus tôt illustre bien cette notion. La bonne manière de vivre y était alors régie par un ensemble de croyances chrétiennes et les comportements étaient soumis à des craintes spécifiques. La souffrance éternelle ou le bonheur éternel, tels sont les choix offerts aux individus de ce monde. Cette dualité impose une façon de vivre : le respect des commandements sacrés et des écrits bibliques; la participation active aux rythmes religieux; l'obéissance à l'ordre cléricale; voire la participation aux guerres saintes (les Croisades). Agir contre les principes et les

valeurs de l'Église, c'est diminuer ses chances d'aller au paradis et, par extension, risquer de ruiner les chances de notre entourage d'y accéder. Cela comporte un fort pouvoir dissuasif pour contrôler les individus qui refusaient l'idéal établi. Refuser le pouvoir de l'Église, refuser sa « bonne » façon de vivre, c'était courir la chance de se faire châtier, d'être excommunié et de vivre exclu, voire, dans des cas extrêmes, d'être condamné à mort (ex. chasse aux sorcières).

Contrairement à l'humain du monde de l'Église qui se définissait par sa foi, l'humain du monde de l'Entreprise est un être de besoins qui vit au sein d'une société de l'« insatisfaction » (Solé, 2000 : 142). Autrement dit, un monde aux besoins infinis et en constante quête de satisfaction : « L'entreprise est une machine à insatisfaire : elle fabrique la frustration qui porte et dynamise notre monde » (Solé, 2008 : 47). La consommation est le vecteur de réussite social par excellence et détermine la bonne façon de vivre. L'acte de consommer définit en partie le rapport à la liberté : la liberté c'est de pouvoir consommer sans entrave. De plus, l'Entreprise-Monde est individualisante, elle est « une association d'individus » (Solé, 2009 : 48), et le bonheur est conçu de façon individuelle.

Cette conception partagée du bonheur dépend du travail. Celui-ci est supposé permettre à chacun de satisfaire ses besoins et ses désirs. Il est « le fondement de l'identité des personnes et de leur existence sociale » (Méric, Pesqueux et Solé, 2009 : 36). Le travail définit également le rapport à la liberté, comme l'exemplifie l'entrée des femmes sur le marché du travail. Le salariat est à la fois vecteur de craintes et d'espoirs (Solé, 2006 : 13). L'entrepreneur, le bourreau de travail, l'économiste, le financier, ou le banquier sont présentés comme des exemples de succès. Dans un marché du travail en constante évolution, l'efficacité et l'adaptabilité ont remplacé la vertu chrétienne comme valeurs premières. Et tout cela se transpose dans nos organisations où une nouvelle forme de hiérarchie se crée où l'homme de foi en l'économie, le management et l'entrepreneuriat trône maintenant au sommet de la pyramide sociale.

« Qui sommes-nous dans l'histoire humaine? Des humains convaincus que le travail est l'activité essentielle de l'humanité, que le travail est le fondement des sociétés humaines, que l'homme est un

« être de travail ». Cette vision de l'humain est défendue aussi bien par Adam Smith que Karl Marx.
» (Méric, Pesqueux et Solé, 2009 : 36)

Cela serait impensable pour les individus d'autres mondes qui ne sauraient comprendre notre rapport au travail et notre tendance au dépassement de la satisfaction de nos besoins de base. C'est donc l'Entreprise, au même titre que l'Église au Moyen Âge, qui façonne notre conception commune du bonheur. Rejeter la *conception du bonheur* établie, c'est rejeter l'*Idéal du groupe*; c'est risquer de vivre en paria de sa communauté. Mais cet idéal est changeant. Le bonheur défini sous l'*Église-Monde* est différent de celui sous l'*Entreprise-Monde* et adoptera fort probablement d'autres formes dans une réalité future : « Un monde (ou une civilisation) est une conception du bonheur, que chaque nouveau monde est une réinvention du bonheur » (Solé, 2008 : 45).

1. 3. « Un monde est une création de l'imagination »

La troisième idée de la théorie des mondes de Solé est celle de l' « imagination créatrice de monde » (Solé, 2000 : 22). Elle renvoie à l'aptitude de l'humain à avoir recours à son imagination (individuelle ou collective) pour concevoir des réalités. Il est « une machine à créer du monde » possédant « une faculté créatrice de possibles et d'impossibles » (Solé, 2000 : 289-290). Dit autrement, les réalités conçues par l'humain reposent sur des « possibles », des « impossibles » et des « non-impossibles » qu'il se crée (Solé, 2000 : 280). Un *possible*, un *impossible* ou un *non-impossibles* n'est pas une finalité en soi, mais représente plutôt une projection d'une réalité imaginée. Ils sont notre façon de nous lier à notre collectivité et imprègnent nos systèmes de représentation.

« Il n'y a pas ce qui est possible et ce qui est impossible [mais plutôt] mes possibles, mes impossibles; nos possibles, nos impossibles [...], c'est-à-dire [qu'ils sont propres à] un monde donné (une personne, une famille, une entreprise, un peuple, une civilisation) » (Solé, 2000 : 278).

Un *possible* représente une action ou une conjoncture vraisemblable pour un monde donné. Ils sont : « ce que nous croyons être capables de faire, de dire; ce qui selon nous peut survenir; ce que nous pouvons concevoir; ce que nous avons prévu, ce que nous envisageons, espérons, rêvons » (Solé, 2000 : 279). Attention toutefois de bien distinguer

possible et probable. Un événement *possible* n'a pas une plus grande probabilité de se produire qu'un autre. Il représente plutôt un événement que l'on peut s'imaginer arriver dans une réalité donnée : « [...] c'est un événement qui, estime-t-on, peut se produire » (Solé, 2000 : 238).

Par opposition à ce dernier concept, un *impossible* caractérise une action ou une conjoncture inimaginable dans un monde donné. Autrement dit, une incapacité totale à se représenter une certaine éventualité qui pourrait être considérée comme *possible* dans une autre réalité : « un événement exclu du monde par le monde considéré » (Solé, 2000 : 279). C'est parce qu'il représente une éventualité acceptable pour un monde, mais impensable pour un autre que Solé (2000 : 60) décrit l'*impossible* comme le « point aveugle » du monde auquel il est associé.

Un troisième concept, le *non-impossible*, « est un événement que je ne peux pas, ne pas imaginer dans mon monde » (2000 : 289). Il s'agit d'une certitude. Solé donne ici l'exemple du soleil. Le monde contemporain comprend les cycles du soleil et il a la certitude qu'il assistera quotidiennement au lever et au coucher du soleil. Toutefois, ce *non-impossible* n'est pas un absolu. Il n'est pas nécessairement partagé, même s'il nous semble une évidence. Chez les Aztèques par exemple, il était *possible* que le soleil ne se lève pas un jour d'où l'absolue nécessité pour eux de continuer le don sacrificiel aux divinités :

« Par le don spectaculaire de leur vie, les hommes font voir et sentir à leurs congénères que le sacrifice est nécessaire au bon fonctionnement du monde. Chaque matin, les guerriers morts au combat ou sur la pierre des sacrifices aident le soleil à atteindre son apogée. » (Johansson, 2005 : 235)

Ces trois concepts mis ensemble expliquent la création d'un monde. Leur identification reste toutefois complexe, notamment lorsqu'il est question d'identifier les *points aveugles* de notre propre monde. Pour réussir à en tracer les contours, il est nécessaire de procéder par l'usage du « détour anthropologique » (Solé, 2000 : 103). Il s'agit alors de comparer notre monde à d'autres cultures pour en cerner les distinctions. Laplantine (1995 : 13) parle de « dépaysement » pour qualifier cette « rencontre des cultures éloignées ».

En reprenant la thématique du voyage de ce mémoire, il est possible de schématiser cette théorie à l'aide d'une métaphore. Notre réalité, notre monde, est ce que nous percevons depuis les miroirs de notre véhicule. Pour un conducteur, il existe toujours un angle qu'il lui est *impossible* de voir par ces miroirs. En jargon routier, il s'agit d'un « angle mort ». Situés ailleurs sur la route, et possédant donc un point de vue différent, les autres pilotes peuvent voir ce qui manque au champ de vision du conducteur concerné. Ce dernier doit toutefois impérativement faire une légère rotation de sa tête pour constater ce qu'il lui était alors *impossible* de voir dans ses miroirs. Faire un *détour anthropologique*, c'est chercher à voir le *point aveugle* qui se trouve dans notre angle mort et qu'il est impossible de voir au travers la réalité que projettent les miroirs. Il s'agit alors de procéder à l'analyse de nos *possibles*, *impossibles* et *non-impossibles* en cherchant à comprendre comment d'autres mondes s'imaginent leur réalité, puis de la comparer à celle qui nous est propre. Ainsi, Solé (2000 : 76) pose la question : « Comment discerner les points aveugles de notre monde ? En nous ouvrant au *et*, en nous disant que nous voyons *et* que nous ne voyons pas ce que nous voyons ».

1. 3. 1. Nos angles morts, expression de l'imaginaire créateur du monde moderne

Solé se base sur les travaux d'anthropologues tels que Pierre Clastre, Evans-Pritchard ou Marshall Sahlins pour procéder au *détour anthropologique* et définir les caractéristiques propres au monde de l'Entreprise. Ceux-ci procédèrent à l'étude de « mondes disparus, lointains, enfouis » (Solé, 2000 : 24) qui évoluèrent en dehors de l'*Entreprise-Monde* et Solé (2000 : 139) désigne comme des « sociétés premières ». Il s'intéresse ainsi aux Kogi, aux Guayaki et aux Yanomami en Amérique du Sud, aux Nuer et aux Bochimani en Afrique, et aux communautés indigènes d'Australie, pour ne nommer qu'elles. Ce faisant, cela lui permet de lister six *impossibles* qui sont majeurs à l'*Entreprise-Monde* et six autres *impossibles* propres aux sociétés premières, tel que présenté dans le *Tableau 1*. Ces *impossibles* posent les fondements de leur monde respectif : « ces différents points sont indissociables [...] ils se tiennent et se renforcent les uns les autres. Ces six *impossibles* font monde » (Solé, 2000 : 123-127). Ils définissent un cadre de vie et s'imposent comme si aucune autre alternative ne pouvait exister. Pourtant, d'autres mondes sont possibles.

Mettre l'*Entreprise-Monde* en opposition avec les *sociétés premières* permet d'en contraster les réalités.

Tableau 1 : Comparaison des impossibles de l'*Entreprise-Monde* et des *sociétés premières*

Entreprise-Monde	Sociétés premières
« [...] impossible qu'il n'y ait pas de chefs (des dirigeants et des dirigés), impossible que le monde ne soit pas changement, impossible que le travail ne soit pas une préoccupation humaine majeure, impossible que la « réalité économique » ne soit pas à la base de l'organisation du monde, impossible d'être satisfait de ses conditions matérielles d'existence (quelles qu'elles soient), impossible que les besoins humains ne soient pas illimités et évolutifs. » (Solé, 2000 : 139)	« [...] impossible que la société ne soit pas une communauté d'égaux (impossible qu'il y ait des chefs); impossible que la Loi ne soit pas sacrée, qu'elle ne soit pas le fondement du monde; impossible de produire et travailler au-delà de la satisfaction (égalitaire) des besoins élémentaires; impossibles que les besoins matériels évoluent (qu'ils ne soient pas fixes et immuables); impossible de ne pas être satisfait des conditions de vie existantes. » (Solé, 2000 : 127)

Dans ce mémoire, je parlerai de paires d'*impossibles* pour faire référence aux paires d'antagonistes opposant les *impossibles* de l'*Entreprise-Monde* et ceux de sociétés premières, tel que présenté dans le *Tableau 1*. Une première paire se rapporte au rapport à l'autorité. L'*Entreprise-Monde* est « céphale » (Solé, 2000 : 139) puisqu'il y est *impossible* de ne pas avoir de chef. À l'opposé, les sociétés premières sont « acéphales » (Solé, 2000 : 138). Ce sont des sociétés qui constituent des communautés d'égaux, donc sans hiérarchie et avec absence de rapport de domination. Pour Solé, l'*Entreprise-Monde* se construit également autour d'un impératif économique. Le travail y est essentiel à la réalisation individuelle. Surtout, la croissance économique et le progrès y sont des absolus. Ces notions sont inexistantes chez les sociétés premières. Elles sont des sociétés hyper-conservatrices en ce sens qu'elles ne cherchent pas le changement. Pour elles, « demain ne peut pas – ne doit pas – être différent d'aujourd'hui, et aujourd'hui d'hier » (Solé, 2000 : 120). Il s'agit de société dont les besoins restent inchangés et, de ce fait, n'éprouvent pas le besoin de produire davantage. Il y a chez elles cette conception selon laquelle la nature pourvoie à leurs besoins. Elles sont donc également « anéconomiques », c'est-à-dire que la « réalité économique » de l'*Entreprise-Monde* leur est inconnue (Solé, 2000 : 138).

1. 3. 2. Vaincre la peur, prévenir un possible destructeur

Ultimement, Solé cherche à démontrer qu'un monde se définit par ce qu'il cherche le plus à prévenir : ses peurs. Celles-ci sont l'expression de *possibles* qui, s'ils se produisent, pourraient mener à la fin de ce monde : un « possible destructeur » (Solé, 2000 : 121).

« Ce qui caractérise un monde est notamment ce qu'il lui fait peur, ce qui lui fait horreur. La spécificité d'un monde s'exprime en particulier dans ce qu'il exclut, dans ce qu'il cherche à empêcher, à prévenir. Telle est l'hypothèse générale. Appliquant la théorie des possibles-impossibles, il s'agit d'étudier les mondes à travers les possibles qu'ils rejettent; les possibles par lesquels ils se sentent menacés; les possibles qu'ils essaient de rendre impossibles. » (Solé, 2000 : 104)

Selon Solé, les sociétés premières craignent le changement. Celui-ci serait susceptible d'entraîner un *possible destructeur* de « division » qu'elles tentent d'empêcher par l'adoption d'une série d'*impossibles* visant à maintenir l'« indivision » (Solé, 2000 : 121). Au contraire, l'*Entreprise-Monde* se caractérise par le changement. Elle est interminablement en recherche de progrès. Selon Solé, cette même particularité serait la source de son *possible destructeur*. De cette course au progrès, un *impossible* terrifiant surgit, soit l'impossibilité « que les humains maîtrisent leur désir de maîtrise du monde », ce qui se transpose dans un *possible* « de se dénaturer » et « de mettre fin à l'humanité » (Solé, 2000 : 172). Autrement dit, ce qui définit l'Humain moderne est également ce qu'il craint le plus.

« De quoi l'homme moderne a-t-il peur ? De ses inventions, de lui-même. De l'entreprise en particulier, plus précisément des possibles et impossibles qu'il lui associe. Mais impossible pour lui d'imaginer un monde désirable sans entreprise. Impossible de penser un monde sans entreprise tant que l'on croit en l'existence d'une « réalité économique ». » (Solé, 2000 : 186)

C'est cette peur bien présente d'une course à l'autodestruction, telle que présentée en introduction de ce mémoire, qui m'a lancé dans cette recherche. Partant du principe que notre monde est sur un point de bascule, ne serait-ce donc pas notre responsabilité de rejeter ces *possibles* dangereux ? La question devient dès lors de savoir quels *impossibles* devrait-on leur opposer pour éviter cette possibilité ? De ce fait, le cadre d'analyse présenté au prochain chapitre, et utilisé dans l'analyse au quatrième chapitre, se concentra

sur cette troisième idée de la théorie de Solé. Douze communautés-mondes y sont étudiées sur la base de leurs *possibles*, de leurs *possibles destructeurs* et de leurs *impossibles*.

Chapitre 2. Regarder au loin, voir la nature à l'horizon

« Do you agree, Pastor, that the depth and complexity of living Nature still exceed human imagination? If God seems unknowable, so too does most of the biosphere. » (E. O. Wilson, 2006 : 15)

Ce deuxième chapitre vise à élaborer sur un concept peu, ou pas, exploré par Solé dans sa théorie de la *création des mondes*, soit le rapport qu'entretient un monde aux autres entités qui le constituent. Ce chapitre plonge donc dans un multivers où se côtoient diverses conceptions de la relation entre l'humain et la nature; entre la culture et la nature; et, par extension, entre humains et non-humains. Il sera ainsi divisé en trois parties : (1) l'histoire de la nature; (2) l'anthropologie de la nature; et (3) l'éthique de la nature. Ce tour d'horizon permet d'établir que la relation au vivant sous l'*Entreprise-Monde* est unique. Conséquemment, cela signifie qu'il est possible de proposer un changement de paradigme par l'adoption d'un rapport entre humains et non-humains différent. Finalement, de cet apport à la théorie de Solé émerge un cadre théorique qui sera utilisé dans l'analyse des données récoltées aux quatrième et cinquième chapitres.

2. 1. Nature et *histoire*

De l'*anthrôpos*, désignant l'humain en grec, l'anthropocentrisme renvoie à un « système ou attitude qui place l'homme au centre de l'univers et qui considère que toute chose se rapporte à lui »¹¹. Ce paradigme est particulièrement présent en Occident où il se transpose dans la relation qu'entretiennent nature et culture. Ainsi, Claeys et Sérandour écrivent :

« L'anthropocentrisme appréhende la nature comme une ressource au service de l'homme, qui se doit de la prélever, la domestiquer, la conquérir, transformer en utile (pour lui) ce qui ne l'est pas, détruire ce qui constitue un danger (réel ou perçu) et qui ne peut être soumis à son contrôle. De ce point de vue, le beau et le bien désignent ce qui est cultivé, domestiqué, utile à l'homme. » (Claeys et Sérandour, 2009 : 138)

¹¹ Définitions d' « anthropocentrisme », récupérées le 13 décembre 2020 du *Larousse* en ligne : <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/anthropocentrisme/3885>

Pour Rafael Argullol (2004), ce paradigme a depuis toujours caractérisé la société occidentale. Il identifie succinctement quatre périodes charnières, qu'il qualifie de « grands moments de [l'] anthropocentrisme occidental », soit : (1) l'humain comme « la mesure de toutes choses » dans la philosophie grecque; (2) l'humain comme « l' élu de Dieu » dans la culture judéo-chrétienne; (3) l'humain comme « centre du monde dans la grande chaîne de l'être », à la Renaissance; et (4) l'humain comme « dominateur, le colonisateur de la nature et du cosmos », avec la révolution scientifique. Dans cette dernière étape, l'Occident réalise que l'humain n'est pas le centre de l'univers et adopte une posture face au monde connu dans lequel l'humain, à défaut d'en être le centre, en sera le *dominateur*. L'évolution de l'idée que l'humain se fait de lui-même influence profondément l'image qu'il se fait du reste du monde dans son rapport à ce dernier et sa façon de l'habiter. C'est dans la nature que la culture trouvera son antagoniste. Le regard que l'humain jette sur celle-ci sera dès lors lui aussi sujet à évoluer.

2. 1. 1. Généalogie de la nature en Occident

Dans *La part sauvage du monde*, Virginie Maris (2018 : 38-61) procède à une généalogie de l'idée de nature en Occident en adoptant une démarche similaire à celle d'Argullol. Elle en identifie ainsi six grandes conceptions qui lui sont accordées à travers les âges : (1) « l'invention de la nature » ; (2) la « nature à craindre » ; (3) la « nature à dominer » ; (4) la « nature à admirer » ; (5) la « nature à intégrer » ; et (6) la « nature à protéger ».

Pour Maris, c'est dans l'Antiquité grecque que débute cette dualité. Alors que l'humain y prend *la mesure des choses* (premier *grand moment de l'anthropocentrisme occidental* d'Argullol), Aristote développe l'idée selon laquelle l'être pourrait être pensé en dehors de la « phusis », soit le « monde dans sa totalité ». Pour ce faire, il identifie deux entités distinctes : les « êtres de nature », indépendants des « intentions humaines » et possédant leur propre « cause » ; et les « artifices » qui sont issus de l'humain. En proposant cette séparation, Aristote donne naissance à l'idée de nature (Maris, 2018 : 39-41).

Cette histoire se poursuit dans l'*Église-Monde*, alors le christianisme conçoit la nature selon la double représentation proposée par Augustin : *natura creans*, ou le Dieu

créateur; et *natura creata*, soit la « nature multiple, chaotique, incarnée dans la diversité des formes ». L'humain trouve alors sa place dans ce monde comme étant la seule entité à pouvoir faire la liaison entre les deux, soit entre le « divin par son âme et [...] la nature par son corps ». Il est l'*élu de Dieu* (deuxième *grand moment de l'anthropocentrisme occidental* d'Argullol) et perçoit la nature comme sa subordonnée. Toutefois, dans l'*Église-Monde*, la *natura creata* reste sujette à la volonté de la *natura creans* en ce sens qu'elle est « l'instrument divin destiné à éprouver la foi des fidèles ou à les punir de leurs péchés ». Elle est donc la *nature à craindre* décrite par Maris (2018 : 41-44).

L'*Église-Monde* lègue à un Occident en transition « une nature résolument inférieure, sans valeur propre, dégradée » (Maris, 2018 : 43). Cette idée est toujours présente à la Renaissance par la conception de l'humain comme *centre du monde dans la grande chaîne de l'être* (troisième *grand moment de l'anthropocentrisme occidental* d'Argullol). La révolution scientifique en cours durant cette période permettra certaines avancées. En astronomie notamment, Galilée défendra la conception copernicienne de l'héliocentrisme, enlevant à la Terre son titre de centre de l'univers. L'humain prend alors conscience « d'habiter une planète qui est pure périphérie et il se voit lui-même réduit à la condition de grain de sable sur une plage infinie » (Argullol, 2004). Dans la même période, Descartes avancera l'hypothèse selon laquelle la nature n'est « qu'une chose étendue, flexible et muable », ajoutant que les animaux ne sont que « des automates » (Maris, 2018 : 44). C'est durant ce chamboulement d'idées que la conception de la nature transige d'un statut de *à craindre* à un statut de *à dominer* (quatrième *grand moment de l'anthropocentrisme occidental* d'Argullol). Dans *L'économie de la nature*, Alain Deneault explique que pour faire face à une nature dangereuse, l'Occident en vient à considérer son apprivoisement comme une nécessité.

« [...] la nature fait le mal ou, du moins, est mal faite, et l'acte civilisateur par excellence consiste à domestiquer, tant par l'agriculture que par l'élevage et le développement des mœurs ». Nous assistons alors à « l'inauguration de l'approche « impériale ». »¹² (Deneault, 2019 : 44)

¹² Mis entre guillemets par l'auteur.

Comme l'explique Gérald Hess (2013 : 52-53) dans *Éthiques de la nature*, les Lumières marquent la prédominance de la « perspective technoscientifique ». La nature est alors conçue mécaniquement et le savoir utilisé dans la production humaine a pour objectif principal d'en maîtriser les rouages. L'humain en vient à adopter un rôle central dans le fonctionnement du vivant.

« L'homme passe désormais pour indispensable de la nature. C'est par lui qu'elle parachève son œuvre, c'est par l'action de ses mains qu'elle parvient à donner ses fruits. » (Deneault, 2019 : 46)

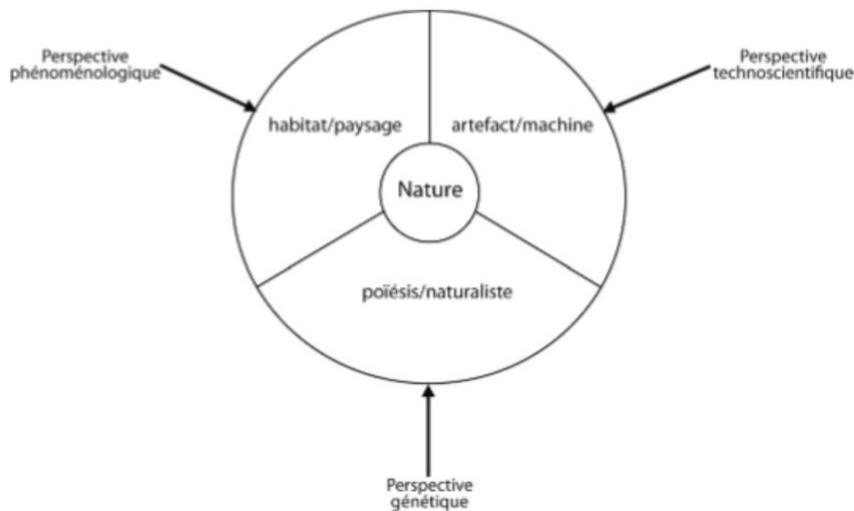
Cette posture de conquérant permettra l'émergence de nouvelles conceptions de la nature en Occident. Ainsi, durant les 18^e et 19^e siècles, la nature devient tour à tour à *admirer* et à *intégrer*. Avec le romantisme, la tendance est à la célébration des beautés des paysages et cela se transpose dans l'art. Elle demeure tout de même pensée en opposition à l'humain et sert de support aux valeurs de l'époque (Maris, 2018 : 47-49).

Puis, les avancées en biologie, particulièrement à la suite des écrits de Charles Darwin et de sa théorie de l'évolution par la voie de la sélection naturelle, font prendre conscience que la nature, à l'instar de la culture, détient aussi une histoire, contredisant alors la théorie créationniste. L'humain est donc pensé dans une arborescence biologique historique – l'évolution – et est situé dans un réseau structurant d'interconnexions qui unit les entités vivantes à leur milieu (Maris, 2018 : 49-52).

Cependant, alors que l'humain découvre qu'il fait partie lui aussi de ce grand système de la vie, une question reste sans réponse : comment justifier un paradigme comprenant une dualité entre nature et culture, dans laquelle la première est indépendante de la seconde ? En plaçant l'humain au sein d'un système structurant de la vie, cette dualité aurait dû être remise. Il n'en est pourtant rien. C'est donc de cette même vision de l'humain distinct de la nature (opposant humains et non-humains) qu'émerge le mouvement environnementaliste vers la fin du 19^e et le début du 20^e siècle. Apparaît alors la dernière conception de la nature, celle qui conçoit l'humain comme garant de sa protection : il faut épargner la nature de l'impact des activités humaines, voire y soustraire l'humain pour mieux la préserver (Maris, 2018 : 53-60).

Dans une démarche similaire à celle de Maris, Hess propose quant à lui de regrouper les représentations modernes de la nature sous trois perspectives, telles que présentées dans la *Figure 1*. La première, la *perspective technoscientifique* correspond à la *nature à dominer* de Maris et représente une « nature-artefact/machine ». Elle est « maîtrisée », « fabriquée » et « objectivée »¹³. La deuxième, la « perspective phénoménologique », se rapproche de la représentation de la nature à *admirer*. Hess parle d'une « nature-habitat/paysage » et la décrit comme « mystérieuse » et « belle »¹⁴. La troisième, la « perspective générique », pense la nature comme « agissante » et « autonome »¹⁵. C'est la nature à *intégrer* et à *protéger*, qu'Hess nomme « nature-poïésis/naturaliste » (Hess, 2013 : 55-56).

Figure 1 : Représentation de la nature (Hess, 2013 : 55)



Cependant, Hess (2013 : 55-57) en appelle à rester vigilant face à de telles comparaisons. En effet, bien que certaines des représentations de Maris se rapprochent des perspectives identifiées par Hess, il est important de comprendre que ces dernières ne se rapportent pas uniquement à l'usage moderne qu'il en est fait. Ainsi, il explique qu'à partir du XVIIe siècle, la perspective technoscientifique réduit les perspectives phénoménologique et générique à la simple histoire de la nature, ses paysages et

¹³ Mis en italique par l'auteur.

¹⁴ Mis en italique par l'auteur.

¹⁵ Mis en italique par l'auteur.

l'ensemble des phénomènes composant cette dernière. Hess démontre ici l'impératif de se libérer du carcan technoscientifique (lègue de la révolution scientifique de la Renaissance) lorsque nous nous référons à la nature.

Sommairement, cinq constats peuvent être soulevés :

4. L'hétérogénéité des conceptions de la nature par l'être humain, dont la conception de la dualité est généralement associée à l'Occident;
5. La nécessité de préciser la nature, et donc la perspective, à laquelle nous nous référons (Hess, 2013 : 49);
6. L'importance de déterminer l'historicité et l'époque de référence;
7. L'évolution de ce concept de nature s'inscrit dans la constance depuis sa genèse : les nombreuses conceptions de la nature suivent un fil évolutif continu, où les innovations quant à son idéation s'inscrivent dans une continuation de ses définitions passées;
8. La nature possède un caractère foncièrement intangible, comme l'explique Maris :

« S'il existe des montagnes, des loups, des lacs, si la neige le plus souvent est blanche et l'herbe généralement verte, il n'y a cependant rien au monde dont on puisse, en le touchant ou en le désignant, dire : « *Voice une nature*¹⁶ ! »¹⁷ ou « *Cela est de la nature !* ». » (Maris, 2018 : 37)

Une question reste toutefois sans réponse : considérant que la nature est un concept ancré dans notre imaginaire collectif et qui émergea en Occident, comment d'autres cultures conçoivent-elles, ou concevaient-elles, le rapport aux non-humains ? Cette question invite à un *détour anthropologique*.

¹⁶ Mis en italique pas l'auteurice.

¹⁷ Mis entre guillemets pas l'auteurice.

2. 2. Nature et *anthropologie*

En établissant que la nature est un concept, il devient important d'aborder la thèse de Descola (2005 : 71) sur la « naturalisation du monde ». Ce dernier fait la démonstration que la dualité opposant nature et culture est unique à l'Occident et aux cultures occidentalisées, rejetant la possibilité qu'elle soit universelle à toutes les cultures. Descola (2007 : 13) pose plutôt l'hypothèse d'un « dualisme [entre] l'intériorité et la physicalité » afin d'étudier les différentes formes de rapports aux non-humains : la *physicalité* désigne les limites physiques communes aux membres d'un collectif; l'*intériorité* correspond à une capacité interne que partagent tous les membres d'un collectif, c'est-à-dire « la conscience, la conscience réflexive, la capacité d'agir, la capacité de signifier », autrement dit l'âme. Ce sont des « plans d'expérience » à travers lesquels l'humain conçoit son rapport aux entités non-humaines.

En procédant à leur combinaison, et en leur appliquant un facteur de « continuité » et/ou de « discontinuité », Descola (2005 : 403) identifie quatre « modes d'identification » (ou ontologies) qu'il utilise pour catégoriser les cultures. Ces quatre grands agencements sont : le « totémisme », l'« analogisme », l'« animisme » et le « naturalisme ». La *Figure 2* en fait la démonstration. Ainsi, en posant la question : « qui est rangé avec qui, de quelle façon, et pour faire quoi ? », Descola (2005 : 426) cherche à déterminer la façon dont les différents collectifs distribuent leurs existants.

Figure 2 : Distribution des existants selon l'intériorité et la physicalité (Descola, 2005 : 403).

Grands écarts (englobement)		Petits écarts (symétrie)	
Ressemblance des intériorités (continuité des âmes) Différence des physicalités (discontinuité des formes pouvant déboucher sur une hétérogénéité des points de vue)	Animisme	Totémisme	Ressemblance des intériorités (identité des âmes-essences et conformité des membres d'une classe à un type) Ressemblance des physicalités (identité de substance et de comportement)
Différence des intériorités (discontinuité des esprits) Ressemblance des physicalités (continuité de la matière)	Naturalisme	Analogisme	Différence des intériorités (discontinuité graduelle des composantes des existants) Différence des physicalités (discontinuité graduelle des composants des existants)

Pour Descola, la catégorisation en *modes d'existence* permet d'identifier les plans d'expériences partagés par les humains et les non-humains d'un collectif donné. Cela permet également de déterminer dans quelle mesure les humains et les non-humains se partagent cette expérience; de décrire la posture qu'un individu adopte face aux autres membres de sa communauté et face à ce qui y est exclu; de permettre d'établir si un collectif donné est restreint uniquement à des humains, ou si des non-humains peuvent également en être membres; et d'encadrer la forme que prend la relation entre les membres. En somme, cette formule varie d'une ontologie à l'autre, tel qu'énoncé par Descola (2005 : 220) :

1. Dans le *totémisme*, « face à un autrui quelconque, humain ou non-humains, je peux supposer [...] qu'il possède des éléments de physicalité et d'intériorité identiques aux miens ».
2. Dans l'*analogisme*, « face à un autrui quelconque, humain ou non-humains, je peux supposer [...] que son intériorité et sa physicalité sont distinctes des miennes ».

3. Dans l'*animisme*, « face à un autrui quelconque, humain ou non-humains, je peux supposer [...] que nous avons des intériorités similaires et des physicalités hétérogènes ».
4. Et dans le *naturalisme*, « face à un autrui quelconque, humain ou non-humains, je peux supposer [...] que nos intériorités sont différentes et nos physicalités analogues ».

Chaque ontologie renvoie donc à un rapport au monde qui lui est unique. Procédons ici à un survol rapide de ces trois premières ontologies. Le *naturalisme* sera abordé dans un deuxième temps.

2. 2. 1. Les Ontologies-Mondes

Le *totémisme*, tel que défini par Descola (2005 : 500-506), se fonde sur la croyance que des entités surnaturelles auraient autrefois ensemencé le monde y laissant des « traces » en de multiples lieux identifiés comme des « sites totémiques ». Ces traces correspondent à des manipulations dans le paysage ou à l'étendage de « semences » pour constituer des « stocks d'âmes-enfants ». C'est de ces derniers que naîtrait la vie. Chaque réserve d'âme possédant des qualités lui étant propre selon l'être qui l'a créé, les humains et les non-humains qui en proviennent sont donc réputés posséder les qualités propres à leur site totémique, à leur « totem ». Par exemple, l'Opposum est le *totem* d'un collectif dont les membres possèdent la « qualité-Opposum ». Dans ce collectif, l'humain, ou « homme-Opposum », possède cette qualité au même titre que les non-humains qui proviennent du même *site totémique* que lui. Ils sont affiliés à un *site totémique* et liés par un continuum commun, une « même matrice prototypique » d'où ils tirent des propriétés communes. Ils sont alors tous, ici, des entités-Opposum.

Malgré ce partage de propriétés communes, les membres d'un collectif se différencient entre espèces biologiques dès la distribution des *stocks d'âmes enfants*, c'est-à-dire à la naissance : « certaines donnent le corps à des humains, d'autres à des plantes et des animaux ». Le *totémisme* suppose donc des interactions d'espèce à espèce, lesquelles partageront, au sein d'un même collectif, « la même origine, la même essence et des substances communes, certains traits partagés d'apparence et de comportement, la

même désignation taxinomique », mais divergeront quant à leurs pratiques sociales et leurs structures corporelles. Finalement, cette ontologie suppose une ressemblance des *intériorités* et des *physicalités*.

L'*analogisme* est l'opposé du *totémisme* et se fonde sur une double différenciation : une différence des *intériorités* et une différence des *physicalités*. Cette ontologie se rapporte à des systèmes de croyances selon lesquels la somme des êtres fait partie d'un tout – une totalité hyper-organisée, adoptant le « fonctionnaliste » comme paradigme afin de permettre la « perpétuation d'une totalité stable » (Descola, 2005 : 682). L'*Église-Monde* – avec la grande chaîne de l'être et la notion du Dieu chrétien – est un exemple de ce type de collectif (Descola, 2005 : 353).

Les systèmes *analogiques* se différencient par l'unicité que représente leur collectif : il est pensé en vase clos; tout dans le monde ne fait qu'un; la société et l'univers s'intègrent dans une totalité holistique, contrairement aux autres ontologies qui admettent que différents collectifs puissent se côtoyer. Il y a le monde, ce qui caractérise le collectif, et l'« hors-monde » (Descola, 2005 : 469) ou ce qui en est exclu, un monde barbare et chaotique. Le *collectif analogique* est donc défini comme « unique, divisé en segment hiérarchisé, et en rapport exclusif avec lui-même » (Descola, 2005 : 475), dans lequel humains et non-humains y sont tous considérés comme des éléments individuels membres d'une structure globale, où tous ses membres occupent un rôle et une position spécifiques fondés sur leur appartenance à cette structure.

L'*animisme*, tel que défini par Descola (2005 : 229), correspond à une ressemblance des *intériorités*. Autrement dit, il s'agit de « l'imputation par les humains à des non-humains d'une intériorité identique à la leur ». Humains et non-humains y font partie d'un continuum des *intériorités*, correspondant au partage d'une « substance interne » commune à toutes les entités, l'équivalent d'un même type d'âme. Sans être de l'anthropomorphisme, il s'agit en quelque sorte d'un processus d'humanisation au sein duquel la qualité de personne est étendue aux non-humains (à la faune et à la flore, voire

même aux ombres) et, par conséquent, permettant l' « extension de l'état de « culture »¹⁸ » pour les englober.

Descola (2005 : 223-234) explique cependant qu'humains et non-humains se distinguent dans cette ontologie au niveau des *physicalités*. Cette distinction s'opère à travers un processus de « spéciation » des anatomies. Avec le temps, les entités auraient adopté différents types de « peaux ». Chaque entité y est donc considérée comme une personne abordant une « enveloppe corporelle » qui lui est propre et qui la distingue. Le choix d'une telle enveloppe induisant des comportements particuliers, la disparité entre les entités trouve sa source dans les pratiques sociales et la structure corporelle de chacun. Cette distinction des *physicalités* empêche l'humanisation complète des entités non-humaines qui ne partagent pas exactement les mêmes caractéristiques physiques que les humains. Toutefois, au sein des *collectifs animistes*, tant les humains que les non-humains sont considérés comme des personnes puisqu'ils partagent une intériorité similaire et continuent à posséder des « facultés intérieures dont ils jouissaient avant leur spéciation : subjectivité, conscience réflexive, intentionnalité, aptitude à communiquer dans un langage universel, etc. ». Cette condition permet des relations de l'ordre de l'« amitié », de l'« hostilité », de la « séduction », de l'« alliance » ou de l' « échange de service » entre les membres d'un même collectif, soit entre les humains qui en font partie, mais également, entre humains et non-humains, ou entre non-humains.

Ainsi, les *collectifs animistes* représentent des regroupements « d'espèces « sociales »¹⁹ » aux mêmes « formes-comportements » (Descola, 2005 : 427). Les humains sont considérés faire partie d'une même *espèce sociale* et peuvent donc former des collectifs humains. Les non-humains aux attributs similaires (plantes, arbres, félins, etc.) peuvent faire de même. Dans tous les cas, ces collectifs abordent des structures comparables permettant aux groupes humains et non-humains d'interagir sur une base d'égaux à égaux.

¹⁸ Mis entre guillemets par l'auteur.

¹⁹ Mis entre guillemets par l'auteur.

Bref, cette distinction des ontologies *analogiques*, *totémiques* et *animistes* démontre que l'idée de nature n'est pas un concept universel à toutes les cultures. Ce concept renvoie plutôt à une relation aux mondes dans laquelle les non-humains occupent une place particulière. Ce détour anthropologique est nécessaire pour comprendre le rapport de l'Occident moderne à la nature, tel que compris dans le *naturalisme*.

2. 2. 3. Naturalisation du monde

Le *naturalisme* est l'opposé de l'*animisme*. Selon cette ontologie, humains et non-humains sont soumis aux mêmes limites physiques. C'est sur cette base que s'établit une ressemblance des *physicalités* qui s'étend à toutes les entités, constituant un « continuum matériel », tel qu'avancé par la théorie de l'évolution (Descola, 2005 : 304-305).

Elle suppose également qu'humains et non-humains se distinguent sur la base de l'*intérieurité*. Ainsi, ne partageant pas une similitude d'*intérieurité*, l'humain moderne s'y approprie l'exclusivité de la qualité de personne, excluant de son collectif tous les non-humains. Il se démarque alors du reste du vivant duquel il s'est éloigné en s'auto-désignant comme seule entité possédant une âme. De cette distanciation émerge l'altérité entre nature et culture. Les *collectifs naturalistes* sont donc uniques en ce qu'ils ne comprennent que des humains qui se différencient dans leurs traditions et leur culture (Descola, 2005 : 441).

Conséquemment, un tel paradigme autorise des rapports de domination de l'humain sur le non-humain, ce premier se percevant comme l'être suprême. De nouveaux « modes de relation » sont alors permis et soumettent encore plus les entités naturelles à la volonté humaine : « dans la production, la protection et la transmission, le sujet institue un sujet dépendant ou un objet subordonné » (Descola, 2005 : 669).

Ainsi, en établissant la nature comme une entité distincte, Descola (2005 : 71) estime que l'Occident a entamé un processus singulier qui ne s'est reproduit nulle part ailleurs et qu'il nomme *naturalisation du monde*. Cela nous renvoie directement à la généalogie de la nature qui démontrait que la nature est un concept apparu en Occident qui évolua en opposition de la culture pour finalement devenir cette chose *à dominer, à admirer, à intégrer et à protéger*. Cette analyse, à laquelle Descola, mais également

Argullol, Maris, Hess et bien d'autres nous soumettent, nous force à réitérer ce qui a déjà été mentionné dans ce texte : l'unicité du concept de nature comme réalité culturelle est « la chose du monde la moins bien partagée » (Descola, 2005 : 70).

2. 2. 4. De naturalisation à entreprisation du monde

Il me semble fondamental à cette étape-ci de faire un détour par le premier chapitre. Ainsi, j'avais préalablement établi que l'*Entreprise-Monde* avait émergé suivant le processus d'*entreprisation du monde* en Occident, tel que décrit par Solé. Or, la thèse de Descola force à constater que cette *entreprisation* est forcément corolaire d'un premier processus de *naturalisation du monde*. Cela se reflète à travers la personne de Sir Francis Bacon à qui l'on attribue la rencontre de ces deux idées. Comme l'explique Alberto Acosta (2014), dans *Le Buen Vivir : Pour imaginer d'autres mondes*, la pensée de Bacon s'inscrit dans un nouveau paradigme scientifique dans lequel la nature doit être disséquée et maîtrisée. Ainsi, Bacon écrit : « la science doit torturer la Nature, comme le faisait le Saint-Office de l'Inquisition avec ses détenus: jusqu'à ce qu'elle nous livre le dernier de ses secrets » (Bacon dans Acosta, 2014 : 38). Additionnellement, le philosophe des sciences, Karl Popper (cité dans Musso, 2019 : 202), le décrit comme « le prophète de la Révolution industrielle ». Bacon incarne donc l'emboîtement des idées de domination de la nature et d'industrialisation.

À cet effet, Musso (2019 : 13) ajoute que la « société industrielle », fruit de la Révolution industrielle, est la finalité d'une idéologie dont le salut passe par la « domination de la nature soumise à « la techno-science-économie ». Selon le Larousse, l'industrialisation réfère à « processus social et économique visant à accroître la rentabilité des moyens de production et d'échange »²⁰. Ce processus offre un cadre et une raison à une production toujours plus soutenue et toujours plus étendue. Or, pour revenir à Descola (2005 : 554), la production ne peut pas représenter un paradigme universel, puisqu'il renvoie à « une action sur le monde et un rapport spécifique d'engendrement entre un sujet et un objet ».

²⁰ Définitions de « industrialisation », récupérée le 31 janvier 2021 du *Larousse* en ligne : <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/industrialisation/42736>

L'*Entreprise-Monde* est donc tributaire d'une vision de l'un humain détaché du monde qu'il habite. Ce monde est donc foncièrement *naturaliste* puisqu'il suppose l'exclusion des non-humains avec qui nous partageons pour seule connexion les limites physiques de notre planète. La nécessité de l'Entreprise de perpétuer des formes d'exploitation envers les non-humains pour permettre son bon fonctionnement, soit en soutenant la production et la croissance, démontre qu'*entreprisisation* et *naturalisation du monde* sont deux processus intrinsèquement liés.

2. 2. 5. Quelle perspective pour la nature ?

Que faire, donc, de l'idée de nature ? Poser la nature comme composante culturelle à abandonner pour nous permettre de transitionner vers un rapport au monde différent représente un défi complexe en ce sens que ce concept décrit une réalité bien enracinée. Il semble toutefois logique d'évaluer les alternatives proposées au sein même de l'*Entreprise-Monde*. À cet effet, la voie de l'éthique de la nature est la plus prometteuse.

2. 3. Nature et éthique

En procédant à la généalogie de la nature, six conceptions furent identifiées. Quatre d'entre elles sont encore très présentes : *nature à dominer*, *nature à admirer*, *nature à intégrer* et *nature à protéger*. Elles illustrent un rôle particulier que l'humain s'est donné par rapport au reste du vivant et impliquent que ce dernier possède un statut spécial : il serait le seul à posséder une propriété intérieure, la qualité d'*être*, et serait de ce fait la seule entité digne de moralité. Du moins, c'est ce qu'estime le paradigme éthique dominant en Occident : l'anthropocentrisme. Une mouvance non-anthropocentrique s'oppose toutefois à ce paradigme dominant et à l'idée de l'humain, de l'*anthrôpos*, comme l'entité centrale de notre monde. Les différents courants non-anthropocentriques proposent notamment l'élargissement de la communauté morale aux non-humains.

Cette partie se penchera sur les différentes propositions d'éthiques de la nature. Une telle démarche nécessite toutefois de définir au préalable les aspects clefs au cœur de cette discussion : les trois grandes valeurs pouvant être accordées à la nature (valeur instrumentale, valeur intrinsèque et valeur morale), ainsi que les notions d'agent, de

patient, de statut et de communauté morale. Leur compréhension est nécessaire à la discussion sur les éthiques qui sera menée dans un deuxième temps. Cinq perspectives y seront étudiées : (1) l'anthropocentrisme (du point de vue de l'éthique); (2) le théocentrisme; (3) le pathocentrisme; (4) le biocentrisme; et (5) l'écocentrisme. Elles sont pensées autour d'éléments conceptuels, ou « pivots » (Sauvé et Villemagne, 2006), qui permet de les classifier. Sauvé et Villemagne (2006) en identifient trois, soit « l'être humain », « la vie » et « les systèmes de support de la vie ». À celles-ci, je me permets d'ajouter deux autres *pivots* empruntés à Hess et à Maris : Dieu et la sensibilité du vivant. Chaque présentation comprendra également une analyse de certaines propositions spécifiques. À noter que les perspectives présentées découlent de la pensée occidentale et qu'une panoplie d'autres paradigmes peuvent être identifiés dans les cultures des Suds.

2. 3. 1. Les valeurs de la nature

La valeur instrumentale, ou valeur d'usage, se rapporte à l'idée de nature comprise dans le *naturalisme*. Autrement dit, il s'agit d'une valeur qui est attribuée à « des éléments de la nature [...] en vue d'une finalité humaine qu'ils sont susceptibles de réaliser ». La valeur instrumentale est une valeur parapluie en ce sens qu'elle regroupe une multitude de valeurs, comme la valeur de production et la valeur de consommation. La valeur de production se rapporte, par exemple, à la production de bois pour le chauffage et la fabrication d'abris ou de meubles. La valeur de consommation fait référence à la possibilité de profiter de la forêt à des fins récréatives. Hess associe des valeurs de non-usage aux valeurs d'usage et les regroupe sous l'appellation « valeurs relationnelles ». Celles-ci décrivent le fait de valoriser des entités en se basant uniquement sur leur « relation à autre chose » (Hess, 2013 : 68-70).

Les valeurs de non-usage sont des valeurs attribuées à des éléments naturels desquels on s'abstient de faire usage à des fins futures, pour des raisons altruistes : « l'altruisme intergénérationnel et l'altruisme interpersonnel » (Hess, 2013 : 71). Elles se rapportent aux « valeurs d'option » qui désignent ce qui pourrait prendre de la valeur avec le temps, telles que décrites par Maris (2016 : 92) dans *Philosophie de la biodiversité*. Autrement dit, il s'agit de valeurs d'usage dont on décide de ne pas se prévaloir pour le moment et que l'on décide de préserver pour son potentiel futur. Nommons ici les «

valeurs affectives », aussi désignées comme des « valeurs d'existence » ou « valeurs inhérentes ». Elles sont attribuées à des choses pour ce qu'elles représentent : « pour des raisons liées à leur histoire, à leur signification symbolique ou spirituelle, patrimoniale, culturelle ou identitaire » (Hess, 2013 : 72) ou pour des attraits « culturelle », « esthétique » et « de legs » (Maris, 2016 : 102-105).

Les valeurs d'usage, de non-usage et affectives se rapportent à la valorisation que fait l'humain de la nature, que ce soit en qualité de ressource, pour ce qu'elle lui amène sentimentalement, pour l'expérience qu'elle lui procure à travers des activités, ou autres. Une quatrième valeur, la valeur intrinsèque, est pensée en opposition à ces dernières. Celle-ci reconnaît à la nature (et/ou aux différentes entités naturelles) une qualité qui lui est inhérente, donc qui lui est propre et indépendante du jugement humain. Elle est « valorisée *pour elle-même*²¹, comme fin en soi ou de manière intrinsèque » et ne peut donc pas être attribué par un observateur externe sur la base de son jugement. Elle prétend ainsi à « une *objectivité épistémique*²² ». Le paradigme naturaliste conçoit que seul l'humain puisse prétendre avoir une valeur intrinsèque, sur la base de l'humanité. Cela pourrait être amené à changer en supposant que des non-humains possèdent également une valeur intrinsèque (Hess, 2013 : 75-76).

Les entités sujettes à une considération morale forment la communauté morale, et sont divisées entre agents moraux et patients moraux. L'éthique considère que les agents moraux sont supposés posséder une rationalité morale, soit la capacité à faire des choix complexes. Dans un mouvement de contestation, par exemple, un individu s' « engage non pas pour promouvoir une valeur dont il serait lui-même porteur, mais au nom d'une valeur qui le dépasse », c'est-à-dire pour « un bien [qui lui est] supérieur ». Un être est ainsi doté d'une rationalité morale s'il est capable d'identifier des valeurs non-instrumentales qui lui sont extrinsèques. Dans ce cas, le contestataire est donc un agent moral. Seul l'humain possède ce statut. Toutefois, ce ne sont pas tous les humains qui sont

²¹ Mis en italique par l'auteur.

²² Mis en italique par l'auteur.

des agents moraux. Les agents moraux sont également des patients moraux (Maris, 2016 : 119-121).

Pour être considéré comme un patient moral, un individu doit : « pouvoir être l'objet d'une atteinte, pouvoir subir un préjudice ou, au contraire, pouvoir tirer avantage d'un bienfait » (Hess, 2013 : 113). Pour qu'il puisse *tirer avantage d'un bien fait*, il doit posséder une « rationalité instrumentale » (Maris, 2016 : 119). Par exemple, un chimpanzé utilise des moyens techniques pour se nourrir. Il fait ainsi preuve de rationalité, mais la finalité de cette action est propre au chimpanzé concerné, car elle vise à répondre à ses besoins immédiats : la « survie » ou le « loisir ». Cette rationalité instrumentale est donc limitée en comparaison à la rationalité morale. Ainsi, comme mentionné, certains humains ne sont que des patients moraux (ex. les bébés, les personnes avec certains diagnostics de troubles de santé mentale ou les personnes en perte d'autonomie avancée). Accorder une valeur morale à un patient moral oblige l'agent moral à observer « un certain comportement ou une certaine disposition à l'égard de cette entité » et peut le contraindre à agir d'une certaine façon, c'est-à-dire « à faire ou à ne pas faire quelque chose envers [elle] » (Hess, 2013 : 81).

La communauté morale est présentement exclusive à l'humain, mais l'extension de la valeur morale à des non-humains permettrait de l'élargir. Il s'agit d'ailleurs d'une des avenues majeures explorées par l'éthique de la nature : « L'éthique de la nature intervient dès lors qu'il s'agit de savoir si – et, le cas échéant, pour quelle(s) raison(s) – d'autres êtres que les hommes ont un statut moral, restreignant ainsi le comportement humain à leur égard » (Hess, 2013 : 113). À cet effet, les parties qui suivent analyseront les propositions des différentes perspectives d'éthique de la nature.

2. 3. 2. L'anthropocentrisme

L'anthropocentrisme a déjà été discuté de long en large dans les chapitres précédents. Cette posture est la principale incarnation de la dichotomie entre nature et culture, et plus particulièrement d'une conception d'une nature-ressource ou *artefact*. C'est pourquoi

cette éthique est associée à un « chauvinisme humain²³ », donc à un paradigme affirmant la prédominance des intérêts humains sur ceux des non-humains (Grey, 1993 : 463).

Partant du principe que seul l'humain peut être considéré comme un être et posséder une valeur intrinsèque, c'est donc dans l'optique de protéger l'intégrité de ce dernier qu'une éthique de la nature anthropocentrique propose de protéger l'environnement. Cette dernière n'est pas sujette à un intérêt particulier parce qu'on lui aurait reconnu une valeur intrinsèque. Protéger la nature, c'est plutôt protéger la valeur (intrinsèque et morale) de l'humain, de la préserver. L'anthropocentrisme se différencie donc par son caractère « non-extensionniste » (Hess, 2013 : 163), puisque cette posture ne cherche pas à inclure les non-humains à la communauté morale. Les propositions suivantes découlent d'une posture d'éthique environnementale anthropocentrique.

Le droit de l'environnement

Le droit de l'environnement est l'interprétation judiciaire de la pensée anthropocentrique de la relation à l'environnement, tel que l'illustre la *Déclaration de Stockholm*, adoptée lors de la *Conférence mondiale sur l'environnement* de 1972. Cet accord est la pierre d'assise du droit de l'environnement à l'échelle internationale. Il stipule notamment que toutes les populations ont le droit de vivre dans un environnement sain et que des prédispositions doivent être prises à cet effet. À cet égard, le premier principe de la déclaration stipule entre autres que :

« L'homme a un droit fondamental à la liberté, à l'égalité et à des conditions de vie satisfaisante, dans un environnement dont la qualité lui permette de vivre dans la dignité et le bien-être. Il a le devoir solennel de protéger et d'améliorer l'environnement pour les générations présentes et futures. » (Ligue des droits de l'homme, 2007)

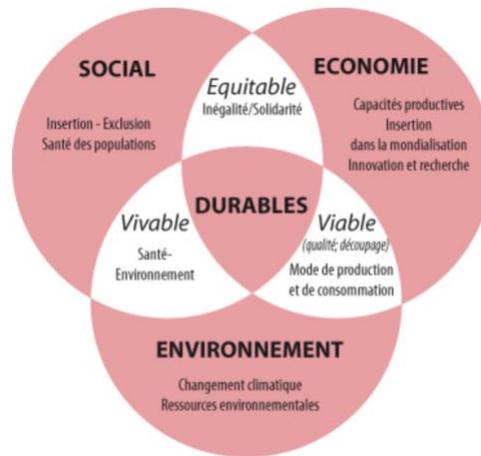
Il va de soi que les différents États adoptèrent leur propre version de droit à l'environnement, mais la *Déclaration de Stockholm* illustre bien comment le droit de l'environnement est pensé pour le bénéfice des humains et non pour le bien des non-humains.

²³ Traduction française de « human chauvinism ».

L'éthique du développement durable

Le concept de développement durable est mentionné pour la première fois en 1987 dans le rapport de la *Commission mondiale sur l'environnement et le développement* de l'Organisation des Nations unies, plus communément appelé rapport Brundtland. Il émerge dans le même élan qui voit naître le droit de l'environnement. S'appuyant sur trois grands piliers (le social, l'environnement et l'économie), le développement durable pose les bases d'une éthique de la durabilité centrée sur l'humain et à qui l'on attribue la responsabilité d'être le bon administrateur de l'environnement. La *Figure 3* en fait la démonstration.

Figure 3 : Schéma conventionnel du développement durable (Université de Genève, 2012)



Le premier principe de la *Déclaration de Rio sur l'environnement et le développement*, adopté lors du *Sommet de la Terre* en 1992, exemplifie ce point : « Les êtres humains sont au centre des préoccupations relatives au développement durable. Ils ont droit à une vie saine et productive en harmonie avec la nature » (Organisation des Nations Unies, 1992). La mention d'une *harmonie avec la nature* reste toutefois abstraite, cette éthique visant plutôt un partage et un accès des ressources dans un esprit de solidarité internationale et intergénérationnelle et s'inscrivant dans la dichotomie entre nature et culture (Beauchamp, 1993 : 97; Sauvé et Villemagne, 2006). Ultimement, elle vise à implanter une réforme écologique et sociale de l'économie dans le long terme en s'appuyant sur des principes de soutenabilité afin d'éviter la crise socio-écologique qui se

dessine et qui pourrait être nuisible à la qualité de vie de plusieurs humains à l'échelle planétaire.

L'anthropocentrisme faible

Inspiré par l'adage « Penser comme une montagne » du célèbre écologiste Aldo Leopold, l'éthicien de l'environnement Bryan G. Norton (2005) soutient que pour faire face aux problèmes environnementaux « vicieux »²⁴ et permettre une bonne gestion des écosystèmes, il faut adopter une éthique environnementale qui soit pragmatique. Selon lui, les enjeux environnementaux découlent de problèmes de coopération (2005 : 272). Pour remédier à cette situation, il élabore une approche holistique de gestion des écosystèmes (*Adaptive Ecosystem Management*) qui comprend différents principes :

1. Pensée dans l'optique de créer des synergies avec le système démocratique, elle doit permettre l'élaboration d'une éthique de la communication. Norton insiste sur l'importance de développer des processus permettant un dialogue collectif ouvert et devant mener à une coopération active des parties prenantes (2005 : 228);
2. Elle doit permettre une analyse écosystémique « multiscalaire »²⁵ en portant attention aux différentes échelles spatio-temporelles (Norton, 2005 : 275) et en mettant l'emphase sur l'échelle locale qui doit servir de base de réflexion et d'expérimentation au niveau géospatial (Norton, 2005 : 230). L'échelle temporelle comprend « le temps de l'expérience, le temps écologique et le temps géologique » (Hess, 2013 : 205);
3. Puisque l'important est de s'accorder « sur ce qu'il faut faire, non sur les raisons qui conduisent à le faire » (Hess, 2013 : 202-203), elle doit viser un pluralisme moral et rejeter le monisme moral. Ainsi, Norton récuse les propositions qui reconnaissent une valeur intrinsèque à la nature, soutenant

²⁴ *Problèmes vicieux* est la traduction de l'expression anglaise « *wicked problems* ». L'Institut nationale de santé publique du Québec (INSPQ) définit les problèmes vicieux comme étant « complexe, persistant et résistant ». Ce sont des problèmes flous auxquels il n'existe pas de réponse claire. Les changements climatiques sont un exemple de problèmes vicieux. Définition prise le 08-06-2021 de : <http://www.santecom.qc.ca/Bibliothequevirtuelle/INSPQ/9782550708568.pdf>

²⁵ *Multiscalaire* signifie « à plusieurs échelles » et est un terme propre à la géographie. Définition prise le 08-06-2021 de : <http://geoconfluences.ens-lyon.fr/glossaire/multiscalaire>

qu'elle repose sur l' « intuition », car elle dépend de la présence humaine pour devenir réalité. Il reconnaît toutefois que des individus humains peuvent valoriser intrinsèquement la nature, soulignant par le fait même qu'une valeur intrinsèque accordée à la nature reste une valeur humaine (Norton, 2005 : 229);

4. Ainsi, en étant ouverte à une pluralité de valeurs et en adoptant une analyse multiscalaire, elle doit être contextualisable (Norton, 2005 : 253) et mener à l'adoption de critères et d'indicateurs de gestion spécifiques à chaque communauté (Norton, 2005 : 267), et ce, à travers une recherche rigoureuse du consensus devant mené à l'instauration de mesures innovantes sur le principe de « gagnant-gagnant » (Norton, 2005 : 200);
5. Elle doit favoriser l'expérimentation (Norton, 2005 : 220) et permettre un apprentissage social légitimant l'actualisation et l'autocorrection des connaissances et, de facto, des valeurs (Norton, 2005 : 208);
6. Finalement, elle doit permettre l'ajustement des objectifs communs et, conséquemment des indicateurs, suivant l'acquisition de nouveaux savoirs (Norton, 2005 : 272).

Selon Norton (2005 : 344), la sélection d'indicateurs par une communauté reflète les éléments naturels auxquels elle accorde une valeur particulière. Il en découle la création de « valeurs communautaires » (Norton, 2005 : 371). Elles sont le legs qu'une génération fait à la suivante et limitent l'impact des individus sur la nature (Norton, 2005 : 320). On reconnaît les communautés tendant vers une « durabilité forte » par les moyens qu'elles prennent pour s'assurer ne pas détruire les options des prochaines générations, c'est-à-dire les ressources nécessaires pour assurer leur mode de vie (Norton, 2005 : 363). Ces valeurs nécessitent donc un haut niveau d'engagement (Norton, 2005 : 399). Elles sont également intergénérationnelles; elles sont influencées par les relations qu'entretient une communauté avec le milieu qui l'héberge; elles sont vecteurs de cohésion sociale; et elles déterminent ce qu'une communauté considère être la bonne façon de vivre (Norton, 2005 : 371).

La pensée de Norton est fondamentalement holistique. Alors que les indicateurs choisis seront propres à chaque communauté, il estime que chacune d'elles adoptera une écologie qui lui convient (Norton, 2005 : 358-359), ce qui permettra l'émergence de cultures et d'éthiques locales et adaptées aux milieux de vie des communautés distinctes (Norton, 2005 : 289). Ultimement, en cherchant à accentuer le « sentiment de territorialité » (Norton, 2005 : 338), Norton souhaite recentrer l'humain au sein de la nature (« au sein de son évolution biologique » (Hess, 2013 : 200)), sans toutefois lui reconnaître une valeur intrinsèque qui lui soit propre. Cependant, certains sont critiques des propositions pluralistes comme celle de Norton. Selon Maris (2016 : 188), réduire la multitude de valeurs non-anthropocentriques à des valeurs humaines, comme le montrait le point 3, laisse plutôt place à « une nouvelle réduction moniste » qui serait contraire au pragmatisme de Norton.

En conclusion, l'anthropocentrisme

L'anthropocentrisme est souvent accusé d'avoir établi les conditions nécessaires à la crise socio-écologique actuelle. Il serait donc facile de conclure que cette posture est synonyme d'inertie. Cette section a toutefois cherché à démontrer le contraire, reconnaissant que l'anthropocentrisme peut être vecteur de transition. Les propositions d'*anthropocentrisme faible* de Norton ou bien celle d'un « anthropocentrisme modéré » de Müller (2002 : 100-107) en sont de bons exemples. Elles s'accordent pour reconnaître une responsabilité accrue de l'humain envers la nature avec qui il partage un héritage biologique (l'évolution) et de laquelle il dépend pour sa survie.

2. 3. 3. Le théocentrisme

Le théocentrisme décrit la pensée de la nature qui dominait l'*Église-Monde*. Nous avons vu précédemment que la conception répandue de la nature y était double : *natura creans* et *natura creata*, ou la *nature créatrice*, soit Dieu, et la *nature chaotique*. L'humain, conçu à l'image du Dieu créateur, trouvait sa place dans ce monde – dans la grande chaîne des êtres – alors qu'il servait de liaison entre ces deux natures. De ce fait, le théocentrisme vise à articuler une éthique de la nature basée sur le paradigme de Dieu chrétien. Comme l'explique Hess, cette posture implique que l'humain ait « un statut moral privilégié », puisqu'il est la seule entité sur Terre à avoir été créée à l'image de Dieu. Ici, la valeur

morale attribuée à une entité provient de sa « dépendance à l'égard de leur Créateur » et ne provient donc pas d'un quelconque attribut du vivant. L'obligation morale se fonde donc, en premier lieu, sur un devoir d'obéissance envers la « volonté » de Dieu et, par extension, cela impose aux humains des responsabilités envers toutes ses créations. Hess argumente donc que malgré la posture particulière de l'humain, c'est bien Dieu qui est au centre de cette posture d'éthique, contrairement à l'anthropocentrisme qui situe l'humain en son centre (Hess, 2013 : 116-118).

D'autres auteurs s'accordent toutefois à penser que le théocentrisme est anthropocentrique du fait du caractère particulier qu'il octroie à l'humain. Considérant l'importance particulière de la pensée chrétienne sur l'histoire occidentale et de son influence encore actuelle, il semblait judicieux de les présenter séparément. Au sein de l'éthique environnemental théocentrique, trois postures peuvent être identifiées : (1) l'humain comme souverain; (2) l'humain comme intendant; et (3) l'humain comme coopérant (Hess, 2013 : 194). Celles-ci se rejoignent dans l'idée selon laquelle la nature ne revêt pas un caractère particulier qui la rendrait sacrée, en ce sens que certains éléments de la nature ont pu être sacralisés parce qu'ils auraient été investis de la présence de Dieu, mais qu'ils ne sont pas sacrés en soi (Passmore, 1974 : 254). Comme nous le verrons ci-dessous, elles se distinguent dans leur interprétation respective des écrits.

La posture de souveraineté

Lynn White Jr est le premier à souligner la responsabilité du christianisme face à la crise écologique. Il identifie une interprétation de la Genèse selon laquelle Dieu aurait fait l'humain à son image et aurait mis le reste de la création à sa disposition pour qu'il puisse l'exploiter à sa guise. Selon White, de cette conception du monde découle également une conception linéaire du temps et de la quête du progrès. Ce rapport à la nature, au temps et au progrès aurait conduit à « la plus grande révolution psychologique de l'histoire de notre culture » (White Jr, 2019 : 36), restructurant les repaires individuels et collectifs de la société occidentale, rejoignant la théorie de Descola sur le changement ontologique. On comprend alors pourquoi le théocentrisme est souvent mentionné comme une éthique anthropocentrique. En effet, selon cette interprétation, l'humain n'est pas redevable à Dieu de l'usage qu'il fait de la nature, puisque ce dernier l'aurait mise à la disposition de

l'humain pour qu'il puisse l'exploiter. White va même jusqu'à dire que : « Spécialement dans sa forme occidentale, le christianisme est la religion la plus anthropocentrique que le monde a connue » (White Jr, 2019 : 38).

La posture du souverain est toutefois sujette à débat alors que plusieurs penseurs estiment qu'elle est blasphématoire, qu'il s'agit d'une « interprétation « despotique »²⁶ du pouvoir de l'homme sur la Terre » (Larrère, 2020 : 191), puisque rien n'indiquerait dans l'Ancien Testament que Dieu fit la création pour qu'elle serve l'humain, ni que le fait que « tout soit fait pour l'humain » soit une permission pour lui de tout transformer à sa guise (Passmore, 1974 : 253).

La posture d'intendance

Contrairement à la première posture, les deux autres ne conçoivent pas la nature comme étant à la disposition de l'humain, mais plutôt comme une entité liée à l'humain par l'entremise de Dieu, qui les a tous deux créés. C'est sur cette relation que l'emphase est mise (« Man and nature are related in God »). De ce fait, c'est parce que la nature est une création de Dieu qu'il faut la traiter avec considération. C'est percevoir l'humain et la nature comme une totalité en Dieu (« seeing creation as a totality of life »), plutôt que de percevoir l'humain et la nature comme deux entités complètement séparées, comme le propose l'anthropocentrisme, ou de percevoir l'humain au même niveau que les non-humains, comme le proposent, dans certaines mesures, les autres formes d'éthiques non-anthropocentriques. Les deux autres postures théocentriques découlent de cette idée (Hoffman et Sandelands, 2005 : 151-155).

La posture d'intendance, ou plus communément appelée « *stewardship* », considère que Dieu aurait chargé l'humain de la responsabilité spéciale de veiller sur la Création : « *humanity, as the steward or bailiff of God's creation, has responsibility for its care* » et que le mandat d'intendant de l'humain aurait dû se prolonger suite au péché originel et à la Chute qui envoya Adam et Ève sur Terre (Attfield, 1983 : 371-374). Le rôle d'Adam étant auparavant d'« entretenir » et de « garder » le jardin d'Éden, les humains auraient donc été créés en vue d'être « les jardiniers de Dieu » (Callicott, 2021 :

²⁶ Mis entre guillemets par l'auteurice

35) et de perpétuer le travail d'Adam avec la nature sur terre, en veillant à « sa fertilité et sa richesse » en tant que « bon administrateur » de la création (Hess, 2013 : 196). L'humain doit donc faire preuve d'une « attention raisonnée » pour vivre en harmonie avec la nature qui ne lui sert plus uniquement à satisfaire ses besoins physiques, mais qui est également « la clef de satisfactions spirituelles, cognitives ou esthétiques » (Larrère, 2020 : 192-195). Ainsi, cette posture insiste sur l'importance de certaines valeurs, dont « l'humilité », « le respect », « l'altruisme », « la modération », « la pleine conscience » et « la responsabilité » dans la façon d'interagir avec la nature (Hoffman et Sandelands, 2005 : 155-158). C'est d'ailleurs une posture que soutient le pape Pape François (2015 : 151-155) dans sa deuxième encyclique *Laudato si'*, alors qu'il plaide pour une « conversion écologique », par une conversion tant « intérieure » que « communautaire ».

La posture de coopération

La troisième posture, celle de coopération, part du même postulat que la posture de l'intendance, soit celle d'une responsabilité humaine envers la nature. Il s'agit du courant le moins répandu des trois. Il stipule que l'humain doit coopérer avec la nature pour aider cette dernière à se réaliser et à atteindre son plein potentiel (Attfield, 1983 : 371).

En conclusion, le théocentrisme

Comme l'explique Attfield (1983 : 371), l'existence des postures d'intendance et de coopération, considérées comme des « traditions minoritaires » puisqu'adoptées par une plus petite communauté de croyants, démontre que les traditions occidentales détiennent déjà les fondements pour amorcer une transition dans leur relation à la nature en acceptant la responsabilité qui leur échoit d'en prendre soin. Une position que semble rejoindre Passmore (1974 : 262) pour qui il faut chercher à penser une réponse éthique en usant d'une « éthique familière » et largement répandue, comme celles comprises dans le christianisme, plutôt que de chercher à penser une nouvelle forme d'éthique, pour devoir ensuite la faire accepter par les masses. Par contre, comme le souligne Hess (2013 : 197), ces deux postures voient tout de même l'humain en maître de la nature, même s'il est respectivement « un maître qui assume une responsabilité » et « un maître qui vise à la parfaire ». Une autre logique est toutefois explorée par d'autres courants d'éthiques de la nature en visant plutôt l'élargissement de la communauté morale.

2. 3. 4. Le pathocentrisme

Une première proposition d'élargissement de la communauté morale nous provient de l'éthique animale. Jugeant l'anthropocentrisme trop restrictif puisque limitant la communauté morale aux seuls individus humains, les éthiciens pathocentriques dénoncent une forme d'instrumentalisation de la vie animale au profit des humains notamment dans l'industrie agro-alimentaire, la mode et la science (Hess, 2013 : 226). Ils s'opposent ainsi à l'idée selon laquelle les animaux n'auraient qu'une valeur instrumentale. Ils suggèrent plutôt un élargissement de la communauté morale à *certaines* animaux non-humains, leur reconnaissant une valeur intrinsèque et les intégrant comme de patients moraux. Deux approches principales s'opposent toutefois sur la façon de procéder : la libération des animaux et les droits des animaux.

Le mouvement de libération des animaux et la lutte antispéciste

Peter Singer est considéré comme le précurseur de l'éthique animale moderne avec la parution de son livre *Animal Liberation* en 1975. Son approche est basée sur « le respect dû aux animaux » (Müller, 2002 : 89). S'inspirant du penseur utilitariste Jeremy Bentham pour établir les bases de sa théorie morale, Singer suggère que la considération morale doit se faire sur la base de l'intérêt. L'intérêt d'un être serait, selon Singer, déterminé par sa sensibilité, soit sa « capacité à éprouver du plaisir ou de la souffrance » (Maris, 2016 : 131). Chercher à maximiser l'intérêt d'un être, c'est ainsi chercher à augmenter son plaisir ou à diminuer sa souffrance. Comme le disait déjà Bentham en 1789, il ne s'agit pas de savoir si un être peut « raisonner » ou « parler », mais bien s'il peut « souffrir » (cité dans Hess, 2013 : 229). C'est cette emphase sur la souffrance qui finit par donner son nom au pathocentrisme, *pathos* signifiant « ce qu'on éprouve »²⁷ en grec.

Singer (1987 : 5) estime que la formule de maximisation des intérêts devrait déborder les simples relations entre humains pour englober celles entretenues avec les non-humains qui possèdent une capacité similaire de démontrer un intérêt. Ces animaux sensibles, communément nommés « animaux sentients », sont caractérisés par leur système nerveux central (Maris, 2016 : 131). Les plus conscients d'entre eux, ceux qui

²⁷ Définition de « *pathos* » prise le 24 mai 2021 de : <https://www.cnrtl.fr/etymologie/pathos>

possèderaient une grande capacité de défendre leurs intérêts (comme les humains d'âge adulte, les grands singes, les dauphins et divers mammifères) trôneraient au sommet de la hiérarchie de la vie à titre d' « animaux supérieurs » (de Fontenay, 2000 : 143). Suivant la logique de maximalisation, l'être à privilégier devrait nécessairement être celui avec le plus d'intérêts en jeu (Hull, 1976 : 679). Singer (1987) questionne alors l'acceptabilité des tests menés sur des animaux sentients dont les intérêts seraient égaux ou supérieurs à ceux d'humains au niveau de conscience moins élevé et postule que ces tests ne pourraient jamais être faits sur des bébés humains. S'inspirant du sexisme et du racisme, il nomme ce préjugé envers les animaux non-humains « espécisme » (ou « spécisme »), qu'il décrit comme une forme de discrimination basée sur le « critère d'espèce » (Fernandez, 2015).

Les droits des animaux

En réponse à Singer, Tom Regan publie en 1983 *The Case for Animal Rights*. Ce dernier rejette la proposition de Singer de faire preuve de respect aux animaux sentients en leur donnant la même considération qu'à certains humains. Regan propose plutôt de leur reconnaître des droits, « impliqu[ant] de fortes obligations morales de notre part », reconnaissant qu'ils sont « sujets-d'une-vie » et, donc, qu'ils possèdent une valeur qui leur est inhérente (Des Jardins, 1995 : 146-149). Ce qu'il considère des animaux *sujets-de-vie* sont les mammifères âgés de plus d'un an (Benthall, 2007). Toutefois, Regan ne suggère pas de reconnaître à ces animaux des droits identiques à ceux de l'humain, mais des droits qui correspondent à leurs besoins (de Fontenay, 2000 : 149-150). C'est sur ce dernier détail que les deux théoriciens diffèrent. La différence entre les deux propositions est presque sémantique. Singer souhaite un traitement des animaux sentients identique à celui des patients moraux humains, alors que Regan suggère un traitement similaire, mais adapté à ces animaux.

La proposition politique comprise dans Zoopolis

Une dernière proposition semblait importante à analyser. Sue Donaldson et Will Kymlicka (2016) s'inspirent de l'éthique des droits des animaux lorsqu'ils publient *Zoopolis*, suggérant l'élargissement de la communauté politique pour y inclure les animaux. Selon eux, les non-humains peuvent être divisés en trois catégories auxquelles ils suggèrent d'accorder un statut politique particulier et, par extension, des droits : (1) le

statut citoyen aux animaux domestiques, reconnaissant leur capacité à influencer les politiques par leur présence, au même titre que les personnes souffrant d'une grande déficience intellectuelle; (2) la souveraineté sur leur territoire accordée aux animaux sauvages, y minimisant les interventions humaines sauf dans des cas spéciaux nécessitant une « assistance positive » ; et (3) le statut de résident aux animaux « liminaires » (animaux non domestiqués, mais qui vivent tout de même au contact des humains, comme ceux qui constituent la faune urbaine), leur reconnaissant un rôle passif par la non-participation ou parce que leurs cycles migratoires impliquent qu'ils ne sont pas des résidents permanents.

En conclusion, le pathocentrisme

Les propositions pathocentriques ne sont pas exemptes de critiques. En poussant la logique des théories de Singer et de Regan à leur maximum, on se rend bien compte qu'elles créent elles-mêmes de nouvelles formes d'exclusion. Singer établit une ligne de démarcation entre les êtres doués de sensibilité et les autres « quelque part entre une crevette et un homard », tout autre être situé plus bas dans la « *scala naturae*²⁸ » (« l'échelle de la nature » en Français) n'est pas considéré comme étant assez sensibles et ses intérêts peuvent donc être compromis tant que ceux des êtres sentients ne le sont pas (Hull, 1976 : 679). Regan quant à lui ne considère pas que les droits devraient être attribués à tous les animaux. Certains parlent donc de « pathospécisme », soit de discrimination basée sur le critère de la sensibilité (Maris, 2016 : 133). La proposition de Donaldson et Kymlicka, même si très proche de celle du droit des animaux, a cela d'intéressant qu'elle tend à y inclure une plus grande diversité d'espèces. C'est d'ailleurs une voie similaire que suit le biocentrisme.

2. 3. 5. Le biocentrisme

L'extension de la communauté morale sur la simple base de la sensibilité ne fait pas l'unanimité. S'y limiter serait se maintenir dans ce que nous avons préalablement qualifié de *chauvinisme humain* (Hess, 2013 : 121). En effet, c'est en se basant sur une caractéristique humaine, la sensibilité, que le pathocentrisme est pensé. C'est parce que

²⁸ Mis en italique par l'auteur.

certaines espèces partagent ce trait commun avec l'humain qu'elles auraient droit à plus de considération. Ainsi, le biocentrisme émerge comme une tentative de sortie de ce chauvinisme. Du mot grec « bios »²⁹ qui signifie « vie », la perspective biocentrique considère que toutes les formes de vie sont pourvues d'une valeur inhérente et doivent donc être sujettes à une considération morale. Albert Schweitzer est un précurseur du biocentrisme avec son principe de « vénération de la vie » (Des Jardins, 1995 : 169).

En prenant la vie comme critère central, cette posture étend la considération éthique à tous les humains et les non-humains, ce qui comprend une multitude d'espèces (les plantes, mais également les différentes variétés d'organismes vivants, et ce, jusqu'à l'infiniment petit), pour les inclure au sein de la communauté morale. Considérant chaque entité individuellement, le biocentrisme est considéré comme une « approche individualiste » de l'éthique environnementale (Jeangène Vilmer, 2008 : 118). La pensée de Schweitzer ouvre la porte à deux courants qui viennent s'opposer : une approche égalitariste et une approche hiérarchique.

Biocentrisme déontologiste-égalitariste

La première approche est principalement associée au philosophe Paul W. Taylor, telle que présentée dans son œuvre *Respect for Nature*, publiée en 1986. Inspiré par la notion de « respect de la nature » de Schweitzer, Taylor établit les fondements d'une éthique biocentrique, soit : (1) que les humains font partie, à égalité avec les autres êtres vivants, d'une « communauté de vie » ; (2) l'interdépendance des éléments naturels ; (3) le rejet de la supériorité humaine sur les non-humains ; (4) la conception selon laquelle tous les « être vivants [sont des] centres téléologiques de vie » (Hess, 2013 : 250-252).

L'approche de Taylor suppose de délaissier la perspective humaine et d'adopter celle des êtres vivants pris individuellement. Ainsi, en tant que *centre téléologique de vie*, chaque être possède une finalité qui lui est unique. Cette finalité consiste en des impératifs biologiques qu'il cherche à combler (Hess, 2013 : 122). Seul l'être concerné peut déterminer ce qui lui est important. Ainsi, c'est parce que chaque être possède une finalité qui lui est propre qu'il possède également une valeur qui lui est inhérente. Cette dernière

²⁹ Définition de l'OQLF prise le 14-06-2021 : http://bdl.oqlf.gouv.qc.ca/bdl/gabarit_bdl.asp?id=3143

est « de même valeur » pour tous les êtres, humains et non-humains. C'est pourquoi son approche est qualifiée de « biocentrique égalitaire » (Müller, 2002 : 92).

Nonobstant cette égalité des êtres, Taylor reconnaît une responsabilité aux agents moraux (les humains rationnels) qui doivent veiller à ce que les patients moraux aient les conditions nécessaires à l'atteinte de leur finalité. C'est pour cela que cette approche est également qualifiée de « biocentrisme déontologiste » (Jeangène Vilmer, 2008 : 118). Taylor élabore une série de devoirs négatifs en complément à sa philosophie du respect de la vie, comme « ne pas nuire », « ne pas porter atteinte » et « ne pas entraver la liberté » des êtres vivants non-humains envers qui nous devons « fidélité » et envers qui il faut « rendre justice » lorsque ces devoirs ne sont pas remplis (Hess, 2013 : 255-256).

Biocentrisme conséquentialiste-hiérarchique

C'est au philosophe Robin Attfield à qui l'on doit cette deuxième approche du biocentrisme. Celui-ci considère qu'une valeur non-instrumentale doit être accordée non pas aux êtres vivants directement, mais à la satisfaction de leurs intérêts, c'est-à-dire « la satisfaction de leurs besoins biologiques ». Cette proposition ouvre ainsi la porte à la hiérarchisation des intérêts selon leur degré de complexité : « se nourrir, se mouvoir, jouir de ses sens, exercer ses facultés rationnelles » pour ne nommer qu'eux. L'objectif d'une telle approche repose dans la recherche de la maximalisation des intérêts (Maris, 2016 : 146-147). C'est donc en considérant et en comparant le niveau de « complexité » des êtres vivants qu'Attfield propose une gradation de la considération morale (Jeangène Vilmer, 2008 : 118).

En conclusion, le biocentrisme

Ultimement, retenons du biocentrisme qu'il s'agit d'une perspective qui vise l'élargissement de la communauté morale afin de l'étendre à l'ensemble des êtres vivants considérés individuellement. Elle n'inclut donc pas la nature « inanimée » dans ses préoccupations morales directes et elle n'adopte pas une vision d'ensemble dans sa démarche afin d'établir une compréhension des complexités des interrelations dépassant la simple satisfaction des intérêts individuels (Hess, 2013 : 252). C'est ce qui distingue le biocentrisme de l'écocentrisme que nous étudierons ci-après.

2. 3. 6. L'écocentrisme

Terminons notre analyse en observant la perspective de l'écocentrisme. Cette dernière rejette l'individualisme des propositions biocentriques. Les penseurs écocentristes partent plutôt du postulat qu'il est nécessaire de penser une éthique considérant les interdépendances entre les différentes entités naturelles, humains et non-humains, regroupées sous la forme de communautés : « la communauté biotique (humains, animaux, plantes, eau, sol), la communauté biosphérique ou la Terre-Gaïa, l'écoumène (espace habité) ou encore la biogée chez M. Serres » (Ferrari, 2021 : 229). Elle établit notamment qu'un statut moral doit être accordé aux systèmes écologiques pensés comme des totalités. Il est donc généralement admis que cette éthique est foncièrement holiste. L'interprétation du « tout » écologique » peut toutefois varier selon les auteurs et les courants (Des Jardins, 1995 : 189). C'est à cette fin qu'Hess (2013 : 269) distingue deux types d'écocentrismes : il associe le premier au *naturalisme* et le second à un « holisme anthropologique ».

Première perspective : les écocentrismes naturalistes

Hess situe ce premier écocentrisme, l'« écocentrisme naturaliste », à mi-chemin entre le biocentrisme et l'écocentrisme. Il emprunte le qualificatif de *naturaliste* à Descola pour illustrer un écocentrisme qu'il considère encore comme s'inscrivant dans une dichotomie entre humains et non-humains. L'« écocentrisme naturaliste » comprend des penseurs comme Holmes Rolston III, Hans Jonas et Eugene C. Hargrove. Sommairement, la perspective défendue consiste surtout en un élargissement de la proposition biocentrique. Elle s'insère dans la logique d'extension continue de la communauté morale. Il s'agit de reconnaître que les différents systèmes naturels – et non plus les entités prises individuellement – possèdent une finalité qui consiste en la perpétuation et en l'évolution de la vie. Rolston parle ainsi d'une « valeur systémique » qu'il accorde tant aux écosystèmes, qu'à la biosphère, qu'à l'univers (Hess, 2013 : 269-280).

Les droits de la nature

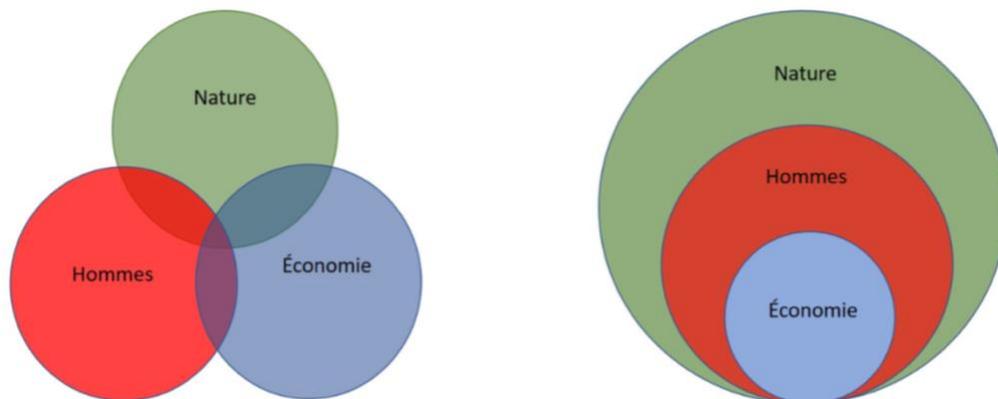
C'est au professeur de droit Christopher Stone à qui l'on attribue la première mention du droit de la nature au début des années 1970 et explicité dans son livre « Should Trees Have Standing » (« les arbres doivent-ils pouvoir plaider? » en Français). Les théoriciens

du droit de la nature partent du constat qu'une personnalité morale fut historiquement reconnue à de multiples « entités inanimées », en particulier à des personnalités morales (ex. des entreprises), et proposent d'accorder ce même statut à des systèmes naturels. Par conséquent, un « ami » de la nature, agissant comme « tuteur », pourrait veiller à préserver la valeur intrinsèque de cette dernière en intervenant pour protéger les droits d'une entité naturelle à risque (David, 2012).

Le droit de la nature émerge en opposition au droit de l'environnement, en invitant notamment à renverser la vision utilitariste de la nature et en considérant les préjudices lui étant commis non pas selon le point de vue humain, mais selon « les besoins des objets naturels concernés » (Bégin, 1992 : 406). En reconnaissant une valeur intrinsèque à la nature, on se retrouve à inverser « le fardeau de la preuve » obligeant la conservation plutôt que l'« altération », sauf en cas d'intervention positive qui nécessiterait dans ce cas une justification (Acosta, 2014 : 86-87). Le droit de la nature se retrouve ainsi à condamner la destruction et l'exploitation de la nature.

Une telle proposition ne peut se faire sans un renversement des schémas conceptuels, tel que le démontre la *Figure 4*. On y voit la nécessité de passer du modèle de gauche, soit le schéma conventionnel du développement durable, au modèle de droite. Présenté par l'avocate et fondatrice de l'ONG Nature's Rights, Mumta (Ito, 2017b), ce deuxième modèle illustre la « hiérarchie naturelle des systèmes » et cherche à démontrer la dépendance des institutions humaines, et de l'humain en général, envers la nature, de façon à contredire la pensée selon laquelle les trois peuvent être conçues séparément.

Figure 4 : Modèles de durabilité économique (Ito, 2017a)



Ce schéma n'est pas seulement pertinent pour modéliser les droits de la nature. Il sert, plus largement, à illustrer la logique de cette première perspective écocentrique d'un humain pensé dans une communauté naturelle, et non pas en opposition ou en juxtaposition avec cette dernière.

Deuxième perspective : les écocentrismes holistes

L'« écocentrisme holiste » invite quant à lui à une nouvelle conception de l'humain au sein d'une totalité vivante, c'est-à-dire au sein d'une « communauté de destin [regroupant] l'humanité et la Terre » (Hess, 2013). Différentes propositions peuvent être identifiées comme des *écocentrismes holistes*. Nommons notamment : la « communauté de la terre »³⁰ et l'« éthique de la terre » d'Aldo Leopold³¹, dont John Baird Callicott est connu pour en être l'héritier (Des Jardins, 1995); le « contrat naturel » de Michel Serres (1990) qui cherche à définir un « contrat naturel de symbiose et de réciprocité » entre l'humain et la Terre; les différentes variantes que prend l'écoféminisme, dont Val Plumwood est la préceuseure, et qui dénonce la domination de l'humain sur la nature en proposant des rapprochements avec la domination subie par les femmes et en cherchant, à travers cette critique, à repenser la connexion de l'humain à la Terre (Casselot *et al.*, 2017); ou l'« écosophie T » d'Arne Naess (2020).

L'écologie profonde

Le concept d'« écologie profonde », ou « *Deep ecology* » fut initialement développé par Naess dans l'optique d'offrir une plateforme à ce que Félix Guattari (2019) et Naess (2020 : 78) définissent comme des « écosophies ». Il s'agit d'alternatives à la vision du monde actuelle qui cherchent principalement à faciliter ce que Naess nomme la « réalisation de Soi », c'est-à-dire la réalisation personnelle par une identification à l'univers et aux entités qui le composent (Sauvé et Villemagne, 2006). Parce que l'écologie profonde regroupe une multitude de propositions d'*écosophies*, nous parlerons des *écologies profondes*. Elles se rapprochent fortement de ce qu'Hess conçoit comme les *écocentrismes holistes* en ce qu'elles visent l'épanouissement de l'humain par la connexion à une totalité. Pour ce faire, elles souhaitent un éveil des « consciences écologiques » suite à un changement à la fois

³⁰ Aussi appelée « communauté biotique » (*biotic community*)

³¹ Nous avons déjà référé à ce penseur lorsque nous avons traité d'*anthropocentrisme faible*.

individuel et culturel (Des Jardins, 1995 : 244). Autrement dit, elles peuvent être considérées comme des formes de « spiritualités écologiques » (Charmetant, 2018).

La biorégionalisme

Le biorégionalisme peut être identifié comme un exemple de proposition d'écologie profonde. Ce courant émerge en opposition à la mondialisation, selon le constat suivant : les sociétés humaines sont déracinées et il est impératif de retrouver des ancrages territoriaux; de réapprendre à vivre sur place (« *living-in-place* »). C'est dans la « biorégion » que le biorégionalisme voit la possibilité de repenser nos milieux de vie. Cette dernière définit un espace comprenant des caractéristiques naturelles (géographiques, climatiques, biologiques, etc.) qui lui sont uniques et offre ainsi des « synergies écosystémiques particulières ». Dans cette perspective, une importance particulière est donnée aux échelles naturelles, dont trois peuvent être identifiées. S'enchaînant l'une dans l'autre, celles-ci sont énumérées ici de la plus grande à la plus petite : les « éco-régions », les « géo-régions » et les « morpho-régions ». Ultimement, le biorégionalisme propose de développer de nouvelles « stratégies d'habitation » respectant les caractéristiques écosystémiques de lieux habités (Rollot, 2018).

Le biorégionalisme vise donc le développement de communautés décentralisées, autonomes, et ancrées physiquement et spirituellement dans leur biorégion respective. Il cherche ainsi à promouvoir une forme d'adaptation radicale où l'humain réapprend à vivre avec la nature qui l'entoure en développant des stratégies harmonisées à son milieu de vie (Sale, 2000). Ainsi, par cet « éco-localisme », le biorégionalisme se positionne comme une alternative fonctionnelle dans l'écocentrisme (Glotfelty et Quesnel, 2014).

En conclusion, l'écocentrisme

Au final, l'écocentrisme se distingue des autres perspectives par l'acceptation de l'idée d'une totalité dont l'humain fait partie intégrante. La distinction qu'Hess cherche à faire entre les visions *naturalistes* et celles *holistes* semblent tenir d'une caractéristique propre à l'écocentrisme. Cette perspective peut être pensée en combinaison avec les idées du biocentrisme, notamment par la reconnaissance d'une égalité biocentrique au sein d'une conception de la totalité, mais elle peut également être influencée par la perspective

anthropocentrique (Blandin, 2012 : 27). Le simple choix de mots qu'Hess fait pour désigner les *écocentrismes holistes* comme des *holismes anthropologiques* en est un bon indicateur. C'est d'ailleurs l'un des constats auquel Hess est mené, soit que lorsque poussés à leur paroxysme, les deux extrêmes que sont l'anthropocentrisme et l'écocentrisme tendent à se rejoindre : « C'est un peu comme si les positions extrêmes du spectre des éthiques de la nature étaient animées par une dialectique les conduisant *in fine* à s'inverser dans leur contraire » (Hess, 2013 : 366).

2. 3. 7. Éthiques naturalistes et éthiques holistes

La distinction entre les deux écocentrismes (naturalistes et holistes) nous amène à nous poser une dernière question : est-ce que toutes les éthiques de la nature non-anthropocentriques sont également non-naturalistes ? Hess établit que, en plus de l'anthropocentrisme moral, toutes les éthiques extensionnistes (pathocentrisme, biocentrisme, écocentrisme naturaliste) sont comprises dans le schème naturaliste. Autrement dit, seules les éthiques *écocentristes holistes* ne seraient pas naturalistes (Hess, 2013 : 157).

Dans la même ligne de pensée, Descola souligne que « les éthiques extensionnistes sont plutôt anthropocentriques », étant tout de même nuancées dans leur anthropocentrisme respectif (2005 : 338). Il ajoute également que le fait que plusieurs des propositions explorées impliquent une relation de protection induit qu'elles ne peuvent pas être considérées comme *animistes* puisqu'elles nécessitent qu'un être devienne dépendant pour recevoir cette protection et, ainsi, qu'il perde « sa qualité même de sujet » (2005 : 670).

Descola (2005 : 336) estime tout de même que c'est dans les champs de la philosophie morale et du droit que nous avons le plus de probabilité d'observer un changement ontologique puisque, comme nous l'avons vu, ce sont les deux principaux domaines qui remettent en question l'hégémonie de l'humain comme seul être moral.

L'exemple du droit de la nature est plutôt révélateur. Depuis 2006, différents systèmes naturels se sont ainsi vus octroyer des droits. Nommons, notamment, les cas de l'Équateur qui reconnut des droits à la nature en 2008 dans sa nouvelle constitution, suivi

de la Bolivie en 2009 (David, 2012); la Cour constitutionnelle colombienne qui reconnut des droits au fleuve Astro; la Haute Cour de l'État d'Uttarakhand, en Inde, qui reconnut des droits aux fleuves Gange et Yamuna, ainsi qu'à des glaciers, lacs, rivières et forêts sur son territoire; et la Nouvelle-Zélande qui reconnut les droits du fleuve Whanganui et du mont Tarakani (David, 2017). Plus proches de nous, les résidents de Toledo, en Ohio, répondirent positivement à la question suivante : « Est-ce que le lac Érié devrait se faire garantir des droits légaux normalement réservés à une personne ? » (Samuel, 2019). Finalement, au Québec, le *conseil des Innu de Ekuanitshit et de la MRC de Minganie* octroyèrent, tout récemment, une personnalité juridique à la rivière Magpie (Alliance Muteshekau-shipu, 2021).

Néanmoins, Descola émet des doutes face aux éthiques de l'environnement dans leur capacité à permettre un changement ontologique vers un autre *mode d'identification*. Il admet toutefois que le dogme naturaliste n'est pas un absolu et que le fait même qu'il soit remis en doute est une preuve « qu'une phase de recomposition ontologique a peut-être débutée » (2005 : 346-347).

2. 4. Nature et *Entreprise-Monde*

Ce deuxième chapitre explorait l'idée de nature sous trois grands axes. J'ai premièrement procédé à la généalogie de ce concept en me basant sur Argullol (2004) et Maris (2018). J'ai alors retracé l'évolution de la conception de la nature en identifiant six étapes charnières : (1) l'émergence du concept; (2) la nature comme entité à craindre, que j'ai située durant l'ère de l'*Église-Monde*; (3) la nature comme chose à dominer avec les percées technoscientifiques et la montée de l'*Entreprise-Monde*; (4) la nature comme ressource à administrer; (5) la reconnaissance d'une histoire commune à l'humain et la nature dans l'évolution biologique, ne remettant toutefois pas en question la dichotomie entre les deux; et, finalement, (6) la nature à soustraire aux activités humaines pour mieux la protéger.

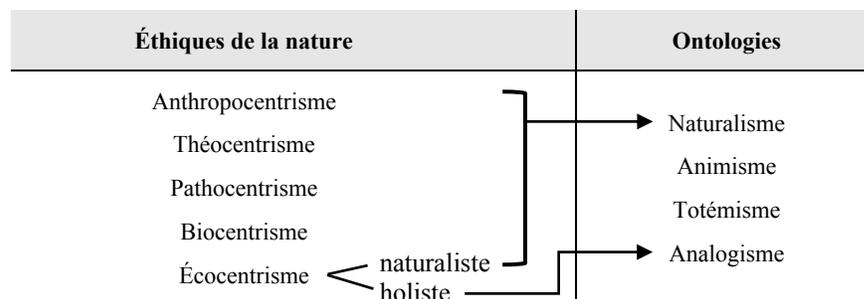
De l'historicité de la nature, j'ai fait ressortir que la nature n'était pas un concept commun à toutes les cultures, concluant qu'il s'agissait en fait de *la chose la moins bien*

partagée du monde. En me basant cette fois sur Descola (2005), j’ai cherché à connaître les formes de rapport au monde qui ont coexisté. J’ai ainsi distingué quatre schèmes de relations aux non-humains : l’*analogisme*, le *totémisme*, l’*animisme* et le *naturalisme*. Cette distinction en quatre schèmes fut possible par l’application de la formule suivante : *face à un autrui quelconque, humain ou non-humains, je peux supposer que…* je possède une *intérieurité* et/ou une *physicalité* similaire ou différente.

Puis, dans l’optique d’identifier des outils théoriques au sein de notre monde avec lesquels opérationnaliser un changement ontologique, l’éthique de la nature a été présentée comme offrant un potentiel dans l’exploration de voies de sortie du *naturalisme*. En me basant sur Sauvé et Villemagne (2006), Hess (2013) et Maris (2016), j’ai fait ressortir cinq *pivots* auxquels j’ai identifié une perspective d’éthique : (1) l’humain comme *pivot* de l’anthropocentrisme; (2) le Dieu chrétien comme *pivot* du théocentrisme; (3) la sensibilité comme *pivot* du pathocentrisme; (4) la vie comme *pivot* du biocentrisme; et, finalement, (5) les systèmes de support de la vie comme *pivot* de l’écocentrisme. En me basant entre autres sur Hess (2013), Maris (2016) et Des Jardins (1995), l’emphase fut mise sur une description des différentes perspectives.

À cette étape, je me suis toutefois buté à une difficulté. J’ai fait le constat que la majorité des propositions ne proposaient pas une sortie du naturalisme, démontrant la complexité que représente un possible basculement ontologique. En fait, comme je l’ai démontré en m’appuyant sur Hess (2013), seuls les écocentrismes holistes semblent proposer cette échappatoire. Cela démontre l’importance de distinguer l’éthique et/ou l’ontologie lors de l’analyse au chapitre 4. La *Figure 5* liste les différents paradigmes dont il a été question jusqu’à présent.

Figure 5 : Schématisation des éthiques de la nature et des ontologies



2. 4. 1. Chevauchement théorique

Cela étant dit, ce mémoire postule qu'une sortie de l'*Entreprise-Monde* pourrait nécessiter un glissement ontologique et, dans ce sens, une sortie du *naturalisme*. À cet effet, j'avais préalablement démontré qu'*entreprisisation* et *naturalisation du monde* sont deux processus intrinsèquement liés. En soutenant que le premier nécessite le deuxième, j'ai émis l'hypothèse que l'*Entreprise-Monde* se fondait sur un rapport à l'altérité bien spécifique.

Or, cette analyse démontre que la théorie de Solé est incomplète. L'étude du concept de nature proposée au deuxième chapitre permet de postuler qu'il y manque un niveau d'analyse conceptualisant la relation aux non-humains. Conséquemment, j'estime que les trois idées principales de la théorie de Solé doivent être actualisées pour y inclure cette dimension. C'est pourquoi je propose de la compléter en usant de la thèse de Descola, de sorte à : (1) ajouter la « relation aux non-humains » comme sixième composante de l'*organisation fondamentale*; (2) préciser la *conception partagée du bonheur* en y ajoutant un niveau de complexité qu'induit le rapport aux non-humains; et (3) faire apparaître les *impossibles* de l'*Entreprise-Monde* qui n'ont pas encore été exposés et qui sont rendus perceptibles par l'ajout de cette nouvelle dimension.

Concernant ce dernier point, j'userai du concept de *détour anthropologique* proposé par Solé pour faire état de ces *impossibles*. En conceptualisant le *naturalisme* et en l'opposant à trois autres ontologies, Descola force, d'ailleurs, ce détour. Il nous oblige à opposer notre conception de la nature à des réalités qui nous sont étrangères. Ainsi, je ferai ressortir quelques exemples tirés des observations des deux auteurs.

Avant de procéder, rappelons qu'un monde se construit pour faire face à une *peur fondamentale* à laquelle il réagit en établissant une série d'interdits cherchant à la prévenir. Ces *impossibles* sont *indissociables*. Ils *se tiennent et se renforcent* mutuellement. Solé identifie ici la division comme *possible destructeur* des sociétés premières et établit six *impossibles* qui doivent la contrer. Selon l'auteur, c'est plutôt l'impossibilité que les humains maîtrisent leur désir de maîtrise du monde qu'il conçoit comme *peur fondamentale* de l'*Entreprise-Monde*. Tant le *possible destructeur* que les

impossibles qui s’y opposent définissent la relation qu’entretient un monde aux non-humains. Tentons d’identifier quelques-uns de ces *impossibles*.

2. 4. 2. Les impossibles d’un monde *naturalisé*

Une première piste nous provient des observations de Solé (2000 : 21-22) auprès du peuple kogi. Pour ces derniers, « faire des trous (comme des tunnels de chemin de fer, les boyaux du métro) qui blessent la Terre – la Mère – est un acte impensable, inconcevable ». Cet *impossible kogi* nous confronte à un *impossible* du monde moderne : « pour nous, hommes modernes, il est *impossible*, quitte notamment à trouser les montagnes et le sous-sol dans tous les sens, de ne pas chercher à circuler toujours plus vite et plus confortablement ». Un premier *impossible* de notre monde peut ainsi être identifié : *impossible* que la nature ne soit pas à notre disposition; *impossible* de ne pas chercher à l’utiliser pour améliorer notre niveau de vie.

Ce premier *impossible* est imaginable que dans une relation de domination de l’humain sur le non-humain. C’est à leur détriment que nous priorisons notre confort. À cet effet, Descola (2005 : 530) précise que les *modes de relations* entre humains et non-humains spécifiques à l’animisme sont de l’ordre du « don » de « l’échange » et de « la prédation », et ce, au sein d’un rapport de personne à personne exclusivement. Au contraire, les *modes de relations* comprises dans le *naturalisme* sont de l’ordre de la « production », de la « protection » et de la « transmission », et sont « fondées sur la connexité entre des termes non équivalents », donc induisent qu’une entité soit dépendante de l’autre dans son fonctionnement.

L’exemple des Achuar illustre bien cette différence ontologique. Descola (2005 : 433) démontre que notre système agricole (basé sur l’industrialisation de la vie, la monoculture, l’élevage intensif et les modifications génétiques) est tout simplement inimaginable dans leur monde, ceux-ci s’inscrivant dans une ontologie *animiste*. Cet exemple témoigne du fait que la relation de production suppose un rapport de domination d’un humain sur un non-humain, voire ici d’une personne sur une ressource. Or, cela est inconcevable dans une réalité où humains et non-humains sont chacun considérés comme des personnes.

Les femmes achuar ne « produisent »³² pas les plantes qu'elles cultivent : elles ont avec elles un commerce de personne à personne, s'adressant à chacune pour toucher son âme et ainsi se la concilier, favoriser sa croissance et l'aider dans les écueils de la vie, tout comme le fait une mère avec ses enfants (Descola, 2005 : 552).

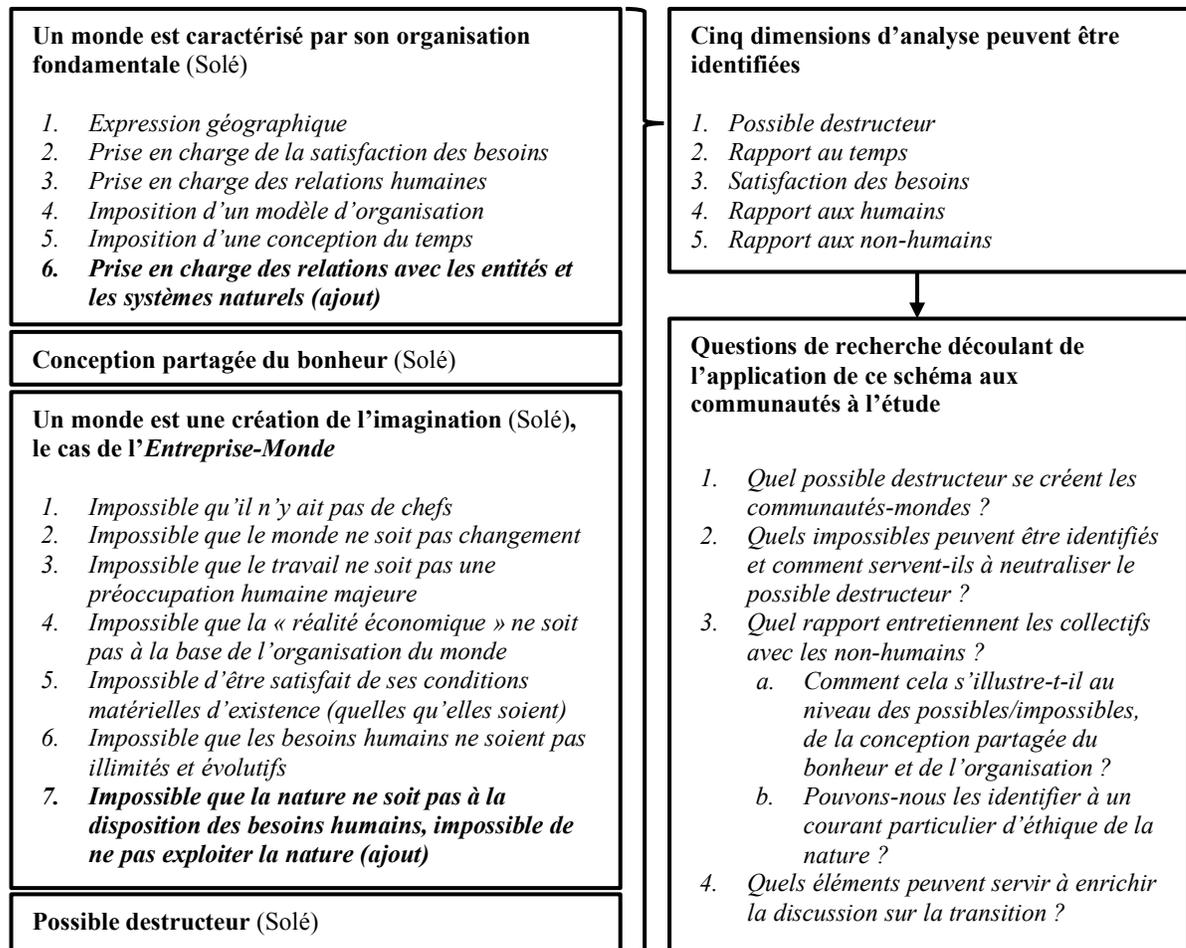
Pour cette raison, tant les observations de Solé que de Descola portent à penser qu'un *impossible* central dans la réalité de ces peuples est le rejet d'une forme de hiérarchisation des vivants. Cela nous renvoie à un deuxième *impossible* de notre monde : *impossible* que l'humain ne soit pas un être supérieur; *impossible* que les humains soient égaux aux non-humains; *impossible* que les non-humains soient considérés comme des personnes. Ainsi, dès lors que nous intégrons la relation aux non-humains dans le schéma d'analyse, il devient difficile de ne pas constater cette lacune dans la théorie de Solé, notamment lorsqu'il mentionne que « pour que des humains travaillent au-delà de la satisfaction égalitaire de leurs besoins matériels élémentaires, il faut que, d'une manière ou d'une autre, il soit contraint à le faire par d'autres humains » (2000 : 128). À cela, il faudrait ajouter que cette recherche de la sur-satisfaction des besoins se fait également au détriment des non-humains.

2. 4. 3. Cadre théorique et hypothèses de recherche

Ainsi, la définition de l'*Entreprise-Monde*, en suivant les trois idées fondamentales avancées par Solé, puis l'étude des différentes conceptions éthiques et métaphysiques de la nature, m'ont permis de poser comme premier apport théorique le manque d'un niveau d'analyse à l'approche de Solé. Dans l'optique d'offrir la possibilité de procéder à une étude plus complète des mondes alternatifs, la *Figure 6* illustre comment cet apport vient modifier le schéma d'analyse de Solé par l'ajout de la dimension « rapport aux non-humains ».

³² Mis entre guillemets par l'auteur.

Figure 6 : Intégration des théories d'entreprisation et de naturalisation du monde



Je propose de récupérer cette figure comme cadre conceptuel et de l'utiliser dans les prochains chapitres afin de vérifier si les communautés-mondes étudiées répondent à l'appel de Descola (2020a) à « inventer des formes alternatives d'habiter la Terre, des formes alternatives de s'organiser entre humains et d'entretenir des relations avec les non-humains » et, de ce fait, à sortir de l'*Entreprise-Monde*. L'utilisation de ce schéma d'analyse permettra d'établir si un basculement ontologique est observable au sein de ces mondes, notamment par l'identification de nouveaux *schèmes de relation* (Descola, 2005 : 620-622). Plus spécifiquement, ce mémoire repose sur les cinq hypothèses suivantes :

1. Que le *Commun-Monde* serait amené à remplacer l'*Entreprise-Monde* comme *institution fondamentale*;
2. Que les communautés intentionnelles puissent être étudiées comme des expérimentations de l'organisation humaine en prélude à cette nouvelle réalité et c'est pourquoi elles sont identifiées dans cette recherche comme des communautés-mondes;
3. Que ces dernières émergent en réponse à un *possible destructeur* lié à l'*Entreprise-Monde*;
4. Qu'elles adoptent des *impossibles* qui divergent de ceux de l'Entreprise pour empêcher l'apparition de ce *possible destructeur*;
5. Qu'elles cherchent à repenser leur rapport aux non-humains dans l'optique de prévenir le *possible destructeur*.

Plus précisément, je suppose que la possibilité de la destruction de la nature est la raison principale ayant mené à la création des communautés-mondes à l'étude et que, dans ce sens, elles proposeront un *impossible* reflétant un rapport différent aux non-humains que celui compris dans l'*Entreprise-Monde*. Cette hypothèse s'appuie à la fois sur la thèse d'Harari (2015) selon laquelle les crises auxquelles nous faisons face nous offrent une rare opportunité de repenser nos réalités, de changer les mythes fondateurs de notre monde, de nous raconter de nouvelles histoires; de celle de Solé (2000 : 58) selon laquelle les moments de crise offrent la possibilité de réorganiser nos *possibles*, *impossibles* et *non-impossibles*; sur celle de Descola selon qui les périodes de perturbations ont le potentiel d'amener des changements au niveau des « schèmes de relations » afin de permettre l'adaptation à une nouvelle réalité; sur celle de Servigne et Stevens (2015 : 22) qui identifient les périodes de crises comme offrant les « conditions d'émergence des communs » ; et sur l'observation de Leafe Christian (2015 : 18) qui mentionne que : « Les idéaux d'une communauté naissent habituellement d'une lacune constatée par ses membres dans la société ».

Dans un dernier temps, ce mémoire vise l'identification de clefs de solution pour contribuer à la discussion sur la transition socio-écologique et les modèles d'organisation à adopter pour la rendre possible.

Chapitre 3. L'itinéraire, *méthodologie de recherche*

Comme le voyageur, le chercheur est amené à se projeter et à élaborer un itinéraire (sa méthodologie) devant lui permettre d'atteindre sa destination finale (son objectif de recherche). Toutefois, malgré une recherche extensive et une préparation adéquate, aucun de ces deux protagonistes ne peut être certain de ce qui l'attend arrivé à destination.

3. 1. Méthodologie

Cette recherche fut préalablement envisagée sous la forme d'une étude de cas. L'objectif étant d'aller vivre pendant plusieurs semaines dans une communauté intentionnelle afin d'expérimenter ce mode de vie. Cependant, la situation sanitaire actuelle a rendu ce processus impossible avec les limitations de contact imposées par la santé publique. D'autres méthodes furent alors envisagées. C'est donc en procédant par l'analyse d'un ensemble d'entretiens individuels semi-dirigés que la décision a été prise de poursuivre cette recherche.

En soi, l'ensemble d'entretiens individuels semi-dirigés est formé de deux concepts. Dans un premier temps, l'*ensemble d'entretiens individuels* réfère à des entrevues qui ont été menées seul à seul avec des participants. Les informations récoltées dans le cadre de ces discussions ont été traitées comme un ensemble, soit comme la « collection d'éléments considérée dans sa totalité »³³. Dans un deuxième temps, l'*entretien semi-dirigé* réfère à une méthode d'enquête par entretiens dans laquelle, comme l'explique Pierre Romelaer (2005 : 104), le chercheur garde un certain contrôle sur les thématiques discutées, tout en laissant la liberté aux participants d'élaborer sur ces dernières dans le langage qui lui convient. Selon lui, il s'agit donc d'un « compromis souvent optimal entre la liberté d'expression du répondant et la structure de la recherche ». Romelaer ajoute que cette méthode permet au chercheur de non seulement aller chercher les éléments d'information auxquels il s'intéresse dans les thématiques qu'il a

³³ Définition d' « ensemble », récupérée le 17 janvier 2021 du *Larousse* en ligne : <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/ensemble/29810>

préalablement définies, mais lui permet également d'explorer des perspectives qu'il n'avait pas envisagées, une « surprise venant de la réalité du terrain ». Les prochaines sections exemplifient comment cette méthode fut mise à l'usage dans la collecte et l'analyse des données récoltées dans le cadre de cette recherche.

3. 2. Collecte de données

Cette recherche visait à recueillir les récits d'individus vivant dans des communautés intentionnelles. La sélection des participants comportait deux étapes principales : (1) la recherche et la sélection de communautés intentionnelles; et (2) la sélection des participants au sein des communautés identifiées. La recherche a ensuite été menée suivant la méthode de l'ensemble d'entretiens individuels semi-dirigés à l'aide d'un guide d'entretien spécialement créé et qui permit de faciliter l'analyse des données récoltées.

3. 2. 1. Sélection des communautés

Préalable à la sélection des participants, il était nécessaire de procéder à la sélection des communautés intentionnelles jugées pertinentes pour cette recherche. Cette sélection a été effectuée sur la base de (1) la situation géographique ou champs de recherche; (2) le nombre de communautés présentes par champs de recherche; (3) des critères spécifiques quant à leur mission et leurs valeurs, voire dans la forme de leur structure organisationnelle.

Terrains de recherche

Je voulais initialement concentrer mes recherches sur les communautés intentionnelles québécoises. Toutefois, il existe très peu de ce genre de communautés au Québec. À cet effet, Leafé Christian (2015 : 19) en identifiait seulement 12 au Canada en 2015. Pour élargir mon champ d'action et augmenter mes chances d'obtenir un retour des communautés contactées, j'ai donc pris la décision de ne pas m'astreindre uniquement au Québec et j'ai décidé de m'intéresser également aux communautés françaises. La France a été privilégiée par rapport à d'autres pays sur la base de deux principes : la culture, la langue et l'étendue du mouvement.

Premièrement, cette recherche s'intéresse à la possibilité d'émergence d'un monde post-Entreprise en Occident, berceau de l'*Entreprise-Monde*. Il était donc important que ce deuxième terrain de recherche soit également situé dans la sphère occidentale. Deuxièmement, par sa proximité culturelle avec le Québec, la France semblait un choix logique. La proximité linguistique permettait notamment de simplifier la collecte et l'analyse des données. D'autres États comme ceux du reste du Canada (ROC) ou des États-Unis ont aussi été envisagés, mais ils ont été écartés pour cette raison puisque des entrevues en anglais n'auraient pas permis une étude en profondeur. Troisièmement, le mouvement est implanté en France depuis plus longtemps qu'au Québec et y est plus large. Les communautés qui s'y trouvent ont, de façon générale, accumulé plus de vécu. Finalement, cette démarche avait comme double avantage d'offrir un point de comparaison entre le Québec et un autre terrain, soit la France.

Sélection des communautés-mondes

La liste des collectifs contactés fut constituée en procédant à une recherche exhaustive, au Québec et en France, à l'aide de moteurs de recherche et en utilisant les mots clefs « communautés intentionnelle », « écovillages », « écocommunautés », « écohomeaux », « cohabitats » et « habitats partagés ». La sélection des communautés au Québec fut limitée par le peu de collectifs qui y sont actifs et le manque d'outils de référencement. Les répertoires de la *Global Ecovillage Network*³⁴ et de la *Foundation for Intentional Community*³⁵ ont permis d'identifier les quelques initiatives québécoises. Les possibilités étaient beaucoup plus nombreuses du côté français. La carte des lieux de la *Coopérative OASIS*³⁶ permet de répertorier les initiatives intéressantes. Ce répertoire permettait entre autres de répartir les initiatives entre « Oasis de vie » et « Oasis ressources », donc entre des communautés intentionnelles et des communs économiques. Seuls ces premiers permettaient d'avoir une vue d'ensemble de la réalité dans un commun comme *préfiguration* possible de la vie post-Entreprise.

³⁴ Carte des écocommunautés du *Global Ecovillage Network*, consultée le 20/12/2020 de : https://ecovillage.org/projects/?gen_country=canada

³⁵ Carte des communautés intentionnelles de la *Foundation for Intentional Community*, consultée le 20/12/2020 de <https://www.ic.org/directory/>

³⁶ Carte des Oasis de la *Coopérative OASIS*, consultée le 20/12/2020 de : <https://cooperative-oasis.org/les-oasis/>

Notons ici que cette recherche comportait un certain facteur de hasard puisque plusieurs communautés furent contactées sur l'unique base qu'elles étaient des communautés intentionnelles et faisaient, pour la majorité, partie d'un réseau. À cet effet, il était parfois difficile de déterminer la forme spécifique que prenait une telle communauté avant d'avoir commencé l'entrevue. Aussi, le peu de communautés francophones rendait le travail de sélection plus ardu, laissant moins de place à la sélection de communautés suivant des critères pointus.

Profil des communautés-mondes

Il est également important de marquer quelques distinctions entre les communautés-mondes étudiées. En reprenant la nomenclature de Leafé Christian (2015) pour distinguer les formes de communautés intentionnelles, tel que détaillé en début de mémoire, ainsi qu'en utilisant les dénominations que se donnent elles-mêmes les communautés, je me permets de les classer en cinq catégories, ce qu'illustre dans le *Tableau 2*.

Tableau 2 : Classification des communautés étudiées

		Milieux		
		Urbain	Semi-urbain	Rural
Formes	Cohabitats / habitats participatifs	Monde-1	Mondes 2, 4, 11	-
	Communautés avec mission économique spécifique	-	-	Mondes 6, 8
	Écohameaux	-	Monde-7	-
	Écovillages	-	-	Mondes 5, 9, 10
	Communautés spirituelles	-	Monde-12	-
	Communauté agricole à gouvernance-partagée	-	Montre-3	-

C'est finalement 6 communautés au Québec et 24 communautés en France, pour un total de 30 communautés, qui furent contactées. De ce nombre, 12 communautés répondirent à l'appel. Les mondes **1, 5, 8 et 9** sont situés au Québec, alors que les mondes **2, 3, 4, 6, 7, 10, 11 et 12** sont situés en France.

3. 2. 2. Sélection des participants

Après avoir identifié les communautés répondant aux critères de recherche, celles-ci furent contactées par l'envoi d'un courriel de sollicitation comprenant une lettre de

présentation expliquant les visées de la recherche et exposant les critères de sélection pour y participer (voir l'Annexe 1). Les communautés contactées étaient ensuite invitées à proposer un membre intéressé et qui répondait aux critères listés.

Critères initiaux de sélection des participants

La sélection des participants a été effectuée sur la base de trois critères initiaux préalablement déterminés : (1) leur mode de vie; (2) la durée de leur implication dans leur communauté; et (3) l'autonomie dans le choix initial de vivre en communauté. Ces critères connurent toutefois quelques modifications alors que les entrevues avaient commencé.

Le premier critère de sélection impliquait que les participants vivent dans une communauté intentionnelle. Le deuxième critère en était un de temps. Les participants devaient avoir vécu dans leur collectivité depuis au moins deux ans. J'estimais qu'après cette période ils avaient accumulé suffisamment d'expérience pour pouvoir aborder différentes thématiques, non seulement sur leur réalité, mais sur la vie en général dans cette organisation. Le troisième critère concernait l'autonomie du sujet. Dans le cadre de cette recherche, il semblait important que les participants aient pris eux-mêmes la décision initiale d'aller vivre en écocommunauté. J'excluais donc, initialement, les personnes mineures qui ont suivi leurs parents ou les adultes qui ont grandi dans l'un de ces collectifs, mais dont le choix initial d'y déménager avait été fait originellement par leurs parents lorsqu'ils n'avaient pas atteint l'âge légal pour prendre cette décision. Ce critère était important pour la partie de l'intention, laquelle sera élaborée plus loin dans ce chapitre. Le *Tableau 3* énonce plus spécifiquement les critères de sélection listés dans la lettre de présentation envoyée aux communautés.

Tableau 3 : Présentation des critères de sélection des candidats pour la recherche

Participants recherchés : Nous sommes à la recherche d'individus intéressés à contribuer à cette recherche. Ces individus :

- Doivent demeurer au Québec ou en France;
- Doivent habiter en communauté depuis au moins deux ans;
- Doivent avoir participé à la création de la communauté ou avoir fait d'eux-mêmes le choix initial d'aller y vivre et, donc, ne doivent pas avoir suivi quelqu'un d'autre dans leurs démarches d'intégrer la communauté (ex. enfants suivant leurs parents ou conjoint(e) suivant son/sa conjoint(e));
- Doivent être âgés de 18 ans et plus;
- Doivent pouvoir consentir au processus de recherche;
- Ne doivent pas avoir de diagnostic connu de santé mentale;
- Ne doivent pas avoir de mandat d'inaptitude homologué.

Ajustements aux critères de sélections

Les critères listés furent ajustés au courant de la recherche pour permettre à deux participants de pouvoir y prendre part. Puisque la participation se faisait sur une base volontaire, les critères ont dû être ajustés selon le taux de participation.

Dans un premier cas, le répondant ne respectait pas le critère de la durée. En effet, au moment de l'entrevue, l'Agent-10 habitait dans sa communauté depuis un an et demi. Il avait également une posture un peu plus extérieure puisqu'il avait surtout suivi sa conjointe dans cette aventure et était moins engagé que les autres participants interrogés. Toutefois, il a su apporter un autre angle à la réalité en communauté, ce qui a été bénéfique à la recherche. Dans le cas de ce participant, le guide d'entretien utilisé fut la première version, soit celle utilisée dans la quasi-totalité des entretiens.

Dans un deuxième cas, la répondante était née et avait grandi dans la communauté. L'Agente-9 ne respectait donc pas le critère d'autonomie puisqu'elle n'avait pas fait le choix d'aller s'y installer. Toutefois, en communiquant avec elle, j'ai réalisé qu'elle avait fait le choix conscient de rester dans la communauté, ce qui n'était pas le cas d'autres enfants qui y grandirent. Elle était également à l'aise d'expliquer les raisons ayant poussé

ses parents à déménager dans la communauté. Comme il en sera question plus loin, un guide d'entretien légèrement modifié fut utilisé lors de cette entrevue.

Profil des participants

C'est sur une base volontaire que les participants furent sélectionnés. Aucun critère de genre n'a été établi. Les communautés intéressées à participer désignaient d'elles-mêmes un membre avec lequel l'entrevue aurait lieu. Au total, 12 personnes ont démontré de l'intérêt. Le *Tableau 4* ci-dessous illustre le profil des participants qui ont été rencontrés.

Tableau 4 : Profil des participants

Genre/Provenance	Québec	France	Total
Femmes	3	4	7
Hommes	1	4	5
Total	4	8	12

Consentement et confidentialité

La nature du formulaire de consentement fait en sorte que ni les participants ni leur communauté n'ont pu être identifiés lors de la transcription des entretiens. À cet effet, il fut choisi d'octroyer des noms fictifs aux différents participants, ainsi qu'à leur communauté de provenance, afin de minimiser les risques qu'ils soient identifiés. Suivant les prescriptions de la logique constructiviste qui fait état d'agents évoluant dans des systèmes mondes, le nom des participants et des communautés fut remplacé par ces termes. Dans cette recherche, donc, le premier participant interviewé est nommé **Agent-1** et sa communauté est nommée **Monde-1**. Il en va de même pour tous les participants jusqu'à l'**Agente-12** et le **Monde-12**.

3. 2. 3. Entrevues

Dû au contexte sanitaire extraordinaire qui restreignait tout contact de personne à personne, il a été décidé de mener les multiples entretiens en vidéo-conférence ou par téléphone, selon les préférences des participants. Cette méthode de collecte avait pour avantage de standardiser les entrevues réalisées tant avec les participants québécois qu'avec les participants français, puisqu'aucune entrevue n'a été réalisée en personne.

La lettre de présentation qui a servi au recrutement des participants mentionne que la durée approximative des entrevues devait être d'environ 1 heure 30 minutes. Dans les

faits, la durée des entrevues s'est échelonnée entre 1 heure et 2 heures 30 minutes selon les participants.

Guide d'entretien

Le guide d'entretien fut l'outil principal utilisé lors de cette collecte de données. Ce guide sert de cadre de références. Il se divise en différentes sections représentant chacune une thématique. Chaque partie se compose d'une question d'entame, permettant de lancer la discussion, et comprend une liste d'autres questions secondaires, dites « questions de relances », sur lesquelles le chercheur peut rebondir pour enrichir l'entretien et aller chercher toute l'information qu'il juge nécessaire à sa recherche. Comme l'explique Romelaer (2005 : 112), ce guide permet au chercheur d'explorer les concepts qui démontrent une pertinence par rapport à sa recherche.

Dans le cadre de cette recherche, deux versions du guide d'entretien furent utilisées (voir les Annexes 2 et 3). La première version servit dans les entrevues avec des membres qui joignirent la communauté de leur plein gré. La deuxième version fut seulement utilisée dans l'entrevue de l'**Agente-9**, pour les raisons mentionnées plus tôt. Dans leur ensemble, les deux versions sont très semblables.

Première section : Dans le guide d'entretien principal (version 1), la première section du guide d'entretien s'intéresse à la vie des participants avant d'entamer un processus de transition vers la vie en communauté et cherche à comprendre les raisons (raisonnements, événements, intentions, etc.) qui les ont poussés à faire ce changement de mode de vie. Dans le guide d'entretien modifié (version 2), cette section s'intéresse plutôt à la vie de la famille de la participante, ainsi que les raisons qui les ont poussés à déménager dans la communauté. Dans les deux cas, cette partie s'intéresse principalement au processus de transition ayant mené à un changement de vie.

Deuxième section : Dans le guide d'entretien principal (version 1), la deuxième section visait à comparer le mode de vie des participants avant leur intégration à leur communauté et leur mode de vie actuel, donc en communauté. Ils étaient amenés à élaborer sur les différences, s'il y en avait, au niveau de leur rythme de vie; dans leur rapport aux autres personnes (voir ici aux autres humains); dans leur rapport à la nature;

et dans leur consommation matérielle. Ils étaient également questionnés à savoir s'il y avait des comportements qu'ils avaient avant de rejoindre la communauté et qu'ils considéraient maintenant impensables. À l'inverse, ils étaient amenés à penser à des choses qu'ils considéraient maintenant possibles et qu'ils considéraient impossibles dans leur vie pré-communautaire. Dans le guide d'entretien modifié (version 2), cette deuxième section s'intéressait davantage au fait de grandir dans une telle communauté, de sorte à chercher à comprendre comment l'enfance de la participante variait de celle d'enfants ne grandissant pas dans ce genre de collectif. De même, cette section cherchait à comprendre les raisons qui avaient incité la participante à rester vivre dans la communauté.

Troisième section : La troisième section représentait le cœur de cette recherche et est identique pour les deux versions du guide. Elle était divisée en trois sous-sections et cherchait à brosser un portrait général des communautés comme organisations. La première sous-section cherchait à comprendre ce qui était valorisé dans chaque communauté; quelles étaient leurs attentes envers leurs membres; et qu'est-ce qui pourrait être considéré comme allant à l'encontre de leurs valeurs. La deuxième sous-section s'intéressait aux rapports entre les membres de sorte à chercher à comprendre la structure que les communautés se sont donnée; leur rapport aux dynamiques de pouvoir et à la hiérarchie; leur méthode de répartition des rôles; et la place de l'aspect intergénérationnel. Finalement, la troisième sous-section concernait exclusivement la relation à la nature dans la communauté avec des questions sur la relation aux non-humains, la région et les saisons; sur les mécanismes mis en place pour prendre en considération la nature lors de décision; sur leur façon de parler ou de considérer la nature au quotidien; etc.

3. 3. Analyse de données

De sorte à permettre une compréhension de la proposition de monde derrière la communauté intentionnelle, l'analyse des données a été effectuée suivant la prescription de deux méthodes : l'usage de la méthode abductive et l'analyse thématique par l'approche horizontale.

3. 3. 1. L'usage de la méthode abductive

Les penseurs Charles Sanders Peirce et John Dewey, cités dans (Hallée et Garneau, 2019) voient dans le doute en une croyance spécifique le point de départ du processus d'enquête qui doit mener à la production de connaissances. Peirce explique que l'insatisfaction du chercheur dans une croyance qui était sienne est ce qui le mène vers une quête de stabilité, c'est-à-dire vers l'établissement d'une nouvelle croyance. C'est alors qu'il se lance dans « un processus d'expérimentation destiné à conforter l'état futur » (Hallée et Garneau, 2019 : 126-127). Pour arriver à cet état de stabilité, Peirce propose la méthode abductive qu'il divise en trois étapes : l'« abduction », la « déduction » et l'« induction ». L'abduction agit ici comme un « processus de formation des hypothèses exploratoires » visant à imaginer une myriade de possibilités liées à la problématique, c'est-à-dire à postuler sur une nouvelle croyance pour remplacer celle qui est devenue inadéquate. La déduction et l'induction servent, respectivement, à assurer la « vérification » et la « justification » de l'hypothèse. Ce sont ultimement les agents affectés par l'état de doute qui peuvent attester de sa sortie par leur adhésion à la nouvelle croyance. Toutefois, la méthode abductive suppose un processus de création de connaissance ouvert et suppose donc que la nouvelle croyance ne représente pas une finalité en soi. Ce processus est décrit comme un « mouvement de circularité ellipsoïdale autocorrective » ou, autrement dit, un mouvement décrivant une suite continue de spirales dont chaque nouvelle forme identifie (Hallée et Garneau, 2019 : 126-128).

La méthode abductive a servi de guide dans mon enquête. En effet, suivant les contours de la forme ellipsoïdale décrite, c'est l'état de doute en la capacité de l'*Entreprise-Monde* à contenir la crise socio-écologique qui lança cette recherche. L'hypothèse abordée fut celle qu'un monde post-Entreprise basé sur le Commun serait amené à adopter une relation différente à la nature. Je suis toutefois resté ouvert à l'émergence de nouvelles hypothèses, notamment par l'exploration d'*impossibles* en suivant le schéma d'analyse de Solé. L'aller-retour constant entre mes hypothèses et les données découlant des entrevues au fur et à mesure qu'elles étaient conduites, dans ce processus déductif-inductif, m'ont permis d'arriver à des conclusions différentes que celles sur lesquelles se fondaient initialement mon mémoire. Alors que je postulais que la relation à la nature serait le pilier autour duquel se construirait cet autre monde, les

données récoltées des entrevues pointent vers d'autres éléments. Cela sera discuté plus en profondeur dans les prochains chapitres.

3. 3. 2. L'analyse thématique par l'approche horizontale

Le processus de codification utilisé s'inspire de l'analyse thématique par l'approche horizontale. Plus précisément, la démarche consistait à identifier les extraits jugés pertinents dans le verbatim des entrevues à partir de thèmes préalablement déterminés. L'étude du discours des agents devaient permettre de comprendre la réalité telle qu'ils la vivent. Ainsi, pour citer Solé (2000 : 122) : « Un langage est un monde, un monde est un langage, le langage crée le monde ».

Les thématiques étudiées furent identifiées de deux façons, comme le permet l'analyse thématique (Gavard-Perret et Helme-Guizon, 2012 : 291). Les cinq thèmes principaux (*possible destructeur*, rapport aux non-humains, rapport aux humains, satisfaction des besoins, rapport au temps) mentionnés au chapitre précédent et illustrés dans la *Figure 6*, furent établis au préalable, alors que leurs sous-thèmes émergèrent lors de l'analyse du verbatim. Le tout fut illustré sous forme d'arbres thématiques, c'est-à-dire par la schématisation arborescente des thèmes observés en liaison avec leurs sous-thèmes (Paillé et Mucchielli, 2021 : 271).

L'approche horizontale a finalement permis de comparer les données des douze entretiens par l'usage des thématiques identifiées afin de noter les points de convergence et de divergence qui en découlent, de sorte à les étudier au sein d'un « corpus total ». Autrement dit, les propos des agents racontent l'histoire de réalités tant analogues que discordantes au sein de douze communautés-mondes. La comparaison de leurs réponses cherche, dans une certaine mesure, à dessiner les contours généraux du modèle à l'étude en soulignant tant les différences que les ressemblances entre les communautés. La « cohérence » de l'analyse tient donc de cette « réunion d'éléments comparables » et non pas de l'analyse individuelle des entretiens (Gavard-Perret et Helme-Guizon, 2012 : 291).

3. 4. Limites à la recherche

Quelques limites à cette recherche doivent toutefois être identifiées.

3. 4. 1. Durée d'existence des communautés

Premièrement, il est à noter que la majorité des communautés sont encore habitées par leur première génération de membres, les membres fondateurs, et elles existent depuis moins d'une dizaine d'années. Quant aux communautés plus anciennes, elles sont généralement à leur troisième ou quatrième génération de membres et n'existent que depuis quelques dizaines d'années. Elles sont donc toutes relativement jeunes. En parlant des basculements ontologiques, Descola (2005 : 620) mentionne que ces « mutations sont le plus souvent insensibles à ceux qui les vivent, étirées qu'elles sont sur maintes générations ». Conséquemment, la courte durée d'existence des communautés-mondes rend l'observation de certaines transformations plus complexe et c'est pourquoi je parlerai souvent de tendances observées, puisque les transitions sont souvent partielles.

3. 4. 2. Provenance des échantillons

Deuxièmement, cette recherche est également limitée par le manque de représentants de communautés-mondes situées en milieu urbain. Comme le démontre le Tableau 2 présenté précédemment, un collectif est situé dans un tel milieu, alors que les onze autres sont situés en milieu semi-urbain et rural. Le rapport aux non-humains, notamment, varie grandement tout dépendant de la proximité des groupes à des espaces verts. Il est toutefois à noter qu'une majorité de ces collectifs semblent chercher à se retirer des milieux hautement urbanisés, surtout pour les modèles autres que l'habitat participatif.

Chapitre 4. Voyage sur la route des mondes, *analyse de récits*

« They did not know it was impossible, so they did it! »³⁷ (Mark Twain)

Nous avons précédemment décidé de nous outiller de la théorie de Solé sur la conception des mondes avant d'entamer cette aventure. Après avoir commencé notre périple en traversant le monde de l'Entreprise, nous voilà arrivés à une nouvelle étape de notre voyage sur le chemin de l'imaginaire. Nous avons atteint de nouvelles contrées. Les paysages qui s'offrent à nous se distinguent de ceux auxquels nous sommes habitués. Prenez quelques instants pour permettre à votre vue de s'ajuster et pour vous acclimater à ce nouvel environnement. Ce quatrième chapitre présente l'analyse des données récoltées lors d'entrevues menées à l'hiver 2021 auprès de représentants de douze communautés intentionnelles différentes. Il est l'occasion de valider, d'invalider ou, du moins, de tester les hypothèses sur lesquelles repose ce mémoire. Une discussion suivra au chapitre cinq afin de proposer un retour pour donner suite à ce voyage sur la route des mondes.

4. 1. L'identification de possibles destructeurs

Cette première dimension d'analyse s'intéressait aux *possibles destructeurs*. Leur identification fut effectuée en deux temps. Premièrement, les agents étaient questionnés sur les motifs qui les ont poussés à adhérer à leur communauté respective. À cet effet, la question suivante leur était posée : « *Quelle fut la raison principale qui vous a poussé à envisager de changer de mode de vie pour aller vous établir dans une communauté ?* ». Cette question permettait notamment de faire ressortir des événements déclencheurs ou des processus réflexifs qui agissent comme moteurs de changement. En complément, la deuxième procédure adoptée consistait à inclure d'autres éléments d'analyse qui émergent plus tard dans l'entrevue, soit dans les éléments descriptifs donnés par les agents en parlant de leur communauté ou au travers d'autres réflexions qu'ils portentent

³⁷ Traduction française : « Ils ne savaient pas que c'était impossible, alors ils l'ont fait ! »

eux-mêmes. Les raisons énoncées divergent. Elles ont été divisées en trois sous-rubriques : (1) l'expression d'une préoccupation, soit des craintes liées au monde moderne; (2) l'expression d'un manque, soit des besoins non-comblés dans leur quotidien pré-communautaire³⁸; et (3) l'expression d'une aspiration, ou plus précisément le dessein que se faisaient les agents du monde qu'ils souhaitaient créer, joindre ou voir émerger.

4. 1. 1. L'énoncé d'une préoccupation

Les craintes identifiées ici et soulevées par certains agents étaient d'échelle globale et concernaient généralement des enjeux environnementaux ou sociaux. Ces enjeux seront donc traités de façon séparée. Toutefois, comme certains agents ne marquaient pas de différence entre les deux, une troisième sous-rubrique traite des craintes d'effondrement dans un sens large.

Enjeux environnementaux

L'**Agente-9** raconte que ses parents ont décidé de déménager dans un écovillage dans les années suivantes à la sortie du livre *Silent Spring* de Rachel Carson. Ce livre révéla aux yeux du monde l'impact nocif de l'usage de pesticides. À cet effet, ses parents cherchaient à élever leurs enfants dans un environnement sain, exempt de produits chimiques.

« Puis, il y avait, c'est sûr, un désir d'élever leurs enfants dans une communauté où il n'y aurait pas de pesticides, où il n'y aurait pas de produits chimiques. C'étaient quand même les thèmes de l'époque. »
(Agente-9 : 00:03:14)

Similairement, l'**Agent-6** fut initialement sensibilisé à l'importance de changer nos modèles à la suite de l'écoute de différents documentaires sur la crise écologique au début des années 2000 (notamment *An Inconvenient Truth* d'Al Gore et *Home* de Yann Arthus-Bertrand). Il prend ainsi conscience de la connexion de l'humain à son environnement. Il sent alors l'obligation d'apporter des changements graduels dans sa vie afin de diminuer son impact environnemental, et ce, jusqu'à se lancer dans un voyage écologique, avec ses amis, pour tester d'autres façons de vivre.

³⁸ Le terme « pré-communautaire » est utilisé dans ce texte en référence à la vie des individus interviewés avant qu'ils intègrent leur communauté actuelle.

« Voilà, il y avait plusieurs documentaires dans les années 2007-2008-2009 qui sont sortis un peu successivement qu'on a vu et qui nous ont beaucoup impacté. Et donc, on s'est dit : « Qu'est-ce qu'on peut faire nous ? ». Il y avait cette volonté de se dire : « Voilà, on peut faire quelque chose ». » (Agent-6 : 00:04:10)

De façon similaire, l'**Agente-4** souligne « le côté aberrant du sort de la surchauffe climatique » et ajoute avoir aussi une préoccupation pour « la surconsommation [et] la gabegie à tous à tous les niveaux » (Agente-4 : 00:09:11).

Enjeux sociaux

L'**Agente-3** raconte être préoccupée depuis sa jeunesse par la violence en société. Elle explique qu'elle n'arrivait pas à concevoir que la haine puisse exister : « je ne comprenais pas pourquoi les gens ne s'aimaient pas, pourquoi ça tournait comme ça » (Agente-3 : 00:05:39). Elle a donc grandi avec l'intuition qu'elle devait agir pour faire changer cela.

C'est d'ailleurs la confrontation à un événement violent qui poussa le père de l'**Agente-9** à chercher un lieu plus sain où élever ses enfants. Alors qu'il venait d'assister à un épisode de violence entre une mère et son enfant, il se serait dit :

« Moi c'était clair que jamais je ne me rendrais là en tant que parent et que c'était clair que j'allais trouver une société qui allait être plus saine au niveau de l'éducation de mes enfants. » (Agente-9 : 00:04:51)

De façon similaire, l'**Agente-12** fait état de ses convictions antifascistes et antidictatoriales qui l'amènèrent à militer contre le régime franquiste dans sa jeunesse et qui l'influencèrent dans le reste de son parcours.

« J'ai vécu toute mon enfance et une partie de ma jeunesse sous la dictature de Franco. Donc, le fait de m'être confrontée à cette dictature a vraiment été une grosse influence dans ma vie. J'étais militante anti-dictature depuis mes 15 ans. » (Agent-12 : 00:02:22)

Elle ajoute également que sa communauté d'appartenance est foncièrement anticapitaliste, de sorte qu'ils s'opposent activement à l'exploitation humaine et à la violence. De ce fait, sa communauté se fonde sur trois vœux que tous les membres doivent adopter, soit l'engagement de vivre hors d'une volonté de possession, de domination et de profit.

« [...] Alors, nous on est basé sur des engagements. L'un de nos engagements c'est de se purifier de tout esprit de possession, esprit de domination et esprit de profit. Profit, possession, domination. Pour le fondateur [de la communauté élargie], ça c'était la source de la violence. En fait, c'est la source du capitalisme : possession, profit et domination. Et nous, notre vie, [la communauté] est conçue pour s'attaquer à la racine même du capitalisme, c'est-à-dire à l'exploitation de l'homme par l'homme. »
(Agente-12 : 00:25:32)

On dénote donc ici une volonté de s'opposer aux dynamiques de pouvoir et à la violence que cela sous-tend.

Enjeux de résilience globale

Finalement, certains agents abordent le sujet des enjeux de résilience de façon large. Par exemple, l'**Agent-7** explique que la remise en question de son mode de vie découle d'un effondrement d'ordre personnel, soit le divorce de la mère de ses enfants.

« Oui, l'effondrement du modèle que j'avais de société. À savoir, un couple avec des enfants, qui a réussi, mais qui n'est pas heureux. Donc, du coup, rupture conjugale avec les enfants qui sont séparés pour aller ailleurs, du papa ou de la maman. » (Agent-7 : 00:03:47)

Cet événement marquant eut comme répercussion de lui faire prendre conscience que d'autres façons de vivre pouvaient exister. Alors que cette réflexion est, dans un premier temps, de nature personnelle, elle s'élargit par la suite aux enjeux de société, comme il l'explique : « ça ouvre la conscience sur tout ce qui se passe. Et, du coup, après ça devient des raisons sociétales » (Agent-7 : 00:04:28). Alternativement, d'autres agents expliquent que la vie en communauté leur avait fait prendre davantage conscience de la fragilité de la société face à des crises. L'**Agent-2** (00:05:39) donne l'exemple de la pandémie et de la déstabilisation systémique que cela a causé, démontrant le manque de résilience des modèles dominants. Dans le même contexte, l'**Agente-12** (00:45:56) mentionne que sa communauté a commencé à s'intéresser à « l'histoire de l'effondrement » de société et de la façon que leur groupe souhaitait s'y préparer. Elle ajoute que le constat de l'échec du monde moderne est l'un des vecteurs rassembleurs au sein de son groupe.

« Mais, je pense que ce qui est commun entre nous, c'est la remise en question de cette façon dont nous avions de vivre que nous avions avant, que ça nous a amené à un mur, et ça a amené les êtres humains au malheur. » (Agente-12 : 00:28:58)

Ce qui donne tout son sens à ce que l'**Agente-3** dit lorsqu'elle qualifie les Oasis³⁹ comme une bouffée d'espoir pour lutter contre le désespoir généralisé causé par l'état actuel de la société.

« Je crois que l'Oasis, si on prend la métaphore de l'Oasis, ça incarne l'espoir aussi, quand on est dans le désert, donc c'est aussi ça parce qu'il y a vraiment une désespérance palpable, évidemment, qui est encore accrue depuis quelques temps. Nous on va bien quoi. On a la pêche et puis on y croit, on expérimente que c'est possible, et du coup les gens le voient et peuvent venir aussi prendre des « shots » d'espoir. » (Agente-3 : 01:04:55)

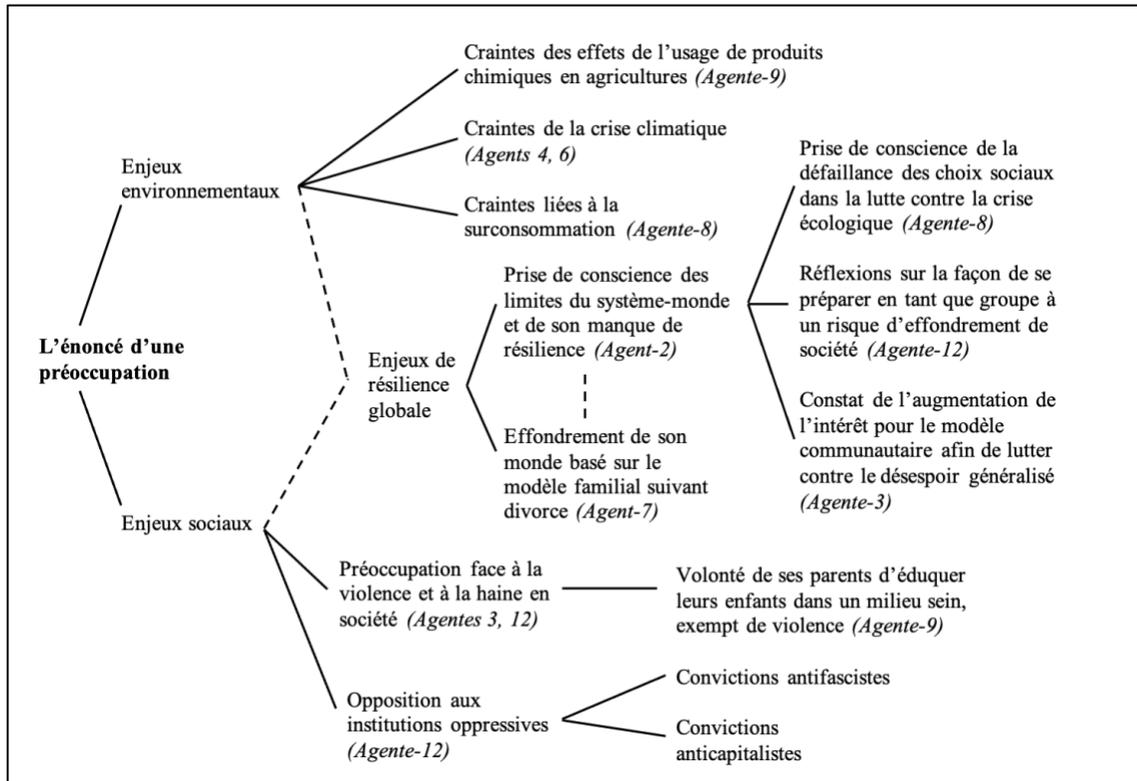
L'**Agente-8** raconte que c'est son intérêt pour les enjeux environnementaux qui la poussa à s'intéresser aux faits sociaux. En effet, l'étude des sciences de l'environnement à l'université la mena aux études de la sociologie, ce qui la motiva à agir et à co-fonder sa communauté afin d'y vivre du partage.

« J'ai fait à l'UQAM un certificat en sciences de l'environnement. Et après ça, je suis allée en sociologie, parce qu'en sciences de l'environnement, c'était toujours : « Il y a des problèmes d'environnement, on le sait ! », « Mais pourquoi on ne fait rien ? », c'est à cause que c'est des choix sociaux. » (Agente-8 : 00:01:59)

³⁹ Le terme « les Oasis » réfère aux collectifs membres du Mouvement Oasis, dont font partie toutes les communautés françaises étudiées dans le cadre de ce mémoire.

Finalement, la *Figure 7* ci-dessous synthétise les différents aspects explorés dans cette partie sur l'énoncé des préoccupations.

Figure 7 : Schématisation des préoccupations soulevées



4. 1. 2. L'énoncé d'un manque

L'énoncé d'un manque reflète les raisons de nature personnelles ayant fortement influencé les agents à trouver des réponses dans la vie communautaire. Généralement, ces raisons émergent suivant une prise de conscience lors de réflexions sur leur quotidien ou après avoir vécu un événement marquant. Les problématiques mentionnées sont de sources variées (familiale, professionnelle, spirituelle et individuelle) et découlent majoritairement d'un manque à combler : un manque d'autonomie ou un manque d'appartenance.

Manque d'autonomie

Le manque d'autonomie s'exprime par un sentiment de perte de contrôle sur son quotidien ou par un manque de cohérence entre valeurs personnelles et mode de vie. Certains agents

mentionnent avoir vécu ce décalage par l'entremise de leur emploi et de la culture productiviste qui y était instaurée, les menant à ressentir un sentiment de perte de contrôle dû à une surcharge ou une aliénation causée par leur travail. Par exemple, l'**Agente-3** occupait le poste de cadre supérieur en plus d'être une jeune mère. Son emploi la forçait à passer quotidiennement plusieurs heures dans les transports. Elle s'est alors rendu compte qu'elle travaillait l'équivalent de deux temps pleins dû à ses déplacements. C'est à ce moment qu'elle vécut une rupture avec son mode de vie de l'époque, n'ayant plus l'impression de maîtriser la gestion de son temps. Elle s'est alors dit : « [...] je dois reprendre les rênes. Je ne veux plus me sentir esclave, combien même on me vendrait ça comme une « identité salariale » » (Agent-3 : 00:02:55). Similairement, l'**Agente-5** (00:00:56) fait état de sa vie professionnelle passée qu'elle décrit comme étant particulièrement stressante et pressante. Elle indique également avoir été confrontée à un manque de cohérence entre ses valeurs personnelles et ses obligations professionnelles, puisqu'elle avait alors de la difficulté à consigner ses valeurs écologiques aux ambitions de ses employeurs pour les projets commerciaux pour lesquels elle était employée.

« [...] mettre de l'innovation en termes d'écologie, c'était difficile dans ce domaine-là. Il y avait là comme une distension entre les valeurs, de ce que j'essaye de préconiser et de mettre sur pied pour ma vie personnelle, versus qu'est-ce que je fais cinq jours par semaine. » (Agente-5 : 00:00:56)

Ce manque de cohérence entre valeurs personnelles et mode de vie pré-communautaire est récurrent et ressort dans plus de la moitié des entrevues. Par exemple, l'**Agent-7** (00:05:41) explique qu'il avait l'impression de « vivre mécaniquement » et avait alors souhaité s'extirper d'un modèle productiviste basé sur la réussite pour prioriser le contact avec l'humain, chose qui lui manquait à l'époque : « J'espérais plus d'échanges avec les gens, sur des valeurs beaucoup plus humaines que de la réussite par exemple » (Agent-7 : 00:02:19). Pour l'**Agente-12**, c'est plutôt un manque de cohérence auquel elle fut confrontée dans sa jeune vie adulte qui la mena à une crise identitaire et, ultimement, la mena à changer de vie. Elle était alors très impliquée dans des luttes d'extrême-gauche (luttes antifascistes, féministes et pour la souveraineté de son État natal), en même temps de travailler pour l'administration gouvernementale d'un gouvernement d'extrême-droite. Cette confrontation entre militance, vie professionnelle et vie personnelle la mena à se

demander : « En quoi ta vie dit ce que tu crois ? » (Agente-12 : 00:02:22). Comme la réponse à cette question était « à pas grand-chose, à part la militance », elle décide de faire une pause et d'aller « à la rencontre des communautés » à vocation principalement spirituelle.

Manque d'appartenance

Pour d'autres agents, c'est moins un manque d'autonomie, mais davantage un manque d'appartenance qui les aurait menés vers le modèle communautaire. L'**Agent-1**, par exemple, explique être déménagé dans une grande ville après avoir grandi dans un village et avoir passé la majeure partie de sa vie dans une petite ville de région. Or, il avait été habitué de connaître les gens qu'il côtoyait quotidiennement, lesquels, notamment, le saluaient en l'appelant par son prénom. Son changement de milieu le confrontait à une réalité à laquelle il n'était pas familier : un sentiment d'isolement.

« [...] quand je débarque [dans la grande ville] et qu'il n'y a plus personne qui me dit « salut [Agent-1] », oh, je vois la différence là. Je trouve ça plate. Je reste dans un condo en plus où les gens se disent bonjour. T'es pas mal limité à ça. Il n'y a personne qui t'invite à souper là-dedans. Donc ça explique en gros pourquoi je suis débarqué dans [la communauté]. Je m'ennuie tout seul dans cette ville-là. Je n'ai plus de groupe d'amis. Je trouve ça plate. Faut que je corrige ça. » (Agent-1 : 00:05:32)

En se joignant à un projet de communauté, l'**Agent-1** cherche avant tout à mettre fin à ce sentiment qui l'habite par l'intégration d'un groupe en constitution.

« [...] dans ce projet-là, ils nous annoncent que le groupe d'amis va venir avec. Mais là, j'ai comme résolu tout mon problème dans une séance d'information. » (Agent-1 : 00:11:37)

De manière similaire, lorsque questionnée à savoir ce qui l'a poussée à changer de mode de vie, l'**Agente-5** explique qu'elle a grandi en tant qu'enfant unique, au sein d'une famille qui n'était pas très soudée. Elle ressentait donc fortement le besoin d'appartenir à un groupe sur lequel elle pouvait s'appuyer.

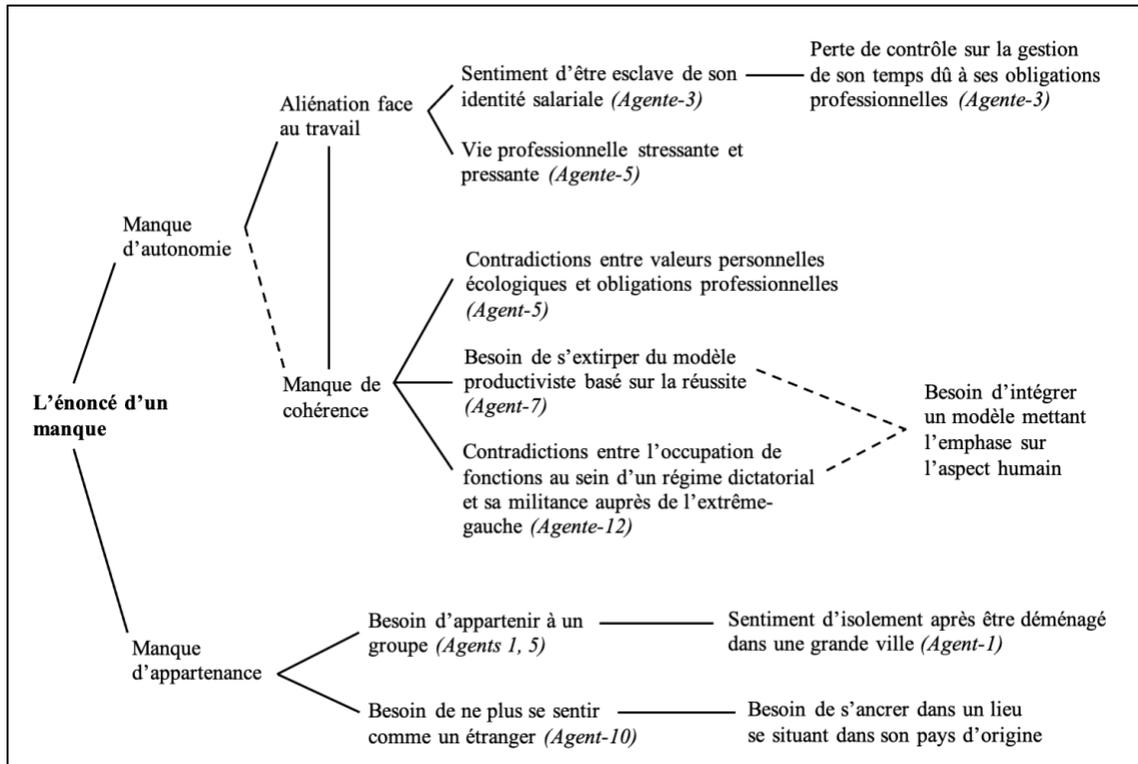
« Surtout l'idée de sentiment d'appartenance. Je viens d'une famille qui est tout à fait correcte, une petite famille normale, mais on n'est pas tissé tant que ça serré. On se voit à Noël quand qu'on peut faire un Noël, mais il n'y a pas de liens entre nous, avec mes parents proches. Mais je veux dire plus large que ça, moi je suis fille unique, donc je n'avais pas cet environnement-là familial enveloppant,

[...] il n'y avait pas tant que ça d'accompagnement et de sentiment d'appartenance à un groupe. Je pense que ça vient surtout de là. » (Agente-5 : 00:02:55)

Finalement, pour l'**Agent-10**, le raisonnement et le cheminement sont légèrement différents. Il a rejoint sa communauté par l'intermédiaire de sa conjointe. Cette dernière était nouvellement maraichère et recherchait une opportunité d'emploi qu'elle a obtenu au sein de la communauté. L'**Agent-10** n'exprime donc pas nécessairement le besoin de faire partie d'un groupe. Toutefois, rejoindre la communauté répond à deux conditions qu'il considérait importantes dans le choix d'un nouveau milieu de vie. Dans un premier temps, il recherchait une opportunité qui l'amènerait à expérimenter de nouvelles expériences de vie, à vivre une forme de dépaysement. Dans un second temps, il ressentait le besoin de revenir vivre en France pour, finalement, s'enraciner. En effet, ce besoin de dépaysement contredisait un autre sentiment plus urgent de ne pas toujours se sentir comme un étranger aux yeux des autres, d'être pleinement intégré. Il indique : « [...] je m'aperçois qu'à l'étranger c'est difficile de s'intégrer totalement. On est toujours un étranger à l'étranger » (Agent-10 : 00:05:04). La vie en communauté avait donc comme avantage pour lui de conjuguer dépaysement et enracinement en lui permettant de vivre une expérience nouvelle dans son pays d'origine.

Le *Figure 8* illustre les différents aspects explorés dans cette partie sur l'énoncé des manques.

Figure 8 : Schématisation des sentiments de manque soulevés



4. 1. 3. L'énoncé d'une aspiration

L'énoncé d'une aspiration fait référence à ce que les agents recherchaient en envisageant de changer de mode de vie. À cet effet, une sous-question leur était posée : « *Quelles étaient vos intentions lorsque vous avez décidé d'aller vivre en communauté ?* ». Ces intentions prennent des formes différentes selon les agents. Elles expriment une volonté de vivre autrement et sont fortement liées aux préoccupations et aux manques exprimés précédemment. En complément, certaines tendances identifiées par les agents seront discutées, offrant une perspective différente sur des aspirations liées à la vie en communauté.

Place à l'écologie

À l'échelle de la société, certains agents constatent que le modèle communautaire semble profiter d'un éveil des consciences face aux enjeux environnementaux. À cet effet, l'**Agente-5** souligne avoir remarqué une évolution des mentalités depuis les dix dernières

années. Pour elle, tant la crise écologique que la nécessité de trouver des solutions viables seraient maintenant « socialement acceptées » (Agente-5 : 01:34:48) au point de reconnaître la nécessité de passer à l'action. Ce contexte aurait permis d'accroître le niveau d'acceptabilité sociale des projets de communauté. De façon similaire, l'**Agente-3** raconte qu'à travers son rôle de mentor dans le réseau des Colibris et des Oasis, elle remarque un engouement pour les projets cherchant à revoir notre façon de vivre de sorte à permettre une vie en harmonie avec la planète, ce qui contribue à l'essor des communautés.

« C'est une c'est un raz-de-marée. Vraiment, tu vois en France il y a à peu près 1000 Oasis aujourd'hui. Moi, je participe activement au réseau des Colibris et des Oasis, je suis mentor aussi pour des porteurs de projets et ça, ça donne de l'espoir au quotidien de voir à quel point il y a beaucoup de gens qui ont cette intuition que... ils ont envie de vivre différemment et de créer de nouvelles façons de coexister pacifiquement dans cette planète. » (Agente-3 : 00:09:05)

Ces observations des agentes **3** et **5** sont révélatrices des valeurs que portent les communautés-mondes et auxquels le public les associe. Comme plusieurs agents l'ont soulevé, le niveau d'acceptabilité sociale des communautés souffrait depuis longtemps des ratés de certains groupes, surtout au Québec. En effet, après les différentes mésaventures sectaires, le public était méfiant à l'égard des groupes qui se rassemblaient pour vivre en collectif. Or, nous constatons ici un changement d'attitude qui démontre une reconnaissance des communautés comme solution à la crise.

Place à l'humain

Un deuxième facteur récurrent a trait aux relations humaines et à la volonté d'enrichir celles-ci. Cela s'articule de différentes façons. Certains agents expriment un attrait pour la vie en collectif. L'**Agente-5** (00:00:56), par exemple, souligne avoir été initialement attirée par l'aspect social du modèle communautaire. De même, sans chercher nécessairement à rejoindre une collectivité, l'**Agente-11** (Agente-11 : 00:06:03) admet qu'elle avait la volonté de joindre un « projet collectif » et qu'elle a donc joint sa communauté lorsque l'occasion s'est présentée. Elle aimait l'idée « d'être propriétaire à plusieurs » (Agente-11 : 00:04:34). De façon similaire, l'**Agent-10** (00:05:04) explique qu'il avait besoin de vivre à nouveau dans un lieu où il connaissait ses voisins : « ça me

devenait de moins en moins supportable d'être dans un endroit et de voir que je ne connaissais pas du tout mes voisins ». Il aimait la possibilité de vivre « dans un endroit où les voisins se parlent et se connaissent, se côtoient, se donnent des coups de main quand il le faut, etc. » (Agent-10 : 00:11:25). D'autres agents mentionnent l'importance de trouver un milieu de vie au sein d'un groupe de personnes partageant des valeurs similaires aux leurs. C'est le cas notamment de l'**Agente-5** (00:02:55) qui fait état de sa mauvaise expérience de vie dans un condominium et de son incompréhension à nous rassembler collectivement « autour d'une vision commune ». C'est une raison similaire qui attira l'**Agent-1** vers le modèle communautaire et qui poussa l'**Agente-9**, qui est née et a grandi dans sa communauté, à y rester.

« Ça fait que ce qui m'intéressait c'est d'avoir un groupe de personnes qui ont les mêmes valeurs que moi et qui veulent habiter avec moi. C'est ça qui m'attirait. Un peu comme dans un petit village. » (Agent-1 : 00:17:00)

« [...] moi ce qui m'intéresse vraiment c'est les gens. C'est de partager ma vie avec des gens qui partagent des valeurs similaires. Et toutes les possibilités d'échange, de communication, de partage multigénérationnel, c'est super riche; de collaborer sur des projets; de sentir de faire partie d'une équipe, moi c'est vraiment ça que j'aime de la communauté. » (Agente-9 : 00:20:35)

L'**Agent-2** mentionne des valeurs similaires à celles énumérées par l'**Agente-9** lorsqu'il explique les raisons qui l'ont mené vers la vie communautaire. Il cherchait à vivre autrement, dans un milieu de vie intergénérationnel aspirant à l'autonomie et facilitant le partage.

« Alors, pourquoi ce type d'habitat, pourquoi ce type de projet ? C'est une question de choix personnels, de se projeter dans un avenir relativement lointain et proche en même temps et vivre autrement que ce qu'on a pu vivre chacun de son côté différemment, de façon très indépendante et autonome et, là, le fait de partager, le fait d'être dans un habitat intergénérationnel, ça a été une volonté. » (Agent-2 : 00:07:44)

Similairement, l'**Agente-12** fait prévaloir que c'est, entre autres, la possibilité d'habiter un lieu axé sur le partage qui l'attirait. C'était pour elle le rêve d'une vie. Un lieu hors-consommation et sans hiérarchie de pouvoir. Cela rejoignait ses aspirations « communistes » (Agente-12 : 00:06:02). Dans sa communauté, elle s'ouvrait également à

une vie intérieure riche qui lui permettait de vivre une connexion spirituelle qui dépassait sa personne.

Combinaison de valeurs environnementales et sociales

Finalement, certains agents exprimèrent un attrait pour le vivre autrement basé tant sur des valeurs environnementales que sociales. Pour plusieurs, ces deux dimensions doivent être pensées de façon interdépendante.

L'**Agente-3** (00:07:05) explique qu'elle réfléchit depuis sa jeunesse à un lieu à vocation thérapeutique, « qui accueille et qui soigne », afin de permettre aux gens de reconnecter à eux-mêmes en facilitant la liaison « à la terre et aux animaux ». C'est également ce qui nourrit les aspirations de l'**Agent-7** (00:04:48) qui imaginait la création collective d'un projet dédié à prendre soin de la communauté, de l'humain et du lieu. Les parents de l'**Agente-9** étaient plutôt en quête d'un lieu où ils pourraient parfaire l'éducation de leurs enfants en respectant leurs valeurs écologiques et sociales.

« Dans le fond, moi, mes parents, [...] ils étaient nouvellement mariés. Ils avaient déjà un enfant. Et ils voulaient vraiment trouver un milieu de vie pour élever cet enfant-là qui était plus en cohérence avec les valeurs. C'étaient quand même des gens qui étaient très proches de la terre, naturellement, de l'environnement. Qui avaient un désir, aussi, plus grand, je dirais philosophique, de créer un nouveau monde; voir les choses autrement; d'avoir plus de connexion avec les gens qui nous entourent. »
(Agente-9 : 00:03:14)

En lien avec les propos des agents **2** et **12** discutés précédemment, l'**Agente-8** élabore sur l'importance du partage pour lutter contre la crise environnementale. Il s'agit, selon elle, d'une « piste de solution » applicable tant dans notre appropriation des objets du quotidien que dans l'aménagement de nos milieux de vie. Conséquemment, pour elle, le « mode de vie en collectif » prenait tout son sens.

« J'étais impliquée en environnement et je découvrais le monde au-delà de moi, et je me rendais compte de tous les problèmes, mais aussi de toutes les pistes de solution. J'étais vraiment curieuse. Et ce qui me semblait revenir à chaque fois comme piste de solution la plus efficace c'était le partage. Donc, si on partage une tondeuse à la gagne, on a juste une tondeuse au lieu d'en avoir 10, ou je ne sais pas quoi. Si on partage des espaces de vie. Ça faisait du sens en fait. Donc, c'était déjà là une piste de solution. Et, [une des membres fondateurs] avait fait des recherches un peu et elle était tombée sur le mode de vie en collectif. » (Agente-8 : 00:04:49)

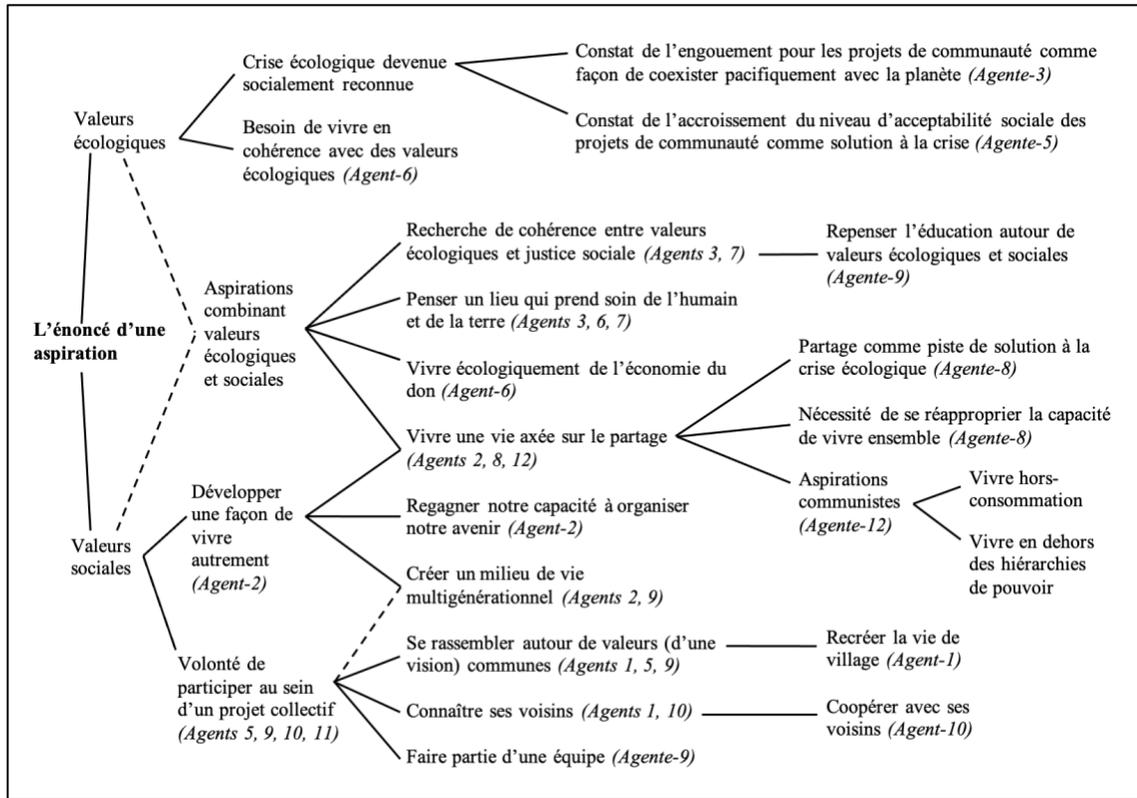
Selon les observations de l'**Agente-8** (00:07:05), la proposition de vie en communauté contrastait avec les projets à caractère écologique conçus de façon individuelle, dont les « projets de construction autonome » et de « jardins » qui nécessitent beaucoup de « temps et d'énergie » lorsque réalisé seul. De même, en donnant comme exemple les projets de vie de « vieux hippies », elle explique que ces projets ne sont pas pérennes puisqu'ils ne survivent souvent pas à leur fondateur. La somme de ces constatations vient donner, selon elle, « du sens dans l'idée de vivre en collectif ». Pour permettre cette vie axée sur le partage, elle souligne la nécessité de se réapproprier la capacité de « vivre ensemble » pour faire face aux enjeux environnementaux; de « réapprendre » à faire ce qui était autrefois normal, tout en créant un modèle correspondant à nos besoins contemporains.

« Et dans mon parcours, mon évolution, j'en suis venue aussi à être convaincue que c'est aussi, les problèmes environnementaux ou sociaux... Je veux dire, si on n'est pas capable de vivre ensemble, de vraiment vivre ensemble au jour le jour et de partager des repas, et de se demander ensemble « qu'est-ce qu'on fait avec nos ressources ? ». Si on n'est pas capable de le faire à petites échelles, mon espoir n'est pas très grand pour l'humanité en entier. Faut se réapproprier ces outils-là de vivre ensemble. On était en tribus jusqu'à pas si longtemps dans l'histoire de l'humanité. On a ça quelque part. Mais comment on peut aller faire ça de manière moderne, c'est-à-dire en reconnaissant les individus et dans un système complexe, etc. Faut comme un peu le réapprendre. À la fois le réapprendre et le créer. Donc, pour moi fait du sens. C'est ça le chemin. » (Agente-8 : 01:11:25)

Plus largement, l'**Agente-8** (01:11:25) associe sa vie communautaire à de la « cohérence », ce qu'elle définit comme étant la possibilité de « faire du sens » et « d'être en lien dans [sa] pratique et dans [son] mode de vie avec [ses] valeurs écologiques ou de justice sociale » et reflétant ainsi la capacité d'« empowerment » que lui fournit la communauté sur son quotidien. L'**Agent-6** va encore plus loin dans ses aspirations. Après un voyage écologique, lui et ses amis décident de revenir en France et de créer « un écolieu, un espace où [ils pourraient] essayer de vivre le plus possible dans l'économie du don, écologiquement » (Agent-6 : 00:02:19) avec comme aspiration d'en faire « presque un « Humain-Monde », c'est-à-dire un lieu « vraiment centré sur la personne » pour permettre à chaque individu de s'épanouir pleinement, sans contrainte.

La Figure 9 illustre les différents aspects explorés dans cette partie sur l'énoncé des aspirations mentionnées dans cette partie.

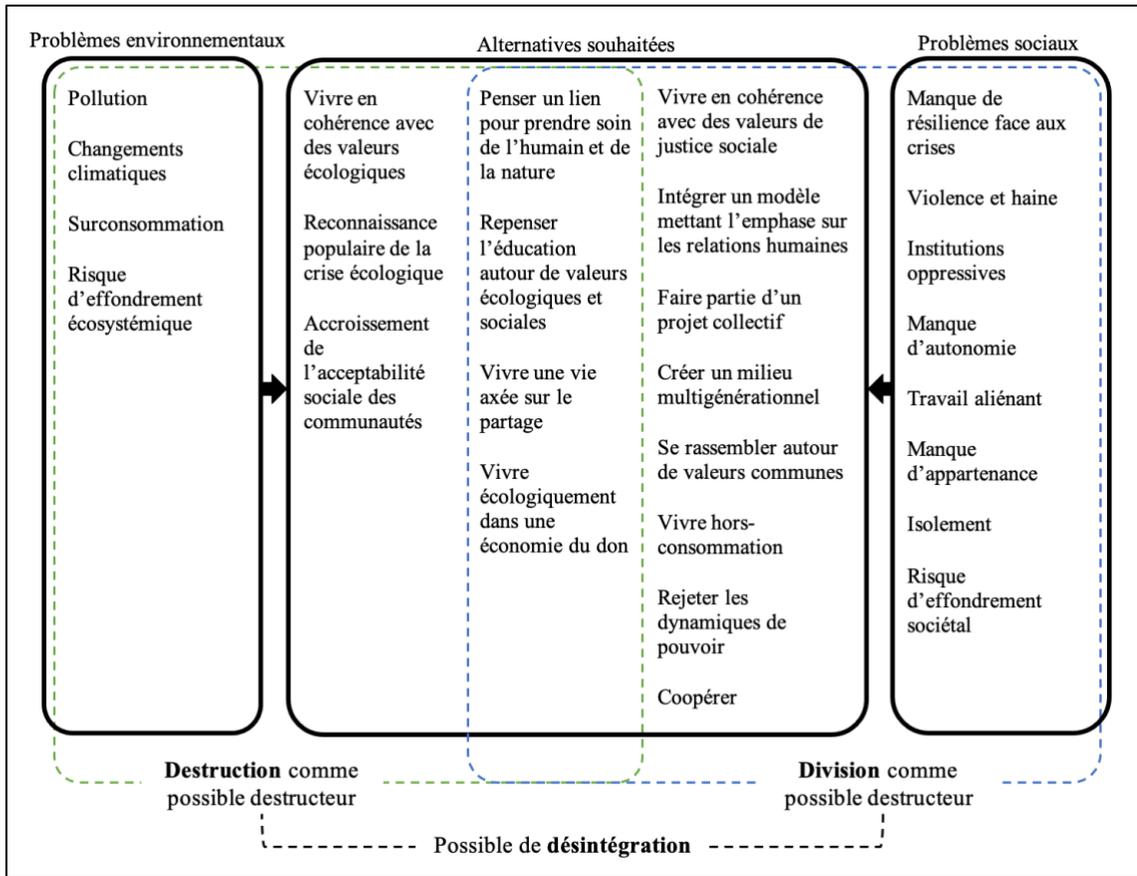
Figure 9 : Schématisation des aspirations soulevées



4. 1. 4. L'expression de possibles destructeurs

La démarche empruntée jusqu'ici permet l'identification de deux *possibles destructeurs*, nommés en s'inspirant de la terminologie utilisée par Solé : un *possible* de « destruction » (2000 : 192), ainsi qu'un *possible* de « division » (2000 : 121). La Figure 10 offre une synthèse des points soulevés par les agents dans ce chapitre concernant l'énoncé de préoccupations, de manques et d'aspirations.

Figure 10 : Schématisation et identification des possibles destructeurs



Leafé Christian (2015 : 20) parle de « temps de désintégration » en abordant l'importance de la communauté intentionnelle comme « moyen de survivre, même de prospérer » à la possibilité d'un effondrement. Ce terme fait la liaison entre les deux *possibles destructeurs* exposés ci-haut et c'est pourquoi il sera utilisé pour former un *possible destructeur* unificateur : un *possible* de désintégration, tant au niveau du tissu social (division), qu'au niveau environnemental (destruction).

4. 2. Rapport aux non-humains

Cette deuxième dimension d'analyse cherchait à établir si les communautés-mondes étudiées dépassent l'impossible de l'Entreprise-Monde dans sa conception des non-humains comme qu'établi au chapitre 2 et telle que résumée dans le *Tableau 5* ci-dessous.

Tableau 5 : Représentation des ontologies sous forme d'impossibles

Naturalisme (<i>Entreprise-Monde</i>)	Totémisme
<p><i>impossible qu'humains et non-humains soient égaux;</i></p> <p><i>impossible que les humains ne soient pas différents des non-humains.</i></p>	<p><i>impossible qu'humains et non-humains provenant d'un même lieu ne soient pas identiques dans leur physicalité et leur intériorité;</i></p> <p><i>impossibles qu'ils ne partagent pas une même essence les définissant.</i></p>
Analogisme	Animisme
<p><i>impossible que l'humain ne fasse pas partie d'un réseau complexe de la vie;</i></p> <p><i>impossible qu'il n'occupe pas une place particulière au sein de ce réseau complexe.</i></p>	<p><i>impossible qu'humains et non-humains ne partagent pas une même intériorité;</i></p> <p><i>impossible que les humains soient supérieurs au non-humains.</i></p>

Cette partie s'intéresse plus spécifiquement au rapport aux non-humains entretenu par les collectifs étudiés. Ce faisant, les participants étaient invités à répondre à deux catégories de questions. La première portait sur leur rapport personnel à la nature et cherchait à comprendre comment celui-ci avait évolué suivant leur adhésion à leur communauté respective. La deuxième s'intéressait à la relation que les communautés entretiennent avec les non-humains et cherchait notamment à savoir comment les communautés incluaient l'environnement dans leurs réflexions et leurs pratiques, et plus spécifiquement si elles avaient adopté une conception particulière de la nature. Dans cette deuxième série de questions, des liens pouvaient être tissés avec d'autres éléments de réponse touchant notamment l'aménagement de leur environnement, la conception de leurs habitations, la place des animaux dans leur collectif, ou autres.

Ainsi, l'analyse fut opérée en quatre étapes. Il s'agissait, premièrement, de distinguer les conceptions personnelles des agents de celles communes aux membres de leur collectif respectif. Il fallait, deuxièmement, répartir ces dernières selon les quatre modes d'identification explorées (naturalisme, animisme, totémisme et analogisme). Procéder à une telle classification invite à retourner à la question posée par Descola, à savoir : *qui est rangé avec qui, de quelle façon, et pour faire quoi ?* De cette façon, il est possible de distinguer les communautés qui tendent à sortir du schème naturaliste de celles qui continuent à s'inscrire dans ce dernier. Dans les cas associés au naturalisme, il convenait, troisièmement, de procéder à une classification en se basant sur les éthiques

environnementales (anthropocentrisme, théocentrisme, pathocentrisme, biocentrisme, écocentrisme). Et, quatrièmement, dans le cas de l'anthropocentrisme, il s'agissait d'établir la nature de ce rapport, ce qui nécessitait à retourner aux notions de nature *à craindre*, *à dominer*, *à admirer*, *à intégrer* et *à protéger*. La structure de présentation adoptée ici suit un cheminement similaire, mais inversé.

4. 2. 1. Se circonscrire au naturalisme

L'ontologie naturaliste établit une distinction entre l'intériorité des humains et des non-humains, tout en reconnaissant que ces entités partagent des caractéristiques physiques similaires. Considérant que c'est l'ontologie qui caractérise l'*Entreprise-Monde*, cette recherche cherchait à savoir si les communautés-mondes offraient des signes présumant une transition ontologique. Or, cela n'a pas été observé dans la majorité des collectifs étudiés. Au contraire, plusieurs d'entre eux continuent à penser leur rapport aux non-humains de sorte à recréer une dichotomie. Pour illustrer ce constat, j'emprunte ici trois des six concepts de nature de Maris, soit ceux de nature *à dominer*, *à admirer* et *à protéger*. Les éléments liés à la nature *à intégrer* ne furent pas abordés par les participants. De même, les éléments pouvant être liés à la nature *à craindre* furent abordés dans la partie portant sur les *possibles destructeurs* et il me semblait inutile de les répéter ici. Il me semblait donc plus judicieux de concentrer ma présentation sur les trois concepts suivants.

Nature à dominer

La notion de nature *à dominer* s'examine par l'octroi d'une valeur d'usage à cette dernière. Elle est identifiable, notamment, dans le discours de certains agents qui mentionnent l'importance qu'a la nature pour leur collectif dans son apport en ressources. Il s'agit d'une nature à cultiver et à récolter, soit pour se nourrir, se chauffer ou se loger. L'**Agent-1** (01:34:57), par exemple, mentionne le « potager » de la communauté lorsque questionné sur leur rapport à la nature. Similairement, les agents **2** (00:57:59) et **11** (01:19:20) respectivement expliquent que chaque membre possède son propre « lopin de terre », ou son « espace extérieur », qu'il gère selon ses besoins et ses envies. Le **Monde-10** va plus loin alors que le maraichage sert de source de revenus pour la communauté. À cet effet, l'**Agent-10** (01:12:40) explique qu'ils doivent travailler contre les limites écosystémiques du lieu puisque le milieu où ils sont situés est inadapté pour une telle

pratique. Ils manquent d'eau et le sol n'est pas de bonne qualité pour y faire du maraichage : « C'est un caillou. Il n'y a pas d'eau. Pour faire du maraichage, apparemment, il y a deux points importants et c'est avoir une bonne terre et avoir de l'eau. Et là, on n'a ni l'un ni l'autre ». L'**Agent-2** (00:55:43) fait aussi état d'un boisé acheté par la communauté, « un petit investissement qui n'a pas coûté très cher, mais qui est sympa », qui leur permet de « gérer » et de « couper du bois », notamment pour le bois de chauffage. De plus, c'est un endroit qu'ils ont dû déboiser pour élargir la zone habitable et permettre à d'autres membres de construire leur habitation. L'**Agent-2** (00:57:59) mentionne également que son collectif envisage modifier l'usage ou la configuration du lieu où ils se situent.

Cette relation de domination à la nature s'exprime également par la conception que se font les communautés des animaux qui les entourent. Ainsi, certains agents admettent ouvertement que leur communauté n'a pas de relation particulière avec les animaux, autre qu'un côté pratique et utilitaire qui leur sert à répondre à leurs besoins. Pour l'**Agent-6** (00:42:09), sa communauté « considère que les humains ne sont pas égaux », alors qu'ils se définissent comme étant « végétariens ». Ils ont le projet de vivre en plus grande proximité avec les animaux, mais cela reste compliqué dans la gestion des différents espaces. Ils vivent toutefois avec des chats qu'ils possèdent dans l'optique de régler leur problème de souris. Ils les considèrent principalement pour ce qu'ils peuvent leur apporter, exprimant une contradiction entre leur philosophie antispéciste et leur pratique au quotidien.

« Donc, on reste dans une version un peu utilitaire du chat, même si je pense qu'on a un certain respect et tout ça, mais on n'a pas complètement déconstruit ce rapport-là, et si on est d'accord qu'on peut se considérer antispéciste en théorie, je pense qu'en pratique on n'y est pas encore. » (Agent-6 : 00:42:09)

Les agents **8** et **10** y vont d'un constat similaire. Même si leurs communautés respectives ont à cœur les enjeux environnementaux, celles-ci continuent à entretenir une relation basée sur l'exploitation de leurs animaux de ferme. L'**Agente-8**, par exemple, explique que la nature est au « service » de leur collectif.

« On a des poules et elles ne sont pas sur notre même pied d'égalité. C'est nos poules et on les a pour faire nos œufs. Avec les animaux de la nature, les lièvres dans la forêt et tout ça, on n'y pense pas

nécessairement souvent. Ça reste quand même que la nature est à notre service et on l'utilise, on n'est pas rendu à l'autre étape d'après. » (Agente-8 : 00:55:06)

Elle soulève toutefois la difficulté à sortir de cette culture qu'elle qualifie d'humaine, voire d' « humains nord-américains » de consommation, avec tout ce que cela sous-tend. L'**Agent-10**, quant à lui, précise qu'une bienveillance envers les animaux existe, même si elle est plus prédominante chez certains membres que d'autres. Cependant, cela découle avant tout de conceptions individuelles et ne permet pas d'établir une égalité des êtres entre humains et animaux. D'autant plus que cette communauté possède une « exploitation de chèvres » qui dépend d'une vision spécifique du rapport à l'animal.

« On a une exploitation de chèvres, donc il n'y a pas ce niveau d'égalité. À un moment, les chiens étaient interdits sur le lieu. Ce n'est plus le cas maintenant. [...] Mais il n'y a pas une question d'égalité. Je peux dire clairement non là-dessus, sur les animaux, même s'il y a un respect. Il y a des gens qui sont vegans, etc. Mais je ne ressens pas cette philosophie en disant que les animaux et les humains c'est la même chose. Pas dans l'attitude, pas dans la façon d'être. » (Agent-10 : 01:15:56)

Cela fait écho aux propos de l'**Agent-7** (00:34:48) qui a lui-même fait le choix de tendre vers un mode de vie axé sur le véganisme. Même s'il fait le vœu que sa communauté adopte des pratiques similaires, il est forcé de constater que cela reste encore un choix personnel et il admet que les autres membres ne sont pas rendus au même niveau que lui dans leurs réflexions.

« Aujourd'hui, malheureusement, même s'ils ont, comme je vous disais, ces gestes envers les animaux, ils les exploitent encore. Donc, évidemment qu'on n'est pas à égalité. » (Agent-7 : 00:34:48)

Nature à admirer

La nature comme chose à admirer illustre un autre aspect utilitaire donnée à cette dernière, plus subtile cette fois. Elle est perçue pour sa beauté. Ici, elle est principalement décrite comme permettant la pratique d'activité de villégiature. Ainsi, cette conception s'exprime par un épanouissement dans des activités de plein air. La valeur qui lui est accordée vient donc de ce qu'elle peut apporter aux individus : détente, bien être, bonne santé, souvenirs, etc.

À cet effet, lorsque questionné sur le rapport qu'entretient sa communauté à la nature, l'**Agent-1** (01:34:57) explique que le terrain où ils sont situés n'est pas assez vaste pour permettre un rapport à la nature, autre qu'en cultivant leur jardin. Pour lui, ce rapport se vit principalement au travers d'activités extérieures et nécessite de sortir de la ville où ils se situent : « Le rapport à la nature, les gens vont faire du ski de fond, prendre des marches en forêt ailleurs, ou autour de la ville ». Similairement, l'**Agent-2** (00:30:38) mentionne que sa communauté profite d'un accès à la campagne environnante, d'une proximité avec une montagne jusqu'où ils peuvent marcher et la possibilité de faire du vélo. De même, le boisé acheté par sa communauté est considéré comme un « lieu de convivialité » (**Agent-2** : 00:55:43) qui leur permet de se ressourcer et d'y organiser des activités.

Nature à protéger

Ultimement, c'est la notion de *nature à protéger* qui semble prédominer au sein des communautés-mondes. Elle révèle le caractère foncièrement environnementaliste de ce modèle, mais tient tout de même d'une dichotomie hiérarchisant humains et non-humains. Cette conception prend différentes formes dans le discours des agents, s'inscrivant à la fois dans des réflexions et des pratiques.

Au niveau des réflexions, elle est, premièrement, l'une des raisons principales ayant mené à la création de certains collectifs. À cet effet, l'**Agente-8** (00:04:49) explique que de vivre à plusieurs dans un schéma d'entraide et de partage permet une diminution de l'impact écologique. De ce fait, elle prend, deuxièmement, la forme d'une valeur commune adoptée indépendamment par l'entière des communautés-mondes. Elle exprime, notamment, l'obligation de considérer l'impact environnemental d'une décision avant d'être prise, et ce, peu importe la sphère d'activité.

« On a redéfini notre raison d'être. [...] notre raison d'être, elle est quand même, qu'on vit sur un lieu, en gros qu'on prend soin de ce lieu de manière, ce n'est pas dit comme ça, mais la philosophie de prendre soin de ce lieu de manière écologique, de prendre soin de la terre plus largement et de nous-mêmes. Donc, il y a quand même une notion de préservation. » (**Agente-11** : 01:09:51)

L'inscription du souci de l'environnement comme l'un des principes fondamentaux permet, entre autres, aux membres de différentes communautés de soulever un doute et de s'appuyer sur la charte de leur communauté lorsqu'ils estiment qu'elle n'est pas respectée, comme il en sera discuté plus en profondeur en 4.3. Comme cité ci-dessous, l'**Agent-10** souligne que l'impact environnemental revient comme argumentaire lors de la considération de propositions, alors que l'**Agente-9** (00:42:03) mentionne qu'« il y a toujours des gens qui vont, oui, amener le souci » et que l'**Agent-1** (01:33:47) explique que les décisions collectives sont toujours prises en référence aux valeurs communes, « en vérifiant si ce sont des valeurs de [la communauté] », ce qui comprend la sensibilité environnementale.

« [...] il y a quand même l'idée d'avoir un impact minimum sur la nature. C'est souvent un argument d'ailleurs, si on fait des choses et qu'on a des propositions, si ce n'est pas écologique, ça va être un critère négatif. » (Agent-10 : 00:12:17)

L'**Agente-11** (00:41:20) soutient quant à elle que le non-respect des « aspirations écologiques » du collectif pourrait mener à des tensions au sein du groupe : « On a quand même des aspirations écologiques, on va dire. Et quelqu'un qui va à l'encontre de ça, ça serait compliqué je pense ». Elle fait donc, troisièmement, l'état d'une qualité de vie souhaitée. L'**Agent-2** (00:40:07) parle ici d'une « qualité de vie environnementale ». Elle s'inscrit, quatrièmement, dans une critique de l'*Entreprise-Monde*. Le **Monde-7** (Agent-7 : 00:11:16), par exemple, est construit autour d'une pensée décroissantiste qui invite au ralentissement afin de réduire son impact environnemental. Finalement, elle se métabolise sous forme d'intuition. C'est particulièrement le cas pour les communautés établies en région rurale. Pour l'**Agente-8**, il s'agit du développement d'une connaissance du lieu permettant de mieux comprendre l'impact individuel et collectif sur le milieu et d'orienter les décisions en conséquence de causes. Elle cite ici l'exemple du choix des essences d'arbres pour favoriser la régénérescence de la forêt.

« C'est juste une sorte de connaissance des espaces et de voir aussi, mettons, l'impact qu'on peut avoir. Mettons, là, ça fait quelques années qu'on coupe du bois dans notre forêt, mais là on peut voir comment ça modifie un peu la forêt. Et on a fait certains choix de favoriser certains arbres versus d'autres. » (Agente-8 00:56:19)

Finalement, cela s'inscrit dans l'attribution d'une valeur de non-usage à la nature. Celle-ci désigne une volonté de la préserver pour des raisons futures, ce qu'Hess associe à un *altruisme intergénérationnel* et à un *altruisme interpersonnel*, tel que couvert en 2.3.1. À cet effet, l'**Agente-11** (01:13:17) parle de la « notion de penser à plus tard, aux générations futures ». Dans la même lignée, l'**Agente-9** explique qu'il y a un équilibre à trouver entre le présent et le futur.

« Oui, c'est un drôle d'équilibre parce que souvent, sur le conseil d'administration, on se pose la question, parce qu'il faut penser aux générations futures - les autochtones ils disent : « Pensez à 7 générations » -, donc faut faire une place à ça, mais il ne faut pas limiter notre vision d'aujourd'hui. »
(Agente-9 : 00:29:06)

La notion de *nature à protéger* s'ancre également dans une panoplie de pratiques. L'écoconception fut maintes fois nommée, que ce soit lors de la construction ou la restauration de bâtiments. À titre d'exemple, le **Monde-1** (Agent-1 : 01:36:32) a obtenu la certification *LEED-Platine* pour ses bâtiments, le plus haut niveau de standard qu'ils leur étaient possible d'atteindre au moment de la construction. Celle-ci garantit le respect de normes de construction strictes pour un impact environnemental minimal dans le développement, mais également le maintien des structures. Similairement, le **Monde-4** (Agente-4 : 00:18:11) a pu obtenir une subvention pour ses travaux puisque leur démarche « est écologique au maximum ». D'autres communautés ont hérité de bâtiments plus anciens qu'ils durent se réapproprier. Dans ces cas, l'emphase est mise sur les « travaux écologiques » (Agente-11 : 00:19:33). C'est le cas, entre autres, des mondes **11** et **12** qui occupent des bâtiments patrimoniaux.

« Notre bâtiment, c'est un bâtiment ancien. C'est un bâtiment classé. Notre bâtiment, il a 900 ans. Donc, on est en train de faire maintenant, avec les fenêtres... Mais c'est des bâtiments avec de très gros murs. Donc, ce n'est pas un bâtiment qu'on appelle écologique, mais il est écologique parce qu'il a été fait dans le temps, il y a 900 ans, donc il est assez écologique. » (Agente-12 : 00:50:14)

Cette tendance à adopter les standards les plus élevés en matière d'environnement revient donc dans la majorité des communautés. Il est notamment question de méthodes de construction des bâtiments permettant de maximiser les avantages écosystémiques, comme « une orientation solaire » (Agent-2 : 00:16:19) ou le « solaire passif » (Agente-

5 : 01:04:37); de pratiques permettant de réduire l’empreinte énergétique de ces mêmes bâtiments en visant, notamment, un « impact carbone extrêmement faible » (Agent-2 : 00:16:19) ou en procédant à travaux d’isolation (Agente-11 : 01:03:25); d’utiliser au maximum les matériaux locaux pour diminuer les impacts liés au transport (Agente-4 : 00:18:11); ou de l’usage d’énergies renouvelables, comme des « panneaux solaires [avec] chauffe-eau » intégré (Agente-11 : 00:19:33). Plusieurs communautés ont également adopté des systèmes de toilette minimisant leur empreinte environnementale, comme les toilettes sèches. C’est notamment le cas du **Monde-8** (Agente-8 : 00:51:00) dont les membres partagent « une bécosse [et] des tissus de toilette réutilisables ». Pour cette communauté, la question de l’empreinte écologique revient de façon récurrente, comme le démontre l’**Agente-8** lorsque questionnée à savoir comment ils intégraient l’environnement dans leurs pratiques et leurs réflexions :

« On essaye d'avoir des petites affaires comme ça dans notre quotidien, dans notre vie. Et après ça, pour les décisions plus grandes, je pense qu'on en parle. Ça va sûrement émerger. Essayer de dire : « Bon bien, tel projet, est-ce que ça va consommer... » (Agente-8 : 00:51:00)

Ainsi, ils se questionnent sur la pertinence d’utiliser du béton ou à la nécessité d’inclure de l’électricité dans leurs nouveaux bâtiments en considérant l’infrastructure nécessaire à son fonctionnement. Ils en sont également à vouloir calculer leur production de gaz à effet de serre pour avoir un meilleur aperçu de l’empreinte de leur projet dans son ensemble: « Et là, une des affaires qu'on aimerait pouvoir faire c'est une étude de production de GES » (Agente-8 : 00:51:00). De ce fait, les techniques utilisées par les collectifs sont nombreuses et variées. Ajoutons que certains groupes tentent d’étendre ces pratiques à leur communauté élargie en jouant un rôle de leadership à l’échelle locale. C’est le cas notamment du **Monde-12** qui tente « de mettre en place, avec le village, une grosse chaudière écologique au niveau du village » (Agente-12 : 00:50:14).

Pour plusieurs agents, cette notion passe également par l’adoption de pratiques agricoles, ou de jardinages, écologiques. Les mondes **2**, **3**, **4** et **6** ont adopté des méthodes de permaculture⁴⁰ dans la gestion de leurs cultures, et ce, dans une perspective purement

⁴⁰ « La permaculture consiste à créer des habitats soutenables pour les humains en suivant les modèles de la nature » (Burnett, 2013)

technique. Pour le **Monde-4** (Agente-4 : 01:21:27), cette méthode est utilisée par le cercle « Se nourrir », l'un des comités au sein de leur structure de gouvernance qui se charge de l'aspect alimentaire. L'**Agent-6** (00:38:06) explique qu'ils s'inspirent de différentes techniques pour « prendre soin du sol, qu'il puisse se régénérer et essayer de ne pas l'épuiser, voire de l'enrichir », dont « la théorie et la pratique de Masanobu Fukuoka », théoricien de l'« agriculture naturelle » (Fukuoka, 1985), une théorie souvent associée à la permaculture puisqu'elle invite également à s'inspirer des processus naturels. D'autres, comme le **Monde-9** (Agente-9 : 00:42:03) font de l'agriculture biologique « pour la santé de la planète, pour les gens qui mangent cette nourriture-là et qui travaillent dans les jardins », dans une démarche empruntant au « bio intensif »⁴¹, à la « permaculture » et la « foresterie-permacole »⁴². Finalement, le **Monde-11** (Agente-11 : 01:04:24) utilise simplement « un fonctionnement de jardinage écologique », sans toutefois qu'il y ait de balises pour encadrer les pratiques individuelles puisque chacun y gère son espace.

Dans la pratique, la protection de la nature se fait également dans l'aménagement des lieux. Par exemple, dans l'optique de développer une « parcelle pédagogique et thérapeutique » (Agente-3 : 00:51:37) sur son terrain, le **Monde-3** a fait affaire avec un « institut de gestion et de protection de l'environnement ». Le **Monde-4**, quant à lui, tente de « prévoir de ne pas avoir n'importe quoi dans [son] environnement » (Agente-4 : 01:18:03), c'est-à-dire de garder un certain contrôle sur son environnement immédiat. Ainsi, ils ont acheté un terrain voisin pour procéder à l'élevage de poules et faire de la culture vivrière. Toutefois, une partie de ce terrain reste, pour l'instant, en friche et sert de corridor écologique, offrant un habitat à la faune locale. Ajoutons également que certaines communautés mentionnent vouloir aller plus loin dans leurs démarches, mais sont limitées par les législations locales, comme le démontrent ces extraits des agentes **9** et **12** :

⁴¹ Le maraîchage bio-intensif s'érige en opposition à l'agriculture industrielle et vise à utiliser des méthodes d'agriculture biologique sur une petite surface de culture, permettant une agriculture à échelle humaine (Muñoz, 2019).

⁴² La foresterie-permacole consiste à l'application des prescriptions de la permaculture à la foresterie. Le Larousse définit cette dernière comme l'« [e]nsemble des activités intéressant la forêt (création, conservation, aménagement, gestion) ». Définition prise le 22 avril 2022 de : <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/foresterie/34583>

« Sauf que, malheureusement, on est très limité avec les réglementations et tout ça. Des fois, il y a des zones qui sont définies pour l'habitation, même si ce n'est pas nécessairement ça qu'on prioriserait, c'est ça qu'on peut faire. » (Agente-9 : 00:42:03)

« Mais, on pourrait aller bien plus loin au niveau écologique. Par exemple, on voulait mettre des panneaux solaires à une époque, maintenant c'est dépassé, mais à une époque, on voulait mettre des panneaux solaires. Mais notre bâtiment, en étant classé, c'était interdit. Donc, il y a plein de choses qu'on aurait pu faire plus loin, et que par l'effet même d'être dans un village, d'avoir un bâtiment qui est presque public, etc., ça nous était interdit. » (Agente-12 : 00:50:14)

Finalement, plusieurs agents soulignent avoir été depuis longtemps sensibilisés aux « bons » gestes écologiques. Les communautés-mondes semblent agir comme facilitatrices dans la rencontre d'écocitoyens autour d'un projet commun. L'**Agente-11** (01:09:51) explique que sa communauté est souvent définie comme un « écolieu » puisqu'elle rassemble « des gens qui ont une sensibilité environnementale ». De même, l'**Agent-10** (00:12:17) désigne sa communauté comme un « écovillage » en soulignant que : « Il y a quand même, parmi tous les habitants, ceux qui sont là, quand même vraiment un aspect écologiste ». Elles agissent également comme facilitatrices pour permettre aux autres membres moins sensibilisés d'adopter de meilleures habitudes environnementales. C'est particulièrement le cas pour l'**Agent-1** (02:07:19) qui, confronté aux membres de générations plus jeunes de sa communauté, eut une prise de conscience quant à la portée limitée de ses actions : « Quand je suis débarqué dans [la communauté], je faisais un peu de recyclage et je pensais que j'étais vert. J'ai reçu des leçons ici des autres générations évidemment ». Ainsi, cette volonté d'agir en respect de l'environnement s'inscrit surtout dans des pratiques quotidiennes permettant de diminuer l'impact de la consommation, soit par le partage, la non-consommation, la gestion des déchets, ou autres. Ces méthodes seront couvertes en 4.3 et 4.4. À titre récapitulatif, cette citation de l'**Agent-2** illustre bien comment l'aspect environnemental impacte tous les piliers d'une communauté.

« [Ça touche] l'aspect architectural déjà, l'aspect potager, jardinage, permaculture, organisation des espaces extérieurs qui sont actuellement toujours en cours d'aménagement, ce n'est pas encore terminé. Il y a l'aspect consommation ou non consommation. » (Agent-2 : 00:19:48)

Nonobstant cette volonté de protéger la nature, il est à noter que la notion de *nature à protéger* est en quelque sorte l'héritière de la conception de la *nature à dominer* et découle, comme il a démontré, de la dichotomie à la base du naturalisme. Les notions de matériaux écologiques ou de seines pratiques de gestion écologique des ressources s'insèrent dans une conception spécifique de la nature impliquant qu'elle peut être exploitée pour continuer à répondre aux besoins humains, même si cela se fait en considération des limites écosystémiques. Plus spécifiquement, cette relation de « protection » envers la nature induit une dépendance des non-humains envers les humains. Ainsi, comme l'indique Descola, *dans la production, la protection et la transmission, le sujet institue un sujet dépendant ou un objet subordonné*, soit ici la nature envers l'humain. La *Figure 11* schématise la conception que se font les communautés de la nature, telle que présentée jusqu'à présent.

Figure 11 : Schématisation des conceptions de la nature au sein des communautés-mondes



En somme, le modèle des communautés-mondes comme *organisation fondamentale* ne permet pas de conclure à une cassure précise et, donc, à une transition ontologique. Comme il l'a été démontré, les collectifs observés continuent majoritairement à entretenir une conception s'inscrivant dans la dichotomie entre nature et culture. Dans les cas qui nous concernent, cela s'exprime à travers les notions de *nature à dominer, à admirer et à protéger*.

4. 2. 2. Dépasser l'anthropocentrisme ?

Hess souligne que l'ontologie naturaliste regroupe une multitude de courants d'éthique environnementale. Autrement dit, la circonscription au naturalisme n'implique pas nécessairement une circonscription à l'anthropocentrisme. Par conséquent, même si les collectifs se restreignent majoritairement au naturalisme, différentes communautés adoptent des normes se rapprochant des propositions non-anthropocentriques de l'éthique environnementale.

Communautés-mondes et anthropocentrisme

Il a été établi au deuxième chapitre qu'il était possible de penser une transition socio-écologique dans les limites de l'anthropocentrisme. Dans cette recherche, l'entière des communautés a indiqué vouloir minimiser leur impact environnemental d'une façon ou d'une autre. Toutefois, une majorité des communautés inscrit cette volonté dans une réalité qui continue d'être centrée sur l'humain. En s'intéressant à la logique inhérente à la démarche de ces collectifs, nous sommes forcés de constater que la volonté de prendre soin de l'environnement tient davantage de préoccupations liées au bien-être humain plutôt qu'à un réel souci du respect de la valeur intrinsèque des non-humains. Conséquemment, la nature continue à être considérée pour sa valeur d'usage quant aux choix de matériaux « écologiques », tel que mentionné précédemment, ou de non-usage, soit par la non-consommation, ou la non-exploitation, à des fins de préservation (se référer aux définitions en 2.3.1).

Pour comprendre comment la logique anthropocentrique s'applique ici, considérons le cas des quelques agents qui ont cherché à spécifier pourquoi leur communauté ne devrait pas être désignée avec le préfixe « éco » (écovillage, écolieu,

écohameau), même si, selon leurs dires, plusieurs personnes les décrivent de la sorte. Ceux qui se sont prêtés à cet exercice explicatif ont généralement fait ressortir que, bien que leur projet soit pensé en respect de l'environnement, c'est plutôt l'aspect humain qui primait. C'était particulièrement vrai pour les mondes **1**, **2**, **4** et **11** qui se définissent comme des habitats participatifs et les mondes **6** et **8** qui sont construits autour d'une mission économique spécifique.

« L'habitat participatif, qui a l'aspect de l'écovillage en même temps, parce qu'on construit quelque chose qui respecte l'environnement le plus possible, que ça soit sous la forme d'immeuble, de petits hameaux enfin peu importe [...], mais il y a un fonctionnement interactif humain beaucoup plus important. Ça c'est la base. » (Agent-2 : 01:13:40)

C'est toutefois l'**Agent-6** (00:22:35) qui pousse cette logique le plus loin en mentionnant que son collectif aspire à créer ce qui se rapproche d'un « Humain-Monde [...] centré sur la personne ». Il ajoute que son collectif éprouve une forme de respect envers la nature, qui se transpose par une volonté commune à diminuer leur impact environnemental, sans toutefois vouer « une adoration » pour la nature, puisque leur projet reste spécifiquement « centré sur l'humain » (Agent-6 : 00:35:53). On comprend donc que pour ces communautés-mondes foncièrement anthropocentriques, prendre soin de la nature revient à prendre soin de l'humain. Le contraire est également vrai. Encore selon l'**Agent-6** (00:36:56), cela s'inscrit dans une logique graduelle : « D'abord, il faut qu'on arrive à être bien avec nous-même et en lien avec nous même, plutôt que d'être bien avec la nature. ». C'est d'ailleurs une philosophie que le monde **Monde-7** (Agent-7 : 00:11:16) tente d'explorer à travers la décroissance.

Communautés-mondes et théocentrisme

Le **Monde-12** est le seul à s'inscrire dans le théocentrisme. Cette communauté fut initialement fondée par des gens provenant de différentes professions chrétiennes avec la volonté d'être ouverte aux autres pratiques religieuses et/ou spirituelles en prônant le « vivre ensemble ». Cependant, la spiritualité du lieu, soit celle sur laquelle se fondent les grandes orientations de la communauté, reste, encore aujourd'hui, chrétienne.

« Oui, [la communauté] été fondée avec le désir que les différentes traditions puissent vivre ensemble. Maintenant, nous sommes dans une communauté où la pratique qui est proposée elle est chrétienne,

pour ceux qui veulent. Mais il y a des gens parmi nous qui sont bouddhistes. Il y a des chercheurs. Des gens qui ne se retrouvent pas dans un... Mais la spiritualité, elle est chrétienne. Elle n'est pas bouddhiste, par exemple, elle est chrétienne. » (Agente-12 : 00:19:48)

Tel que défini en 2.3.3, le théocentrisme comprend trois postures : (1) l'humain comme souverain; (2) l'humain comme intendant; et (3) l'humain comme coopérant. Cette première considère que la nature fut mise à la disposition de l'humain, par Dieu, pour qu'il puisse en jouir selon son bon vouloir. La deuxième établit que l'humain a le devoir de veiller sur la Création. La troisième veut que l'humain coopère avec la nature pour lui permettre d'atteindre son plein potentiel. La posture d'intendance et celle de coopération considèrent toutes deux que l'humain est lié à la nature puisqu'ils sont nés de la Création et, donc, que les deux sont reliés en Dieu, formant ainsi une totalité. À cet effet, l'**Agente-12** spécifie que le collectif est clairement non-anthropocentrique, même s'il n'a pas de position officielle sur l'égalité entre humains et non-humains. Ils considèrent plutôt qu'ils font partie d'un ensemble plus grand, « la Création », qu'ils souhaitent protéger. Ce serait d'ailleurs insupportable pour eux qu'un membre ait une vision contraire à cela.

« Je pense que nous ne sommes pas du tout dans un anthropocentrisme. On ne se voit pas les maîtres de l'univers. On sait que nous faisons partie d'un ensemble. Que c'est ensemble que nous avançons. [...] Je peux te dire dans ce que nous percevons, ça serait insupportable pour nous, quelqu'un qui vient avec un discours qui met l'homme, l'être humain, au centre. On est dans l'ensemble. Nous, on appelle ça la Création parce que c'est le mot. Donc, nous faisons partie de cette Création. Et chacun a sa place. Et nous voulons la protéger, maintenant, telle qu'elle est. [...] En fait, on pourrait dire que la place de l'être humain, c'est de faire vivre Dieu dans le monde. Dieu, en étant un Dieu de vie et de plénitude, c'est Dieu qui a créé le tout, donc il veut tout le bien pour tous les êtres qu'il a créés, pas seulement pour l'homme. Donc, nous sommes-là, l'être humain en souverain en cette dimension-là. Il fait passer cet élan de vie à travers-lui. Et ça se transmet dans sa façon de vivre, dans sa façon de « relationner », dans sa façon de consommer à la limite, ou de ne pas consommer. » (Agente-12 : 00:55:34)

Cette volonté de protéger la nature exclut d'emblée la posture de souveraineté. Toutefois, il peut être pertinent de préciser que ces trois postures théocentriques ont en commun de ne pas considérer la nature comme sacrée, mais considèrent plutôt que des éléments de la nature peuvent avoir été sacralisés, donc investis de la présence de Dieu. À cet effet, l'**Agente-12** (00:13:44) explique qu'elle « ne fait pas un dieu de la nature ».

Par contre, son adhésion au collectif lui a permis de prendre conscience de sa place au sein de « l'ensemble », voir ici dans la chaîne des êtres. C'est de cette révélation que lui sont venues ses aspirations écologistes insufflées par sa vie dans la communauté.

« Pour moi, c'est évident que j'ai trouvé un autre équilibre, qui pour moi était un équilibre plus juste, plus simple je veux dire. Parce que ça te fait prendre conscience de ta propre place dans l'ensemble, l'approche de la nature. Moi, avant, je n'étais pas écologiste. [...] Mais, quand je suis arrivée [dans la communauté], c'étaient ces liens, cette unité profonde entre moi-même, avec les autres, avec le tout-autre, au niveau spirituel, et avec la Création. Et c'est là où j'ai vu le lien. Je ne pouvais pas me penser toute seule. Moi j'étais parmi tout ça. » (Agente-12 : 00:13:44)

À la hauteur de ces informations, les membres du **Monde-12** semblent avoir adopté la posture de l'intendance. Cela est perceptible par une volonté commune de lutter contre la destruction de la Création divine, et se transpose dans l'adoption de positions radicales (anticapitalistes, antinucléaires, etc.), ainsi que des pratiques minimisant leur impact environnemental, telles que celles listées en 4.2.1.

Communautés-mondes, pathocentrisme

Bien que certaines communautés tendent vers l'antispécisme (et le véganisme), il s'agit d'un antispécisme de circonstance qui ne vise pas l'inclusion des animaux « sentients » à la communauté morale. C'est ce que démontre l'exemple du **Monde-6** dont les membres se définissent comme étant végétariens, mais qui continuent à considérer les animaux pour leur valeur d'usage (usage de chats pour régler un problème de souris).

Communautés-mondes et écocentrisme

L'écocentrisme exprime la nécessité de penser une éthique qui tient compte des interdépendances entre toutes les entités naturelles, qu'elles soient humaines ou non-humaines, de sorte à accorder un statut moral aux systèmes écologiques pensés comme des totalités. À cet effet, trois communautés-mondes semblent tendre vers une philosophie de vie qui s'inspire de la pensée écocentrique. Il s'agit des mondes **3**, **5** et **9**. Les démarches empruntées par ces dernières sont similaires. Elles s'inspirent toutes trois de la permaculture pour penser une éthique de la vie.

L'Agente-5 (01:23:47) explique que « l'intention » derrière la création de sa communauté était de vivre en union avec la nature. Cela se transpose par la considération des besoins de l'écosystème dans lequel ils prennent part, soit une forêt en montagne. Toujours selon l'Agente-5 (01:11:25), dès leur arrivée, le groupe aurait ressenti que la forêt « était comme disponible et ouverte [au projet], selon certains paramètres pour qu'elle puisse garder son intégrité aussi ». C'est donc avec la volonté de préserver l'intégrité de la forêt qu'ils s'installèrent sur le lieu. Ainsi, dès le début, leur mot d'ordre était : « On ne déboisera pas partout. On ne mettra pas des choses partout. Comment on peut vivre avec elle ? ». Ce questionnement donne ses grandes orientations au **Monde-5**. L'adoption d'une éthique de la permaculture permet d'y trouver des réponses. Cela prend plusieurs formes.

À titre d'exemple, l'Agente-5 (00:57:16) explique qu'une érablière occupait autrefois le lieu et que les anciens propriétaires en avaient fait une monoculture d'érables, ce qui va à l'encontre des prescriptions de la permaculture qui cherche à faire valoir les interdépendances entre les différents éléments des écosystèmes. Dans l'objectif de « revitaliser » l'écosystème et procéder à de la reforestation, notamment parce que « les érables [qui furent plantés] commencent à être moins en formes », ils ont décidé de recourir aux services d'ingénieurs forestiers pour les aider à connaître les besoins de la forêt; les variétés d'arbres qui sont malades; et « ce qu'il va falloir préconiser; où les mettre; [et] comment ? ». Ils ont également décidé de ne pas s'étaler sur la montagne pour minimiser au maximum leur impact sur l'écosystème en concentrant leurs infrastructures dans un périmètre circonscrit (Agente-5 : 01:04:37). Dans un même élan, leurs réflexions s'étendent aux autres formes de vie avec lesquelles ils partagent la forêt à leur côté. Cela se transpose dans le développement, chez les membres, d'un réflexe de lâcher-prise et d'une volonté de partager le fruit de leurs récoltes avec les autres occupants du lieu.

« [...] il y a des gens qui disent : « Je me suis fait bouffer 2 pommes de salade et les autres, ils ne les ont pas mangés. C'est ma part. J'ai pris le terrain pour faire de la bouffe. Ils ont le droit de manger eux autres aussi ». Donc, c'est ce que je dis que c'est comme une nouvelle façon de penser de dire : « Ok, on peut aussi redonner ». » (Agente-5 : 01:17:38)

Ils ont d'ailleurs développé une zone spéciale dans leur jardin collectif qui est dédié au partage avec les non-humains.

« Dans les jardins aussi on a fait une section à l'extérieure des jardins. Et dire : « Ça c'est notre offre ». Essaye de ne pas aller l'autre bord de la clôture. Parfois, ils y vont pareil, ils défoncent la clôture. Mais c'est dire : « Ok, on va faire des zones en-dehors de la clôture et ça, s'ils le veulent, ils le prendront ». » (Agente-5 : 01:14:00)

Cette attitude démontre un réel souci du **Monde-5** dans le bien être des autres formes de vie. Plus spécifiquement, cela montre qu'ils ne privilégient pas systématiquement l'intérêt humain, comme ce serait le cas dans une conception anthropocentrique. Ils accordent plutôt de l'importance au fait d'entrer dans une relation de collaboration avec le reste du vivant, qu'il s'agisse d'une forme de vie individuelle (animale, végétale, etc.) ou supra-individuelle, soit un écosystème comme la forêt et/ou la montagne, comme le veut la tradition écocentrique.

« On n'a pas ce sentiment-là ici de supériorité comme l'humain peut l'avoir en dehors. Quand je sors d'ici et que je vois des comportements humains qui prennent pour acquis qu'ils sont dominants, l'espèce dominante sur la planète, ça me bouleverse parce qu'ici on n'a pas ça. Ça ne nous viendrait même pas en tête. C'est collaboratif avec toutes les sortes de vie. » (Agente-5 : 01:11:25)

Le **Monde-5** « considère [la forêt] comme membre du projet » (Agente-5 : 01:06:44). Réciproquement, avec tous les efforts que la communauté met à coexister avec son milieu, l'**Agente-5** (01:11:25) souligne qu'ils ont développé le sentiment que la forêt souhaite elle aussi contribuer à leur projet : « [...] on sent profondément et on le voit dans les événements de la vie à quel point la forêt est collaborative et veut participer à ça ». Elle souligne quand même trois grandes difficultés que le groupe tente de surmonter, mais qui les empêchent de s'inscrire pleinement dans une pensée écocentrique. Premièrement, il leur est extrêmement difficile de ne pas laisser de cicatrices à la nature puisque le choix qu'ils ont fait d'établir leur communauté dans ce milieu, plutôt que dans une zone déjà urbanisée, a nécessité la coupe d'arbres et un certain niveau de destruction afin de pouvoir construire les bâtiments, les routes et les autres infrastructures qui supportent leur niveau de vie. C'est tout de même avec l'idée de collaborer avec la nature qu'ils veillent à trouver des solutions à ce problème.

« On fait des choses en fonction de la forêt : comment on va utiliser des espèces qui sont-là; on va éviter des espèces envahissantes; on va tenir compte des paramètres de la certification LEED, par rapport à certaine chose en nature et en aménagement. Mais comment on va réparer cette cicatrice-là est super important. Généralement, quand on le fait comme il faut et qu'on réussit, la nature vient se réinstaller proche de la maison. Et ça on l'a vécu plusieurs autour de chez nous. Moi j'ai créé un mur de roche pour rendre ça plus harmonieux, avec un escalier en pierre. Tout ce qui est proche de la maison est très maison, très carré. J'aime ça droit. Mais j'ai dit : « Non, rendu là, ce n'est plus moi. Rendu là c'est la frontière entre moi et la forêt et je vais créer des choses dans des matériaux plus organiques, avec de la mousse végétale que je vais aller chercher dans la forêt. Je vais aller chercher des fougères que je vais mettre dans le mur végétal. Je vais créer quelque chose qui est plus un hybride entre chez nous et le reste. Et la nature s'est réinstallé dans cette section-là, ça n'a pas été long. Donc, ça c'est intéressant. Donc, j'ai un bloc à condos de marmottes à côté de la maison. Les renards, les dindons sauvages. » (Agente-5 : 01:14:00)

Deuxièmement, elle souligne la complexité de se défaire des schèmes dominants qui définissent l'anthropocentrisme, à savoir la nécessité de créer une division entre l'espace privé, exclusif à l'humain, et le monde extérieur, voire naturel.

« [...] l'humain n'est pas séparé de la nature, mais l'humain veut quand même sa place juste à lui dans la nature, et c'est contre-nature. [...] On est arrivé ici dans l'intention de s'unir avec la nature, mais on a encore nos anciens schémas de dire : « Ça c'est chez nous ». Je me suis installée de façon respectueuse, mais ça c'est chez nous. » (Agente-5 : 01:23:47)

Troisièmement, et dans la même lignée que le point précédent, elle évoque la difficulté que les membres éprouvent à maintenir les visées initiales du projet. À cet effet, elle mentionne qu'une concertation auprès des membres leur a fait prendre conscience qu'ils étaient surtout un regroupement d'écocitoyens.

« Parce qu'on s'est fait un questionnaire ensemble, tout le monde, individuel, qu'on a répondu et ça été colligé. On a regardé les réponses cette fin de semaine et on a dit : « Wow, on est juste des citoyens écoresponsables ». » (Agente-5 : 00:57:16)

Cette instabilité semble découler de l'opposition de deux visions de la forêt dans leurs interactions avec elle. D'un côté, c'est un organisme qui s'autogère et ils ont la volonté d'en prendre soin en collaborant avec elle. De l'autre, c'est une ressource dont ils bénéficient et ils doivent la gérer en conséquence pour combler leurs besoins en bois, notamment. Cependant, il est important pour eux de créer une vision d'ensemble où ils

échangent avec la forêt et créent avec elle une dynamique gagnant-gagnant dans laquelle elle bénéficie également de leurs actions.

« C'est quoi qui est la bonne chose à faire dans la forêt pour pouvoir bénéficier de la ressource, mais sans créer rien d'autre que du bénéfice pour la forêt en donnant en échange d'autres plantations d'arbres plus mixtes. Je ne suis pas spécialiste dans le domaine, mais de pouvoir vraiment créer une vision d'ensemble. » (Agente-5 : 01:03:23)

C'est pourquoi ils ont réaffirmé leur volonté de développer un schéma de permaculture qui emprunte à l'écocentrisme. Il est toutefois trop tôt pour savoir s'ils apporteront les changements nécessaires.

« D'abord, on a fait un plan d'ensemble dans les derniers mois où est-ce qu'on a ramené la permaculture au cœur de la démarche. Donc, créer un système cohérent, à faible empreinte, où est-ce que tout est interrelié et s'entraide. » (Agente-5 : 00:57:16)

Le **Monde-3** s'inscrit dans une démarche similaire. L'**Agente-3** (00:36:30) explique que son collectif a lui aussi décidé d'adopter une éthique de la permaculture reposant sur trois piliers, soit 1) « prendre soin de la terre » ; 2) « prendre soin des humains » ; 3) « partager équitablement ». Les membres doivent également signer une charte éthique avec les valeurs de la communauté, soit de « promouvoir les valeurs d'entraide, de solidarité, de partage, de bienveillance et de respect du vivant dans sa globalité ». C'est donc l'adoption d'une aspiration commune autour des principes de permaculture qui cimente les relations au sein de cette communauté.

« Dans la communauté, chacun a son lien privilégié [avec la nature] et encore une fois, ce qui nous unifie dans notre façon de faire au quotidien, c'est de nous rappeler régulièrement les principes de la permaculture et qui sont vraiment opérants. » (Agente-3 : 00:59:16)

L'emphase mise sur la nécessité de développer une pensée incluant le vivant dans son entièreté s'insère dans la tradition écocentrique. À cela, l'**Agente-3** (00:41:22) ajoute que la permaculture s'appuie sur une schématisation « basée sur l'interconnexion qui est au cœur du vivant », ce qui représente un autre aspect important de l'écocentrisme. Cette conception guide donc les pratiques de la communauté. À titre d'exemple, elle fait mention d'un projet en partenariat avec un groupe de recherche en gestion et protection

de l'environnement qui vise à rendre une parcelle accessible à tous pour lui donner une vocation « pédagogique et thérapeutique ». La première étape de leur démarche nécessitait d'aller constater et de noter les interactions, en procédant à de l'observation pour pouvoir ensuite penser aux possibilités de collaboration avec la vie sur place, et ce, dans une démarche de résolution de problèmes inspirée de la permaculture.

« Et donc on est allé voir où sont les arbres; où sont les arbustes; qu'est-ce qui pousse naturellement à cet endroit-là; est-ce qu'il y a de l'ombre ou pas; comment est le sol, on a ouvert le sol à plusieurs endroits. Mais ça, ça nous vient aussi de la permaculture. Le premier principe de la permaculture c'est d'observer. Donc, c'est ce qu'on a fait. On a passé une journée, qui était une journée que d'observation, avec des échanges, un peu de brainstorming, etc. Faut vraiment prendre le temps de voir l'existant et de voir comment on va collaborer avec l'existant. On a par exemple un problème de chiendent. [...] On va devoir travailler avec. Donc on est en train de réfléchir à des stratégies pour se dire : « En quoi le chiendent est une aide ? ». Le principe de la permaculture c'est « le problème est la solution ». Ok, donc, le chiendent est notre solution. En quoi c'est notre solution ? » (Agente-3 : 00:51:37)

Cette conception de la permaculture dépasse celle déjà abordée en 4.2.1 et qui avait été associée aux mondes **2**, **4** et **6**, qui abordaient la permaculture dans une perspective purement technique.

Finalement, le **Monde-9** a adopté une philosophie de vie qui s'inspire en partie de la permaculture et que l'**Agente-9** (00:46:09) qualifie d' « écologie du système ». Cette communauté existe maintenant depuis quelques générations. Bien que créée initialement autour d'une école pour enfants, elle est rapidement devenue une école de la vie pour tous ses membres et visiteurs. Son enseignement est centré sur une « éducation écosystémique » (Agente-9 : 01:16:04), c'est-à-dire un processus pédagogique qui vise à faire prendre conscience que « l'humain [est] au cœur de l'écosystème », au sein duquel « tout est interrelié ». Cette éducation écosystémique débute dès l'enfance par la transmission d'une première valeur aux enfants : « l'amour de la nature ». Il est primordial de développer ce sentiment chez l'individu pour susciter chez lui l'envie de prendre soin de cette nature. Et par cet amour pour le vivant se développe une volonté de maintenir une « harmonie » qui s'étend tant aux relations aux non-humains qu'aux relations humaines.

« On apprend à un jeune enfant à aimer la nature, à être bien dans son environnement, donc le sentiment de protection, de restauration va venir, mais ça vient du fait que c'est mon garde-manger, il

y a de la médecine, il y a de la sécurité que je peux sentir dans la forêt. Donc, vraiment de se connecter à cette amour-là de la nature a permis de développer plein d'autres qualités reliées à la protection de l'environnement. Moi je le vis comme ça. L' « harmonie », vraiment, dans les qualités numéro que je vois aujourd'hui dans ma vie d'adulte et qui me sert énormément. » (Agnete-9 : 00:11:06)

Ils ne se considèrent toutefois pas comme des « protecteurs de l'environnement » (Agente-9 : 00:39:42). Ils s'inscrivent plutôt dans une réflexion sur l'impact qu'a sur eux l'environnement et, vice versa, l'impact qu'ils ont sur leur milieu, de sorte à minimiser les conséquences de leurs actions et viser plutôt la régénérescence des systèmes.

« Donc, de toujours penser à l'impact qu'on a sur notre environnement et à l'impact que l'environnement peut avoir sur nous. On n'ira pas construire quelque chose dans une zone qui est écologiquement super riche. On va plutôt prendre soin des espaces qu'on a. C'est sûr que nous, exemple, la terre avait été, un petit peu, mal menée avant qu'on arrive. On n'est pas dans une super forêt luxuriante. Ça a été coupé à blanc, planté en épinettes. Donc, ça, ce n'est pas bon pour le sol. On va avoir replanté énormément d'arbres, entretenir la forêt pour avoir des sentiers, pour justement avoir des habitats écologiques variés, donc, oui, je dirais que ça fait toujours partie des éléments qu'on considère dans une prise de décisions. » (Agente-9 : 00:39:42)

Dans la pratique, cette philosophie se vit également par une agriculture pensée « pour la santé de la planète » (Agente-9 : 00:42:03), donc en empruntant à des principes de « bio intensif », de « permaculture » et de « foresterie-permacole » (Agente-5 : 00:43:14). La communauté applique également une conception de la permaculture dite « humaine », suivant les prescriptions de Bernard Alonso. Selon lui, l'humain a un rôle au sein du système basé sur sa capacité à « cocréer le monde » (Alonso et Guiochon, 2016 : 43), de façon à appuyer les processus écosystémiques et à en prendre soin.

« [Ce que Bernard Alonso] dit c'est que l'humain a la capacité de création, a la capacité de changer, d'interagir avec les écosystèmes, de façon négative ou positive. Et là, c'est l'humain qui décide s'il y va de façon positive ou négative. Encore là, je vais citer mon père. Mon père, il travaille beaucoup avec la forêt. Il me disait : « La forêt va se régénérer. Mais une bonne action humaine peut accélérer de 5-6 fois le processus que la nature va faire, mais à son rythme ». Donc, on a vraiment une capacité d'interaction et d'accélération d'action sur la nature. Donc ça c'est différent, parce que c'est notre capacité de créer, notre capacité humaine. » (Agente-9 : 00:46:09)

Cette vision de la permaculture humaine implique également de permettre à chaque individu de trouver sa niche et de s'y épanouir. Cette philosophie invite donc à

l'observation des interactions écologiques et à penser leur application aux rapports humains, tel qu'il en sera question en 4.3.

Plus spécifiquement, cette philosophie semble davantage se rapprocher d'un *écocentrisme naturaliste* défini précédemment comme se situant à mi-chemin entre le biocentrisme et l'*écocentrisme holiste*, tel que défini en 2.3.5 et 2.3.6. En effet, bien que s'inscrivant dans une pensée holistique, ces communautés-mondes adoptent une pensée se rapprochant de la définition du biocentrisme donnée par Taylor qui rejette la supériorité humaine sur les non-humains et souligne l'interdépendance des éléments naturels. Selon lui, chaque entité possède une finalité et seule elle peut déterminer ce qui lui est important. Cela semble faire écho au concept de niche exploré dans la permaculture humaine. C'est toutefois parce que ces communautés-mondes semblent proposer un élargissement de la communauté morale aux systèmes naturels, et non pas seulement aux entités prises individuellement, qu'elles semblent tendre vers un *écocentrisme naturaliste*. Cependant, comme mentionnés en 2.4, la piste de l'*écocentrisme naturaliste* n'est pas suffisante pour représenter une possibilité de basculement ontologique.

Communautés-mondes et éthiques environnementales

En conclusion, bien que la question de la réduction de l'impact environnemental regroupe les douze communautés étudiées, trois tendances ressortent de cette analyse. La première consiste à se restreindre à une pensée anthropocentrique dans laquelle prendre soin de l'environnement est dans l'intérêt de l'humain. La deuxième tient du théocentrisme et s'appuie sur la tradition chrétienne, concevant l'humain comme responsable de la protection de la Création. La troisième se rapproche d'un écocentrisme et insère l'humain dans un réseau complexe d'interactions avec l'ensemble du vivant dans lequel l'humain doit user de ses capacités pour aider le système à se réaliser. Il n'est toutefois pas exclu qu'une quatrième tendance liée à une volonté d'étendre la communauté morale à d'autres formes de vie, comme le proposent le pathocentrisme ou le biocentrisme, puisse exister chez des collectifs qui n'ont pas fait partie de cette étude. Cependant, aucune d'entre elles, ou presque, ne semble s'extraire complètement du naturalisme et il fut donc choisi de les étudier dans cette partie pour cette raison. Néanmoins, certaines communautés possèdent

des traits dénotant un potentiel de transition ontologique comme le démontre la prochaine partie.

4. 2. 3. Sortir du naturalisme

L'objectif de cette partie n'est pas de prouver hors de tout doute que des communautés ont opéré une transition ontologique complète. Une telle transition s'opère sur le très long terme, alors que les communautés étudiées existent depuis moins de trois ou quatre générations, voire depuis moins de 10 ans pour la majorité d'entre elles. L'objectif est plutôt de pointer certains éléments qui laissent à penser que des communautés auraient la capacité de débiter cette transition. L'idée étant que ces éléments pourraient venir à occuper une place plus importante dans la réalité de ces communautés, entraînant un basculement ontologique. À ce propos, Descola stipule que :

« [...] certains types de traitement d'autrui, présents en mineur dans un mode d'identification, en viennent parfois à y jouer un rôle de plus en plus prépondérant qui les rend bientôt incompatibles avec la distribution ontologique dans laquelle ils se sont développés, rendant nécessaires un réaménagement de celle-ci et la transition vers un autre mode d'identification mieux adapté à leur exercice. » (2005 : 621-622)

À la lumière de cette analyse, seule une communauté semble démontrer un potentiel de basculement ontologique vers l'animisme. Aucune d'elles ne possède des caractéristiques liées au totémisme ou à l'analogisme.

Communautés-mondes et animisme

Le **Monde-5** est le seul collectif qui semble tendre vers l'animisme. C'est notamment parce qu'il élargit son collectif pour y inclure les non-humains qu'il est possible d'estimer qu'il y a un rapprochement ontologique. Quatre indices portent à faire ce constat. Premièrement, la communauté a formulé des normes stipulant le fait que la faune, la flore et tout « ce qui est intangible » (donc les non-humains dans son sens large) sont considérés comme leurs égaux.

« Dans nos valeurs et dans nos objectifs, on a mis la faune, flore et, à la limite avec les systèmes de croyance spirituelle de tout le monde ici, il y en a plusieurs qui adhèrent aux esprits de la nature, donc de mettre même ce qui est intangible comme égaux à nous, clairement. » (Agente-5 : 01:09:44)

Deuxièmement, les membres considèrent la forêt comme partie prenante de leur projet, tel que mentionné précédemment. Troisièmement, ils cherchent à traiter la faune et la flore avec qui ils cohabitent comme de bons voisins avec lesquels ils cherchent à créer une relation de partage. Pensons ici à leur initiative de développer une parcelle de leur jardin pour permettre aux animaux d'y venir s'y nourrir. Quatrièmement, et c'est le point le plus important, la communauté adopte une attitude et des comportements envers les non-humains avec lesquels ils semblent interagir de sujets à sujets.

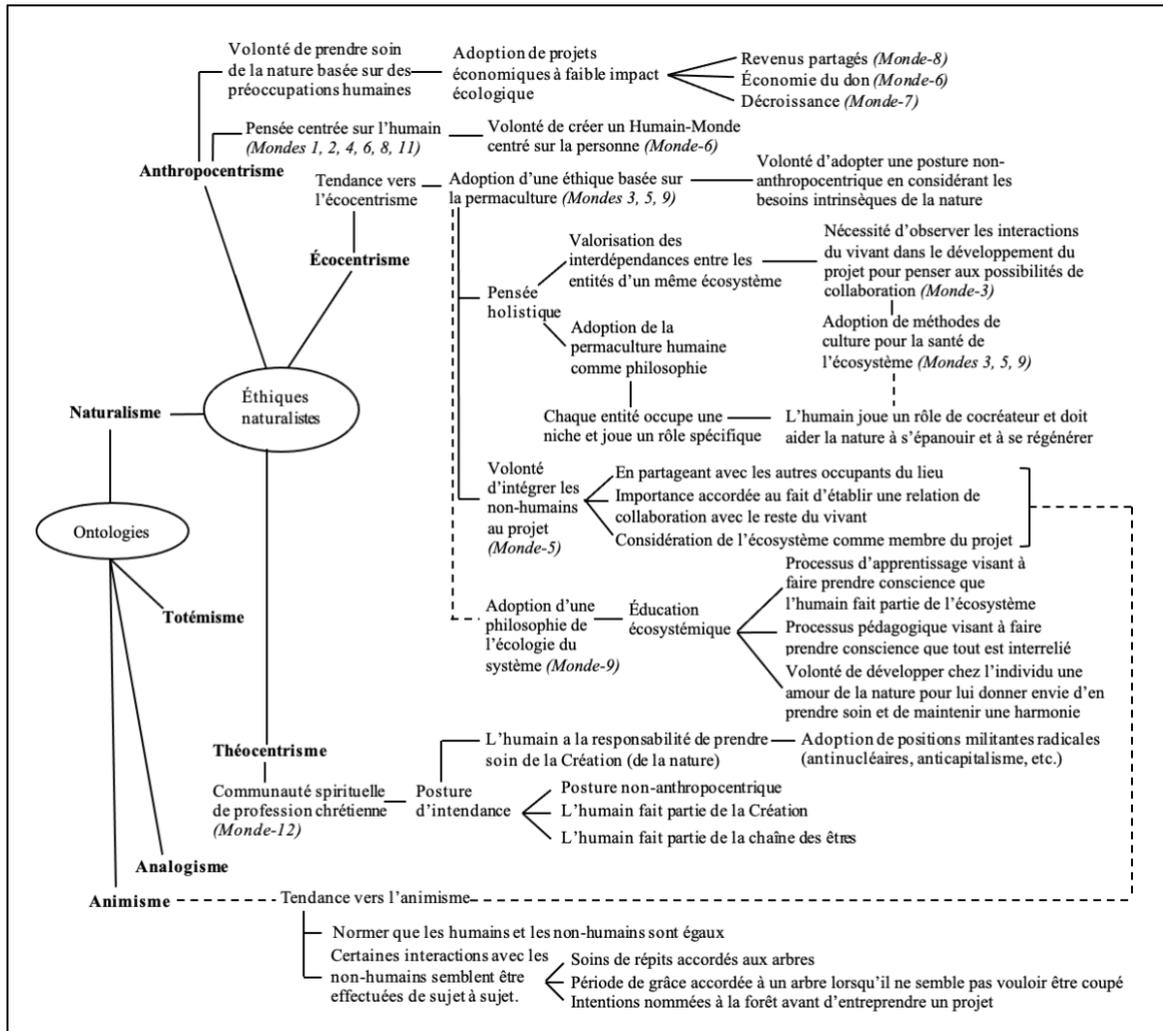
« On faisait des soins de répit à certains arbres avant de les couper dans la forêt quand on sentait qu'il y avait quelque chose. [...] Et c'est arrivé ici qu'on coupait des chemins pour la ligne d'hydro et des arbres qu'on fait comme : « Il ne veut pas être coupé lui ». On ne sait pas pourquoi, mais on met la « chainsaw » dedans et la « chainsaw » pète et il n'y a rien qui marche. Même si on a fait un rituel avant de commencer pour couper les arbres, pour être sûr, de s'harmoniser et nommer nos intentions à la forêt, et dire : « Ok là, on va créer un petit cataclysme. On va essayer de réparer ça après ça. Comment on peut rendre ça doux ». On a négocié avec Hydro pour couper moins d'arbres. On a fait plein de choses pour aider la forêt. Et après ça, rendu là, quand il y a un arbre qui ne veut plus, il y a quand même quelqu'un qui va lui faire un soin de répit et qui va dire : « Lui, on va attendre une coupe de jours voir comment il va avant de le couper ». Donc on est vraiment dans des zones qui bouleversent les croyances de certaines personnes par rapport à ça. » (Agente-5 : 01:09:44)

Somme toute, cela ne permet pas de prouver indubitablement que le collectif impute à *des non-humains une intériorité identique à la leur*, comme le veut Descola dans sa définition de l'animisme. Il semble toutefois important de soulever les aspects qui portent à penser qu'une possible transition ontologique en ce sens pourrait être possible. Ainsi, en communiquant leurs intentions aux arbres, en leur prodiguant des soins de répit et en leur accordant une période de grâce lorsqu'ils ne semblent pas prêts à être coupés, le **Monde-5** démontre une volonté de considérer ces êtres en partie comme leurs égaux ou, du moins, comme des êtres avec qui ils partagent une bien plus grande proximité qu'il serait possible de le penser dans le naturalisme et, de ce fait, démontre une aptitude à transiger vers un schème d'identification où tant les membres humains que non-humains partageraient une intériorité identique.

Communautés-mondes et basculement ontologique

Cette analyse met en lumière la complexité d'identifier un basculement ontologique clair au sein des communautés-mondes. Une seule d'entre elles semble offrir des pistes à une telle transition, alors qu'elles semblent portées vers des courants d'éthique de la nature variés. Toutefois, la démarche proposée jusqu'à présent consistait à associer les communautés-mondes aux ontologies et aux éthiques environnementales auxquelles elles correspondent, et un aspect important n'a toujours pas été abordé, soit les conceptions individuelles du rapport aux non-humains au sein des collectifs. À titre de synthèse, la *Figure 12* schématise le rapport à la nature des communautés.

Figure 12 : Schématisation des rapports aux non-humains au sein des communautés-mondes



4. 2. 4. Une pluralité de conceptions

Au regard de cette analyse, un constat s'impose : le modèle des communautés-mondes se définit par un pluralisme moral et ontologique. Cela vient donc infirmer l'une des hypothèses de départ qui voulait que ce modèle, pensé comme *institution fondamentale*, s'inscrirait dans un basculement clair vers l'une des trois autres ontologies. De même, il s'avère pour l'instant difficile de le lier à une éthique environnementale spécifique. Illustré sous forme d'*impossibles*, cela signifie que des communautés continuent à s'imaginer qu'humains et non-humains ne peuvent pas être égaux, alors que d'autres tentent de dépasser cette impossibilité. Cependant, cette pluralité de conceptions ne distingue pas uniquement les communautés entre elles. Elle est également présente au sein même de ces dernières. En effet, durant leur entrevue, plusieurs agents ont insisté sur le fait que les conceptions et les sensibilités par rapport à la nature pouvaient diverger d'un membre à l'autre.

« On a des gens, ici, qui sont vraiment sensibles à la nature à d'autres degrés, qui font des cérémonies amérindiennes et des choses comme ça. [...] Ce n'est pas tout le monde qui célèbre ça. On a tous des systèmes de croyances et de valeurs. On vit tous notre spiritualité de façon différente. » (Agente-5 : 01:06:44)

« [...] si tu poses la question, individuellement, je pense que chacun a sa conception de la nature, mais collectivement, c'est vrai qu'il n'y a pas d'histoire de Terre-mère, Gaïa, ou je ne sais pas trop quoi. » (Agent-10 : 01:11:35)

« En fait, il n'y a pas de pensée unique ici. On est dans une diversité de sensibilités. Et chacun de nous va te parler selon sa sensibilité. » (Agente-12 : 00:56:48)

Dans le même élan, l'**Agente-11** explique comment les opinions de certains membres peuvent s'opposer en donnant l'exemple du rapport à l'animal.

« Je pense qu'il y a clairement du respect pour les animaux chez tous les gens qui sont là. [...] Après, il y a quelqu'un qui travaille avec les animaux. On a un maraîcher qui travaille en traction animale. Donc, il a un rapport aux bêtes, qui aime ses bêtes, qui en prend soin, machin, mais qui a un rapport aux bêtes, qui travaille avec. Et il y a une autre personne qui est plutôt, pour lui c'est une forme d'esclavage, de spécisme, de « species racism ». Donc, tu vois, eux ils ont des visions pas opposées, mais vraiment différentes. » (Agente-11 : 01:07:57)

D'autres, comme l'**Agent-7**, démontrent que leur conception est complètement différente et/ou plus radicale de celle de leur collectif. À titre d'exemple, les membres du **Monde-7** semblent majoritairement attachés à une pensée anthropocentrique, alors que la sienne tient davantage d'un écocentrisme dans lequel l'humain vit en « symbiose » (Agent-7 : 00:41:03) avec le reste du vivant. Cela démontre donc qu'une communauté peut abriter une diversité de postures. À ce propos, pour Descola, la capacité d'imaginer de nouveaux schèmes de relations se trouve en chaque individu.

« C'est à chacun d'entre nous, là où il se trouve, d'inventer et de faire prospérer les modes de conciliation et les types de pression capables de conduire à une universalité nouvelle, à la fois ouverte à toutes les composantes du monde et respectueuse de certains de leurs particularismes, dans l'espoir de conjurer l'échéance lointaine à laquelle, avec l'extinction de notre espèce, le prix de la passivité serait payé d'une autre manière: en abandonnant au cosmos une nature devenue orpheline de ses rapporteurs parce qu'ils n'avaient pas su lui concéder de véritables moyens d'expression. » (Descola, 2005 : 689-690)

Finalement, il est indéniable que la réalité telle que conçue par les différents collectifs influence la vision du monde des agents auxquels ils sont liés. Toutefois, il pourrait être argumenté que les conceptions individuelles du rapport aux non-humains que porte chaque agent, voire chaque membre, influencent également les orientations de leur communauté-monde respective. Il sera donc intéressant de chercher à comprendre dans la prochaine partie les dynamiques interrelationnelles qu'établissent les collectivités pour permettre l'épanouissement de cette pluralité d'opinions tout en cherchant à identifier les autres *impossibles* qu'elles se créent. De ce fait, les trois prochaines parties se concentrent sur les *impossibles* identifiés par Solé dans sa comparaison de l'*Entreprise-Monde* aux *sociétés premières*, et ce, dans l'optique d'y établir des liens avec le modèle des communautés-mondes.

4. 3. Rapport aux humains

Cette troisième dimension d'analyse vise à comprendre le rapport qu'entretiennent les communautés-mondes face à l'autorité. Pour ce faire, Solé distingue deux postures, telles que mentionnées au premier chapitre. La première en est une d'opposition. Il l'associe

aux mondes *acéphales*, c'est-à-dire « sans tête »⁴³, autrement dit « sans chef ». La deuxième en est une d'acceptation qu'il associe aux mondes *céphales*, donc avec chef. Il traduit cette dichotomie par deux *impossibles* qui s'opposent, tel qu'illustré dans le *Tableau 6*.

Tableau 6 : Traduction du rapport à l'autorité sous forme d'impossibles

Entreprise-Monde	Sociétés premières
<i>impossible qu'il n'y ait pas de chefs (des dirigeants et des dirigés) (mondes céphales)</i>	<i>impossible que la société ne soit pas une communauté d'égaux (impossible qu'il y ait des chefs) (mondes acéphales)</i>

Pour rendre cette analyse possible, les agents étaient questionnés sur les relations qu'entretiennent les membres de leur communauté respective. Plus spécifiquement, ils étaient questionnés sur la structure organisationnelle adoptée par leur collectif; sur la perspective d'avoir un chef ou une hiérarchie d'établie; sur la répartition des rôles; sur l'importance de l'aspect intergénérationnel; et, finalement, sur les comportements valorisés et/ou réprimandés chez les membres.

Clarifions d'entrée de jeu que l'ensemble des communautés adopte une posture antiautoritaire, dans le sens qu'elles s'opposent toutes à la possibilité que des dynamiques de pouvoir émergent, ce qui permettrait l'apparition de dirigeants et de dirigés. Cette posture varie toutefois en intensité selon les groupes, certains adoptant des postures plus radicales que d'autres. Elle s'observe, premièrement, par l'adoption de l'horizontalité comme principe fondamental. Pour le **Monde-10** (Agent-10 : 00:51:07), par exemple, « l'objectif, c'est l'horizontalité », alors que le **Monde-4** (Agente-4 : 00:59:41) vise une « horizontalité totale » et que l'**Agent-6** (00:22:35) parle d'une « mise à égalité » par l'horizontalité. Cette volonté de construire des rapports basés sur l'égalité est présente au sein des douze communautés-mondes. Pour s'assurer que ce rapport soit respecté, deux approches sont utilisées. La première concerne la majorité des communautés-mondes et implique l'adoption de structures organisationnelles, tandis que la deuxième repose davantage sur un lien de confiance entre les membres, sans nécessairement dépendre d'une telle structure. Finalement, l'adoption de valeurs connexes permet de cimenter ce

⁴³ Définition d' « acéphale » prise du Larousse en ligne le 19 mars 2022 à 20 :02 : <https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/ac%C3%A9phale/598>

rapport. Ces dernières sont communes aux douze communautés et seront explorées comme telles dans un troisième temps.

4. 3. 1. Processus de prise de décisions structuré

Le niveau structurel d'une communauté est proportionnel à son nombre de membres. Autrement dit, les collectifs comptant le plus de membres sont généralement ceux qui ont établi les structures les plus complexes et, souvent, les moins flexibles. Ainsi, les mondes **1, 2, 3, 4, 9, 10, 11** et **12** respectent un schéma d'organisation similaire, mais dont la forme peut varier selon les particularités propres à chacune. Pour ces dernières, la structure majoritairement adoptée comprend une répartition des membres au sein de comités (aussi nommés « cercles », « commissions » ou « collèges ») et d'un conseil d'administration (CA; aussi nommé le « cœur » par le **Monde-4** (Agente-4 00:59:41)) qui est élu en assemblée générale (AG).

La fonction du CA est essentiellement de gérer les demandes au quotidien. Il reste cependant au service de l'AG qui décide des « enlignements généraux » que veut prendre le collectif (Agente-9 : 00:31:09). La constitution des comités varie selon les besoins de chaque communauté, mais comprend généralement des groupes dédiés à la l'entretien du ou des bâtiments; à la gestion des ères communes intérieures et/ou extérieures; à la vie et au développement communautaire; et à la gestion des communications et des relations extérieures. La répartition des membres au sein de comités se fait habituellement suivant les affinités de chacun et respecte une certaine souplesse, comme l'expliquent les agentes **4** (01:11:43) et **11** (01:02:25). Ce mode de fonctionnement s'inspire de la sociocratie.

« La sociocratie, à la base, c'est des cercles. Ces cercles-là, nous autres on s'est donné les cercles qu'on veut [...]. Il y a six cercles et tout le monde fait partie d'un cercle, donc tout le monde fait partie des décisions. Un cercle a un répondant. Les répondants de chacun des cercles forment le conseil d'administration. » (Agent-1 : 01:14:14)

Certaines communautés, comme le **Monde-1**, adhèrent pleinement à ce modèle de gouvernance, alors que d'autres disent s'en rapprocher, y sélectionnant ce qui semble le mieux adapté à leurs besoins. Elles expérimentent également d'autres modèles de

gouvernance similaires comme l'holocratie⁴⁴ et la gouvernance partagée⁴⁵. Ainsi, ces processus que les collectifs adoptent nécessitent de dépasser la majorité simple. Il est alors largement question de prise de décisions par consentement et par consensus. Picardeau et Silberzahn (2019) distinguent ces deux concepts en précisant que la prise de décisions par consentement « se [termine] lorsque plus personne n'est opposé à la proposition », alors que la prise de décisions par consensus « vise à obtenir le soutien actif de toutes les parties prenantes ». Bref, la différence est subtile, mais le concept de décisions par consentement implique un réel effort de faire tomber toutes les oppositions avant de pouvoir procéder. À cet effet, l'**Agent-1** (01:17:48) précise qu'une objection doit être « déterminée », c'est-à-dire qu'elle doit être basée sur les valeurs de la communauté, dans l'optique de la protéger. Ce à quoi Picardeau et Silberzahn (2019) ajoutent qu'une objection doit être soulevée uniquement si elle répond à la question : « Si la proposition est adoptée, cela va-t-il faire du tort au groupe, au projet ? ». Il ne doit donc pas s'agir d'une « préférence ». Cela implique également qu'il y a un temps, un lieu et un protocole pour soulever une opposition et que cela ne peut pas être fait n'importe comment.

« À partir du moment qu'une proposition est adoptée par consentement, après ça tu n'as plus de problème d'exécution. Si quelqu'un sort dehors et dit « Wow, on s'en est fait passer une, tantôt. », il y a quelqu'un qui va dire « Il te l'a demandé tantôt si t'avais des objections. C'est plus le temps là. T'avais juste à le dire. ». Faut que tout le monde prenne sa responsabilité. » (Agent-1 : 01:17:48)

Ces deux concepts sont toutefois imbriqués puisque l'atteinte du consentement total, donc de tous les membres, implique l'atteinte du « consensus avec unanimité » (Leafé Christian, 2015 : 90).

« Il faut qu'on soit tous d'accord. C'est consensus. Tant qu'il y a une objection – nous ne parlons plus objection, mais de pépité – on ne prend pas de décision. Il y a tout un cheminement, ça ne s'improvise pas non plus. C'est la gestion par consentement (GPC). Faut que ce soit l'unanimité, donc pas « Oui, je suis d'accord parce que je ne veux pas discuter », mais « Oui, je suis d'accord parce que je n'ai plus

⁴⁴ L'holocratie correspond à « un système d'organisation de la gouvernance fondé sur la mise en œuvre formalisée de l'intelligence collective, permettant de disséminer les mécanismes de prise de décision au travers d'équipes auto-organisées » (Raquin et Morley-Pegge cités dans Richard *et al.*, 2020)

⁴⁵ La gouvernance partagée correspond à « un processus collectif de compréhension et d'action par lequel des communautés humaines et d'autres parties prenantes gèrent les ressources et les écosystèmes ensemble, en tirant parti des forces, des avantages et des capacités uniques de tout un chacun » (Borrini-Feyerabend *et al.*, 2010).

d'objection personnelle ou qui fasse frein à l'ensemble », donc qui porte préjudice à l'ensemble. Et tant qu'on n'a pas l'unanimité... On a eu un cas récemment, à l'avant-dernier CA. On a eu ce cas et c'est intéressant parce que non seulement on n'a pas pris la décision, mais ça a abouti sur des groupes de travail, de réflexion et, donc, on prendra la décision, peut-être, ce n'est pas sûr, au prochaine CA. On va le remettre à l'ordre du jour si on est au clair. Sinon, ce sera encore repoussé. Ce n'est pas grave. Il n'y a pas d'urgence. » (Agent-4 : 01:03:09)

La différence majeure dans l'usage de ces deux concepts dans le discours des agents semble être liée à la taille de leur communauté respective. Ainsi, les agents issus des communautés de plus petites tailles font davantage référence au consensus, puisque leur prise de décisions peut facilement être effectuée en consultant tous les membres lors d'une même rencontre. Par contre, les communautés comportant plus de membres et utilisant une structure sociocratique plus complexe, comme les mondes **1** et **4**, font davantage référence au consentement. En effet, celles-ci étendent le processus de prise de décisions à l'intérieur de leurs comités et en ont recours pour protéger les intérêts collectifs dans des contextes où seuls les membres d'un comité spécifique sont consultés, comme le précise l'**Agent-1** (01:05:47) : « Donc, ton cercle protège la communauté, il ne protège pas un individu ». À cet effet, l'**Agente-4** explique que « chaque cercle est souverain (Agente-4 :00:59 :41), même s'il a des « redevabilités » (Agente-4 : 01:05:01) envers le collectif.

Conséquemment, ce processus met un frein aux initiatives purement personnelles en empêchant tout projet fait sans l'approbation des autres membres. À titre d'exemple, l'**Agent-1** (01:22:17) raconte le moment où un membre de son collectif avait décidé de construire un patio pour le bâtiment commun en achetant, par ses propres moyens, les matériaux requis et en entreprenant lui-même d'effectuer les travaux. Il a dû tout arrêter parce qu'il n'avait pas eu l'accord, ni même consulté les autres membres, avant de se lancer dans ce projet. À cet effet, l'**Agente-11** (00:56:29) mentionne que c'est à chacun de prendre la responsabilité d'exprimer son malaise et de faire valoir sa « souveraineté » dans le groupe. Dans le même sens, l'**Agente-4** évoque que cette dualité entre volonté individuelle et bien collectif impose un dialogue entre les différentes parties prenantes et une prise en considération large de toutes les implications.

« Il n'y a plus d'individualité. L'individualité oui, pour proposer, mais pas pour faire et pas pour imposer aux autres, surtout pas pour imposer aux autres. Ce n'est pas simple à gérer, mais c'est intéressant parce que ça nous oblige à dialoguer et ça nous oblige à réfléchir sur les conséquences à court, moyen et long terme. » (Agente-4 : 01:05:01)

La structure adoptée est donc entièrement pensée pour éviter qu'un membre s'arroge des pouvoirs, ce qui créerait un débalancement au sein des collectifs qui ne seraient plus en mesure d'assurer l'horizontalité, donc l'égalité. Pour ce faire, ces collectifs misent sur des pratiques qui permettent à chacun de s'exprimer et d'être réellement pris en considération, en inscrivant notamment la « gouvernance participative » (Agent-7 : 00:49:41) dans leurs valeurs.

Processus de limitation de pouvoir

D'autres processus sont également utilisés par les communautés pour éviter l'appropriation des pouvoirs. Le **Monde-1** (Agent-1 : 01:15:20) forme une deuxième instance, le « Cercle général » (CAG), qui est constituée de représentants élus au sein de chaque comité afin de former, si nécessaire, une sorte de contre-pouvoir au CA lors de certaines prises de décisions. Le représentant élu par son comité y joue donc un rôle similaire à celui d'un « représentant syndical ». De plus, le **Monde-11** utilise la « gerance tournante » (Agente-11 : 00:53:36) afin de s'assurer une rotation des personnes en charge de certains rôles. Les agentes **11** (Agente-11 : 00:54:32) et **4** (Agente-4 : 01:13:18) mentionnent également les « élections sans candidat » comme processus de nomination des responsables. Ce dernier comprend différentes étapes, à commencer par la nécessité de lister les compétences requises.

« Il y a tout un processus d'élections sans candidat. Il y a les amendements. Il y a les objections. Il y a le pourquoi on vote pour telle personne. Et à la fin, on est tous d'accord ou pas. Mais tant qu'on n'est pas d'accord, là non plus ça ne passe pas. Y compris la personne qui est désignée, bien sûr. » (Agente-4 : 01:14:43)

L'**Agente-4** (01:15:55) explique également comment ce système d'élection peut permettre de calmer les égos. Il donne les outils au groupe pour s'assurer que la personne sélectionnée occupe réellement cette fonction pour le bien commun et non pour de mauvaises raisons, comme des motivations d'ordre personnel.

« Donc, il n'y a jamais quelqu'un qui s'auto-proclame responsable d'un groupe. Ce n'est pas possible puisqu'on lui dirait déjà : « Oh, ton égo est beaucoup trop grand, il prend trop de place. Hop ! Exclu ». [...] [Ça permet d'] arrondir un petit peu les égos. Mais c'est bien, parce qu'à se froter les uns contre les autres, c'est intéressant, ça rend humble. Ça rend humble parce qu'on a quand même la bienveillance. Donc, sur celui qui a un égo un petit peu surdéveloppé, disons gentiment, on essaye de lui dire : « Attends, là ce n'est pas tout à fait pour le projet général. Là c'est un petit peu parce que tu veux aller plus vite que la machine, que tu es impatient, parce que tu as un autre projet en tête. On se calme. Tu recules et en attendant, tu regardes ». » (Agente-4 : 01:15:18)

Elle ajoute qu'il arrive qu'un membre à qui on avait indiqué de prendre du recul soit sollicité plus tard pour la même responsabilité. Le collectif peut à la fois reconnaître la compétence d'un individu et reconnaître qu'il n'est pas dans le bon état d'esprit pour occuper une fonction. Dans ce cas, c'est le principe de précaution qui prévaut. Similairement, ce procédé répond à une crainte du **Monde-5**. Ce dernier a récemment créé son premier comité dédié à la gestion d'un dossier spécifique. En effet, depuis sa création, ce collectif prenait toutes ses décisions en assemblées générales selon un fonctionnement par « consensus-1 »⁴⁶. Ils sollicitaient ainsi tous les membres pour toutes les décisions, et ce, « par peur de la dérive du pouvoir de certaines personnes » (Agente-5 : 00:35:17). Or, le collectif a accueilli plus de membres et ce fonctionnement a commencé à peser lourd sur le processus décisionnel. La délégation est maintenant envisagée pour permettre de l'alléger.

Cette réflexion n'est pas propre au **Monde-5**. D'autres collectifs réfléchissent aussi à des façons de repenser leur processus décisionnel. En effet, certains voient une certaine lourdeur à viser l'unanimité nécessaire au « consensus total », pour reprendre les mots de l'**Agent-2** (00:38:10). Elles adoptent des versions allégées de la sociocratie, choisissant dans de rares cas de fonctionner par majorité simple⁴⁷ (50% + 1), alors que d'autres utilisent des pourcentages plus élevés, sans toutefois viser l'unanimité. Il devient ainsi question de trouver un équilibre selon les besoins des communautés. Dans la recherche d'un « équilibre à trouver entre la rationalité et l'éthique », l'**Agente-3**

⁴⁶ Le « consensus-1 » signifie qu'une proposition est acceptée si tous les membres sont en accord sauf un individu.

⁴⁷ Plusieurs agents parlent de « démocratie » pour faire référence à la majorité simple, un processus décisionnel impliquant que la moitié des membres plus une personne (50% + 1) soit en faveur d'une proposition pour qu'elle soit acceptée.

(00:46:24) explique que son groupe distingue « décisions classiques », qu'ils prennent à majorité simple, et « décisions très importantes [soit] qui engagent l'avenir de [la communauté] », qu'ils prennent à l'unanimité. Une décision classique pour le **Monde-11** serait une décision qui concerne l'esthétique et qui est donc prise à majorité simple : « Typiquement, un sujet qu'on va voter à main levée, ça va être la peinture des volets. [...] En fait, ça ne marche pas en gestion par consentement [dans ce contexte], parce que ça ne se discute pas les choix esthétiques » (Agente-11 : 01:00:14).

Cette réflexion s'inscrit également dans l'aspiration de penser une organisation axée sur l'égalité. L'**Agente-9** (00:31:50) cite Leafe Christian (2015 : 95) lorsque cette dernière parle de « tyrannie de la minorité » pour expliquer les limites de l'unanimité qui peut créer des situations où une personne use abusivement de son droit à s'opposer à des propositions : « Si t'as toujours la même personne qui bloque, c'est comme avoir un dictateur, parce qu'il va dicter le fait que lui ne veut pas faire ces projets-là ». C'est pourquoi le **Monde-9** a développé une structure que l'**Agente-9** (00:31:09) qualifie de « joyeux mélange de démocratie et de sociocratie et de consensus », alors qu'ils utilisent le consensus au sein des comités, mais qu'ils ont besoin d'au moins 80% des votes en faveur d'une proposition pour qu'elle soit acceptée lors des AG. Ultimement, même s'ils ne suivent pas exactement les prescriptions du fonctionnement par consensus, ils tentent d'en préserver « l'esprit » en veillant à ce que chacun soit à l'écoute des autres.

Cela nous renvoie finalement à la conception de la gouvernance comme un processus évolutif et expérimental. Le **Monde-12** est celui qui incarne le mieux cette notion. L'**Agente-12** (00:34:23) explique qu'après avoir expérimenté les décisions à l'unanimité pendant 50 ans, ils ont fait une transition vers le consensus au 2/3 en réalisant que « l'unanimité [les] amenait à une situation où le « non » était plus fort que le « oui », donc que les peurs freinaient le collectif, ce qui rappelle la *tyrannie de la minorité*. Selon elle, « une communauté a besoin de ceux qui voient l'avant et ceux qui ont besoin de plus de sécurité », ce qui implique une recherche d'équilibre. Cependant, le fonctionnement au 2/3 les laissait dans une situation où l'opinion d'une grande partie des membres n'avait plus le même poids. Ils ont donc décidé de changer à nouveau pour se former à la sociocratie et d'en adopter la structure. Ils continuent toutefois à vouloir adapter leurs

processus puisque certains détails de la sociocratie ne conviennent pas à leurs besoins. L'**Agente-12** (00:43:24) ajoute qu'ils expérimentent présentement avec l'outil de la « spirale dynamique » qui leur permet de mieux saisir leurs « différences », notamment au niveau de leurs « structures mentales de pensée », pour imaginer des méthodes plus inclusives, et déterminer ce qui leur « correspond » en respect des « différences individuelles » de chacun.

Participation et obligations

L'égalité prend également forme dans les attentes de participation qu'entretiennent les communautés envers leurs membres. Globalement, elles s'accordent sur l'importance que leurs membres aient la volonté d'être présents sur le lieu, impliquant *de facto* qu'ils aient la volonté d'y participer. Cela constitue d'ailleurs un critère de sélection pour plusieurs collectifs. Ainsi, l'**Agente-5** (00:49:18) souligne que le critère le plus important lors de la sélection de nouveaux membres repose sur leur volonté à participer et à offrir quelque chose au projet. Ils n'intègrent pas les individus qui se présentent avec une « logique d'attente envers le groupe ». Dans un même élan, l'**Agent-7** (00:25:47) précise que la présence sur le lieu implique une volonté de le faire grandir en travaillant de concert avec les autres individus qui y prennent part : « S'ils viennent, c'est pour participer à la vie du lieu, pour faire grandir le lieu, donc avec la somme de tous les êtres qui sont à l'intérieur, pas juste pour être là en rupture de la société ». C'est que la volonté de créer une communauté d'égaux implique qu'aucune personne ne vive aux dépens des autres membres, de sorte à bénéficier de leur bonne volonté dans un échange à sens unique.

Cette attente de participation s'interprète toutefois de différentes façons. Pour le **Monde-1**, elle prend la forme d'une obligation. Il y est obligatoire de « faire partie d'un cercle » (Agent-1 : 01:05:47). Pour le **Monde-4**, cette obligation s'étend également aux visiteurs qui doivent prendre part aux corvées communes si elles ont lieu lors de leur visite : « Si cette personne ou cette famille vient pendant la récolte des tomates et bien, elle participe à la récolte des tomates » (Agente-4 : 00:46:49). Pour le **Monde-5**, les tâches au quotidien doivent être faites en respect de « l'élan de chaque personne » (Agente-5 : 00:40:36). Chaque nouveau membre doit toutefois « nommer comment il va participer au projet et prendre des engagements » (Agente-5 : 00:40:00), de sorte à connaître leurs

intérêts de chacun et à distribuer les responsabilités en conséquence. Cela implique notamment que chacun trouve sa « niche individuelle » (Alonso et Guiochon, 2016 : 43) au sein du collectif, comme le veut l'éthique de la permaculture humaine dans laquelle s'inscrivent les mondes **3**, **5** et **9**. Finalement, l'**Agente-9** précise que la participation doit être pensée pour permettre à chacun de le faire en respect de ses capacités.

« C'est sûr qu'on demande aux gens de participer, de prendre leur place dans les comités, d'utiliser leur droit de vote et tout ça, mais pour de vrai, j'essaie de voir parce que les gens contribuent au meilleur de leur capacité. Il y a des gens qui ont des contributions très inégales, on dirait, parce que c'est ça leur maximum et pour une autre personne, son maximum c'est autre chose. » (Agente-9 : 00:54:05)

Cette façon de s'organiser dans la prise de décisions et la répartition des responsabilités découle de ce qui avait été considéré comme une approche structurelle. Elle répond à la question du « vivre ensemble » que toute communauté se pose, à savoir « comment on s'organise pour que notre communauté vive bien ensemble » (Agent-2 : 00:18:32), et ce, dans le respect des valeurs collectives. Cependant, d'autres réponses peuvent y être apportées.

4. 3. 2. Autres méthodes organisationnelles

Cette volonté de s'organiser autour d'une structure moins complexe n'est pas propre à toutes les communautés-mondes. Une minorité explore des méthodes d'organisations qui diffèrent de celles déjà explorées. Même si le **Monde-5** commence à expérimenter une structure dépassant la simple assemblée des membres, ils émettent la volonté de garder une légèreté dans tout ce processus et ne souhaitent pas développer une « structure méga-complexe » (Agente-5 : 00:38:55). Le **Monde-3**, quant à lui, « teste en mini la notion de gouvernance partagée participative et la cocréation » (Agente-3 : 00:08:07). Cette communauté est la seule qui compte sur une majorité de membres ne vivant pas sur le lieu. La gouvernance partagée permet donc à différentes parties prenantes de voir leurs intérêts être représentés au sein d'une structure participative.

« Après, il y a tout ce qui va être la dynamique de partage et de participation. Donc, ça c'est notamment à travers l'association qu'on le vit et qu'on l'incarne. Et avec le fait d'avoir ouvert l'administration de l'association, à proprement parler à des gens de l'extérieur qui ne sont pas du tout propriétaire et qui ont aujourd'hui la même voix que nous pour présider au destin de l'association. Et puis, le fait qu'il y

ait une parcelle qui est dédiée à l'association. Donc toute personne qui a envie d'être cultivateur-cueilleur, elle peut venir gratuitement mettre les mains dans la terre et pourvoir à son autonomie d'une manière ou d'une autre. » (Agente-3 : 00:15:26)

Finalement, toujours dans l'optique de maintenir l'égalité et l'horizontalité, les communautés-mondes **6**, **7** et **8** mettent l'emphase sur des modes de communication réfléchis et des valeurs collectives fortes. Elles divergent donc légèrement des autres communautés en ce sens qu'elles ne visent pas à s'organiser autour d'une structure. Elles ont cependant comme similitude d'être les trois plus petits groupes étudiés en termes de nombre de membres.

Éthiques de communication

Le modèle communautaire agit comme facilitateur dans l'éducation à la communication. Pour faciliter celle-ci, les communautés-mondes privilégient majoritairement la communication non-violente (CNV). Elle leur permet d'encadrer les interactions entre les membres en renforçant leur capacité à nommer les choses. Brièvement, elle permet donc de « se dire les choses convenablement, d'être capable de communiquer et d'écouter l'autre » comme l'indique l'**Agente-5** (00:53:15). L'usage de cette méthode prend tout son sens dans une structure qui vise le consensus et le consentement. Ainsi, ses principes sont adoptés par les mondes **1**, **3**, **4**, **5**, **10** et **11** et sont utilisés principalement dans les échanges formels, donc dans les instances décisionnelles, mais également dans les échanges informels, notamment dans la résolution de conflits. Essentiellement, la pratique de la CNV invite les participants à être ouverts à une « démarche de dialogue » (Agente-11 : 00:41:20).

Le **Monde-6** (Agent-6 : 00:13:26) est celui qui semble incarner le mieux cette pratique. Ce collectif a développé une culture de groupe centrée sur la CNV. Elle s'inscrit profondément dans leur quotidien. Les membres en sont venus à développer des réflexes leur permettant d'être réactifs et ne pas laisser les choses s'envenimer. Cette pratique guide leurs relations interpersonnelles. Collectivement, ils tiennent des rencontres de deux à trois fois par semaine, procédant à un « partage de ressenti » et à l'« écoute sans réaction ». Individuellement, si un membre a un problème avec un autre individu, les deux s'isolent pour « discuter franchement » et avoir un « cœur à cœur ». Cette application assidue des

principes de la CNV permet aux membres de développer de « vraies relations » par l'atteinte d'une « vraie authenticité ». Une aspiration que tente également d'atteindre le **Monde-7** dont les membres sont à la recherche d'une « franchise brute » (Agent-7 : 00:08:36), ce qui implique selon eux de ne pas trop s'imposer de contraintes collectives.

De son côté, le **Monde-8** (Agent-8 : 00:31:03) s'inscrit dans un « processus ouvert » impliquant qu'il est attendu des membres qu'ils fassent « circuler » l'information pour qu'ils puissent « prendre des décisions ensemble ». Les modes de décision varient, mais le collectif tend à « soutenir le consensus ». Dans leur fonctionnement, ils se sont approprié la technique des « 6 chapeaux de Bono », outil dont ils sont les seuls utilisateurs dans les groupes étudiés. Cette méthode utilise six couleurs, dont chacune est liée à un type d'information partagée. Elle permet notamment de concentrer la conversation sur des sujets précis, comme l'explique l'**Agente-8**.

« On utilise souvent l'outil des « 6 chapeaux de Bono ». C'est 6 chapeaux de 6 couleurs et ça permet de dire : « Ok tout le monde, là on fait un tour, mais on met un chapeau rouge, on parle juste des émotions. Comment vous vous sentez par rapport à ça ? ». Et ok, chapeau blanc c'est juste l'information : « Y a-t-il de nouvelles informations ? », on n'est pas dans des recherches de solution encore. « Ah oui, là, tout le monde, on est dans la recherche de solutions, brainstorm, chapeau vert, on ne critique pas là ». On prend toutes les idées. Et après ça, là on va dans la critique, mais tout le monde en même temps. Donc, des fois, quand c'est tout mélangé ou que ça devient un peu tendu, des fois, on rentre dans cet outils-là pour traiter quelque chose. » (Agente-8 : 00:33:11)

Cette nécessité de développer une capacité à communiquer est corollaire à la durabilité des projets. Comme l'**Agent-6**, l'**Agent-8** (00:26:58) explique qu'il est impératif de « créer un environnement sain et sécuritaire pour les gens à l'intérieur [du] groupe ». Cela passe notamment par la capacité à « faire face » aux conflits, sans pratiquer la fuite, mais en étant capable de procéder dans le « respect » ; de savoir « nommer les choses » ; de souligner certains comportements ou certaines aptitudes à favoriser pour nourrir le lien de « confiance » ; et, finalement, d'« adresser » les problèmes soulevés dans les espaces et de la façon appropriés, ce qui n'est pas sans rappeler les propos de l'**Agent-1** sur la formulation d'oppositions.

Fluidité et confiance

Ultimement, les mondes **6**, **7** et **8** se démarquent en mettant davantage l'emphase sur une démarche fluide basée sur la confiance et le ressenti, et moins sur la structure. L'inclusion tient une place particulièrement importante dans le **Monde-6**. Selon eux, une personne qui se sent « accueillie [...] en confiance et [...] libre de participer comme elle le veut [deviendra] force de proposition » (Agent-6 : 00:06:48) parce qu'elle sera davantage portée à contribuer. C'est pourquoi un nouveau membre y est rapidement intégré dans un système d'autogestion où il acquière le même statut que les autres membres, et ce, dès son arrivée. Cette liberté implique donc un principe de participation non-obligatoire, ce qui diffère d'autres communautés-mondes mentionnées plus tôt. Il leur importe toutefois d'être capable de nommer s'ils ressentent qu'un individu n'a pas envie d'être-là et de participer au lieu; de lui permettre d'en expliquer les causes; et de chercher des solutions si cela est possible.

Ainsi, au sein de ces collectifs, confiance, liberté et sécurité, basées sur des méthodes de communication définies et maîtrisées, contribuent à renforcer l'égalité entre les membres. Dans le même élan, d'autres valeurs fondamentales aux douze communautés viennent supporter cette aspiration à l'égalité en traduisant une nécessité de développer une capacité de vivre ensemble.

4. 3. 3. Valeurs de relations humaines

La notion de vivre ensemble chère aux douze communautés-mondes touche différents aspects. Il s'agit, premièrement, de créer un espace convivial où les membres ressentent le « plaisir » d'être présent et d'échanger humainement (Agente-5 : 00:29:58). Cela passe notamment par la volonté d'être réellement présent et de construire quelque chose de tangible et d'intangible avec les autres membres, soit d'avoir une « disponibilité à la relation humaine » (Agente-11 : 00:17:07). L'**Agent-6** (00:11:00) parle ici de prendre le temps pour « créer des liens et de prendre soin les uns des autres, de s'écouter, d'avoir des temps de parole, des réunions, de faire des activités ensemble ».

Convivialité

Cette convivialité passe par une recherche d' « harmonie » (Agente-9 : 00:11:06), un aspect nécessaire, en particulier dans des milieux impliquant autant de proximité et où il est impossible de « fuir un conflit ». Cette proximité oblige à régler des désaccords entre les membres. Cela revient donc à savoir s'écouter et se parler, donc à savoir communiquer, un aspect valorisé et déterminant dans le mode de vie en collectif selon les agents **2** et **5**. Cette communication passe également par « l'accueil des émotions » (Agente-11 : 00:15:45) de chacun et de soi-même. Avec une bonne communication vient le respect, mais surtout la bienveillance, desquels découle la capacité de s'entraider et de partager. Il s'agit d'un « état d'esprit » à cultiver individuellement et collectivement.

« [...] ce qui est important c'est de pouvoir, dans le fait de vivre à plusieurs côte-à-côte, c'est de s'entraider et de s'écouter, de discuter et de toujours trouver les bons arguments pour s'entendre, ça c'est important. [...] C'est une continuité d'un état d'esprit, en fait. Et c'est de mettre en pratique des idées qui n'étaient pas forcément vécues, parce que ce n'était pas la société. » (Agent-2 : 00:32:38)

Finalement, puisque l'emphase est réellement mise sur l'humain, la communauté devient un lieu d'apprentissage personnel et collectif; un « maturateur » (Agente-11 : 00:32:11) ou une « école humaine incroyable » (Agente-5 : 00:10:17) qui facilite la transformation personnelle. Certains y voient un lieu où il est possible, en tant qu'humain, de s'élever à un autre niveau. Pour reprendre les mots de l'**Agente-4** (01:30:05), la vie en groupe c'est « s'élever spirituellement [par la] cocréation, pour un bien-être partagé, mais réellement partagé, pas pour sa petite personne seulement ». Pour l'**Agent-7** (00:40:08), cela revient à renouveler avec la « nature profonde de l'être ». En cela, il est nécessaire de couvrir plus en profondeur deux dernières valeurs : la bienveillance, ainsi que l'entraide et le partage.

Bienveillance

La bienveillance joue un rôle essentiel dans le maintien de l'horizontalité. Elle est l'un des trois piliers fondamentaux de la permaculture humaine, adoptée par certaines communautés, qui invite à « prendre soin de l'humain » (Alonso et Guiochon, 2016 : 26). Dans la pratique, elle se vit par des habitudes simples comme celle de s'enquérir de l'état d'une personne absente à un repas commun dans le **Monde-1** (Agent-1 : 01:01:36). Elle

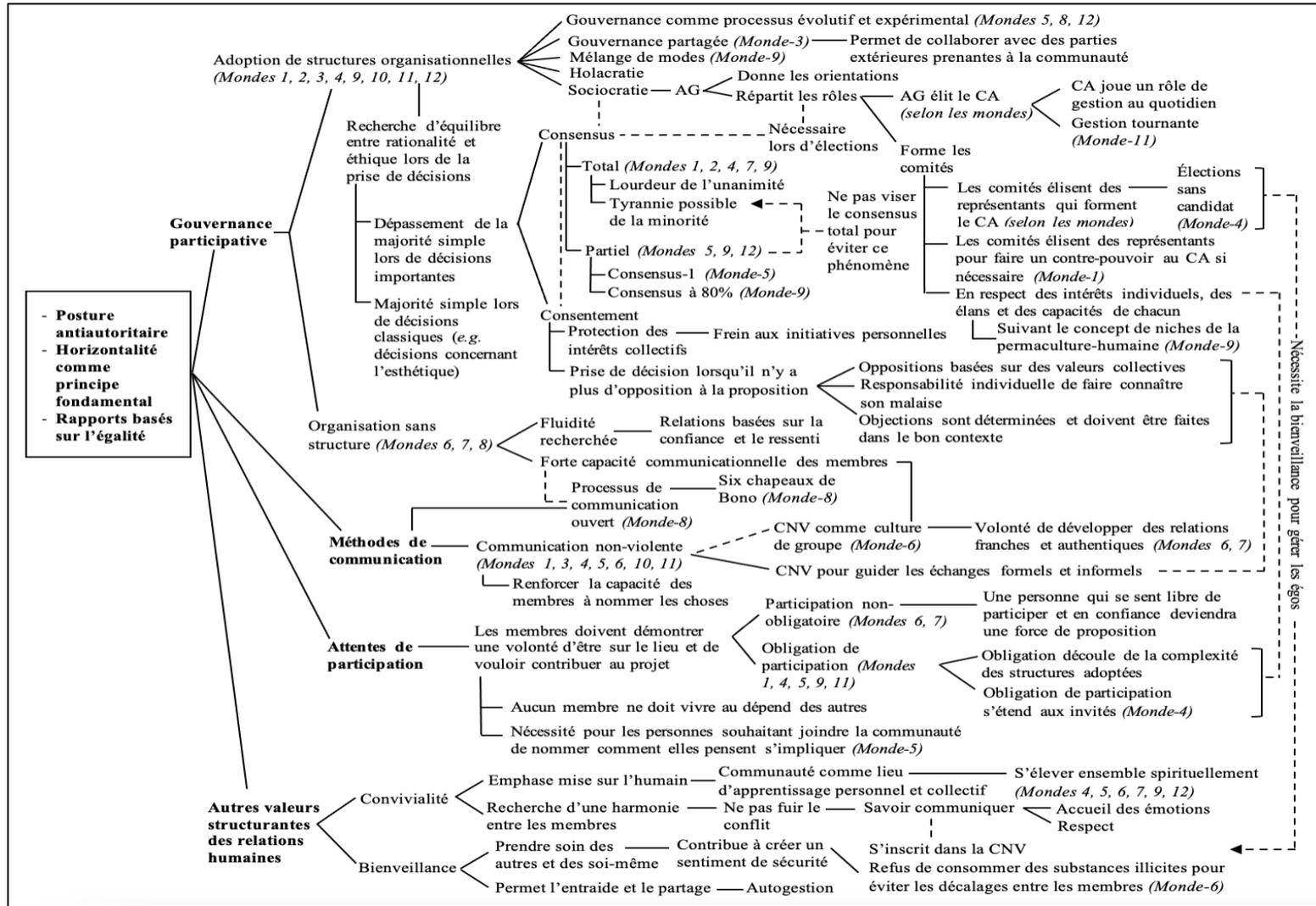
prend surtout forme par l'entraide. Le **Monde-4** (Agente-4 : 00:27:23), par exemple, organise « la ronde des repas » lorsqu'un membre est malade ou lorsque des mères viennent d'accoucher, leur permettant de profiter d'un repas préparé par un membre différent chaque jour pendant cette période. Plus radicalement, cela peut également passer par la non-consommation de substance illicite. En effet, pour le **Monde-6** (Agent-6 : 00:22:35), la bienveillance nécessite de pouvoir « prendre soin de soi » pour être apte à prendre soin des autres. C'est à cette fin que leurs membres restent sobres. Ils évitent ainsi de créer des « décalage[s] » entre les membres et s'assurent de pouvoir toujours être à l'écoute les uns des autres.

La bienveillance invite ainsi à prendre soin des relations humaines, comme l'explique l'**Agente-11** (00:47:23). Pour l'**Agent-12** (00:25:32), la bienveillance s'inscrit dans la non-violence. Elle permet également de gérer les égos trop forts et de créer un environnement sécuritaire pour tous, tel que mentionné précédemment. Cela crée un contexte favorable à l'instauration de méthodes de communication, comme la CNV. Inversement, ces méthodes permettent de renforcer la capacité de bienveillance des groupes. Pour certains, elle devient une façon de concevoir l'éducation à l'autre, soit par le développement de « l'éducation bienveillante » (Agente-12 : 00:39:58). Finalement, quelques communautés étendent la bienveillance en dehors du cercle humain, de façon à englober les non-humains, tel qu'exploré en 4.2. C'est d'ailleurs ce qui résume la mission de **Monde-6** :

« Prendre soin de ce qu'on a. Prendre soin de ce qui est. Prendre soin de l'instant présent. Prendre soin de l'autre. Prendre soin des enfants. Prendre soin de la Terre, de notre corps. » (Agent-6 : 00:46:50)

À titre de synthèse, la *Figure 13* illustre le rapport entre humains au sein des communautés-mondes.

Figure 13 : Schématisation des rapports entre humains au sein des communautés-mondes



4. 3. 4. Leaders, chefs et fondateurs

Pour terminer avec le rapport entre humains, il est nécessaire d'aborder la question du leadership au sein des communautés. La majorité d'entre elles estiment qu'il est nécessaire d'avoir recours à des leaders dans le cadre de certains projets. Dans cette perspective, ceux-ci occupent un poste de responsable et sont sujets aux mécanismes de limitation de pouvoir énumérés précédemment. Mais qu'arrive-t-il lorsque ces mécanismes échouent ? Leafe Christian (2015 : 30) révèle que 90 % des communautés intentionnelles ne survivent pas à leurs premières années d'existence et qu'une très faible minorité d'entre elles dépassent la première génération de membres. Elle souligne que cela découle souvent d'un « conflit structurel » lors de la création. Il peut naître d'un état d'esprit qu'adopte le fondateur ou d'un statut qui lui est prêté. Les agents **6** et **7**, par exemple, doivent faire preuve d'une attention particulière à l'attitude qu'ils abordent puisqu'ils semblent se rapprocher de ce que Leafe Christian (2015 : 234) nomme le « syndrome du fondateur ». L'**Agent-6** (00:31:52) fait état de sa posture de « leader charismatique » en lien avec son rôle de fondateur du lieu, alors que l'**Agent-7** (00:30:11) est le seul propriétaire du lieu, ce qui pourrait entraîner l'apparition de dynamiques de pouvoir qui semblent déjà être perceptibles. Une situation familière celle de l'**Agente-3** (00:36:30) qui a dû surmonter un « syndrome de la mère fondatrice ». Pour ce faire, elle a dû inviter les membres à jouer un rôle actif lors d'une série d'agoras afin de déterminer collectivement la vision qu'ils souhaitaient donner à leur communauté. Également, Leafe Christian (2015 : 30) mentionne qu'un conflit peut émerger dû au manque de clarté dans l'explication initiale du but du projet. Cela rejoint une problématique soulevée par l'**Agent-7** (00:19:40) avec sa communauté : « L'erreur que moi j'ai faite il y 2 ans, quand j'ai accueilli des personnes sans réellement discuter avec elles du projet commun qu'on pourrait avoir ». Un exemple qui sera présenté en 4.4 démontre d'ailleurs qu'il pourrait être amené à imposer sa volonté sur d'autres membres.

Un dernier exemple apporté par l'**Agent-10** démontre comment un conflit structurel qui pourrait nuire à l'avenir d'un collectif. Celui-ci explique que le projet initial ayant donné naissance à sa communauté devait permettre de subventionner une école alternative. Or, la fondatrice n'avait pas communiqué son intention de garder le contrôle

sur la gestion du lieu, alors que les gens qui sont venus s'y établir y allaient avec l'intention de participer à un processus participatif « où toutes les décisions allaient être prises horizontalement » (Agent-10 : 01:07:41). Ce qui fait que « les fondateurs du lieu, finalement, sont en conflit avec le reste des habitants, et vice-versa » (Agent-10 : 01:03:18). Probablement en lien avec ses débuts troubles, et malgré sa volonté de viser l'égalité, cette communauté est la seule à avoir développé un débalancement et une forme flagrante de hiérarchisation en son sein avec la création de deux classes de membres vivant dans deux zones distinctes. La première comprenant des constructions neuves où résident les premiers membres et ceux qui ont les moyens financiers d'y vivre. La deuxième comprenant des habitats informels où résident d'anciens employés du chantier qui ont décidé de rester y vivre sans pouvoir se permettre d'habiter dans les habitats formels, ainsi que d'autres employés qui sont venus s'y rajouter (Agent-10 : 00:14:03). Pour marquer cette division, les habitants de la zone informelle plaisantent eux-mêmes sur le fait qu'ils ont l'impression qu'il y a « des riches et des pauvres » (Agent-10 : 01:00:01). La description qu'en fait l'**Agent-4** donne l'impression qu'il s'agit presque d'un bidonville au sein même du collectif.

Ces exemples démontrent bien comment, malgré l'implémentation de structures et d'une éthique de la communication, la préservation de l'égalité reste complexe et implique un travail constant, tant individuellement que collectivement. Les groupes qui y arrivent ont toutefois la possibilité de voir leur communauté fructifier dans une réelle convivialité. La partie 4.4 explorera comment cela se transcrit également dans la satisfaction des besoins des membres, notamment à travers des valeurs d'entraide et de partage. Finalement, cette partie démontre que, malgré les quelques incohérences dont il vient d'être question, les communautés-mondes se construisent dans l'optique qu'*il est impossible que le collectif ne soit pas une communauté d'égaux*.

4. 4. Satisfaction des besoins

Cette quatrième dimension d'analyse se penche sur la réalité économique au sein des communautés-mondes. Elle s'intéresse plus particulièrement sur leurs modes de production et de consommation, ainsi que sur le rapport qu'entretiennent leurs membres

au travail. De ce fait, cette partie fait la jonction entre de multiples *impossibles* mentionnés par Solé et illustrés dans le *Tableau 7*.

Tableau 7 : Traduction de la satisfaction des besoins sous forme d'impossibles

Entreprise-Monde	Sociétés premières
<i>impossible que le travail ne soit pas une préoccupation humaine majeure;</i>	<i>impossible de produire et travailler au-delà de la satisfaction (égalitaire) des besoins élémentaires;</i>
<i>impossible que la « réalité économique » ne soit pas à la base de l'organisation du monde;</i>	<i>impossible que les besoins matériels évoluent (qu'ils ne soient pas fixes et immuables);</i>
<i>impossible d'être satisfait de ses conditions matérielles d'existence (quelles qu'elles soient);</i>	<i>impossible de ne pas être satisfait des conditions de vie existantes</i>
<i>impossible que les besoins humains ne soient pas illimités et évolutifs</i>	

Pour permettre cette analyse, les agents étaient questionnés à savoir s'ils considéraient que leurs besoins matériels avaient changé depuis leur adhésion. Également, des éléments de réponses quant à des questions portant sur d'autres sujets, notamment le rapport entre les membres et la façon d'inclure l'environnement dans leurs réflexions et leurs pratiques respectives, furent jugés assez pertinents pour les inclure ici.

4. 4. 1. Satisfaction des besoins collectivement

Quatre valeurs principales caractérisent le rapport économique des communautés-mondes dans la satisfaction collective des besoins : l'entraide, le partage, la quête d'autonomie et la sobriété. Elles forment différents piliers des communautés. L'analyse proposée met donc l'emphase sur ces dernières.

L'entraide et le partage

Avec l'égalité, l'entraide est l'une des valeurs fondamentales sur lesquelles reposent toutes les communautés-mondes. Elle est liée à la bienveillance et contribue à créer un environnement sécuritaire, tel qu'exemplifié précédemment. Dans un deuxième temps, l'entraide permet aux groupes de se donner la possibilité de cocréer. Pour l'**Agente-5** (00:10:17), il s'agit de la capacité de créer ensemble quelque chose qu'il aurait été difficile – voire impossible – de faire seul, ouvrant ainsi des horizons de possibles. Cela permet l'« épanouissement » (Agente-5 : 01:36:06), tant individuel que collectif. Cette capacité de cocréer s'exprime principalement au travers d'initiatives de partage. D'ailleurs, les

valeurs d'entraide et de partage sont si imbriquées qu'il est difficile d'en offrir une analyse séparée et c'est pourquoi le partage est traité ici comme l'une des trois dynamiques d'entraide mises en place au sein des communautés. Globalement, tout ce qui est partagé est soumis aux normes d'usage décidées collectivement et suivant les procédures explorées en 4.3.

L'entraide et le partage se vivent au travers d'activités communes, comme des repas collectifs, des fêtes communautaires et des corvées, ce qui implique un partage de travail et de responsabilités. Dans le **Monde-8**, chacun est censé contribuer à la hauteur de 42 heures de travail par semaine au collectif, ce qui inclue « le travail productif et reproductif : laver la vaisselle, faire à manger, participer aux réunions [et/ou] faire de la récolte » (Agente-8 : 00:49:02). Ils se font toutefois mutuellement confiance pour s'assurer que chacun contribue aux attentes collectives.

Le partage se transpose également dans différentes initiatives économiques. À petite échelle, la communauté facilite l'achat groupé. Le **Monde-1** (Agent-1 : 01:09:42) a créé une coopérative de consommateurs pour les besoins des membres. Chacun y a ouvert un compte dans lequel il transfère des fonds, permettant d'éviter des échanges d'argent liquide. De cette façon, il peut payer ce qu'il consomme des épiceries collectives, ainsi que sa part s'il participe aux repas communautaires. Le **Monde-4** (Agente-4 : 00:33:03) possède également un principe d'« épicerie commune ». Ce principe permet aux membres de faire des achats en gros lorsqu'ils sont au courant d'une aubaine pour en faire profiter les autres membres qui contribueront financièrement par la suite.

À plus grande échelle, l'achat collectif mène à la mutualisation. Il s'agit premièrement de mutualiser le patrimoine immobilier. L'achat d'un terrain commun est souvent la première dépense importante des groupes. Cela n'est toutefois pas toujours le cas, alors que le lieu où se situe le **Monde-7** appartient au fondateur et que la plupart des membres du **Monde-3** vivent à l'extérieur de la communauté. Aussi, dans d'autres cas, des collectifs se sont servis de leur levier financier pour procéder à l'achat de terrain voisin, de façon à pouvoir profiter d'une forêt, comme c'est le cas pour le **Monde-2** (Agent-2 : 00:40:07). De plus, la majorité des communautés possèdent au moins un

bâtiment commun que les membres se partagent. Pour certaines, comme le **Monde-2** (Agent-2 : 00:49:11), ce bâtiment a simplement une fonction communautaire puisque les membres habitent ailleurs sur le terrain commun, dans des maisons séparées et possédées individuellement. Pour d'autres communautés, le bâtiment commun est également un lieu de vie. C'est le cas du **Monde-12** (Agente-12 : 00:52:24) où tous les membres résident dans un même bâtiment de cinq étages. Ainsi, il peut avoir différentes fonctions selon les besoins des communautés. Dans le **Monde-1** (Agent-1 : 01:09:42), par exemple, on y retrouve notamment une « salle à manger et une cuisine » collectives, une « garderie », une « salle de cinéma », un « amphithéâtre », des « chambres d'amis », un « atelier avec des outils », une « salle de jeux », en plus de plusieurs unités de logement. Le **Monde-5** (Agent-5 : 00:38:55) y réfère comme le « cœur villageois », illustrant toute l'importance qu'un tel bâtiment occupe au sein des collectifs. Il est à noter toutefois que cette communauté ne possède toujours pas de bâtiment commun même s'il est dans leur plan dans construire un très prochainement.

Il s'agit également de mutualiser des biens mobiliers. Cela prend deux formes. Premièrement, les collectifs procèdent généralement à la mise en commun de choses utilisées par tous les membres. Le partage de véhicules et d'électroménagers sont des exemples fréquemment donnés. À titre illustratif, l'**Agente-4** (00:31:36) explique que chaque bâtiment de sa communauté possède une « buanderie commune » composée de machines à laver qui ont été données par des membres à leur arrivée. Dans un deuxième temps, la communauté agit comme facilitatrice, en ce qu'elle permet à certains membres de se regrouper et de mutualiser des choses découlant d'intérêts personnels leur étant communs, donc sans que cela concerne nécessairement l'entièreté du collectif. L'**Agent-1** donne ici l'exemple d'une table de ping-pong :

« En temps normal, la communauté contribue tout le temps. Mais l'exemple de la table de ping-pong, ça peut arriver. Je sais que c'est arrivé pour une table de ping-pong. Il y en a un qui débarque ici et lui c'est un joueur de ping-pong et [il dit] : « J'ai trouvé une belle table. Est-ce qu'il y en a qui sont intéressés à ce que j'achète ça ? ». Ça valait 1000\$, mettons. Tu vas sûrement trouver une dizaine de personne qui vont vouloir mettre 100\$ chaque et acheter une table de ping-pong, sans faire les démarches pour aller se trouver un budget pour ça. » (Agent-1 : 01:32:49)

L'achat collectif s'inscrit ainsi dans une logique de recherche d'égalité, alors que les dépenses sont généralement divisées également entre les membres.

« [...] la maison commune, elle est complètement partagée sur un plan égalitaire. C'est-à-dire que le prix de la construction de la maison commune est partagé par cinq. Égalité. [...] tout ce qui est commun, c'est partagé par cinq. On a acheté un véhicule pour faire les travaux, pour transporter du matériel, on a payé le prix du véhicule divisé par cinq. Voilà. Le terrain, pareil. Le terrain, l'achat du foncier, ça a été le prix du foncier divisé par cinq. Les coûts d'intervenants extérieurs, entreprises ou autres, si ce sont des besoins, c'est divisé par cinq. » (Agent-2 : 00:51:46)

Dans des cas particuliers, le partage s'inscrit dans des initiatives économiques très spécifiques. Les membres du **Monde-4** (Agente-4 : 00:31:36) pratiquent le « troc ». Le **Monde-6** (Agent-6 : 00:26:28) fonctionne sur un principe de participation non-obligatoire. Ainsi, les personnes qui viennent y vivre sont invitées, et non obligées, « à participer financièrement aux charges de l'année ». Elles peuvent aussi s'impliquer dans le lieu si elles en ressentent la volonté et sont invitées à « participer à la boîte à dons », que le groupe se sert pour acheter des biens de première nécessité. Cela repose sur une autre aspiration collective plus large, soit la création d'une « économie de don » (Agent-6 : 00:05:29).

« Donc, il y a vraiment une invitation à prendre soin de soi, à ne pas se stresser, à ne pas se forcer à faire quelque chose. Ça c'est un des aspects essentiels de la culture et c'est lié, du coup, à l'économie du don. Tout ce qui fonctionne ici, le système économique du lieu, est basé sur le don volontaire de chaque personne. Que ce soit en argent, en activité, en temps, en amour. Voilà. Tout ce qui est donné, c'est fait par envie et librement. » (Agent-6 : 00:22:35)

Dans la même lignée, le **Monde-8** (Agente-8 : 00:37:17) fonctionne selon le principe de « revenus partagés », c'est-à-dire que les membres mettent tous leurs revenus en commun. Les dépenses collectives et les « les besoins de base » de tous les membres (comme l'achat de nourriture, de vêtements et de frais de santé) sont couverts en utilisant l'argent du « gros pot commun ». De même, chaque membre se voit attribuer « un budget discrétionnaire [mensuel] de 120\$ » avec lequel il peut se payer ce qu'il souhaite, soit des « gâteries », des « loisirs », ou pour mettre de l'argent de côté pour réaliser un projet personnel. L'**Agente-8** (00:39:29) explique aussi que dans des États où il n'y a pas de

régime d'assurance maladie public comme c'est le cas au Québec, certaines communautés se sont fédérées pour créer leur propre assurance collective.

Également, l'entraide et le partage contribuent à dégager du temps. Dans cette perspective, des communautés réussissent à s'extraire pleinement ou en partie du monde du travail, tel que conçu dans l'*Entreprise-Monde*. Le **Monde-4**, par exemple, rémunère certains de ses membres pour leur permettre d'accorder des heures au collectif. Ceux-ci acceptent donc de diminuer leurs heures travaillées à l'extérieur du collectif. De plus, ils sont rémunérés de façon égale, de sorte à faire fi de leur niveau d'éducation ou de leurs compétences professionnelles respectifs.

« On appelle ça EVS, je ne me rappelle plus le nom exact, et [les membres concernés] consacrent donc une partie, 1, 2 ou 3 jours par semaine, pour travailler [dans la communauté] ou pour se consacrer à la mairie. Donc, ils ont laissé partiellement leur travail rémunéré, leur travail de l'ancien monde – nous, on dit ça encore un peu de l'ancien monde – pour pouvoir se consacrer un peu plus, mais pas seulement, parce qu'il faut vivre aussi, donc pas entièrement, mais en partie, et ils sont beaucoup plus heureux. » (Agente-4 : 00:50:21)

Ce sentiment de devoir continuer à collaborer malgré eux avec le système est une réalité également vécue par le **Monde-12**, dont les membres vivent de l'accueil. Ce collectif démontre tout de même une possibilité de s'extraire du salariat par la vie communautaire. Un chemin qu'empruntent également d'autres communautés, comme les mondes **6**, **8** et **10**. Le **Monde-6** (Agent-6 : 00:05:29), par son principe de participation non-obligatoire, s'oppose à l'imposition du travail comme prérequis à la présence sur le lieu. C'est dans la même perspective qu'ils n'imposent pas d'horaire.

« [...] vu qu'on est ensemble, et bien on peut s'entraider, on travaille moins, on met plus de choses en commun. » (Agent-6 : 00:18:53)

« On est à partage de revenus, mais on ne vise pas non plus à avoir des salaires fous et à travailler 40 h/semaine, et être super riches. Le but c'est d'essayer de dégager le plus de temps pour travailler sur des projets d'autonomie. » (Agente-8 : 00:10:56)

« [...] j'ai l'impression que je vois plus ici des gens qui ont l'air un peu moins soucieux de l'avenir. Qui sont capables d'arrêter un travail et puis ils verront quoi. Enfin, d'être un peu plus insouciant au niveau de l'avenir et je me dis que peut-être que je pourrais faire ça. » (Agent-10 : 00:40:03)

L'entraide et le partage s'inscrivent aussi dans une volonté d'en faire profiter la communauté élargie. Le **Monde-4** a développé différentes initiatives allant dans ce sens. En plus d'avoir des membres qui s'impliquent dans leur mairie, ils ont commencé à inclure leurs voisins dans cette dynamique (Agente-4 : 00:16:40). Ils ont également adopté un principe selon lequel les appartements inoccupés (par exemple parce que le membre occupant est à l'extérieur durant cette période) servent à accueillir des hôtes : « Quand on n'y est pas, nos appartements restent disponibles pour les autres » (Agente-4 : 00:45:44). De plus, ils ont décidé de ne pas clôturer leur terrain pour permettre aux gens habitant à proximité de pouvoir circuler librement et de pouvoir se rencontrer, dans l'optique de créer du lien (Agente-4 : 01:24:20). Ce qui s'inscrit dans une idée commune aux mondes **3** et **6** qui rejettent le principe de propriété privée. À cet effet, le **Monde-6** considère que personne n'est propriétaire du lieu, faisant preuve d'une certaine ouverture sur l'extérieure et permettant à chaque personne présente de s'insérer dans une dynamique d'autogestion du lieu : « La maison est autogérée, donc la personne qui vient, la cuisine est autant la sienne que nous » (Agent-6 : 00:22:35).

L'entraide par le partage permet aux membres de profiter d'une panoplie de « savoir-faire » (Agente-4 : 00:11:46). Les membres peuvent bénéficier d'un partage de connaissance. Dans une dynamique d'échange par la participation, ils peuvent également profiter d'une certaine abondance à laquelle ils n'auraient pas normalement accès par manque d'intérêt ou de compétence. L'**Agente-8** (00:22:23) mentionne ici avoir accès à une « abondance et une disponibilité de légumes frais ou transformés », alors qu'elle ne s'implique pas dans la culture, mais s'occupe plutôt des tâches d'entretien du bâtiment et du terrain. Pour elle, ce mode de vie axé sur le partage « fait du sens au niveau écologique ».

Ainsi, l'entraide et le partage sont ultimement perçus comme des nécessités dans la transition socio-écologique. L'**Agente-12** (00:52:24) parle ici d'une diminution de l'impact écologique par la « mise en commun », permettant de réduire la consommation individuelle. Pour l'**Agente-9**, cela s'inscrit également dans un « partage multigénérationnel » (Agente-9 : 00:20:35) suivant le principe de penser sur plusieurs générations, donc par le non-usage et la régénérescence des écosystèmes. Finalement,

l'**Agent-6** (00:22:35) estime qu'« il n'y [aurai] même pas besoin de parler d'écologie ou de ce qu'il faut faire [pour gérer la crise socio-écologique] » si l'on permettait aux individus de se réaliser pleinement en dehors des idéaux matérialistes.

La quête d'autonomie

La vie en communauté s'inscrit également dans une forme de quête d'autonomie. Il s'agit de l'une des valeurs du Mouvement Colibri. Plusieurs collectifs s'attendent que les individus qui viennent s'impliquer dans le lieu le fassent dans la perspective d'augmenter leur capacité à être autonome individuellement, tout en contribuant à l'autonomie collective. C'est « bien vu », comme l'indique l'**Agente-5** (00:29:58). Pour l'**Agent-6** (00:26:28), son collectif « est un lieu où il y a une intention de déconstruire un conditionnement, de progresser, de faire des choses », et il y a donc une forte attente envers les membres allant dans ce sens. Pour plusieurs, cela revient à faire « un maximum de choses » par soi-même (Agent-7 : 00:06:38), en essayant d'être le plus minimalement possible dépendant du système.

Cette quête d'autonomie est corollaire, ou du moins est grandement liée, à la capacité des groupes à vivre de l'entraide et du partage. Comme mentionné précédemment, elle est notamment vécue par un partage de savoir-faire, soit la transmission de connaissances entre membres selon leurs champs d'intérêts et de compétences respectifs. L'**Agent-2** en donne ici un bon exemple :

« [...] on est tous en mesure de s'apprendre tous individuellement des choses. C'est-à-dire que le côté interactif, intergénérationnel et interactif est très important, ne serait-ce que d'apprendre à travailler et à bricoler ensemble. » (Agent-2 : 00:12:51)

La proximité induite par la vie communautaire, ainsi que sa capacité à réunir des gens de divers horizons et de différentes générations, crée un environnement riche en possibilités d'apprentissage. L'**Agente-12** (00:09:27) explique que son arrivée a été marquée par une « expérimentation continue ». Elle apprend alors beaucoup sur les « anciens métiers » que sa communauté s'évertue à préserver. Au contraire, le **Monde-8** naît du désir de quelques amis de partir un projet de communauté. Pour l'**Agente-8** (00:10:56), cette expérimentation en continu est plutôt due à la nécessité pour le groupe

de s'approprier des connaissances qu'aucun membre n'avait encore acquises. Dans ce contexte d'apprentissage, et avec la volonté de vivre du partage et de l'entraide, des individus sont parfois enclins à aller chercher de nouvelles connaissances à l'extérieur du collectif pour lui en faire bénéficier. C'est le cas de l'**Agent-8**. Celle-ci raconte qu'avant de cofonder sa communauté, et après avoir achevé des études universitaires en environnement et en sociologie, elle décida d'aller étudier dans un métier de la construction et obtenu sa certification en charpenterie-menuiserie.

« [...] j'avais envie d'outils concrets et j'avais en tête de vivre en communauté. Donc, je voulais aussi pouvoir apporter quelque chose et je me disais : « Ça prendrait aussi des connaissances pratiques ». »
(Agent-8 00:01:59)

Dans la pratique, la quête d'autonomie se vit dans le rapport à l'habitation. Il est alors question d'expérimenter l' « auto-construction » (Agent-2 : 00:36:00) lors du développement des unités de logement. Cela passe également par la recherche d'une autonomie énergétique, ce qui se fait par l'installation de « photovoltaïque, des panneaux solaires », mais également la « réhabilitation des bâtiments existants » (Agente-3 : 00:15:26). La quête d'autonomie se vit également à travers l'alimentation. À cet effet, plusieurs communautés visent l'autoconsommation. Ainsi, toutes les communautés ont un espace de cueillette qui permet de répondre partiellement (pour celles ayant un jardin) ou en quasi-totalité (pour celles possédant une ferme maraîchère, voire une « chèvrerie » (Agent-10 : 00:28:04)) à leurs besoins alimentaires. Par exemple, l'**Agente-9** (01:07:54) estime que sa communauté a une « très bonne capacité d'autonomie », alors qu'ils produisent jusqu'à « 90% » de leur consommation estivale, ce qui est similaire au **Monde-12** : « Ce que nous mangeons, c'est surtout ce que nous produisons » (Agente-12 : 00:50:14).

Certains collectifs tentent également d'étendre cette quête d'autonomie à leur communauté élargie, de sorte à contribuer à l'autonomie locale. Le **Monde-4** met « un point d'honneur à faire travailler les entreprises locales ». Ainsi, ils utilisent leur levier financier pour y contribuer dans leurs différents achats (matériaux de construction, bien de consommation courante, etc.). Le **Monde-3**, quant à lui, a même reçu « le soutien de tous les agriculteurs locaux » (Agente-3 : 00:15:26) puisqu'ils sont la première ferme

maraîchère à s'installer dans leur région depuis plusieurs années. Ils forment également les gens à la permaculture et leur permettent de s'initier gratuitement au travail de la terre, de façon à donner la capacité de « pourvoir à [leur] autonomie » (Agente-3 : 00:15:26). Cela rejoint un autre pilier du Mouvement Oasis, dont cette communauté est membre, et qui incite à une « ouverture sur le monde ».

« Il ne s'agit en aucun cas de vivre en autarcie. Mais bien de créer des espèces de petites cellules de résilience sur le territoire avec vraiment une dynamique d'irrigation locale, qu'elle soit économique, sociale, éthique et philosophique, et joyeuse et conviviale. » (Agente-3 : 00:15:26)

Cette quête d'autonomie a toutefois des limites. C'est notamment le cas du **Monde-7** (Agent-7 : 00:15:24) qui ne peut pas atteindre l'autonomie alimentaire puisqu'il est limité par la superficie du lieu.

La sobriété

La troisième et dernière valeur analysée est celle de la sobriété. C'est à travers la sobriété que prennent forme le plus clairement les actions individuelles et collectives en vue de réduire l'impact environnemental. La plupart du temps, elles s'inscrivent en continuité à la quête d'autonomie : ce qui ne peut pas être produit par soi-même doit être consommé le plus minimalement possible; et ce qui peut être produit par soi-même, doit l'être fait avec le moins d'impact possible. À cet effet, Karen Litfin (2014 : 36), dans *Ecovillages : Lessons for Sustainable Community*, indique qu'il est contreproductif de chercher des solutions technologiques, souvent liées à l'autonomie, sans premièrement questionner son niveau de consommation. Ce que font, selon elle, les écovillages. La sobriété est également corollaire au partage. À titre d'exemple, l'**Agente-3** (00:15:26) dit : « À un moment donné, pour pouvoir partager, il faut accepter de réduire ses besoins. Donc, clairement moi aujourd'hui, je vis avec très peu ». Conséquemment, l'entraide, le partage, l'autonomie et la sobriété sont des valeurs qui se renforcent mutuellement.

Pierre Rabhi (2013 : 31), penseur de la sobriété heureuse, définit celle-ci comme la nécessité de « [produire] du bonheur avec de la modération ». Cette dernière prend différentes formes selon les communautés et les agents. Pour l'**Agente-4** (00:09:11), la sobriété doit être « heureuse et écologique ». Pour l'**Agent-6** (00:08:41), il faut chercher

à être heureux « dans un schéma de non-consommation ». Pour l'**Agent-7** (00:06:38), cela nécessite d'adopter une « hygiène de vie » qui invite à « être un maximum de choses » plutôt que « d'avoir beaucoup de choses ». Ce qui implique selon lui d'adopter des principes de décroissance, c'est-à-dire de « devenir « low » : low tech, low tout quoi » (Agent-7 : 00:11:16). Pour l'**Agente-8** (00:10:56), il s'agit d'avoir une vie simple, en vivant relativement pauvrement, tout en dégageant du temps. Finalement, pour l'**Agente-12** (00:28:58), la sobriété c'est une « simplification de la vie », c'est-à-dire de « vivre heureux avec moins d'argent et en étant pleinement nous-mêmes, avec une vie culturelle intense, une vie relationnelle intense ».

Dans la pratique, la sobriété se vit dans la conception du lieu. Plusieurs communautés utilisent des méthodes d'écoconception dans la construction ou la réhabilitation de leurs bâtiments, de sorte à en diminuer l'impact énergétique. Il est notamment question de construction de bâtiments passifs ou « bioclimatiques » (Agent-10 : 00:44:44). Également, les communautés adoptent différentes approches pour intégrer la sobriété à leur consommation. Les agents **2**, **6** et **10** expliquent rejeter les magasins à grande surface ou les fréquenter le moins possible. Les agents **6**, **7**, **8** et **12** parlent de l'adoption d'un régime flexitarien, végétarien ou végétalien. Le **Monde-8** procède à l'achat en vrac, tandis que les mondes **9** et **10** priorisent les produits bios et locaux. Cela passe également par le rapport aux déchets. Les mondes **4** et **11** font usage de toilettes sèches, alors que le **Monde-3** tend vers le « zéro-déchet » (Agente-3 : 00:30:19) et que le **Monde-6** pratique le déchétarisme⁴⁸ (Agent-6 : 00:08:4). Finalement, pour le **Monde-9**, cela nécessite de penser une consommation ancrée dans une « écologie du système » (Agente-9 : 01:08:47), donc suivant les limites écosystémiques du lieu.

Plus radicalement, il s'agit pour certains de tenter de s'extraire complètement de la consommation, en faisant de son rejet un mode de vie caractérisée par une forte autolimitation des besoins. L'**Agent-6** (00:08:41) explique que son groupe n'achète plus rien, sauf la nourriture qu'ils ne produisent pas déjà. Ils cherchent donc à récupérer le maximum de choses et à vivre essentiellement du don. Son collectif fait d'ailleurs le trait

⁴⁸ Déchétarisme ou trésordure, mieux connu sous le terme anglais de « dumpster diving », consiste à faire les poubelles pour se procurer de la nourriture et des biens.

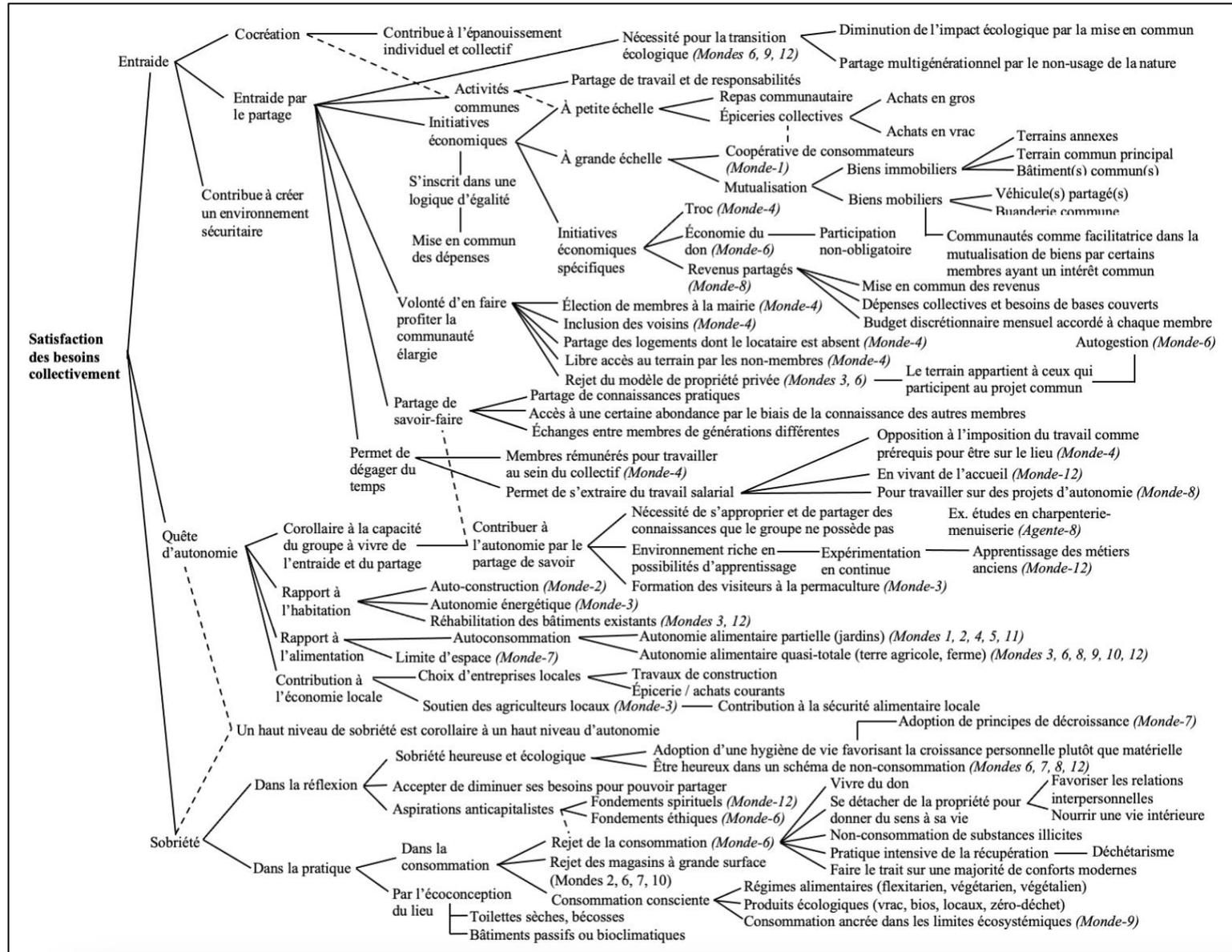
sur plusieurs éléments de confort que d'autres communautés ne sont pas encore prêtes à se passer : « On n'a pas de frigo. [...] On n'a pas d'eau courante ici dans la cabane » (Agent-6 : 00:15:37). Cette non-consommation se traduit également dans le rejet des substances illicites, comme il a déjà été question. Pour le **Monde-6**, le choix de la pauvreté matérielle par l'élimination des distractions matérielles est une invitation à trouver du sens dans la vie en se concentrant sur l'essentiel. Ce collectif pousse la logique jusqu'à prôner un « [détachement] de la propriété » (Agent-6 : 00:07:47), considérant que le lieu n'appartient à personne en particulier, cherchant à permettre à chaque individu qui souhaite y vivre de s'y sentir comme chez soi. C'est un mode de vie similaire que choisit également le **Monde-12**, pour qui la sobriété s'inscrit dans des aspirations anticapitalistes aux fondements religieux. Il est alors question de « se purifier de tout esprit de possession, esprit de domination et esprit de profit » (Agente-12 : 00:25:32), considérer comme les fondements de l'idéologie capitaliste à laquelle s'oppose fondamentalement la communauté.

« En fait, c'est la source du capitalisme : possession, profit et domination. Et nous, notre vie, [la communauté] est conçue pour s'attaquer à la racine même du capitalisme, c'est-à-dire à l'exploitation de l'homme par l'homme. » (Agente-12 : 00:25:32)

Cela rejoint la pensée de l'**Agent-6** (00:15:37) pour qui il est « éthiquement » impossible de continuer à vivre dans tout le confort dans lequel notre société a été habituée de vivre. Pour ces collectifs plus radicaux, la sobriété est donc une façon d'avoir beaucoup, tout en ayant peu; c'est nourrir une vie intérieure et favoriser des relations interpersonnelles; et, finalement, cela s'inscrit dans un « contre-courant par rapport à notre société qui surconsomme » (Agent-2 : 00:22:14).

La *Figure 14* à la page suivante schématise la façon dont les communautés-mondes répondent à leurs besoins de façon collective.

Figure 14 : Schématisation de la satisfaction des besoins de façon collective au sein des communautés-mondes



4. 4. 2. Satisfaction des besoins individuellement

Les valeurs d'entraide, de partage, d'autonomie et de sobriété démontrent un engagement profond pour une satisfaction collective des besoins. Toutefois, il est important de noter qu'il existe plusieurs disparités entre les groupes. Pour plusieurs d'entre eux, la satisfaction des besoins continue d'être pensée individuellement, ce qui est perceptible dans le rapport à la propriété; dans le niveau de confort recherché; et dans le rapport au travail.

Rapport à la propriété

Alors que des groupes comme les mondes **6** et **12** s'opposent fondamentalement à la propriété, proposant plutôt une communisation large de leur lieu, d'autres optent plutôt pour un mélange d'espaces privés et d'espaces communs. Ainsi, dans les mondes **1**, **2**, **5**, **10** et **11**, chaque membre est propriétaire de sa propre unité de logement, voire de sa propre maison sur le lieu. Dans certains cas, la construction des bâtiments individuels a même précédé la construction du bâtiment commun, comme dans les mondes **2** et **5**. La notion de propriété privée reste ainsi forte chez plusieurs collectifs. Cela semble être une particularité notable au sein des habitats participatifs, comme l'explique l'**Agente-4** (00:06:11) : « Oui c'est un habitat partagé, mais nous avons chacun notre chez-soi. ». L'**Agent-1** (01:51:33) ajoute que la responsabilité de ces espaces privés est celle du membre qui y habite : « [...] t'es responsable chez vous [...] comme pour n'importe quelle autre propriété ». Selon l'**Agente-5** (00:53:15), la gestion des ères individuelles doit toutefois se faire dans le respect des autres membres : « la vie privée là-dedans [...] mon terrain est mon terrain, mais mon terrain fait partie de l'environnement de mes voisins et je vais en tenir compte ». À cet effet, elle explique que les membres de son collectif font souvent fi des limites cadastrales notariées dans le souci de s'entraider.

Chez certaines communautés, cette notion d'espaces individuels se transpose également à l'extérieur. Tous les collectifs ont mentionné dédier une parcelle de leur terrain à la culture végétale, que ce soit à des fins d'autoconsommation ou pour la commercialisation. Généralement, cet espace est géré collectivement. Toutefois, des communautés, comme les mondes **2** et **11**, préfèrent créer des espaces de jardinage individuels, laissant à chacun la liberté de cultiver son espace comme il le souhaite.

« Tout le monde n'en fait pas un. Moi je fais un jardin, un bout de jardin. Et, en fait, c'est mon lieu de ressource, si tu veux. C'est mon lieu de méditation, de bien-être. Et du coup, j'ai envie d'aller gratter la terre ou d'aller mettre mes fleurs avec mon élan à moi. Je n'ai pas envie de devoir discuter de comment je plante mes carottes ou quelles fleurs je mets. J'ai envie que ce soit mon espace d'expression. C'est pour ça que c'est des trucs individuels. »
(Agente-11 : 01:32:20)

Finalement, cet ancrage dans la privatisation tient aussi parfois de l'échec d'une expérience de la communalisation. L'**Agent-10** (00:35:52) donne ainsi l'exemple d'une tentative échouée de créer un système de voitures partagées au sein du collectif, alors que les membres doivent se déplacer en véhicule puisqu'ils n'ont pas accès à un réseau de transport collectif.

Niveau de confort recherché

D'autres exemples plus spécifiques permettent d'illustrer comment les intérêts individuels peuvent avoir priorité sur une quête de sobriété. Ainsi, alors que le **Monde-4** jugeait qu'il était écologiquement préférable d'aménager une buanderie collective, le **Monde-1** a préféré installer des entrées laveuses-sécheuses dans tous les logements, en plus d'avoir une buanderie commune, en considérant que c'était aux membres de choisir de l'usage qu'ils souhaitaient en faire.

« Ils ont mis des entrées de laveuse-sécheuse partout. Si tu ne veux pas avoir de laveuse-sécheuse, tu n'es pas obligé d'en avoir dans ton unité. Tu peux aller en bas. Il y a des machines là payées par la communauté. Ça ne coûte rien. C'est un service de la communauté. » (Agent-1 : 01:23:24)

Globalement, cela se rapporte au niveau de confort que les membres sont prêts à sacrifier, en comparaison à leur niveau de vie pré-communauté, et cela varie d'une communauté à l'autre. C'est pourquoi, plusieurs agents tiennent à souligner qu'ils sont « quand même dans le monde d'aujourd'hui » (Agente-4 : 00:22:24) et qu'ils ont « tout le confort moderne » (Agent-10 : 00:44:44). Ainsi, le niveau de confort semble être établi en fonction du niveau de résistance aux changements des membres d'un groupe donné. Celui-ci peut varier à l'intérieur d'un même collectif et mener à des divisions. Le **Monde-7**, par exemple, verra certains de ses membres quitter puisqu'ils ne sont pas capables de s'adapter au niveau de vie décidé par le collectif.

« [Des membres] vont partir parce qu'ils ne sont pas du tout en accord avec tout ce qu'on veut développer sur le lieu. Ils consomment beaucoup, à tous les niveaux, et ça ne va pas. » (Agent-7 : 00:09:44)

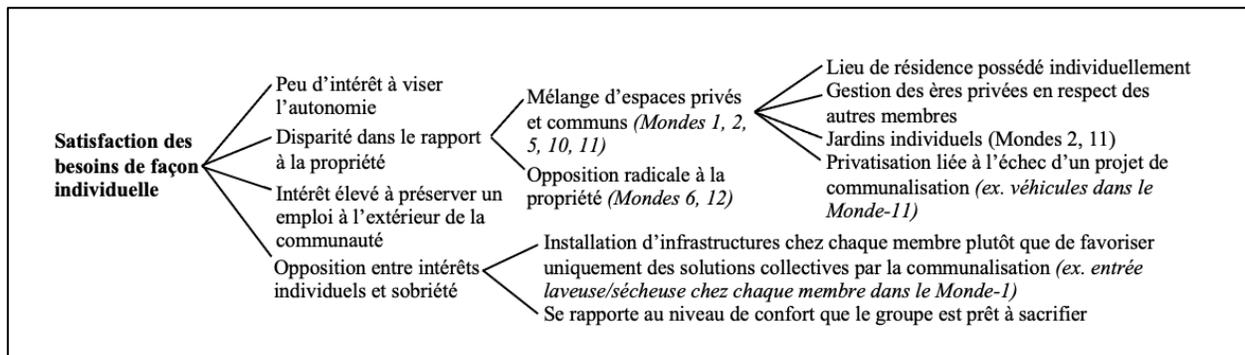
Rapport au travail

Le niveau de confort recherché est également perceptible dans le niveau d'autonomie collective qu'un groupe tente d'atteindre et des efforts individuels que les membres sont prêts à mettre dans l'atteinte de cet objectif. Comme mentionné précédemment, dans certaines communautés, l'emphase est mise sur la libération du temps. Il est important de permettre à leurs membres de s'extraire du monde du travail pour pouvoir œuvrer au bon fonctionnement du collectif. Elles tendent donc à redistribuer davantage de ressources entre leurs membres pour rendre cela possible. Or, d'autres groupes ne visent pas un niveau aussi élevé d'autonomie. Pour eux, les membres travaillent à l'extérieur et reviennent vivre sur le lieu à la fin de la journée. Ils gagnent leur propre salaire et le gèrent comme ils le veulent. Ces communautés continuent à s'inscrire dans un rapport au travail propre à l'*Entreprise-Monde*, et défini par le salariat. Cela semble marquer une différenciation fondamentale entre les différents modèles de communautés intentionnelles. C'est un détail que soulève d'ailleurs l'**Agent-1** qui rebute l'idée de vivre dans un écovillage puisque, selon lui, cela nécessite un niveau d'engagement qu'il n'est pas prêt à mettre pour son âge.

« [...] moi un écovillage, c'est barré. Jamais je n'irais vivre là. Il y en a qui sont venus ici pour s'informer et eux autres, ils s'attendent de vivre des produits de leur travail dans ce village-là, ou, c'est des fermes écologiques où ils se forment des industries ou je ne sais pas trop. Ils s'attendent de vivre de leurs produits. [...] Eux autres, ils ne travaillaient pas à l'extérieur pour faire vivre leur village, le village vivait là. C'est un autre modèle, moi ça ne m'intéresse pas, mais eux autres ça les intéressait. » (Agent-1 : 02:27:57)

La *Figure 15* illustre de quelle façon les membres des communautés-mondes continuent à satisfaire leurs besoins de façon individuelle.

Figure 15 : Schématisation des comportements individuels de la satisfaction des besoins au sein des communautés-mondes



4. 4. 3. Entre individualisme et collectivisme

Enfin, une tendance est commune à toutes les communautés, et ce, peu importe le niveau de sobriété ou d'autonomie visé. Elles semblent abandonner la conception selon laquelle les besoins humains seraient toujours croissants. Cela se traduit en un *possible que les besoins humains ne soient pas illimités et évolutifs* et un *possible d'être satisfait de ses conditions matérielles d'existence*, inversant donc la formule précédemment utilisée par Solé. Toutefois, quelques communautés plus radicales, tels les mondes **6**, **8** et **12**, poussent la logique jusqu'à opérer pleinement, ou presque, la transition vers l'impossibilité *de produire et de travailler au-delà de la satisfaction (égalitaire) des besoins élémentaires* et l'impossibilité *que les besoins matériels évoluent (qu'ils ne soient pas fixes et immuables)*. Cela renvoie à la dichotomie opposant individualisme et collectivisme. Les communautés-mondes s'y situent à des niveaux variés selon leur degré d'intégration ou de séparation de l'*Entreprise-Monde*, ce qui démontre que la communauté intentionnelle doit être pensée comme un spectre plus large qui englobe différents modèles organisationnels. Pareillement, chaque collectif établit la limite acceptable afin d'encadrer l'étendue des décisions personnelles de sorte à maintenir une balance fragile entre le bien-être individuel et le bien-être collectif.

4. 5. Rapport au temps

Cette cinquième dimension d'analyse se rapporte essentiellement à la distinction entre *sociétés froides* et *sociétés chaudes*. Solé décrit les premières comme s'opposant aux changements. Ce sont des cultures radicalement conservatrices basées sur la constance. Leur avenir doit être une répétition du présent, de sorte que leur temps est pensé de façon circulaire. Au contraire, il décrit les *sociétés chaudes* comme construites pour permettre le progrès, de sorte que l'avenir ne puisse pas être une répétition du passé. La conception d'un monde dit moderne reflète cette réalité, alors que la modernité doit être pensée en rapport à un passé ayant mené à un cheminement social et culturel. Il est alors question d'une représentation linéaire du temps. Cette distinction est illustrée par deux *impossibles* qui s'opposent, tel qu'illustré dans le *Tableau 8*.

Tableau 8 : Traduction du rapport au temps sous forme d'impossibles

Entreprise-Monde	Sociétés premières
<i>impossible que le monde ne soit pas changement (sociétés chaudes)</i>	<i>impossible que la Loi ne soit pas sacrée, qu'elle ne soit pas le fondement du monde (sociétés froides)</i>

Plus concrètement, cette partie cherche à identifier si les communautés-mondes étudiés tendent vers une nouvelle représentation du temps s'inscrivant davantage dans la circularité et sortant de la linéarité proposée par l'*Entreprise-Monde*. Pour ce faire, les agents étaient questionnés à savoir si leur relation au temps avait évolué depuis leur adhésion à leur communauté. D'emblée, une limite à la recherche peut être soulevée puisque la formulation de la question portait sur l'évolution du « rythme de vie » des agents. Cette dernière a très certainement influencé les participants à penser en termes de « ralentissement » et d'« accélération ». Toutefois, ces réponses restent révélatrices d'un rapport au temps propre à leur réalité respective.

4. 5. 1. Temporalité et communautés-mondes

Pour une majorité d'agents, la vie en collectivité permet une modification du rythme de vie. Trois dynamiques s'y développent : une décélération du rythme de vie; un ajustement aux cycles naturels; et l'adoption d'une pensée à long terme.

Décélérer

Un élément important du rapport à la temporalité chez plusieurs communautés tient d'un sentiment de reconquête du temps vécu. Cela passe par le rejet d'un rythme de vie effréné que l'**Agent-7** (00:06:38) définit comme la routine du « métro-boulot-dodo ». L'**Agente-4**, par exemple, évoque le processus décisionnel en précisant que sa communauté ne prend aucune décision importante dans la précipitation. Il ne s'agit toutefois pas pour elle de vivre au « ralenti », mais de prendre le temps nécessaire, dans le respect des processus évoqués en 4.3. Pour elle, les seules décisions qui peuvent être prises rapidement, sans faire de consultation large, sont de l'ordre de l'urgence. La tâche est alors déléguée à un comité. Elle précise ainsi : « on n'est pas dans les « slow foot », mais dans le « slow life » (Agente-4 : 00:59:41).

Semblablement, l'**Agent-7** (00:11:16) mentionne l'importance de suivre des principes axés sur la décroissance. C'est pourquoi sa communauté prend le temps d'avoir le consentement de

tous les membres avant d'adopter la future charte de la communauté. Selon lui, cette quête de la décroissance doit s'articuler de différentes façons : elle doit être reflétée dans le temps mis pour réaliser les « envies » et, surtout, elle doit être synonyme de « low » et de « lent » à tous les niveaux. Il mentionne ainsi l'importance d'utiliser des « low tech »⁴⁹ ou d'adopter des habitudes simples qui forcent à ralentir, comme le fait de marcher le plus possible pour se déplacer. L'adoption d'un rythme de vie plus lent est ainsi liée à une volonté de plusieurs groupes de vivre dans la sobriété.

Calquer le rythme de la nature

Pour plusieurs collectifs, cette décélération passe également par un rapprochement des rythmes naturels. Cela prend deux formes. Il est premièrement question de se rapprocher des rythmes biologiques de la terre dans une perspective agricole. Il s'agit d'adapter ses activités selon non seulement les saisons, mais également des heures d'ensoleillement et des changements de températures. Il est deuxièmement question de se rapprocher des rythmes naturels par l'écoute de ses propres rythmes biologiques. Autrement dit, il s'agit de respecter son niveau d'énergie selon la période de l'année. Par exemple, pour plusieurs agents, l'hiver devient un moment d'introspection où les activités de la communauté sont mises sur pause en attendant des températures plus clémentes. C'est notamment le cas du **Monde-9**. L'**Agente-9** (01:06:26) explique qu'en plus d'avoir cette fonction, l'hiver est privilégié par son collectif pour « faire des assemblées » et davantage « philosopher » entre membres. Au printemps, le collectif suit un « rythme de renouveau » et en profite pour faire le ménage et « [partir] les projets pour l'année. À l'été, l'entièreté du collectif s'active et contribue à la production de nourriture, démontrant ainsi un rapprochement de son « cycle de nourriture ». Finalement, l'automne est dédié à la récolte et à la transformation des aliments. L'**Agent-6** livre un récit similaire.

« Ouais parce que j'étais très citadin, moi. Je suis né en ville et comme tout le monde, je pouvais dire que j'aimais la nature, mais je ne savais pas ce que c'était. Donc, ouais, là, d'être entouré de nature et d'être constamment au contact de la nature et des saisons. De constater le changement des saisons, l'impact de chaque pluie, des périodes de sécheresse. D'être vraiment en lien et d'être affecté au même titre que le jardin, par exemple, ou des aléas climatiques. Donc ça permet vraiment de se mettre sur ce rythme-là. De se lever avec le soleil aussi, de ralentir quand la nuit arrive, de gérer nos emplois du temps en fonction aussi du jardin, du rythme des saisons. Donc

⁴⁹ Les low tech représentent « une manière de concevoir des techniques qui soient soutenables, justes et garantes de notre autonomie » (Sirois-Cournoyer, 2018).

l'hiver, beaucoup de temps à lire, à écrire, à être ensemble. Et là, il y a le beau temps qui arrive, donc là on commence à être plus actif, à se réveiller, à travailler beaucoup plus sur le jardin dehors. Il y a un ralentissement en été aussi, parce qu'il fait trop chaud, donc on est plutôt en mode arrosage, mais aussi s'économiser. Et ça repart à l'automne. Donc, j'ai le sentiment qu'on prend aussi un rythme plus naturel qui est quelque part forcé, parce qu'avec le jardin, il n'y a pas le choix. » (Agent-6 : 00:12:13)

L'expérience de la vie rurale concerne la majorité des mondes. Pour les agents **3**, **5**, **6**, **8** et **11**, cette expérience est nouvelle pour eux puisqu'ils vivaient précédemment en milieu urbain. Ils se rapprochent alors d'espaces verts, ce à quoi ils avaient plus difficilement accès dans leur vie pré-communautaire. Sans nécessairement mentionner leur collectif, certains soulèvent certaines observations qu'ils ont faites par rapport à leur propre rapport aux cycles naturels. L'**Agente-5** (00:17:52) explique avoir « appris à aimer les saisons » après être aménagée dans sa communauté, alors qu'auparavant elle considérait l'hiver et l'automne comme un « mal nécessaire ». Le rapprochement de la nature lui permet de réaliser que cette dernière a un rythme qui lui est propre et auquel l'humain est appelé. L'**Agente-8** (00:58:46) y va d'un constat similaire alors qu'elle admet avoir découvert le printemps et l'automne en déménageant en région, en plus d'avoir appris à distinguer les signes annonciateurs de changement de saison. Finalement, l'**Agente-3** (00:21:35) explique s'être rapprochée des cycles de la vie, soit « en lien avec la vie et la mort », en donnant comme exemples des attaques de renards sur ses animaux de ferme et la perte récente d'un pommier. Cela tient de ce que Norton (cité dans Hess, 2013 : 208) nomme la *valeur transformationnelle de la nature*, telle qu'expliquée au deuxième chapitre. Il définit cette valeur comme la capacité de la nature à influencer la perspective humaine au travers d'expériences transformatrices.

Penser sur plusieurs générations

Peu de communautés semblent avoir instauré une pensée établie sur plusieurs générations dans leurs processus décisionnels. Pour plusieurs, l'intérêt pour les prochaines générations s'arrête à celles qui habitent le lieu. Il s'agit d'intégrer les plus jeunes aux différentes instances dans la perspective de former une relève. D'autres, comme l'**Agent-6** (00:43:28), abordent l'avenir avec plus de pessimisme et préfèrent se concentrer sur le moment présent. Les mondes **10** et **11** rappellent l'importance d'adopter une vision sur plusieurs générations. Toutefois, le **Monde-9** est le seul à avoir instauré des processus tenant clairement compte des prochaines générations, et ce, en cherchant à établir un équilibre dans l'usage et/ou le non-usage de la nature, tel que mentionné

précédemment. Néanmoins, ce modèle continue à s'inscrire dans une conception linéaire du temps selon laquelle demain peut-être différent d'aujourd'hui. Cependant, pour que ce demain soit réalisable, il devient impératif d'adopter un mode de vie synchroniser aux limites écosystémiques afin de permettre au milieu de se régénérer. Il renvoie donc à la satisfaction des besoins en réitérant l'impossibilité que les besoins humains soient exponentiels.

4. 5. 2. Temporalité et individualité

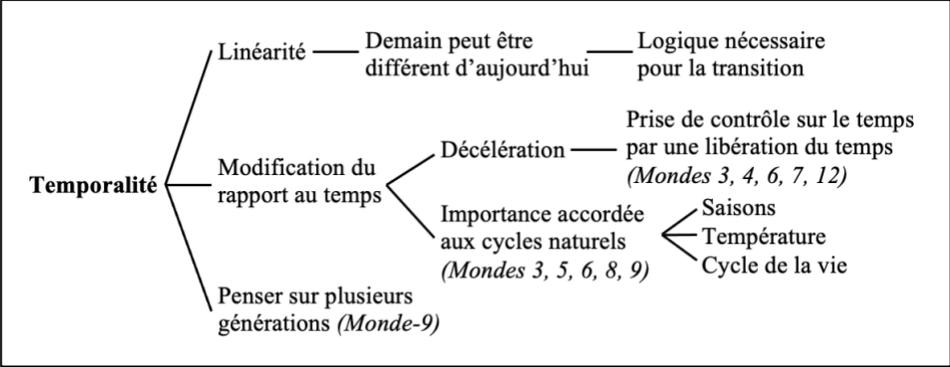
Il est toutefois important de mentionner que ce ne sont pas tous les agents qui attribuent leur changement de rythme de vie à la vie communautaire. Certains affirment même ne pas avoir constaté de changement. Les agents **1** et **2** expliquent que leur rapport au temps changea surtout après leur départ à la retraite. Pour l'**Agent-2** (00:28:13), il est normal que le rythme de vie ralentisse à ce moment, et ce, peu importe le milieu de vie de la personne. Selon ces deux agents, les membres de leur communauté respective qui œuvrent encore sur le marché du travail vivent une vie qui s'inscrit dans une continuité par rapport au monde dominant, ce que l'**Agent-1** (00:52:57) décrit comme la normalité : « Eux, ils sont probablement comme dans une vie normale ». L'**Agent-2** (00:26:36) ajoute que la communauté fait principalement office d'habitation et les membres qui y résident vivent une vie professionnelle similaire à leurs contemporains hors-communauté. Également, les agentes **8** et **11** s'accordent pour dire que leur changement de rythme de vie est dû à la vie à la campagne et non à la vie en communauté. Cependant, le rapprochement des cycles naturels mentionné plus tôt semble être lié aux valeurs de plusieurs collectifs comme la quête d'autonomie et un idéal écologique.

4. 5. 3. Communautés-mondes et temporalité

En conclusion, les données récoltées ne semblent pas démontrer une cassure indiquant une conception différente du temps chez les communautés-mondes. Bien que plusieurs collectifs invitent à une vie plus en phase avec les cycles naturels, ils continuent à s'inscrire dans une conception linéaire du temps dans laquelle demain peut être différent d'aujourd'hui. Cela peut toutefois être expliqué en partie parce que cette conception de la temporalité est nécessaire à la notion de transition qui implique une projection dans un futur différent et, donc, une conception linéaire du temps. Autrement dit, la volonté de vouloir changer de mode de vie semble être contradictoire avec une représentation circulaire du temps. Néanmoins, l'impératif de changement oblige l'adoption d'un autre *impossible* : *impossible* que le futur ne soit pas différent du présent.

Cela implique qu'une transition est nécessaire pour éviter les répercussions du *possible destructeur*. Un futur caractérisé, pour plusieurs, par un respect des limites écosystémiques et un rythme de vie moins précipité. À titre de synthèse, la *Figure 16* schématise le rapport au temps des communautés.

Figure 16 : Schématisation du rapport au temps des communautés-mondes



5. Discussion post-voyage, *récapitulatif et clefs de transition*

« Chaque point de l'histoire est un carrefour. Si une seule route empruntée mène du passé au présent, d'innombrables embranchements conduisent au futur. Certaines voies sont plus larges, plus égales, mieux balisées : il y a plus de chances qu'on les préfère. Mais il arrive que l'histoire – ou les hommes qui font l'histoire – prennent des tournants inattendus. » (Harari, 2015 : 280)

Ce mémoire reposait sur cinq hypothèses. Premièrement, que le *Commun-Monde* serait amené à remplacer l'*Entreprise-Monde* comme *organisation fondamentale* de notre société. Deuxièmement, que les communautés intentionnelles peuvent être étudiées comme des expérimentations de l'organisation humaine en prélude à cette nouvelle réalité. À cet effet, ces microcosmes furent identifiés comme des communautés-mondes tout au long de ce mémoire. Troisièmement, que ces dernières émergent en réponse à un *possible destructeur* lié à l'*Entreprise-Monde*. Quatrièmement, qu'elles adopteraient des *impossibles* qui divergent de ceux de l'*Entreprise* pour empêcher l'apparition de ce *possible destructeur*. Cinquièmement, qu'elles chercheraient à repenser leur rapport aux non-humains dans l'optique de prévenir le *possible destructeur*. Plus largement, par l'identification de clefs de solution, ce mémoire cherche à contribuer à la discussion sur la transition socio-écologique et les modèles d'organisation à adopter pour la rendre possible. Quelles conclusions peuvent donc être tirées de cette analyse ?

5. 1. Communautés-mondes face au possible de désintégration

La première dimension d'analyse s'intéressait au *possible destructeur*. Deux tendances furent identifiées en lien avec des préoccupations, des manques et des aspirations des agents ou de leur communauté. La première démontre que des communautés-mondes se sont construites en réponse à un *possible* de division sociale. Ce *possible* se traduit par une aspiration à construire des milieux favorisant des relations humaines fortes afin de lutter contre les dynamiques d'individualisation. La deuxième tendance démontre que certaines communautés-mondes cherchent également à prévenir un *possible* de destruction. Celui-ci s'inscrit dans des préoccupations liées à l'environnement et des aspirations de vivre selon des convictions écologiques. Toutes les communautés-mondes ont été identifiées au *possible* de division, alors que les communautés **2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12** furent identifiées à celui de destruction. Également, dans un esprit de

synthèse, ces deux *possibles* furent unifiés sous un *possible* de désintégration, illustrant un besoin de transition à la fois sociale et écologique. En cherchant à comprendre la réaction des collectifs face à ce *possible destructeur*, quatre autres dimensions furent analysées : le rapport aux non-humains, le rapport aux humains, la satisfaction des besoins et le rapport au temps. Chacune de ces dimensions cherchait à identifier si les communautés-mondes rejetaient ou continuaient à s'inscrire dans les *impossibles* de l'*Entreprise-Monde*.

Rapport aux non-humains

La dimension sur le rapport aux non-humains conclut que toutes les communautés-mondes continuent à s'inscrire dans une ontologie *naturaliste* au sein de laquelle humains et non-humains ne peuvent pas être égaux, infirmant l'une des hypothèses de départ qui voulait qu'un basculement ontologique clair vienne caractériser ce modèle. Cela se traduit par une conception de la nature à exploiter, à admirer, mais surtout à protéger. Dans une perspective d'éthique environnementale, trois tendances ont été identifiées. La première implique les mondes **1, 2, 4, 6, 7, 8, 10** et **11** et démontre qu'ils s'inscrivent dans une posture anthropocentrique. Pour eux, le bien de l'humain passe par la protection de la nature et c'est pourquoi ils mettent en place des mesures pour diminuer leur impact environnemental. La deuxième regroupe les mondes **3, 5** et **9**, qui semblent démontrer une tendance à adopter une posture écocentrique. L'humain est perçu comme faisant partie d'un réseau complexe de la vie, qu'il doit aider en faisant usage de sa capacité à cocréer. La troisième concerne uniquement le **Monde-12** qui s'inscrit dans une posture théocentrique. Les membres de ce collectif estiment faire partie de la Création, de laquelle ils doivent prendre soin. Finalement, le **Monde-5** est la seule communauté qui fut identifiée comme offrant un potentiel de basculement ontologique, alors qu'elle démontre une tendance vers l'animisme. Un dernier constat veut que les communautés-mondes soient des lieux propices à l'épanouissement d'une variété de représentations individuelles et qui, en s'inscrivant dans des dynamiques de groupes particulières, permettent d'influencer les aspirations écologiques collectives.

Rapport aux humains

La dimension sur les rapports humains est celle sur laquelle les communautés-mondes semblent le plus se rejoindre. Chacune d'elles abandonne (ou démontre une forte volonté d'abandonner) l'impossibilité d'avoir des chefs. Pour ce faire, elles sont pensées de sorte à maintenir l'égalité entre les membres. Pour y arriver, les collectifs adoptent des moyens similaires. Une première méthode vise à instaurer une structure plus ou moins complexe pour encadrer les relations entre les membres. Plus la taille des communautés augmente, plus le niveau de complexité des structures semble augmenter également. Les communautés qui choisissent cette méthode s'inspirent généralement de la sociocratie pour penser leurs modes de fonctionnement. La deuxième méthode vise une fluidité dans les relations. Elle tient davantage de la confiance et dépend d'une forte capacité des membres à communiquer. Elle touche principalement les mondes **6** et **8**. Même si la capacité à communiquer est primordiale pour ces dernières, elle occupe une place importante pour toutes les communautés, notamment parce qu'elle vient soutenir les processus décisionnels visant l'atteinte du consentement. Ainsi, même si d'autres méthodes peuvent être utilisées, la communication non-violente est généralement favorisée comme méthode de communication au sein des groupes. L'application de cette dernière nécessite la création d'un environnement sécuritaire et dépend de l'adoption d'autres valeurs comme la bienveillance.

Satisfaction des besoins

La dimension sur la satisfaction des besoins est celle qui semblent le plus diviser les communautés. Toutes les communautés ont démontré une forte capacité à s'entraider et à partager. Cela passe notamment par la communalisation d'une partie ou de la totalité du patrimoine immobilier, en plus de la mutualisation de différents biens mobiliers et de l'instauration de différentes initiatives d'achats groupés. Les notions de sobriété et d'autonomie font toutefois moins l'unanimité. Elles renvoient au niveau de confort que les collectifs sont prêts à abandonner. Ainsi, même si la majorité des groupes indiquent viser un certain niveau de sobriété et une certaine forme d'autonomie, la plupart continuent à rechercher un certain niveau de confort les forçant à continuer à s'inscrire dans les *impossibles* de l'*Entreprise-Monde*. Les mondes **6**, **8** et **12** sont ici des exceptions en ce qu'ils sont ceux qui s'éloignent le plus des *impossibles* de l'Entreprise. Pour eux, le travail ne devient plus une préoccupation et ils cherchent donc à accorder leur temps à prendre soin des autres et d'eux-mêmes. Ils commencent alors à tendre vers d'autres impossibles (*impossible de produire et travailler au-delà de la satisfaction (égalitaire) des besoins*

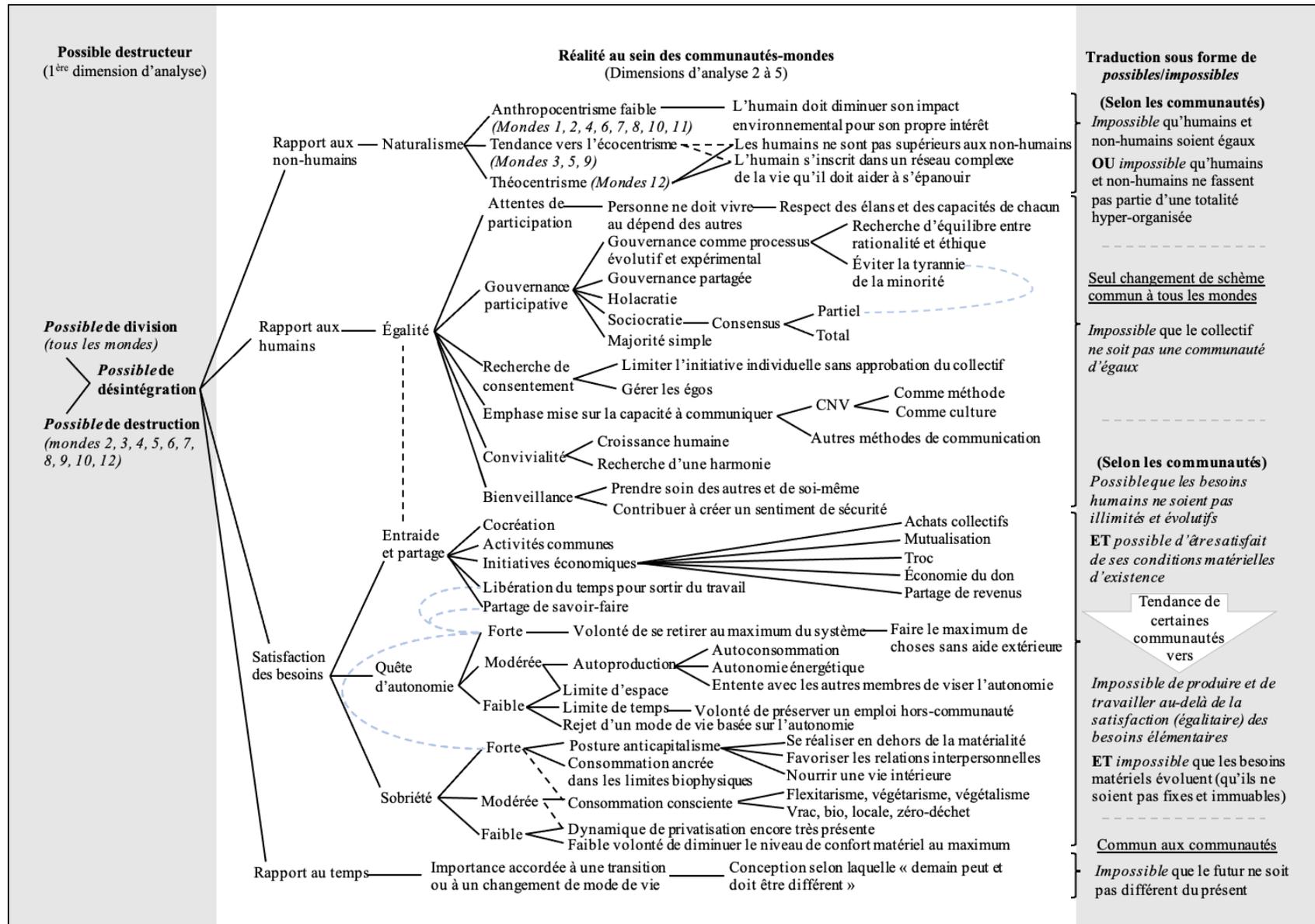
élémentaires; impossible que les besoins matériels évoluent (qu'ils ne soient pas fixes et immuables)). Malgré tout, la tendance des autres collectifs vers la sobriété démontre que des impossibles de l'Entreprise-Monde (impossible d'être satisfait de ses conditions matérielles d'existence (quelles qu'elles soient); impossible que les besoins humains ne soient pas illimités et évolutifs) peuvent laisser place à des possibles (possible que les besoins humains ne soient pas illimités et évolutifs et un possible d'être satisfait de ses conditions matérielles d'existence) bousculant ainsi les fondamentaux de cette réalité.

Rapport au temps

Enfin, la dimension sur le rapport au temps démontre que toutes les communautés-mondes continuent à percevoir le temps dans la linéarité. Cependant, cette conception est nécessaire à la transition puisqu'elle induit que le futur peut être différent du présent.

Ainsi, en visant l'égalité, en instaurant des structures décisionnelles recherchant le consentement, en adoptant des méthodes de communications fortes et en s'inscrivant dans des valeurs de bienveillance, de convivialité, de partage et d'entraide, les communautés-mondes démontrent une volonté d'œuvrer à l'unité et à l'égalité. De ce fait, chacune d'elles cherche à prévenir un *possible* de division sociale. De même, en visant à réduire leur impact écologique par le partage, la sobriété et/ou une quête d'autonomie, elles cherchent à éviter un *possible* de destruction environnementale. Cependant, le niveau d'engagement dans la prévention de ces *possibles destructeurs* n'est pas le même pour toutes les communautés-mondes. L'arbre thématique représenté par la *Figure 17* offre une synthèse des cinq thématiques explorées.

Figure 17 : Schématisation thématique synthèse du modèle des communautés-mondes



5. 2. Entre Communauté et Entreprise

Solé (2000 : 127) écrit des caractéristiques d'un monde qu'elles « sont indissociables », se renforçant mutuellement. Dans ce sens, certaines des communautés étudiées proposent des projets de sortie de l'*Entreprise-Monde* plus accomplis. Il est toutefois indéniable qu'une majorité d'entre elles s'inscrivent encore profondément dans cette réalité. D'ailleurs, les collectifs qui ont adopté le modèle de l'habitat participatif, ou du cohabitat, semblent montrer moins d'intérêt à sortir de l'*Entreprise-Monde*. Il s'agit d'ailleurs du seul modèle où les membres continuent à vivre d'un travail salarié hors de la communauté. Les autres misent davantage sur une participation accrue des membres dans l'atteinte d'une autonomie collective quasi-totale. Cela renforce, et est renforcé, par une quête de sobriété et finit par se traduire par une libération du temps. De celle-ci découle une culture du « care » (du soin) qui valorise le fait de prendre soin de l'autre, de soi-même et de la Terre. En expliquant la raison d'être de sa communauté, l'**Agente-5** (01:52:58) élabore sur ce qui pourrait être à la base d'une culture s'opposant pleinement à un *possible* de désintégration : « Se réunir dans toutes les formes de vie. Ça part de l'élan vital humain de se réunir : s'unir à la nature; s'unir aux autres ». Au regard de cette reconfiguration de *possibles* et d'*impossibles*, Solé (2000 : 163) soulève toutefois une question importante : « quand peut-on dire d'un monde qu'il n'est plus lui-même ? ». Autrement dit, quand peut-on dire d'un monde qu'il n'est plus celui de l'Entreprise ? Si l'une de ses constituantes tombe, peut-on toujours parler de l'*Entreprise-Monde* ? De même, quand peut-on dire que le *Commun-Monde* fait monde ? Des questions qui restent encore en suspens.

5. 3. Transition, communication et décisions

L'analyse proposée jusqu'ici invite à s'attarder sur certains éléments porteurs. De ceux-ci, deux facteurs semblent offrir les meilleures perspectives pour penser la transition socio-écologique, soit l'adoption d'une éthique de la communication afin de permettre l'épanouissement d'un pluralisme moral.

Ce constat rejoint la proposition de Norton (2005) qui invite à sortir du débat sur la conception de la nature, une démarche contraire à celle empruntée dans ce mémoire. Plutôt que de permettre l'atteinte d'objectifs environnementaux concrets, ce débat mènerait, selon lui, à une crispation par la polarisation des opinions. Toujours selon Norton, la vraie nature des problèmes environnementaux ne découlerait pas de la conception que l'on se fait des non-humains, mais plutôt d'échecs de communication qui nuisent à la coopération. S'inscrivant dans le pragmatisme écologique, il insiste sur la nécessité d'élaborer un modèle décisionnel qu'il serait possible de transposer dans différents contextes. Il propose ainsi l'adoption d'une « Adaptive Ecosystem Management », une méthode généralisable de gestion des écosystèmes. Ce modèle part du principe que les communautés sont les mieux placées pour connaître leurs propres intérêts. Toutefois, pour s'assurer que les décisions prises par les communautés respectent les opinions et les valeurs portées par chacun de ses membres, Norton réitère la nécessité d'adopter des processus et des procédures permettant une communication ouverte où chacun est libre de s'exprimer. Il est d'avis que pour représenter cette pluralité, son modèle doit s'inscrire dans un pluralisme moral. Plus spécifiquement, ce modèle vise l'adoption d'une conception de la durabilité écologique⁵⁰ spécifique à chaque communauté et acceptée par toutes les parties prenantes ayant contribué à sa définition, c'est-à-dire par tous les membres du collectif. Cette conception serait ainsi inscrite dans le lieu où évolue la communauté concernée; en phase avec ses particularités écosystémiques; et compréhensible uniquement dans le contexte historique propre à cet endroit. L'adoption d'une conception de la durabilité écologique spécifique à une communauté doit lui permettre de sélectionner collectivement des indicateurs applicables dans la gestion et dans la relation à leur milieu, de sorte à favoriser leur appropriation par tous les membres. Ce processus doit aussi rester ouvert dans l'éventualité que de nouveaux éléments entraînent à reconsidérer la définition apportée à la durabilité écologique et, du même coup, à reconsidérer les indicateurs spécifiques précédemment adoptés. Ultimement, la proposition de Norton vise le développement d'éthiques ancrées localement.

⁵⁰ Traduction de « Sustainability »

La méthode apportée par Norton est très similaire aux processus communicationnels et décisionnels qu'adoptent déjà les communautés-mondes. Chacune d'elles héberge une myriade de conceptions de la nature qui coexistent et qui mènent à l'élaboration d'une relation commune et spécifique à leur milieu. En s'inscrivant dans un pluralisme moral, les communautés-mondes permettent ainsi à des membres s'identifiant à différents courants de pensée de pouvoir discuter, débattre et adopter des propositions. De ce processus découle l'adoption de valeurs collectives et spécifiques qui viennent caractériser le rapport à la nature d'un groupe donné.

Ce processus dépend de différentes méthodes (allant de la sociocratie, au consensus, à la communication non-violente) qui permettent à un collectif de respecter le consentement de chacun de ses membres dans l'établissement des valeurs communes. Conséquemment, la conception que se font les communautés-mondes de leur rapport à la nature dicte l'étendue des efforts que les membres sont prêts à mettre pour minimiser leur impact écologique. Ainsi, celles qui s'inscrivent dans un anthropocentrisme plus faible, voire celles qui tendent à s'en retirer, adoptent généralement des mesures plus radicales pour minimiser leur impact tant individuel que collectif. Comme précisé plus tôt, dans les cas étudiés, cela passe principalement par une conception radicale de la sobriété, du partage, de l'autonomie.

À titre d'exemple, le **Monde-5** illustre éloquemment la façon dont les membres peuvent être mobilisés dans la recherche de solutions pour des problèmes relatifs à l'environnement. Lorsque questionnée à savoir quels mécanismes sont mis en place pour considérer la nature, l'**Agente-5** (00:57:16) explique que sa communauté est justement dans de grandes réflexions sur ce sujet-là. Un sondage mené auprès des membres leur a fait prendre conscience qu'ils étaient principalement un regroupement de « citoyens écoresponsables », alors qu'ils aspiraient initialement à plus. Ils ont ainsi pris conscience que leur projet invitait à de bonnes pratiques individuelles, mais n'avaient pas nécessairement mené à l'adoption de pratiques collectives. Cela les a poussés à une remise en question et à une recherche de cohérence.

« [...] on s'est dit : « Comment une communauté peut faire plus ou différent que ce que pourrait faire un écocitoyen responsable ? ». On a déjà nos bonnes pratiques individuelles, qu'est-ce qu'on peut faire

de plus en groupe ? Pourquoi l'écovillage ferait une différence ? [...] quand on se met ensemble, qu'est-ce qu'on peut faire de plus que juste tout le monde qui a ses bonnes pratiques individuelles ? » (Agente-5 : 00:57:16)

En réponse à ce questionnement, ils ont établi « une liste de thèmes » qu'ils souhaitent couvrir pour bénéficier pleinement du levier collectif dans la diminution de leur impact sur le lieu et sur l'environnement en général. Ils ont ainsi plusieurs chantiers sur lesquels ils travaillent collectivement. Ils ont donc retravaillé leur plan d'aménagement pour réintroduire la permaculture au cœur de leur démarche afin de « créer un système cohérent, à faible empreinte, où est-ce que tout est interrelié et s'entraide ». C'est également à la suite de ces réflexions qu'ils ont pris la décision de faire affaire avec des ingénieurs forestiers pour contribuer à la santé de leur forêt. Ils cherchent également à repenser leur gestion des déchets, toujours en se questionnant à savoir « [...] comment en groupe on va trouver des stratégies pour ça ? ». Ils sont ainsi en train d'introduire différentes initiatives comme les achats groupés en favorisant le vrac et la mise en place d'une popote communautaire avec des contenants réutilisables afin d'aider les membres qui manquent de temps pour cuisiner, et donc qui consomment régulièrement des repas prêts à l'emploi, à réduire leur quantité de déchets produits. Autant d'initiatives qui s'inscrivent dans des valeurs et des critères décidés ensemble, et auxquelles les conceptions ontologiques propres à chacun contribuent.

Terminus

Soucieux des enjeux de la crise socio-écologique, j'ai cherché par ce mémoire à trouver des réponses aux problèmes de notre temps. Ce mémoire est le fruit de quatre longues années de rédaction. M'étant initialement intéressé au *Buen Vivir* en Amérique du Sud, j'ai plutôt décidé de m'intéresser aux solutions émergentes en Occident. Cette décision fut prise à la suite d'un profond questionnement sur ma posture de chercheur. En tant qu'homme blanc québécois, j'ai développé un sentiment d'imposteur dans le fait de baser ma recherche sur des courants des pays des Suds. Les propositions décolonialistes et post-croissantistes y foisonnent. Les idées qui y émergent sont d'une importance capitale dans cette ère de crises. Je laisse toutefois à mes consœurs chercheuses et mes confrères chercheurs de ces pays le soin de nous en partager les savoirs dans un réel effort de coopération internationale.

Toutefois, je continue à souscrire à l'idée que la crise socio-écologique nécessite des recherches extensives sur la transition. Il est, selon moi, nécessaire de multiplier les initiatives. Il n'y aura pas de solution mondiale unique. Les réponses doivent être contextualisées tant géographiquement, que culturellement. D'où l'intérêt de cette recherche d'étudier des pistes occidentales au dépassement de l'Entreprise-Monde pour y identifier des solutions culturellement appropriées et appropriables. Suivant cette logique, je me suis donc intéressé, dans un premier temps, aux propositions d'éthiques de la nature et, dans un deuxième temps, à l'étude de communs. Conséquemment, cette démarche m'a permis de contribuer à la recherche de quatre façons, telle que le démontre la partie suivante.

6. 1. Apports à la recherche

Premier apport théorique

Le premier chapitre de ce mémoire développait sur la théorie de la *création des mondes* de Solé (2000). Ce dernier explique qu'un monde se construit autour d'une *organisation fondamentale* définie comme l'institution qui influence le plus la vie des gens vivant dans

une réalité donnée. Selon lui, l'Entreprise agit comme *force organisatrice* du monde contemporain, dictant des rapports sociaux et un rapport au temps spécifiques, en plus d'imposer une prise en charge de la vie de plus en plus de gens.

Le deuxième chapitre proposait une revue de la littérature sur le rapport historique, anthropologique et éthique de l'Occident à la nature. La théorie du dualisme entre nature et culture de Descola (2005) a notamment permis d'établir que la conception de la nature s'érige comme une singularité historique. En identifiant quatre modes d'identification basés sur la différence et/ou la ressemblance des intériorités et de physicalités : le *naturalisme*, l'*animisme*, le *totémisme* et l'*analogisme*. Descola explique que c'est parce qu'il s'inscrit dans une ontologie naturaliste que le monde moderne peut se penser en-dehors de la nature, qu'il peut alors soumettre à sa volonté. En somme, la démarche empruntée dans les deux premiers chapitres fait la liaison entre les théories de *naturalisation* du monde de Descola et celle d'*entreprisiation* du monde de Solé, de sorte à mieux comprendre les fondements de l'*Entreprise-Monde*, ainsi que les portes de sortie imaginables.

Deuxième apport théorique

En supposant que le Commun devrait substituer à l'Entreprise dans un processus de transition socio-écologique, tel que proposé par d'autres auteurs comme Abraham (2019), Dardot et Laval (2015), et Scheidler (2020), cette recherche s'est intéressée aux communautés intentionnelles (définies dans ce mémoire comme communautés-mondes) en partant du postulat qu'elles forment des microcosmes d'un *Commun-Monde* en devenir. En interrogeant des représentants de douze communautés différentes et en présentant une analyse exhaustive des données récoltées suivant un cadre théorique basé sur une combinaison des théories de Sola et de Descola, tel que présenté dans la *Figure 6 : Intégration des théories d'entreprisiation et de naturalisation du monde*, cette recherche a également contribué à mieux conceptualiser la réalité de communs modernes.

Troisième apport théorique

Dans cette même lignée, cette recherche tentait notamment de déterminer si les communautés-mondes reproduisaient le schisme *naturaliste* opposant nature et culture.

L'analyse proposée cherchait ainsi à identifier le rapport qu'entretiennent les membres des collectifs étudiés aux non-humains. Cette démarche faisait écho à une réflexion d'Abraham (2011) qui suppose qu'un basculement ontologique hors du *naturalisme* est nécessaire au dépassement de l'*Entreprise-Monde*. Plus spécifiquement, en se basant sur la réalité de commun moderne, cette recherche visait, premièrement, à établir si le modèle du *Commun-Monde* tend à s'inscrire dans une autre ontologie et, deuxièmement, si un tel basculement était nécessaire à la sortie du monde de l'Entreprise. L'analyse proposée a déterminé que seule une des communautés-mondes offre un potentiel encore minime de transition ontologique. Bien que ne démontrant pas une tendance vers un tel changement, les communautés-mondes ont généralement démontré un fort potentiel pour un dépassement de l'*Entreprise-Monde*, soit par l'adoption d'autres caractéristiques se rapportant principalement à leurs relations interpersonnelles. En effet, elles s'inscrivent toutes dans un schéma antiautoritaire et cherchent résolument à maintenir des relations basées sur l'égalité entre leurs membres, permettant, pour les plus radicales, l'adoption d'un mode de vie centré sur l'entraide et le partage qui permet l'atteinte d'une sobriété et d'un certain niveau d'autonomie. En somme, un troisième apport théorique de cette recherche permet de répondre par la négative à la réflexion d'Abraham sur la nécessité du *Commun-Monde* de s'inscrire dans une nouvelle ontologie pour permettre sa sortie de l'*Entreprise-Monde*.

Quatrième apport théorique

Finalement, la quatrième contribution, et probablement la plus importante de cette recherche, soulève la nécessité de penser et d'adopter une éthique de la communication et de la gouvernance permettant l'expression d'un pluralisme moral et l'adoption de critères décidés collectivement, dans le souci de l'opinion de toutes les parties prenantes, pour permettre l'établissement de pratiques écologiques acceptées et appropriées par toutes et tous. En ce sens, la proposition de Norton (2005) d'inscrire la transition dans une démarche pragmatique semble prometteuse.

6. 2. Pistes à explorer et limites du modèle

La méthodologie employée dans ce mémoire a permis la comparaison entre douze communautés-mondes pour en faire ressortir les points de convergences et de divergences. Toutefois, cette recherche devait initialement prendre la forme d'une étude de cas impliquant au sein d'une communauté spécifique, sur une durée de quelques semaines afin de s'imprégner de sa culture. L'objectif était, premièrement, de participer aux activités journalières de cette dernière afin d'en observer les modes de fonctionnement et, deuxièmement, de mener des entrevues avec différents membres de cette même communauté. Le tout aurait été analysé suivant le cadre d'analyse utilisé dans cette recherche et aurait permis une analyse en profondeur d'un cas spécifique. Cette démarche offre une première piste de réflexion pour de futures recherches.

Également, les limites posées par le modèle des communautés-mondes peuvent représenter une seconde piste de réflexion. Certains agents ont mentionné l'importance pour leur communauté d'être ouverte sur le monde, tant dans son accueil sur le lieu, que dans son rôle de leader local. Toutefois, directement ou indirectement, certains agents ont également fait état d'obstacles à l'inclusion.

Premier frein à l'entrée

Le premier frein à l'entrée est financier. Certaines communautés sont victimes de leur succès et elles se butent à la réalité du marché immobilier. Ainsi, des agents font état de difficultés liées aux iniquités intergénérationnelles du partage des ressources. Ils soulignent ainsi que les générations plus âgées, en particulier les personnes retraitées, possèdent davantage les moyens d'acheter des logements, voire de faire construire leur propre maison sur les terrains des communautés. Le **Monde-10**, par exemple, avec ses deux zones habitables, voit une concentration de personnes plus âgées dans les zones formelles, notamment parce qu'elles ont la capacité financière d'y habiter. Au contraire, les générations plus jeunes se concentrent généralement dans la zone d'habitations informelles.

« Enfin, c'est vrai que la population du hameau est assez âgée. Surtout la partie, du coup, d'habitats officiels, parce qu'un des freins, finalement, ça coûte assez cher d'intégrer le hameau dans la partie officielle. » (Agent-10 : 00:55:16)

Le **Monde-5**, quant à lui, a dû travailler au développement de formules visant une meilleure diversité intergénérationnelle. La majorité des maisons qui furent initialement développées sur le site convenaient aux besoins de personnes seules ou en couple, puisque construites majoritairement par et pour des retraités. Conséquemment, elles ne répondent pas aux besoins de familles qui souhaiteraient venir s'y établir. Cette démarche est nécessaire puisqu'à moyen terme, ce collectif risque de se retrouver avec une majorité de membres n'étant pas apte à participer activement aux activités quotidiennes.

« Notre moyenne d'âge c'est 60 ans et on a du monde actif, en forme, qui n'ont pas l'air de leur âge et ce n'est pas grave, mais ce qu'on se dit c'est que dans 10 ans, si la moyenne d'âge du groupe est de 70, on a un méchant problème. » (Agente-5 : 00:45:29)

Le vieillissement de la population au sein des communautés intentionnelles est d'ailleurs un enjeu de taille puisqu'il nécessite une adaptation du groupe aux besoins de membres en perte graduelle d'autonomie. Cela invite à une réflexion plus large sur comment accueillir collectivement la vieillesse⁵¹.

Deuxième frein à l'entrée

Également, l'incapacité des communautés à inclure la différence représente un deuxième frein à l'entrée. Par exemple, le **Monde-4** a dû refuser une demande d'héberger des réfugiés. Cela avait trop d'implications pour eux et ils n'arrivaient pas à se mettre en accord sur ce sujet. Dans un autre temps, ils ont également dû refuser une demande de prise en charge d'une personne ayant un diagnostic de déficience intellectuelle sévère puisqu'ils n'avaient pas la capacité s'en occuper. Cette situation reflète une réflexion que plusieurs collectifs doivent se poser.

« On n'avait pas la structure, ni les compétences humaines pour l'assumer. Et on a été obligé de dire non. Mais ça nous a été difficile. Ça nous a été difficile et ça nous a fait nous interroger. Et si quelqu'un

⁵¹ À ce propos, voir le dossier spécial « Faire face au défi du vieillissement » publié en automne 2014 par la FHCQ/FECHIMM dans le magazine Citécoop et récupéré le 22 avril 2022 de : https://fhcq.coop/fr/citecoop_02

ici, déjà habitant, déraile, devient « incontrôlable », qu'est-ce qu'on fait ? Ou devient complètement tributaire des autres, qu'est-ce qu'on fait ? On y songe. » (Agente-4 : 00:40:38)

Au niveau de la sélection des membres, Leafé Christian (2015 : 254) écrit d'ailleurs que la complexité des structures relationnelles établies par les communautés les pousse à privilégier les gens possédant déjà un bon niveau de maturité émotionnelle et à refuser les autres. Cela entraîne un côté pervers, alors que plusieurs collectifs semblent se rassembler sur la base de la ressemblance et, ainsi, rejeter la différence. L'**Agent-1** (00:24:53), par exemple, mentionne que les membres de sa communauté sont tous « blancs, instruits, tous de niveau universitaire, c'est tous des professionnels », démontrant le manque de diversité au sein de son collectif. Par ailleurs, l'**Agente-5** explique que sa communauté a arrêté de chercher la diversité parce qu'il était plus simple de décider avec des gens qui pensaient similairement.

« [...] on s'est rendu compte que si on choisit des gens trop différents de nous, c'est vraiment plus difficile d'essayer de trouver une zone d'entente. On disait tout le temps : diversité, diversité de tout. On était pro méga-diversité. Et après ça, on s'est rendu compte qu'on se rend la vie plus difficile à tout le monde. C'est beaucoup plus facile quand on a du monde, pas qui pensent pareil et qui ont les mêmes opinions, mais quelqu'un où est-ce que c'est plus naturel que ça va de soi qu'on aime les mêmes affaires. Ça rend la vie plus douce. » (Agente-5 : 00:53:15)

Ce phénomène du « qui se ressemble s'assemble », présent chez des communautés, expose une faiblesse majeure de ce modèle. Ces groupes mettent l'emphase sur la communication. La sélection de membres similaires crée des contextes favorables à la communication. Elle s'y trouve simplifiée. Toutefois, cela invite à s'interroger sur le profil démographique des membres des communautés intentionnelles. Ont-ils tous un profil similaire ? Dans ce cas, une transition socio-écologique pensée sur ce modèle pourrait ne pas tenir compte des luttes intersectionnelles, ce qui serait problématique. Dans un deuxième temps, cela invite également à se questionner sur la capacité de ces collectifs à interagir, à entretenir des formes de communication qui mènent à l'action et à œuvrer à l'atteinte de solutions communes avec une pluralité d'acteurs aux profils, aux cultures, aux aspirations et aux besoins différents dans un scénario complexe comme la transition. Finalement, cela renvoie à se questionner sur la capacité des communautés-mondes à agir comme vecteur de transition.

Réflexion finale

Je termine donc ce mémoire en posant une question à laquelle cette recherche n'a pas su apporter de réponse : le modèle tel que conçu actuellement est-il accessible à toutes et à tous ? Si l'objectif est de le reproduire à grande échelle pour qu'il s'impose comme *organisation fondamentale*, saura-t-il se montrer inclusif ou créera-t-il de nouvelles dynamiques d'exclusion ? La question reste en suspens, mais elle mérite d'être posée puisque la transition doit mener à plus de justice sociale et écologique. Autrement, elle aura manqué sa cible.

Bibliographie

- Abraham, Yves-Marie (2011). « Pour en finir avec la nature ! », dans *Décroissance versus développement durable : Débats pour la suite du monde*, Montréal, Écosociété, p. 214-226.
- Abraham, Yves-Marie (2019). *Guérir du mal de l'infini : Produire moins, partager plus, décider ensemble*, Montréal, Écosociété.
- Abraham, Yves-Marie (2021). *Éloge d'une humanité discrète. À propos de : Bernard arcand, les cuivas, lux, 2019.*, Polémos. Récupéré le 21 avril 2022 de https://polemos-decroissance.org/eloge-dune-humanite-discrete/?fbclid=IwAR24eBB_pokR-cJPZW59239NynZTre-inqQ3lr5Bqy_cTXXGy7shTLb3iCU
- Acosta, Alberto (2014). *Le buen vivir: Pour imaginer d'autres mondes*, Les Éditions Utopia, coll. Collection thématique Amérique latine, 196 p.
- Alonso, Bernard et Cécile Guiochon (2016). *Permaculture humaine : Des clés pour vivre la transition*, Montréal, Écosociété, coll. Guides pratiques.
- Argullol, Rafael (2004). « Vers un humanisme polycentrique », *Diogène*, vol. 206, no 2, p. 151-156.
- Attfield, Robin (1983). « Christian attitudes to nature », *Journal of the History of Ideas*, vol. 14, no 3, p. 369-386.
- Beauchamp, André (1993). *Introduction à l'éthique de l'environnement*, Montréal, Éditions Paulines & Médiaspaul, coll. Interpellations, 224 p.
- Bégin, Luc (1992). « La revendication écocentriste d'un droit de la nature », *Laval théologique et philosophique*, vol. 48, no 3, p. 397-413.
- Benthall, Jonathan (2007). « Animal liberation and rights », *Anthropology Today*, vol. 23, no 2, p. 1-3.
- Béraud, Anyck (2018). « Chine : Il était une fois, la réforme et l'ouverture », *Radio-Canada*. Récupéré de <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1137387/chine-exposition-reforme-ouverture>
- Berger, Ron et Ram Herstein (2014). « The evolution of chinese business ethics », *Management Research Review*, vol. 37, no 9.
- Borrini-Feyerabend, Grazia, Michel Pimbert, Taghi Farva, Ashish Kothari et Yves Renard (2010). *Partager le pouvoir : Cogestion des ressources naturelles et gouvernance partagée de par le monde*, Le Groupe sur les ressources naturelles et le Programme sur l'agriculture durable et les modes de vie rurales de l'Institut international pour l'environnement et le développement (IIED) et le Thème sur la gouvernance, l'équité et les droits (TGER) de la Commission sur les politiques environnementales, économiques et sociales (CEESP) de l'Union internationale pour la conservation de la nature (UICN). Récupéré de <https://portals.iucn.org/library/sites/library/files/documents/2010-011.pdf>
- Bottollier-Depois, Amélie (2019). « La guerre contre la planète doit cesser, dit Guterres », *Le Devoir*. Récupéré de <https://www.ledevoir.com/societe/environnement/568212/guterres-denonce-un-manque-de-volonte-politique-dans-la-lutte-contre-les-changements-climatiques>

- Burnett, Graham (2013). *La permaculture : Une brève introduction*, Écosociété, coll. Résilience, 144 p.
- Callicott, J. Baird (2021). *Genèse*, France, Wildproject, coll. Classique, 120 p.
- Casselot, Marie-Anne, Valérie Lefebvre-Faucher, Catherine Beau-Ferron, Élise Desaulniers, Ellen Gabriel, Céline Hequet, *et al.* (2017). *Faire partie du monde : Réflexions écoféministes*, vol. 38, Montréal, Les éditions du remue-ménage, coll. Politique et sociétés, 172 p.
- Charmetant, Eric (2018). « Écologie profonde et spiritualité : Un lien si fort », *Revue d'éthique et de théologie morale*, vol. HS, no Hors série, p. 103-115.
- Claeys, Cécilia et Julien Sérandour (2009). « Ce que le moustique nous apprend sur le dualisme anthropocentrisme/biocentrisme : Perspective interdisciplinaire sociologie/biologie », *Natures Sciences Sociétés*, vol. 17, no 2, p. 136-144.
- Coase, Ronald H. (1987). « La nature de la firme », *Revue française d'économie*, vol. 2, no 1, p. 133-163.
- Dang Nguyen, Godefroy et Virginie Lethiais (2016). « Impact des réseaux sociaux sur la sociabilité. Le cas de facebook », *Réseaux*, vol. 195, no 1, p. 165-195.
- Dardot, Pierre et Christian Laval (2010). *La nouvelle raison du monde: Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, coll. Poche / sciences humaines et sociales, 504 p.
- Dardot, Pierre et Christian Laval (2015). *Commun : Essai sur la révolution au xxie siècle*, Poche^e éd., Paris, La Découverte, 760 p.
- Dardot, Pierre et Christian Laval (2020). *Dominer : Enquête sur la souveraineté de l'état en occident*, Paris, La Découverte, 736 p.
- David, Victor (2012). « La lente consécration de la nature, sujet de droit », *Revue juridique de l'environnement*, vol. 37, no 3, p. 469-485.
- David, Victor (2017). « La nouvelle vague des droits de la nature. La personnalité juridique reconnue aux fleuves whanganui, gange et yamuna », *Revue juridique de l'environnement*, vol. 42, no 3, p. 409-424.
- de Fontenay, Élisabeth (2000). « Pourquoi les animaux n'auraient-ils pas droit à un droit des animaux ? », *Le Débat*, vol. 109, no 2, p. 138.
- Deneault, Alain (2019). *L'économie de la nature*, Montréal, LUX, coll. Feuilleton théorique, 137 p.
- Des Jardins, Joseph R (1995). *Éthique de l'environnement: Une introduction à la philosophie environnementale*, Presses de l'Université du Québec, 314 p.
- Descola, Philippe (2005). *Par-delà nature et culture*, vol. 1, Gallimard Paris, coll. Folios essais, 800 p.
- Descola, Philippe (2007). « À propos de par-delà nature et culture », *Tracés. Revue de Sciences humaines*, vol. 12.
- Descola, Philippe (2020a). « Philippe descola : « la nature, ça n'existe pas » », *Les Reporterriens*. Récupéré le 2020, 1er février de <https://reporterre.net/Philippe-Descola-La-nature-ca-n-existe-pas?fbclid=IwAR2GIIm5JcLEY6sVO-XnvFBOOnRtNRXm8elDM-kytfgBujoRd7MIOV0jIRrc>
- Devereux, Georges (1974). « La psychanalytique et l'histoire », dans Alain Besançon (dir.), *L'histoire psychanalytique. Une anthologie*, France, École des hautes études en sciences sociales, coll. Le savoir historique, p. 123-145.
- Diamond, Jared (2006). *Effondrement*, Gallimard, coll. Folio essais, 873 p.

- Donaldson, Sue et Kymlicka Will (2016). *Zoopolis : Une théorie politique des droits des animaux*, Paris, Alma éditeur, coll. Essai société.
- Extinction Rebellion Québec (2019). *Qui est xr ?* Récupéré le 21 avril 2022 de <https://extinctionrebellion.ca/about-us/>
- Fernandez, Jonathan (2015). « Spécisme, sexisme et racisme. Idéologie naturaliste et mécanismes discriminatoires », *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 34, no 1, p. 51.
- Ferrari, Sylvie (2021). « 8. Éthique et bioéconomie chez nicholas georgescu-roegen », *Cahiers d'économie politique*, vol. 79, no 1, p. 213-242.
- Foundation for Intentional Community (2021). *About fic*, Foundation for Intentional Community (FIC). Récupéré le 24 octobre 2021 <https://www.ic.org/foundation-for-intentional-community/>
- Fukuoka, Masanobu (1985). « The natural way of farming », *Tokyo: Japan Publications*.
- Garnaut, Ross, Ligang Song, Yang Yao et Xiaolu Wang (2012). *Private enterprise in china*, Canberra, Australian National University E Press. Récupéré de <http://library.oapen.org/handle/20.500.12657/33381>
- Gaudreau, Louis (2020). *Le promoteur, la banque et le rentier*, Montréal, LUX, coll. Humanités, 448 p.
- Gavard-Perret, Marie-Laure et Agnès Helme-Guizon (2012). « Chapitre 7. Choisir parmi les techniques spécifiques d'analyse qualitative. », dans David Gotteland et Christophe Haon (dir.), *Méthodologie de la recherche en sciences de gestion: Réussir son mémoire ou sa thèse*, Montreuil, Pearson Education France.
- Glotfelty, Cheryll et Eve Quesnel (2014). *The biosphere and the bioregion: Essential writings of peter berg*, Londres, Routledge, 326 p.
- Grey, William (1993). « Anthropocentrism and deep ecology », *Australasian Journal of Philosophy*, vol. 71, no 4, p. 463-475.
- Guattari, Félix (2019). *Qu'est-ce qu'une écologie*, 2^e éd., Nouvelles Éditions Lignes, coll. Lignes poche, 596 p.
- Hallée, Yves et Julie Garneau (2019). « L'abduction comme mode d'inférence et méthode de recherche: De l'origine à aujourd'hui », *Recherches qualitatives*, vol. 38, no 1, p. 124-140.
- Harari, Yuval Noah (2015). *Sapiens: Une brève histoire de l'humanité*, Albin Michel, 512 p.
- Hess, Gérald (2013). *Éthiques de la nature*, Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, 424 p.
- Hirsch, Fred (2016). *Les limites sociales de la croissance*, Paris, Les Petits matins, 352 p.
- Hoffman, A. J. et L. E. Sandelands (2005). « Getting right with nature: Anthropocentrism, ecocentrism, and theocentrism », *ORGANIZATION AND ENVIRONMENT*, vol. 18, no 2, p. 141-162.
- Hull, David L. (1976). « The rights of animals », *Science*, vol. 192, no 4240, p. 679-680.
- Ito, Mumta (2017a). *Les droits de la nature: Un nouveau paradigme pour la protection de l'environnement*, MédiaTerre. Récupéré le 12 janvier 2019 de <https://www.mediaterre.org/droit/actu,20171120224126,16.html>
- Ito, Mumta (2017b). *Nature's rights: A new paradigm for environmental protection*, The Ecologist. Récupéré le 19 juin 2021 de

<https://theecologist.org/2017/may/09/natures-rights-new-paradigm-environmental-protection>

- Jeangène Vilmer, Jean-Baptiste (2008). « Chapitre 4. Les approches alternatives », dans *Éthique animale*, Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, p. 105-123.
- Johannson, Patrick (2005). « Le spectacle de la mort sacrificielle chez les aztèques », dans Jean-Pierre Albert et Béatrix Midant-Reynes (dir.), *Le sacrifice humain en égypte ancienne et ailleurs*, Paris, Soleb, p. 234-244.
- Klein, Naomi (2002). *No logo : La tyrannie des marques*, Toronto, Babel, 756 p.
- Klein, Naomi (2008). *La stratégie du choc : La montée d'un capitalisme du désastre*, France, Actes Sud, 672 p.
- La planète s'invite au parlement* (2019). Récupéré le 11 avril 2020 de <https://laplanetesinvite.org/>
- Laplantine, François (1973). *L'ethnopsychiatrie*, vol. 1, Paris, Éditions universitaires, coll. Psychothèque, 19, 134 p.
- Laplantine, François (1995). *L'anthropologie*, Payot, coll. Petite bibliothèque payot, 223 p.
- Larrère, Catherine (2020). « Quand l'écologie rencontre la religion », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 190, no 3, p. 189-204.
- Latouche, Serge (2011). *Décoloniser l'imaginaire : La pensée créative contre l'économie de l'absurde*, Paragon, coll. L'après-développement.
- Leafe Christian, Diana (2015). *Vivre autrement: Écovillages, communautés et cohabitat*, Québec, Écosociété, coll. Guides pratiques, 288 p.
- Ligue des droits de l'homme (2007). *1972 : Déclaration de stockholm sur l'environnement*. Récupéré le 20 avril 2022 <https://www.ldh-france.org/1972-DECLARATION-DE-STOCKHOLM-SUR/>
- Litfin, Karen T. (2014). *Ecovillages: Lessons for sustainable community*, Cambridge, Polity Press, 226 p.
- Maris, Virginie (2016). *Philosophie de la biodiversité: Petite éthique pour une nature en péril*, Paris, Buchet/Chastel, 224 p.
- Maris, Virginie (2018). *La part sauvage du monde. Penser la nature dans l'anthropocène*, Paris, Le Seuil, coll. Anthropocène, 272 p.
- Marx, Karl et Friedrich Engels (1848). *Le manifeste du parti communiste*, Paris, Les Éditions sociales, 29-57 p.
- Méric, Jérôme, Yvon Pesqueux et Andreu Solé (2009). « Prolégomènes à une histoire des peurs humaines », dans *La « société du risque » : Analyse et critique*, Paris, Economica, coll. Collection gestion, p. 11-57.
- Müller, Denis (2002). « Le rapport des humains aux animaux dans la perspective de l'éthique: Mise en situation sociale », *Théologiques*, vol. 10, no 1, p. 89-108.
- Muñoz, Alicia (2019). *Qu'est-ce que le maraîchage bio-intensif avec la méthode « jardinier-maraîcher »*, Institut Jardinier Maraîcher. Récupéré le 22 avril 2022 de <https://lejardiniermaraicher.com/agriculture/quest-ce-que-le-marai%CC%82chage-bio-intensif-avec-la-methode-jardinier-marai%CC%82cher/>
- Musso, Pierre (2019). *Le temps de l'état-entreprise : Berlusconi, trump, macron*, Domont, Fayard, 352 p.

- Naess, Arne (2020). *Une écologie pour la vie : Introduction à l'écologie profonde*, Paris, Points, coll. Terre, 304 p.
- Norton, Bryan G. (2005). *Sustainability: A philosophy of adaptive ecosystem management*, London, University of Chicago Press, 607 p.
- Organisation des Nations Unies, ONU (1992). *Déclaration de rio sur l'environnement et le développement*, Organisation des Nations Unies. Récupéré de <https://www.un.org/french/events/rio92/rio-fp.htm#three>
- Otero, Marcelo (2012). « Chapitre 5. Seul avec soi, seul au travail », dans *L'ombre portée*, Montréal, Boréal, p. 189-226.
- Paillé, Pierre et Alex Mucchielli (2021). « Chapitre 12. L'analyse thématique », dans *L'analyse qualitative en sciences humaines et sociales*, Paris, Armand Colin, p. 269-357.
- Pape François (2015). *Loué sois-tu*, Canada, Médiaspaul, 184 p.
- Passmore, John (1974). « Attitudes to nature », *Royal Institute of Philosophy Supplements*, vol. 8, p. 251-264.
- Picardeau, Juliette et Léna Silberzahn (2019). « Prendre des décisions par consensus ou consentement. Enjeux et mode d'emploi », *EcoRev'*, vol. 47, no 1, p. 46-51.
- Proulx-Masson, Geneviève (2018). *Comment faire du commun avec des individus? Le cas de la communauté intentionnelle à revenu partagé le manoir par*, Maîtrise, Montréal, HEC Montréal, 141 p.
- Rabhi, Pierre (2013). *Vers la sobriété heureuse*, Actes Sud, 176 p.
- Reich, Robert (2008). « Le supercapitalisme en gestation », dans Robert Reich (dir.), *Supercapitalisme. Le choc entre le système économique émergent et la démocratie*, Paris, Vuibert, p. 51-91.
- Richard, Damien, Zouhair Benbrahim, Didier Chabanet et Céline Perea (2020). « L'holocratie : Une nouvelle gouvernance tournée vers la gestion des risques ? », *Question (s) de management*, no 2, p. 131-139.
- Robin, Marie-Monique (2021). *La fabrique des pandémies: Préserver la biodiversité, un impératif pour la santé planétaire*, vol. 1, Paris, La Découverte, 343 p.
- Rollot, Mathias (2018). *Les territoires du vivant. Un manifeste biorégionaliste*, Paris, François Bourin Editions, coll. Docs et essais, 256 p.
- Romelaer, Pierre (2005). « Chapitre 4. L'entretien de recherche », dans *Management des ressources humaines*, Louvain-la-Neuve, De Boeck Supérieur, p. 101-137.
- Sale, Kirkpatrick (2000). *Dwellers in the land: The bioregional vision*, Athens, Géorgie, University of Georgia Press, 248 p.
- Sauvé et Carine Villemagne (2006). « L'éthique de l'environnement comme projet de vie et «chantier» social: Un défi de formation », *Chemin de traverse—Revue transdisciplinaire en éducation à l'environnement*, vol. 2, p. 19-24.
- Scheidler, Fabian (2020). *La fin de la mégamachine : Sur les traces d'une civilisation en voie d'effondrement*, Paris, Seuil, coll. Anthropocène, 624 p.
- Serres, Michel (1990). *Le contrat naturel*, Paris, François Bourin, 191 p.
- Servigne, Pablo et Raphaël Stevens (2015). *Comment tout peut s'effondrer : Petit manuel de collapsologie à l'usage des générations présentes*, Paris, Seuil, coll. Anthropocène, 304 p.
- Singer, Peter (1987). « Animal liberation or animal rights? », *The Monist*, vol. 70, no 1, p. 3-14.

- Sirois-Cournoyer, Abrielle (2018). *La nature du low-tech : Un travail conceptuel et exploratoire* [Mémoire de recherche], Maîtrise, Montréal, HEC Montréal, 120 p.
- Solé, Andreu (2000). *Créateurs de mondes : Nos possibles, nos impossibles*, Éditions du Rocher, 380 p.
- Solé, Andreu (2006). « La force organisatrice de notre monde », *Revue générale de stratégie*, no 28, p. 7-14.
- Solé, Andreu (2008). « L'entreprisisation du monde », dans Jacques Chaize et Félix Torres (dir.), *Repenser l'entreprise : Saisir ce qui commence, vingt regards sur une idée neuve*, Le Cherche Midi, p. 27-54.
- Solé, Andreu (2009). « Quelles histoires, les « sciences de gestion » racontent-elles à l'humanité ? », *Management international*, vol. 13, no 3, p. 53-65.
- Solé, Andreu (2011). « Développement durable ou décroissance? Le point aveugle du débat », dans Yves-Marie Abraham, Louis Marion et Hervé Philippe (dir.), *Décroissance versus développement durable*, Montréal, Écosociété, p. 14-33.
- Surovell, Jeffrey (2004). « Russia after the fall of the soviet union: A case of capitalist dependency », *Nature, Society, and Thought*, vol. 12, no 4, p. 34.
- Taylor, Matthew Taylor, Jonathan Watts et John Bartlett (2019, 27 septembre). « Climate crisis: 6 million people join latest wave of global protests », *The Guardian*. Récupéré de <https://www.theguardian.com/environment/2019/sep/27/climate-crisis-6-million-people-join-latest-wave-of-worldwide-protests>
- Université de Genève, Institut des sciences de l'environnement (2012). *Schémas du développement durable*, Institut des sciences de l'environnement de l'Université de Genève. Récupéré le 3 juin 2021 de <https://ise.unige.ch/isdd/spip.php?article191>
- Vallée, L. (1985). « Représentations collectives et sociétés », dans Maurice Dufour et Alain Chanlat (dir.), *La rupture entre l'entreprise et les hommes: Le point de vue des sciences de la vie*, Montréal, Éditions Québec / Amérique, p. 201-229.
- Vayre, Émilie (2019). « Les incidences du télétravail sur le travailleur dans les domaines professionnel, familial et social », *Le travail humain*, vol. 82, no 1, p. 1-39.
- White Jr, Lynn T. (2019). *Les racines historiques de notre crise écologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 96 p.
- Wilson, Edward O. (2006). *The creation : An appeal to save live on earth*, New York, W. W. Norton, 180 p.

Annexes

Annexe 1 : Lettre de recrutement des participant(e)s

Lettre de recrutement des participant(e)s

Recrutement de participant(e)s pour une recherche dans le cadre d'un mémoire de maîtrise.

Titre du projet de recherche : « *D'Entreprise-Monde à Commun-Monde : quelles leçons tirées des expériences en communautés intentionnelles pour penser la transition socio-écologique ?* »

Chercheur et direction de recherche : Olivier Roy-Rivard, candidat à la maîtrise en gestion de l'innovation sociale, du département de management à HEC Montréal et supervisé par Marlei Pozzebon, professeure titulaire au département d'affaires internationales à HEC Montréal.

Objectif de l'étude : La communauté intentionnelle est un modèle d'organisation qui cherche à repenser notre façon d'habiter la terre. Cette recherche s'intéresse aux raisons qui poussent à adopter ce mode de vie, les changements dans les habitudes de vie que cette transition implique et certains aspects de la vie en communauté intentionnelle, comme la relation entre les membres et à l'environnement.

Participants recherchés : Nous sommes à la recherche d'individus intéressés à contribuer à cette recherche. Ces individus :

- Doivent demeurer au Québec ou en France ;
- Doivent habiter en communauté intentionnelle depuis au moins deux ans ;
- Doivent avoir participé à la création de la communauté ou avoir fait d'eux-mêmes le choix initial d'aller y vivre et, donc, ne doivent pas avoir suivi quelqu'un d'autre dans leurs démarches d'intégrer la communauté (ex. enfants suivant leurs parents ou conjoint(e) suivant son/sa conjoint(e)) ;
- Doivent être âgés de 18 ans et plus ;
- Doivent pouvoir consentir au processus de recherche ;
- Ne doivent pas avoir de diagnostic connu de santé mentale ;
- Ne doivent pas avoir de mandat d'inaptitude homologué.

Participation : Les personnes sont invitées à participer à un entretien individuel d'une durée approximative d'une heure et trente minutes (1h30) avec le chercheur. L'entretien se fera par vidéo-conférence ou par téléphone pour éviter tout contact physique et selon les préférences des participants.

Confidentialité et droit de retrait : La confidentialité des personnes et de leurs témoignages est assurée, conformément aux lois et règlements applicables dans la province de Québec et aux règlements et politiques de HEC Montréal. La participation à la recherche est volontaire. Les participant(e)s sont libres de participer à ce projet de recherche et peuvent décider de cesser leur participation à tout moment.

Annexe 2 : Guide d'entretien pour les membres ayant joint une communauté

SECTION 1 : Possible destructeur

Entame : Dans un premier temps, je voudrais que l'on discute de votre vie avant d'intégrer une communauté.

1. 1. La vie pré-communauté

Question de départ : Brièvement, pouvez-vous me parler de votre vie avant d'intégrer une communauté ?

Relances possibles :

Dans quel domaine avez-vous étudié et/ou travaillé ?

1. 2. L'événement déclencheur

Question : Quelle fut la raison principale qui vous a poussé à envisager de changer de mode de vie pour aller vous établir dans une communauté ?

Relances possibles

Y a-t-il eu un événement particulier qui vous a poussé à changer de mode de vie ? Avez-vous des préoccupations par rapport à la société en général ? (sociales, environnementales, etc.).

Quelles étaient vos intentions lorsque vous avez décidé d'aller vivre en communauté ?

SECTION 2 : L'expérience du participant en communauté

Transition : J'aimerais maintenant que l'on parle de votre expérience personnelle depuis que vous avez adhéré à une communauté.

2. 1. Comparaison des modes de vie

Question : Comment votre vie a-t-elle changé depuis que vous vivez en communauté ?

Relances possibles :

*Avez-vous un **rythme de vie** différent ?*

*Votre rapport **aux autres** personnes a-t-il changé ?*

*Votre rapport à **la nature** a-t-il changé ?*

*Considérez-vous que **vos besoins** (matériaux) aient changé ?*

Y a-t-il des choses que vous pouviez faire avant et qui sont maintenant impensables ?

À l'inverse, y a-t-il des choses que vous ne considériez pas possible dans votre vie d'avant et qui font maintenant partie de votre vie en communauté ?

SECTION 3 : Rapport à autrui

Transition : Pour finir, j'aimerais que l'on parle plus particulièrement de votre communauté.

3. 1. Conception partagée du bonheur

Question : Qu'est-ce qui est valorisé au sein de votre communauté ?

Relances possibles :

Quel genre d'attentes votre communauté a-t-elle envers ses membres ?

Qu'est-ce qui pourrait être considéré comme mal vu ou réprimandable et qui va en opposition avec les fondements mêmes de votre communauté ? (ex. une action qui ne serait pas tolérée, autre que ce qui est moralement inacceptable dans notre société)

3. 2. Rapports entre les membres

Question : Pouvez-vous me décrire les relations entre les membres dans votre communauté ?

Relances possibles :

Avez-vous une structure organisationnelle bien établie (ex. conseil d'administration, etc.) ?

Comment vous sentez-vous avec l'idée d'avoir un chef ou une hiérarchie établie ?

Comment les rôles sont-ils répartis ?

Combien de membres y a-t-il dans votre communauté ?

Quelle place a l'aspect intergénérationnel dans votre communauté ?

3. 3. Rapport à la nature

Mise en situation : Comment incluez-vous l'environnement dans vos réflexions et vos pratiques ?

Relances possibles :

Avez-vous des mécanismes mis en place pour prendre en considération la nature lorsque vous prenez des décisions ou développez de nouveaux projets au sein de votre communauté ?

Pouvez-vous m'en donner un exemple ?

Avez-vous une façon particulière de parler de la nature dans votre communauté ? Ou des rites pour la célébrer ?

Est-ce que l'image que votre communauté se fait de la nature diffère de celle généralement admise en Occident, c'est-à-dire celle d'une chose à la disposition de l'humain ?

Au quotidien, quelle est la place des plantes, des animaux, des saisons et/ou de votre environnement immédiat dans votre communauté ?

Est-ce que votre communauté considère que les humains et les non-humains (ex. les plantes, les animaux, les montagnes, les rivières) puissent être égaux ?

Annexe 3 : Guide d'entretien pour les membres ayant grandi dans une communauté

SECTION 1 : Possible destructeur

Entame : Dans un premier temps, je voudrais que l'on discute de l'intégration de la communauté par votre famille.

1. 1. La vie pré-communauté

Question de départ : Brièvement, pourriez-vous me décrire comment votre famille vivait avant d'intégrer la communauté ?

Relances possibles :

Dans quel domaine travaillaient ou ont étudié vos parents ?

1. 2. L'événement déclencheur

Question : Pouvez-vous m'expliquer ce qui a amené votre famille à rejoindre la communauté ?

Relances possibles

*Y a-t-il eu un événement particulier qui a poussé vos parents à changer de mode de vie ?
Avaient-ils des préoccupations par rapport à la société en général ?*

SECTION 2 : L'expérience du participant en communauté

Transition : J'aimerais maintenant que l'on parle de votre expérience personnelle dans la communauté.

2. 1. Enfance

Question : Comment décririez-vous votre enfance dans la communauté ?

Relances possibles :

Comment c'était de grandir dans la communauté ?

Avez-vous reçu une éducation particulière ?

Est-ce que votre cursus était différent des autres enfants ? Si oui, comment ?

Quelles valeurs est-ce qu'on vous enseignait en grandissant dans la communauté ?

Percevez-vous une différence entre les gens qui ont grandi dans la communauté et ceux qui viennent de l'extérieur ? (Par rapport à leur rapport aux autres, à la nature, etc.)

Avez-vous l'impression d'avoir grandi dans une bulle à l'écart du reste de la société ?

Comment se passait le transfert de connaissance ?

Y avait-il (y a-t-il) des processus mis en place pour intégrer les jeunes dans la vie active de la communauté ?

2. 2. Vie adulte

Question : Qu'est-ce qui vous a poussé à rester dans la communauté après avoir atteint l'âge adulte ?

Relances possibles :

Est-ce que les jeunes qui grandissent dans la communauté restent généralement lorsqu'ils sont en âge de décider pour eux-mêmes ?

Avez-vous tenté la vie en dehors de la communauté ? Si oui, pourquoi être revenu et quelles comparaisons pouvez-vous en faire avec votre vie dans la communauté ?

Comment percevez-vous votre rôle en tant que membre de deuxième génération ?

SECTION 3 : Rapport à autrui

Transition : Pour finir, j'aimerais que l'on parle plus particulièrement de votre communauté.

3. 1. Conception partagée du bonheur

Question : Qu'est-ce qui est valorisé au sein de votre communauté ?

Relances possibles :

Quel genre d'attentes votre communauté a-t-elle envers ses membres ?

Qu'est-ce qui pourrait être considéré comme mal vu ou réprimandable et qui va en opposition avec les fondements mêmes de votre communauté ? (ex. une action qui ne serait pas tolérée, autre que ce qui est moralement inacceptable dans notre société)

3. 2. Rapports entre les membres

Question : Pouvez-vous me décrire les relations entre les membres dans votre communauté ?

Relances possibles :

Avez-vous une structure organisationnelle bien établie (ex. conseil d'administration, etc.) ?

Comment vous sentez-vous avec l'idée d'avoir un chef ou une hiérarchie établie ?

Comment les rôles sont-ils répartis ?

Quelle place à l'aspect intergénérationnel dans votre communauté ?

Comment procédez-vous pour veiller à intégrer toutes les générations dans la vie de la communauté ?

Combien de membres y a-t-il dans votre communauté ?

3. 3. Rapport à la nature

Mise en situation : Comment incluez-vous l'environnement dans vos réflexions et vos pratiques ?

Relances possibles :

Avez-vous des mécanismes mis en place pour prendre en considération la nature lorsque vous prenez des décisions ou développez de nouveaux projets au sein de votre communauté ?

Pouvez-vous m'en donner un exemple ?

Avez-vous une façon particulière de parler de la nature dans votre communauté ? Ou des rites pour la célébrer ?

Est-ce que l'image que votre communauté se fait de la nature diffère de celle généralement admise en Occident, c'est-à-dire celle d'une chose à la disposition de l'humain ?

Au quotidien, quelle est la place des plantes, des animaux, des saisons et/ou de votre environnement immédiat dans votre communauté ?

Est-ce que votre communauté considère que les humains et les non-humains (ex. les plantes, les animaux, les montagnes, les rivières) puissent être égaux ?