



UNE AUTONOMIE RELATIONNELLE ÉTENDUE À L'ENVIRONNEMENT

RELATIONAL AUTONOMY EXTENDED TO THE ENVIRONMENT

Gaël Berthier¹

Université Gustave Eiffel, Francia.

Recibido: 27.03.2025 - Aceptado: 16.06.2025

RÉSUMÉ

Face aux crises écologiques, il devient impératif de repenser et de critiquer l'autonomie individuelle, centrale dans les démocraties libérales. Il ne s'agit pas seulement de promouvoir une autonomie relationnelle qui reconnaît notre vulnérabilité et notre dépendance envers autrui, mais aussi d'intégrer nos interdépendances avec l'environnement. Cela implique de concevoir un épanouissement commun, où le bien-être humain est intrinsèquement lié à la santé de notre environnement. Cette approche s'appuie sur une ontologie relationnelle inspirée par l'écologie profonde d'Arne Naess, qui met en lumière ces interconnexions tout en reconnaissant ses limites politiques et éthiques. L'épanouissement conjoint des humains et de leur environnement se réalise alors à travers des relations locales et spécifiques.

Mots clés: Autonomie; Capabilité; Ontologie; Écologie Profonde; Réalisation de Soi.

ABSTRACT

In the face of ecological crises, it has become imperative to rethink and critique individual autonomy, which is central to liberal democracies. It is not just about promoting a relational autonomy that acknowledges our vulnerability and dependence on others, but also about integrating our interdependencies with the environment. This involves envisioning a collective flourishing where human well-being is intrinsically linked to the health of our environment. This approach is based on a relational ontology inspired by Arne Naess's deep ecology, which highlights these interconnections while recognizing its political and ethical limitations. The joint flourishing of humans and their environment is then realized through local and specific relationships.

Keywords: Autonomy; Capability; Ontology; Deep Ecology; Self-Realization.

¹ berthier.gael@hotmail.fr

INTRODUCTION

Avec les désastres écologiques que nous subissons et qui vont s'aggraver dans un avenir proche, il est urgent de réfléchir aux causes profondes de cette crise. Si l'industrialisation et le mode de production capitaliste en sont des causes majeures, ils sont indissociables de ce que nous considérons être une vie bonne, une vie humaine épanouie. Pour sortir de cette crise, il est alors essentiel de transformer la manière de nous percevoir au sein de notre environnement pour concevoir un épanouissement humain qui ne soit pas au détriment de ce dernier. Entrevoir la transformation radicale qu'il est nécessaire d'effectuer implique de construire un rapport qui permet non seulement de vivre dignement, mais aussi de nous épanouir avec notre environnement. Autrement dit, l'épanouissement humain ne peut plus être conçu comme un processus isolé et détaché du reste du vivant. Il doit être articulé avec le fait que nous sommes intrinsèquement liés à notre environnement et nous faisons même partie d'un tout où chaque forme de vie a une valeur intrinsèque.

L'autonomie individuelle, valeur centrale des démocraties libérales, correspond au fait de pouvoir vivre selon ses préférences tant qu'il n'y a pas de nuisance à autrui. La conception de cette capacité que l'on pourrait même qualifier de vertu² a déjà évolué et on discute aujourd'hui d'« autonomie relationnelle »³. Cette dernière implique que, pour s'épanouir et vivre dignement, un individu a besoin des autres et, en particulier, de relations interpersonnelles réussies. Cette conception implique qu'il ne faut plus penser l'individu comme une monade isolée coexistant avec les autres et dont la liberté est susceptible de se heurter avec celle de ces derniers, mais comme un animal vulnérable qui ne peut s'épanouir que s'il est en relation avec d'autres êtres humains. Cependant, en restant centrée sur les interactions humaines, cette conception ne permet pas d'intégrer nos interdépendances avec le reste du vivant.

La crise environnementale invite alors à élargir le concept d'autonomie pour l'étendre à notre environnement. En effet, Arne Naess souligne que les racines de la crise prennent leur origine dans la manière de découper la réalité et de

² G. Berthier 2023, « Vie bonne, vertu et démocratie. L'autonomie : une vertu à perfectionner pour mener une vie bonne et réaliser l'idéal démocratique », thèse sous la direction de C. Pelluchon, Université Gustave Eiffel.

³ L. Ricard 2013, « L'autonomie relationnelle : un nouveau fondement pour les théories de la justice », *Philosophiques-40(1)*, p. 139-169.

hiérarchiser les différents vivants. L'écologie profonde développée par le philosophe alpiniste implique alors « le rejet de l'image de l'humain-au-sein-de-l'environnement en faveur de l'*image relationnelle de champ de vue total* »⁴. L'ontologie sous-jacente à la philosophie d'Arne Naess permet ainsi de concevoir que l'ensemble du vivant a une valeur et que notre épanouissement dépend de la santé de cet ensemble.

L'ontologie relationnelle d'Arne Naess permet-elle d'élargir la conception de l'autonomie afin de tendre vers une démocratie libérale respectant l'ensemble du vivant ?

Nous pouvons faire l'hypothèse qu'envisager une telle démocratie implique que l'autonomie doit non seulement être relationnelle humainement, mais aussi ontologiquement en englobant l'ensemble du vivant. Nous discuterons alors de l'ontologie et de la réalisation de Soi d'Arne Naess pour concevoir une autonomie relationnelle compatible avec la réalisation d'une démocratie libérale et écologique.

Dans un premier temps, nous analyserons l'évolution de la conception libérale de l'autonomie et ses limites. Dans un second temps, nous verrons comment l'écologie profonde d'Arne Naess permet de fonder l'autonomie sur une ontologie relationnelle permettant de dépasser les apories de la conception libérale. Dans un dernier temps, nous analyserons les limites de la théorie du philosophe norvégien.

1. L'AUTONOMIE INDIVIDUELLE : DE LA CONCEPTION LIBÉRALE À L'AUTONOMIE RELATIONNELLE D'UN ANIMAL VULNÉRABLE

L'autonomie, entendue comme la capacité d'évaluer et d'agir par soi-même, trouve un de ses fondements au siècle des Lumières. Kant et Mill, chacun dans leurs écrits, ont posé les bases de cette conception : Kant est traditionnellement associé à l'autonomie morale, tandis que Mill est lié à l'autonomie personnelle ou, plus précisément, au développement de l'individualité. Dans les deux cas, l'autonomie désigne une aptitude à s'autodéterminer nécessaire pour vivre bien.

Chez Kant, la notion d'autonomie se déploie à travers plusieurs dimensions, que ce soit dans sa philosophie de l'éducation, sa philosophie politique ou encore sa philosophie morale. De manière générale, elle s'enracine dans l'idée de liberté et s'oppose à l'hétéronomie. Elle coïncide avec l'exercice de la raison en permettant de s'émanciper des traditions, des religions et plus largement de toute autorité extérieure qui s'imposerait à nous pour diriger nos vies. L'autonomie est donc cet arrachement à toute forme de détermination extérieure. Ainsi,

⁴ A. Naess 2021, « L'écologie profonde », trad. de l'anglais par H-S. Afeissa, PUF.

par l'usage de la raison, l'individu peut s'autodéterminer. Par ailleurs, l'autonomie kantienne ne se limite pas à un usage critique de la raison : elle possède également une dimension morale. En effet, Kant articule intrinsèquement le devoir et la liberté. L'agent devient libre ou autonome en usant de sa raison et en se soumettant à l'exigence de l'universalisation. La liberté consiste alors à respecter ses devoirs envers soi-même et envers autrui, en poursuivant ce qui peut être universellement voulu par la raison. Ainsi, il s'agit alors d'aller contre la nature en soi, c'est-à-dire contre l'inclination qui se traduit par le désir et la passion⁵. Agir moralement revient alors à adopter ce que la volonté, éclairée par la raison, reconnaît comme devant être fait. En se libérant de l'arbitraire des désirs, le sujet fait preuve de liberté véritable, en s'autodéterminant selon les exigences de la loi morale.

Cependant, même si nous pouvons admettre que l'autonomie kantienne puisse être adaptée pour subvenir aux contraintes de l'environnement⁶, elle est critiquée pour son manque de prise en considération de notre subjectivité ou de notre individualité et de nos affects. En effet, comme le souligne Marlène Jouan, ce modèle ne permet pas d'appréhender les besoins et désirs personnels qui sont au cœur de l'idée que l'on se fait de l'autonomie aujourd'hui. La séparation entre les désirs et la volonté morale préserve l'autodétermination de désirs égoïstes, mais elle ne permet pas de concevoir que les désirs peuvent être autre chose que de simples appétits et qu'ils peuvent même déterminer la conduite éthique d'une vie⁷.

Contrairement au philosophe allemand, pour qui l'autonomie consiste à se soumettre à l'exigence de l'universalisation par la raison, Mill conçoit l'autonomie comme le pouvoir « d'agir pour des motifs qui sont les siens »⁸. Bien qu'il n'utilise pas explicitement la notion d'autonomie, il introduit l'idée de « libre développement de l'individualité » comme une condition essentielle du bonheur humain. Cette liberté, centrée sur la capacité de choisir personnellement comment on mène sa vie, s'apparente davantage à la conception contemporaine de l'autonomie que la conception de Kant centrée sur des devoirs inconditionnels. En effet, en intégrant le désir et le bonheur à l'autonomie, elle est, d'une part, articulée à ce qui compte pour nous personnellement comme être singulier. Et, d'autre part, elle est aussi liée au perfectionnement de l'individu, c'est-à-dire

⁵ M. Jouan 2012, « L'autonomie, entre aspiration et injonction : un idéal ? », *Vie sociale*, 1 (N° 1), p. 45.

⁶ Paul Taylor propose une éthique biocentrique fondée sur un élargissement de l'éthique kantienne : V. Plumwood 2015, « La nature, le moi et le genre : féminisme, philosophie environnementale et critique du rationalisme ». *Cahiers du Genre*, 2015/2 n° 59. p. 23-25.

⁷ M. Marzano 2006, « Chapitre II. Les racines de l'autonomie », dans M. Marzano, *Je consens, donc je suis.... Éthique de l'autonomie*, PUF.

⁸ N. Maillard 2014, *Faut-il être minimaliste en éthique ? Le libéralisme, la morale et le rapport à soi*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique 61 », p. 273.

qu'elle attache de l'importance à ce qu'il devient. Ainsi conçue, elle n'est pas seulement une capacité permettant à l'agent d'être reconnu responsable de ses actes, mais une capacité essentielle qui nécessite un perfectionnement pour mener une vie accomplie. Le critère moral délimitant l'autonomie millienne est alors la non-nuisance à autrui qui fixe les limites de l'espace de liberté de chacun. Il signifie qu'il est immoral de porter intentionnellement un préjudice, c'est-à-dire un dommage injuste ou un tort à autrui⁹.

Toutefois, que ce soit la conception kantienne ou même millienne, elles postulent un sujet non réaliste car elles ne prennent pas en compte la vulnérabilité humaine qui correspond au fait que nous sommes des êtres corporels liés à autrui, au temps et à un environnement. Non seulement nous sommes des êtres sociaux dépendants de relations interpersonnelles réussies¹⁰, mais nous sommes aussi vulnérables parce que nous dépendons de circonstances indépendantes de notre volonté qui peuvent se traduire, par exemple, par des accidents, de la pauvreté ou même des conflits de valeurs. Ainsi, une autonomie réaliste ne peut se concevoir à partir d'un sujet isolé conçu abstraitemment, mais elle doit intégrer des dimensions corporelles, relationnelles et contextuelles.

2. L'AUTONOMIE D'UN ANIMAL VULNÉRABLE ET LE BESOIN DE RECONNAISSANCE

Si l'autonomie est une capacité critique et morale qui implique de mener sa vie selon ce qui compte pour soi, il faut faire attention à ne pas retomber dans le mythe d'un individu autosuffisant qui pourrait se réaliser tout seul. La condition humaine étant intrinsèquement vulnérable, l'idéal d'autonomie auquel nous pouvons aspirer ne doit pas être celui d'une indépendance totale vis-à-vis des attachements, des autres ou des aléas de la vie. Au contraire, une conception réaliste de l'autonomie doit reconnaître ce qui fait de nous des êtres humains : certes notre capacité à raisonner, mais aussi notre dépendance à notre corps, à autrui, à notre environnement, et à l'imprévisibilité de l'existence.

Pour mener une vie bonne, tout individu doit pouvoir exercer son autonomie, c'est-à-dire avoir la possibilité de faire des choix éclairés et d'agir en accord

⁹ R. Ogien 2007, *L'éthique aujourd'hui Maximalistes et minimalistes*, Gallimard, coll. Folio Essais, p. 81. Dans le sillage de cet utilitarisme, Peter Singer proposera d'étendre le critère de la considération morale pour l'étendre aux animaux qui sont doués de sensibilité, c'est-à-dire capables de ressentir la douleur et le plaisir. Cette extension du critère de considération morale est importante dans la mesure où il s'agit alors d'éviter de faire souffrir des animaux inutilement mais elle est limitée car elle ne prend pas en compte les autres formes de vie qui n'ont pas de système nerveux, les espèces dans leur ensemble ou même les écosystèmes.

¹⁰ N. Maillard 2011, *La vulnérabilité une nouvelle catégorie morale ?*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique », p. 198-199.

avec ce qui compte pour lui. Cependant, ces choix ne se réalisent jamais en dehors de tout contexte social. Or, ce dernier influence nos choix, ce qui implique que nous n'avons pas une liberté totale sur nos préférences. Cela ne signifie pas que nous sommes condamnés à reproduire les normes dont on a hérité, mais que l'autonomie implique la capacité de s'en distancier, de les critiquer pour les réviser ou les réaffirmer.

Par ailleurs, dans la conception kantienne de l'autonomie, l'individu est perçu comme une entité rationnelle et indépendante, capable de se soumettre à la loi morale universelle. Mais, comme le souligne Martha Nussbaum, cette approche repose sur une scission entre humanité et animalité, où seule la rationalité confère à l'humain sa dignité. Et, « en dénier aux êtres humains une dignité qui puisse s'enraciner dans leur « animalité vulnérable », la « scission kantienne » interdit a fortiori que l'animalité elle-même puisse avoir une dignité »¹¹. En ne fondant l'autonomie que sur la raison, elle est en soi immuable, non soumise au temps, invulnérable. Non seulement cette scission rend difficilement concevable les devoirs que l'on pourrait avoir à l'égard des animaux, mais elle implique aussi de ne pas intégrer dans la conception de l'autonomie notre dimension corporelle impliquant la maladie, le vieillissement et les accidents, car ce qui nous digne de respect, la raison, est autosuffisant¹². De plus, réduire l'autonomie à la seule rationalité néglige l'importance des émotions et des relations sociales dans nos prises de décision. Les émotions ne sont pas opposées à la raison : elles interagissent constamment avec elle, influençant nos jugements et notre capacité à délibérer¹³. Ainsi, en opposition à un individu « désincarné », il s'agit de concevoir l'autonomie à partir d'un individu intrinsèquement vulnérable, c'est-à-dire corporel, social et qui reste toujours dépendant d'autrui et de son environnement pour se réaliser.

Contrairement à la version kantienne de l'individu, la théorie aristotélique intègre la vulnérabilité dans la conception de l'individu. En effet, comme Nussbaum le souligne, Aristote « demeure essentiel pour la pensée politique par la manière dont il a articulé sa conception du choix et de son importance, avec une conscience de la vulnérabilité humaine »¹⁴. Il s'agit alors de concevoir l'autonomie à partir d'un être vulnérable qui est un mélange de rationalité et d'animalement. L'autonomie est alors soumise au temps, dépendante de facteurs extérieurs.

¹¹ P. Goldstein 2011, *Vulnérabilité et autonomie dans la pensée de Martha C. Nussbaum.*, Presses Universitaires de France, « Philosophies », p. 81.

¹² *Ibid.*

¹³ L. Ricard, « L'autonomie relationnelle : un nouveau fondement pour les théories de la justice », *op. cit.*, p. 146.

¹⁴ M. Nussbaum 2012, *Capabilités. Comment créer les conditions d'un monde plus juste ?*, Paris, Flammarion, coll. « Climats », p. 172.

Une vie accomplie, menée selon ses préférences, n'est possible que dans une certaine mesure, car notre vulnérabilité impose des limites. Même notre capacité à raisonner évolue dans le temps, un bébé ou une personne sénile n'ont pas encore ou plus la pleine possession de cette capacité. Ainsi, l'autonomie ne peut être perçue comme une indépendance absolue, mais comme une capacité relationnelle et contextuelle qui évolue. Loin de l'idéal d'un sage détaché et autosuffisant, elle s'enracine dans la vulnérabilité, mêlant rationalité, animalité et interdépendance. Pour être réaliste, l'autonomie doit donc être articulée avec la vulnérabilité humaine. Soutenir cette autonomie articulée avec la vulnérabilité nécessite alors des conditions sociales et politiques. Axel Honneth montre ainsi que l'autonomie dépend de certaines formes de reconnaissances pour que l'individu puisse développer un rapport sain à lui-même.

La première forme de reconnaissance que pose Honneth est *l'amour* qui correspond au besoin d'avoir confiance dans le fait d'être aimé par autrui. Il comprend « toutes les relations primaires qui, sur le modèle des rapports érotiques, amicaux ou familiaux, impliquent des liens affectifs puissants entre un nombre restreint de personnes »¹⁵. Cette forme de reconnaissance prend son origine dans l'intersubjectivité primaire entre la mère et son enfant et c'est dans la réussite de cette interaction que se joue de manière déterminante le processus de socialisation du nourrisson qui lui permet de développer la capacité à être seul.

La « capacité d'être seul » représente l'expression pratique d'un rapport individuel à soi-même qu'Erikson a décrit sous le nom de « confiance en soi » : quand il est sûr de l'amour maternel, l'enfant acquiert une confiance en lui-même qui lui permet de rester seul sans inquiétude¹⁶.

C'est grâce à cette sécurité émotionnelle qu'un individu peut établir un rapport équilibré avec lui-même. En effet, « la certitude d'être aimé permet à l'enfant de développer « un rapport détendu à [lui]-même » et de s'ouvrir aux manifestations de sa vie intérieure »¹⁷. Une fois assuré de cette affection, l'individu peut se recentrer sur lui-même et explorer son monde intérieur¹⁸. Cette sécurité constitue alors un fondement essentiel pour s'ouvrir à ses propres désirs et non à chercher à satisfaire uniquement les attentes d'autrui. Elle est ainsi une condition indispensable à l'autonomie.

La seconde forme de reconnaissance développée par Honneth est juridique et concerne le fait d'être reconnu comme égal aux autres et donc d'avoir les mêmes droits. Elle permet alors à l'individu d'acquérir le sentiment de sa propre

¹⁵ A. Honneth 2008, *La lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rusch, cerf, Paris, p. 117.

¹⁶ *Ibid.*, p. 128.

¹⁷ N. Maillard, *La vulnérabilité une nouvelle catégorie morale ?*, op. cit., p. 98.

¹⁸ A. Honneth, *La lutte pour la reconnaissance*, op. cit., p. 129.

valeur et de développer un certain « respect de soi ». Cette forme de reconnaissance consiste à apprendre à se percevoir soi-même et à percevoir autrui comme égal en droits. Elle vise à garantir, dans le cadre social, le respect de certaines exigences fondamentales. Se reconnaître comme titulaire de droits implique alors de comprendre les « obligations normatives auxquelles nous sommes tenus à l'égard d'autrui »¹⁹ et d'être reconnu comme responsable moralement. Ainsi, il ne s'agit pas de reconnaître les autres dans leur caractère particulier, mais de les reconnaître dans leur qualité universelle c'est-à-dire comme personne pouvant se prononcer d'une manière rationnelle sur des questions morales. Aussi, pour pouvoir participer réellement au processus de formation de volonté publique, il s'agit d'assurer une sécurité économique à tous les individus. Le respect de soi devient ainsi possible lorsqu'un individu est, d'une part, reconnu comme une personne dotée de droits et, d'autre part, dispose des moyens matériels nécessaires pour atteindre un niveau de vie minimum.

Le sujet, quand il se trouve reconnu juridiquement, n'est plus seulement respecté dans sa faculté abstraite d'obéir à des normes morales, mais aussi dans la qualité concrète qui lui assure le niveau de vie sans lequel il ne pourrait exercer cette première capacité²⁰.

Si la reconnaissance juridique concerne la personne dans ce qu'elle a de commun aux autres, la dernière forme de reconnaissance considère la personne dans ce qu'elle a de particulier, d'unique. Comme le souligne Honneth, cela concerne « les qualités particulières par lesquelles les hommes se caractérisent dans leurs spécificités personnelles »²¹. L'« estime de soi » correspond alors au sentiment de sa propre valeur. Ainsi, la reconnaissance *solidaire*, par autrui, permet à chacun de se percevoir comme un « élément précieux de la société », car, grâce aux qualités qu'il a développées au cours de son histoire personnelle, l'individu peut participer à des projets communs. La solidarité permet alors une estime réciproque où la particularité de chacun permet de réaliser des fins communes. Sans ces trois types de reconnaissances qui permettent de développer une confiance, un respect et une estime de soi, l'autonomie de l'individu ne peut pas être complète, car il n'aura pas les conditions psychologiques, politiques ou sociales pour vivre en accord avec ses désirs.

La vulnérabilité et la reconnaissance élargissent alors le critère moral de non-nuisance à autrui. En effet, il ne s'agit plus dans une forme de liberté négative d'éviter de faire du tort à autrui, mais de prendre en considération ses besoins, car nous sommes tous interdépendants. Pour nous épanouir en tant qu'être humain, nous dépendons des autres et de notre environnement. Notre responsabilité

¹⁹ *Ibid.*, p. 132.

²⁰ *Ibid.*, p. 143.

²¹ *Ibid.*, p. 148.

morale est même accrue envers certains groupes qui, en raison de leur position sociale, économique ou politique, sont plus exposés aux nuisances. Garantir à tous la possibilité d'être autonomes et de s'épanouir implique de reconnaître l'autre dans ses besoins, ses droits et ses aspirations. D'une part, cela nous fait prendre conscience que la réalisation de la forme de vie démocratique implique des conditions politiques, sociales et psychologiques permettant le développement et le maintien de l'autonomie de chacun. D'autre part, cela implique aussi le développement de traits moraux pour éviter d'avoir une attitude de domination entravant leur autonomie. Enfin, nous comprenons alors aisément que nous avons une responsabilité morale envers notre environnement pour garantir aux générations futures la possibilité de vivre dignement.

Aussi, la liste de capacités de base à garantir pour qu'un individu puisse s'épanouir proposée par Martha Nussbaum permet alors non seulement de concevoir l'épanouissement humain²², mais aussi celui des animaux. Il s'agit alors d'un devoir de justice de garantir la dignité de l'espèce considérée. Ainsi, pour un individu particulier d'une espèce, avoir la possibilité de mener une vie digne correspond à la garantie de pouvoir faire fonctionner ses capacités fondamentales. Il s'agit donc de mettre en évidence les conditions d'épanouissement de l'espèce et ce qui l'entrave est alors considéré comme moralement condamnable. Étudier l'espèce considérée est alors nécessaire pour comprendre à quoi correspondent ses capacités fondamentales et c'est un devoir de justice que faire en sorte que les individus de cette dernière puissent mener une vie digne. Ces capacités doivent alors atteindre un certain seuil pour qu'on puisse affirmer qu'elles sont satisfaites. En parallèle de la liste des dix capacités de base des êtres humains, la même liste de capacités de base est ainsi proposée pour les autres animaux. Cette liste n'est pas à prendre comme une prescription à absolument respecter, elle reste ouverte à des changements. Toutes les capacités sont alors essentielles, il ne s'agit pas d'un ordre hiérarchique. Contrairement à l'utilitarisme de Peter Singer qui se concentre uniquement sur le critère de la sensibilité, il s'agit d'assurer à l'individu de l'espèce considérée une vie affective et émotive riche et complexe²³. Autrement dit, s'il manque une capacité de base, alors il manque quelque chose d'essentiel dans la vie de l'animal pour qu'il puisse non seulement ne pas souffrir, mais aussi s'épanouir.

tout animal a droit (*is entitled*) 1) à la vie ; il a droit de vivre sa vie jusqu'au bout, qu'il en ait ou non conscience, 2) à la santé physique, 3) à la préservation de son intégrité physique, 4) au libre exercice de son imagination, de sa pensée et de sa sensibilité, 5) à une vie émotive riche, 6) à

²² M. Nussbaum, *Capacités. Comment créer les conditions d'un monde plus juste ?*, op. cit., p. 55-57.

²³ O. Renaut 2009, « Un bon usage de la compassion ». *Critique*, 2009/8 n° 747-748, p. 776.

l'exercice de sa raison pratique, 7) à l'établissement de liens de parenté, à l'intérieur comme à l'extérieur de sa propre espèce, 8) à se mettre en relation avec d'autres espèces et plus largement avec l'ensemble du monde vivant, 9) à des activités ludiques, 10) à la maîtrise de son propre environnement, dont dépendent la plupart de ses autres capacités (intégrité territoriale et habitat)²⁴.

Ainsi, pour Nussbaum, nous avons le devoir de garantir l'épanouissement des animaux sur lesquels nous avons un impact. Et il ne s'agit pas seulement de compassion qui est, certes, nécessaire pour comprendre ce que peut vivre un animal, mais non suffisante pour garantir la justice. Par ailleurs, alors que cette approche par les capacités a pour objectif de garantir la dignité des animaux humains et non humains, elle pourrait théoriquement être étendue à toutes les formes de vie. Par exemple, nous pourrions nous demander ce que sont les conditions d'épanouissement de telle ou telle plante, mais Nussbaum indique que cela ne concerne que les animaux doués de sensibilité. Autrement dit cette théorie reste un pathocentrisme.

Cependant, bien que l'approche par les capacités élargisse la sphère de la considération morale et soit bien outillée pour garantir la dignité d'un individu d'une espèce, en se concentrant sur les conditions favorables à l'épanouissement individuel ou sur la satisfaction des capacités centrales ou même la possibilité d'une autonomie animale, elle rend plus difficile la prise en compte de problèmes structurels concernant l'environnement. Elle ne permet pas non plus de concevoir que l'épanouissement humain devrait se concevoir en lien avec l'ensemble du vivant. En effet, le pathocentrisme ne considère que les animaux doués de sensibilité. Il ne permet donc pas de prendre en compte des ensembles comme des écosystèmes, qui peuvent aussi avoir une valeur intrinsèque. Et, comme cette approche est individuelle, elle sépare les individus et tient moins compte des dynamiques d'interconnexion permettant de concevoir la santé d'un ensemble. Autrement dit, au-delà de la réduction de la souffrance et même du respect de la dignité, il est nécessaire de faire un détour par l'ontologie pour concevoir l'autonomie à partir de dynamique d'interconnexion, de réseau.

3. LE PLURALISME PRAGMATIQUE DE L'ÉCOLOGIE PROFONDE

Si Martha Nussbaum propose un pathocentrisme, d'autres critères de considération morale ont été proposés, comme l'équilibre écosystémique ou encore le simple fait d'être vivant. Par ailleurs, s'il y a des divergences théoriques sur le critère à mettre au centre, il y en a aussi sur le fait qu'il y en qu'un seul ou plu-

²⁴ *Ibid.*, p. 777.

sieurs. Ainsi, le pluralisme moral, contrairement au monisme, est une théorie selon laquelle il n'existe pas un seul critère de considération morale, vrai et universel, qui englobe tous les autres, mais plutôt une pluralité qui ne se recoupe pas.

Outre ces divergences théoriques, différentes stratégies sont aussi en concurrence pour lutter contre la crise le plus efficacement. Le pluralisme pragmatique est alors une théorie qui se préoccupe moins de la recherche théorique de la valeur ou des valeurs, mais qui cherche avant tout à avoir un poids politique. Ainsi, dans ce pluralisme, l'important est de trouver un accord sur des principes généraux qui permettent de lutter contre la crise environnementale où chaque partisan peut avoir des principes personnels lui correspondant. Arne Naess est alors considéré comme le fondateur de l'écologie profonde, qui comprend un mouvement politique pluraliste et pragmatiste débuté dans les années 70, mais aussi une philosophie ou, plus précisément, une écosophie ouvrant à la réalisation de Soi. L'originalité d'Arne Naess est qu'il navigue entre l'instauration de normes pouvant être acceptées par le grand nombre et une sagesse plus personnelle empruntant des notions à plusieurs traditions, comme le bouddhisme et l'hindouisme ou des éthiques, comme celle de Spinoza.

Cette écologie profonde a été caricaturée et longtemps exclue des champs littéraires et scientifiques français, mais elle parvient finalement à faire son entrée en 2008 avec la traduction d'*Écologie, communauté et style de vie*²⁵. Pourtant, c'était déjà en 1976 que paraissait le livre du norvégien qui expose les thèses fondamentales de l'écologie profonde. Dans cette dernière, une nouvelle représentation du monde, la place de l'homme dans la nature et un système de valeurs permettant de guider nos actions dans des situations concrètes sont alors articulés²⁶. Arne Naess, philosophe alpiniste développant un *éthos* ou une sagesse en grimpant la montagne²⁷, invite à sortir de l'écologie superficielle qui se concentre sur les effets extérieurs de la crise pour se concentrer sur ce qui en est à l'origine.

Pour saisir ce qu'est l'écologie profonde dans sa globalité, il est nécessaire de distinguer quatre niveaux. Tout d'abord, le premier correspond à la métaphysique ou l'ontologie au fondement de l'écologie profonde. Le second niveau correspond à la plate-forme composée des principes du mouvement politique de cette écologie. Enfin, le troisième et le quatrième correspondent à la mise en application au niveau de la juridiction environnementale et des actions concrètes sur le plan local²⁸. Ces différents niveaux montrent que les objectifs de l'écologie

²⁵ A. Naess 2008, *Écologie, Communauté et Style de vie* (1989), Paris, Éditions MF, 373 p.

²⁶ G. Hess 2013, *Les éthiques de la nature*, PUF, p. 340.

²⁷ M. Ramadier 2023, *L'écologie profonde*, Que sais-je ?, p. 40.

²⁸ A. Naess 2017, *Une écosophie pour la vie Introduction à l'écologie profonde*, Textes traduits du norvégien par N. Mubalegh et de l'anglais par P. Madelin, sous la direction scientifique de et révisés par H-S. Afeissa, Seuil, p. 11.

profonde concernent en même temps des théories abstraites comprenant des prémisses métaphysiques, mais aussi des normes précises, comme les différents points de la plate-forme et enfin des mises en application politiques des principes des niveaux précédents.

Dans l'article fondateur du mouvement de l'écologie profonde datant de 1973, le philosophe développe un ensemble de principes se caractérisant par 7 puis 8 points quand il sera modifié en 1984²⁹. C'est un texte engagé contre les valeurs dominantes de la société capitaliste qui a pour objectif de recouper ce qui fonde objectivement l'écologie profonde et permet de rassembler les différents acteurs contre ce qu'il appelle l'écologie superficielle. Le mouvement réunit alors des activistes, des scientifiques, des artistes, des philosophes, des économistes, des politiciens, etc.

Plus précisément, l'écologie profonde développée par Arne Naess s'oppose à l'écologie superficielle, qui est non seulement centrée sur les pays développés, mais aussi anthropocentrique, court-termiste et porteuse de la croyance que la technique ou des voies juridiques et politiques nous sauveront des problèmes environnementaux³⁰. En d'autres termes, elle ne se préoccupe pas des causes profondes de la crise environnementale, mais seulement de résoudre ses symptômes. D'après Arne Naess, l'objectif général de cette dernière consiste à améliorer le confort, la santé et le niveau de vie des populations occidentales. Elle ne se préoccupe alors que de la pollution et de l'épuisement des ressources et elle ne cherche à protéger la nature que pour qu'on puisse coexister avec elle. Mais, pour le philosophe norvégien, cette écologie superficielle échoue à stopper la destruction de la nature, au contraire, elle s'aggrave.

L'écologie profonde se préoccupe alors de transformer notre conception de l'environnement afin de développer une autre représentation et relation où c'est la qualité de la vie qui importe plutôt qu'un haut niveau de vie. Il ne s'agit plus de faire reposer les critères de progrès sur le PNB, la consommation de nouveaux biens et plus largement sur l'idéologie de la croissance, mais de concevoir un rapport à la nature permettant de s'épanouir avec elle, car « tant que l'homme se percevra comme disjoint de la nature, alors il continuera à la détruire sans s'apercevoir qu'il se détruit lui-même »³¹. En effet, ce n'est pas le seul mode de production capitaliste qui a conduit à cette crise, mais la discontinuité de l'homme et la nature. Cela ne mène pas au développement durable, qui correspond à sauvegarder les conditions de vie pour les générations présentes et à venir sans rien changer de l'idéologie du progrès par la consommation et l'accroissement de la

²⁹ M. Ramadier, *L'écologie profonde*, op. cit., p. 54-55.

³⁰ A. Naess, *L'écologie profonde*, op. cit., p. 26.

³¹ F. Flipo 2009, « Arne Naess et l'écologie politique de nos communautés ». *Mouvements*, 2009/4 n° 60, p. 159.

richesse, mais à transformer radicalement notre lien à l'environnement et nos modes de vie. S'épanouir en tant qu'être humain implique alors de critiquer la représentation de la nature dont nous avons hérité afin de la transformer et changer notre manière d'être. Ainsi, nous pourrions nous épanouir en lien avec elle et non à son détriment.

4. L'ONTOLOGIE DE L'ÉCOLOGIE PROFONDE

Outre les normes de la plate-forme pouvant être largement acceptées et diffusées, Arne Naess a développé une ontologie et une éthique de la réalisation de Soi qu'il nomme l'écosophie T. Cette notion d'écosophie correspond étymologiquement à une sagesse dans la relation avec le fondement de la vie sur Terre. Ainsi, elle correspond à ce qui a une signification profonde dans la vision d'ensemble d'un individu concernant la vie. Arne Naess n'invite pas à adhérer nécessairement à cette écosophie précise, mais plutôt à ce que chacun puisse développer sa propre interprétation de l'écologie profonde. Le nom « d'écosophie T » est d'ailleurs donné en référence à un refuge de montagne à Tvergastein qu'il a construit en 1937 à l'âge de 25 ans où il allait régulièrement pour lire, écrire et « sentir sa présence au monde »³². Il y passa une douzaine d'années cumulées et c'est là-bas qu'il apprit à être « authentiquement présent » dans un mode de vie simple éloigné de la consommation et où il se satisfaisait de ce qu'il avait. L'écosophie T ne correspond donc pas à une manière objective de concevoir l'écologie profonde qui devrait être valable pour tous. Cependant, bien qu'il y ait peut-être d'autres manières d'interpréter l'écologie profonde pour aboutir à des normes communes, comprendre l'écosophie d'Arne Naess permet de montrer comment les différents niveaux peuvent s'articuler et, en réalité, il est difficile de distinguer ce qui relève purement de son écosophie personnelle des normes communes. L'ontologie développée par le philosophe norvégien conduit alors non seulement aux différentes normes de la plate-forme, mais aussi à une possible réalisation de Soi. Pour dépasser l'écologie superficielle qui ne se préoccupe que de résoudre les symptômes de la crise environnementale et reconduit *in fine* les mêmes problèmes, Arne Naess développe une ontologie relationnelle qui transforme en profondeur le rapport à l'environnement. Se réaliser et vivre dans la joie implique alors de considérer notre environnement comme faisant partie de nous, ce qui permet alors l'épanouissement de la vie humaine et non humaine.

Si Arne Naess parvient à formuler ces sept puis huit points qui sont des normes, c'est en raison de l'ontologie qui la sous-tend. Autrement dit, ces normes dérivent de l'ontologie qu'il développe. Pour le philosophe norvégien, s'il importe de revenir à cette dernière c'est parce que notre représentation de l'environnement a été découpée et les différents éléments composant la nature ont été

³² M. Ramadier, *L'écologie profonde*, op. cit., p. 43.

individualisés. Par conséquent on ne parvient plus à concevoir les liens qui existent dans la nature. Par exemple, l'abattage d'un arbre n'est rien parmi la multitude d'arbres que compose une forêt. En effet, il n'est qu'un individu facilement remplaçable. Ainsi, c'est à cause de cette manière de se représenter la nature que nous ne parvenons pas à modifier nos manières d'agir³³. Or, ce qui fait l'essence d'une forêt est la relation qu'entretiennent tous les individus vivants entre eux. Arne Naess défend donc une position holistique où « le tout est plus grand que la somme des parties, que le tout détermine la nature de ses parties, qu'aucune partie ne peut être comprise séparément du tout auquel elle appartient, et que les parties sont reliées dynamiquement les unes aux autres et interdépendantes »³⁴. Ainsi, plutôt qu'une ontologie qui découpe le réel, une ontologie plus juste, car elle est plus fidèle à ce qui existe, doit prendre en compte les relations ou même, les interdépendances de ce qui constitue le vivant. Prendre en compte ces liens conduit alors à agir de manière moins destructrice sur notre environnement.

Pour fonder cette ontologie, Arne Naess s'inspire de la physique quantique et des sciences environnementales où le monde n'est pas divisé en sujets et objets existant séparément les uns des autres, mais où ils sont constitués par leurs relations. Pour le norvégien, il est important de penser la continuité entre les humains et la nature, leur indistinction qu'il nomme « champ relationnel ». Un objet ou un sujet n'existe pas en dehors des relations qui le lient à son milieu. Ce sont des « noeuds » qui constituent un réseau, un champ relationnel formant une unité. Cependant, contrairement à Callicott, qui a une grande confiance en la technique et où ce sont les sciences qui semblent déterminer le cours de l'histoire³⁵, Arne Naess reste plus prudent. En effet, même s'il se base sur la physique quantique pour définir son ontologie, il se méfie d'une pensée qui accorderait trop d'importance à la science écologiste. Bien qu'il reconnaissse l'apport de certaines technologies, il en garde une certaine mesure, « Arne Naess nous met en garde face aux dangers d'une forme de scientisme faisant de l'écologie la science ultime : si la science est précieuse pour recueillir des données sur le monde et son fonctionnement, elle est inapte à fournir des principes pertinents pour l'action »³⁶. L'écologie scientifique est indispensable, car elle permet d'expliquer les phénomènes, mais elle ne permet pas pour autant d'agir comme peuvent le faire certaines normes. Pour aboutir à ces normes, il est nécessaire alors de comprendre plus précisément cette ontologie.

³³ A. Naess, *L'écologie profonde*, op. cit., p. 15.

³⁴ A. Naess, *Une écosophie pour la vie* *Introduction à l'écologie profonde*, op. cit., p. 12.

³⁵ J-B Vuillerod 2022, « Le progrès écologique selon John Baird Callicott », revue la pensée écologique.

³⁶ F. Yerly-Brault, « De l'ontologie au politique Une philosophie écocentré » dans A. Naess, *L'écologie profonde*, op. cit., p. 78.

Ainsi, pour Naess, la réalité est constituée par un champ relationnel où tout objet est en lien avec son milieu. Nous sommes alors confrontés à des « *gestalts* », c'est-à-dire à un réseau de relations où chaque élément tire sa signification de la place qu'il occupe dans l'ensemble. Pour comprendre ce qu'est une *gestalt*, Hicham-Stéphane Afeissa prend l'exemple d'un morceau de musique.

Soit, par exemple, la Sonate pathétique de Beethoven. Cette dernière comporte, comme on le sait, trois mouvements : un allegro, un adagio puis à nouveau un allegro. Chaque mouvement constitue en soi une totalité, et une totalité qui n'est pas close sur elle-même, mais en relation avec les autres, dans la mesure où chacune est une partie constitutive d'une totalité supérieure qui est la sonate elle-même³⁷.

Dans ce morceau, chaque partie est une *gestalt* et l'ensemble des parties constitue une *gestalt* supérieure. De même, un film peut être découpé en séquences qui sont chacune des totalités et où l'ensemble des séquences forment aussi une totalité supérieure qui va faire apparaître d'autres significations. Si cette ontologie des *gestalts* est nécessaire, c'est parce que, pour Naess, la nature est irréductible à ses seules qualités matérielles, le monde est aussi constitué de ces propriétés relationnelles plus riches. Dans cette ontologie, rien ne peut être séparé de son milieu.

Cependant, nous ne sommes pas également sensibles à ces *gestalts*, ce qui peut provoquer différentes expériences de la réalité. Comme le souligne Mathilde Ramadier, une prairie vue par un promoteur immobilier et un militant écologiste ne recouvre pas la même expérience.

Ce qui lie leurs conceptions est une structure abstraite, basée sur des qualités premières : une étendue plate recouverte d'herbe, c'est bien ce que l'on nomme une prairie. En revanche, le promoteur et le militant font appel à des contenus concrets différents pour la décrire, soutenus par des qualités secondes et tierces de la prairie, fondées sur des sensations différentes, voire diamétralement opposées, qu'elle a produites en eux³⁸.

En effet, si l'entrepreneur ne voit que les qualités premières, c'est-à-dire une étendue plate recouverte d'herbe lui permettant d'imaginer ce qu'il va pouvoir construire dessus ou, plus généralement, comment il pourrait en tirer un profit, l'écologiste va être sensible à des qualités tierces ou une *gestalt* d'ordre supérieur qui lui feront percevoir ce qui sera perdu si on la transforme ou la détruit comme les sensations ou sentiments qu'elle provoque. Cependant, nous pourrions répondre que ces noeuds n'existent pas réellement, ils sont seulement le fruit

³⁷ A. Naess, *Une écosophie pour la vie* *Introduction à l'écologie profonde*, op. cit., p. 15.

³⁸ M. Ramadier, *L'écologie profonde*, op. cit., p. 64.

de l'imagination de celui qui regarde ce qui pourrait nous amener à les négliger au profit d'autres intérêts bien réels.

Si les phénomènes « charme de la vallée d'Elqui », « beauté du désert d'Atacama » « majesté du Machu Picchu » ne font pas sens parce qu'ils ne relèvent pas d'une réalité objective, mais plutôt d'impressions subjectives, relatives, potentiellement illusoires, alors il n'y aura aucune légitimité à les prendre comme valeurs de référence pour en préserver le sens d'être. Ils pourront être négligés, ignorés, éliminés au nom des intérêts supérieurs de la technoscience asservie aux impératifs du marché³⁹.

Pour Arne Naess, il est alors essentiel de souligner que ces *gestalts* ne sont pas des impressions subjectives, mais sont bien réelles. La science prétend décrire la réalité grâce à l'identification des qualités premières en rejetant les qualités secondes et tertiaires (comme les sentiments) pour la raison qu'elles seraient subjectives et qu'elles proviendraient du sujet plutôt que de l'objet. Or, pour ce dernier, ces qualités sont des dimensions de l'objet lui-même en tant qu'il est en relation et donc perçu par un sujet⁴⁰. Cette ontologie permet alors non seulement de relativiser la prétention de la science à décrire objectivement le monde, mais aussi de proposer des normes permettant de rassembler les écologistes, comme le fait de respecter la valeur intrinsèque des vivants et de leur diversité. Ainsi, à partir de cette ontologie plus réaliste, nous pouvons réinsérer l'autonomie et donc la possibilité de s'épanouir et de mener une vie bonne. Arne Naess propose ce qu'il nomme la réalisation de Soi.

5. L'ECOSOPHIE T ET LA RÉALISATION DE SOI

Si Arne Naess a développé et modifié au fur et à mesure les principes de la plate-forme, il a aussi développé une philosophie plus personnelle offrant une nouvelle conception de la réalisation de Soi. Cependant, bien que le philosophe norvégien appelle à ce que chacun développe son écosophie et donc sa conception de la réalisation personnelle, l'écologie profonde semble fondamentalement liée à la thèse de la réalisation de Soi.

Pour lui, l'objectif d'une philosophie digne de ce nom est de permettre l'épanouissement de la vie sous toutes ses formes. Comme nous l'avons vu, en tant qu'être relationnel, il n'y a pas de différence de nature entre nous et notre environnement. Nous sommes fondamentalement liés aux objets et aux autres, ce qui permet de dépasser l'individualisme. Il rejette l'image de l'homme au sein de l'environnement en faveur d'une image relationnelle. La réalisation de Soi est

³⁹ E. Pommier 2018, « La réalisation de soi au prisme de la philosophie de la nature de Arne Naess », *Alter* [En ligne], 26, p. 125.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 126-127.

alors un concept essentiel dans l'écosophie T d'Arne Naess. Ce concept qui est inspiré de la métaphysique de Gandhi, mais aussi de Spinoza ne correspond alors pas à la seule réalisation de son identité personnelle dans le sens de son égo. En réalité, puisqu'elle représente l'accomplissement de la vie humaine et non humaine, elle devient même un facteur d'action écologique plutôt qu'un obstacle. Ainsi, le respect de la nature ne relève plus d'une obligation, mais d'une inclination qui permet de nous accomplir nous et les autres⁴¹.

Plus précisément, se réaliser implique tout d'abord de s'identifier avec son environnement. Autrement dit, le Soi qui est à réaliser ne correspond pas à l'identité biologique des organismes, il est au-delà des identités personnelles et comprend la totalité de l'écosphère. C'est alors par un processus d'élargissement de la conscience où nous dépassons au fur et à mesure notre moi individuel pour éprouver cette unité avec les autres organismes ou objets que nous parvenons à nous réaliser.

au cours de ce mécanisme d'identification s'échafaudent trois niveaux de conscientisation : d'abord, la réalisation de son égo (première étape du processus, nommée « T1 » par Naess), qui consiste principalement en son dépassement et son ouverture (comprise comme un droit universel, noté « T2 ») ; et enfin, la réalisation de Soi (un ordre écosphérique, où la capacité de se réaliser s'exerce chez tous les êtres vivants, nommé « T3 »)⁴².

Cette identification correspond à un élargissement de la conscience où nous reconnaissons que notre identité inclut notre environnement et les autres vivants. Cette reconnaissance s'accompagne alors « d'un accroissement progressif de puissance et de joie, et correspond à une identification progressive de *l'ego* avec la totalité de la Nature ». Ainsi, défendre notre environnement c'est se défendre soi-même. L'action militante transforme alors l'affect passif en affect actif, la tristesse et la compassion sont même des étapes nécessaires pour sortir d'une vision figée de l'individu et permettre la réalisation de soi. L'identification est aussi comprise comme une parenté avec toute forme de vie. En effet, c'est en voyant au microscope une puce blessée accidentellement par un produit chimique et se débattant pour survivre qu'il reconnaît cette forme de vie pourtant éloignée comme recherchant elle aussi à persévérer dans son être.

Cette médiation de l'instrument qui rend visible est aussi une métaphore de l'affinement de la perception. Sans doute faut-il d'abord un microscope pour voir les choses, mais une fois la connaissance affinée, les notions communes acquises et les distinctions opérées, il n'est plus besoin

⁴¹ *Ibid.*, p. 124.

⁴² M. Ramadier, *L'écologie profonde*, *op. cit.*, p. 67.

de l'instrument ; on reconnaît spontanément la puce comme vivante et ce qui nous lie intrinsèquement à elle⁴³.

Bien qu'il y ait une grande différence entre nous et cette forme de vie singulière, il y a une continuité ontologique entre tous les vivants qui donne la possibilité d'éprouver la joie et de la tristesse à leur égard⁴⁴. Ainsi, cela amène aussi à nous engager et défendre ces formes de vie.

Contrairement à l'éthique de l'environnement léopoldienne qui élargit la sphère morale pour inclure les êtres non humains⁴⁵, le primat dans l'écosophie d'Arne Naess est accordé à l'ontologie et l'éthique devient secondaire, presque superflue. En effet, tout comme il n'y a pas d'enjeu moral au fait de respirer, il n'y a pas d'enjeu moral non plus au fait de protéger l'écosphère, puisqu'il s'agit de soi. L'identification avec les autres éléments de l'écosphère implique que ce qu'on leur fait, on le fait à soi, notre propre bien devient celui des autres. Il est alors dans l'intérêt de l'individu de réaliser le bien des autres⁴⁶. Cette interprétation de l'écologie profonde vise ainsi à dépasser la discontinuité entre l'humain et la nature, et ainsi à fusionner les intérêts. Arne Naess, en suivant Spinoza, stipule alors que tous les êtres vivants visent à persévérer dans leur être ce qui correspond, dans son écosophie, au fait qu'ils puissent s'épanouir en même temps que les autres, « la réalisation de Soi ne doit pas se concevoir comme un épanouissement personnel, mais comme le fait de participer à la réalisation des potentialités de tous les êtres vivants avec lesquels une communauté d'intérêts est expérimentée »⁴⁷.

Tout comme dans l'éthique de Spinoza, la place de la joie est essentielle dans l'écologie profonde d'Arne Naess. En effet, il est d'ailleurs important que l'écologiste soit un exemple d'une personne qui lutte pour un environnement meilleur dans la joie. Ainsi, la catastrophe écologique et la misère ne provoquent pas de tristesse pour un individu mûr qui parvient en même temps à agir et à se réaliser. Arne Naess stipule alors non seulement que l'action contre les causes de la misère est le seul remède contre la tristesse, mais aussi que le contact répété de la misère « exacerbe notre sens de la joie » dans la mesure où l'individu agit et n'est pas passif. Ainsi, en intégrant l'éthique de Spinoza au sein de son écosophie, le philosophe norvégien en conserve la majorité du fonctionnement, mais interprète le perfectionnement de l'individu dans le sens de la réalisation de Soi. Au lieu de la notion de « perfection », Naess préfère celle « d'intégrité » ou de « totalité », la joie est donc le passage d'une moindre totalité à une totalité plus

⁴³ M. Bedon 2023, « Arne Næss, Spinoza et la deep ecology : vers une éthique de l'enrichissement de l'expérience », Thèse de philosophie, ENS LYON, p. 369.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 371.

⁴⁵ C. Larrère 1997, *Les philosophies de l'environnement*, PUF, p. 61-71.

⁴⁶ A. Naess, *Une écosophie pour la vie Introduction à l'écologie profonde*, op. cit., p. 20.

⁴⁷ A. Naess, *L'écologie profonde*, op. cit., p. 66.

grande, il écrit qu'elle est « intrinsèquement liée à l'accroissement dans différents domaines : accroissement de la perfection, de la puissance et de la vertu, de la liberté et de la rationalité, de l'activité, du degré auquel nous sommes la cause de nos propres actions, et enfin du degré auquel nos actions sont compréhensibles en référence à nous-mêmes »⁴⁸. Il s'agit ainsi d'une interprétation du conatus qui est un effort pour gagner en autodétermination intégrant une dimension écologique. En effet, accroître cette autonomie implique alors une plus grande compréhension de notre nature, ce qui nous conduit à affiner « nos aptitudes affectives et perceptives, le raffinement du corps et des capacités de distinction de l'esprit [et une] ouverture progressive au monde » et ainsi à la réalisation de Soi. À l'inverse, une méconnaissance de soi conduit à la réalisation de son égo où l'individu cherche seulement à accroître la possession de biens ou de pouvoir.

Arne Naess distingue alors deux concepts de joie : *hilaritas* qui est la gaieté et *titillatio* qui est une excitation plaisante. La gaieté est l'état nécessairement ressenti lors de l'accroissement de puissance. Autrement dit, on ne peut pas séparer l'augmentation de la puissance de la gaieté comme on ne peut pas séparer un objet de sa couleur. Elle implique alors l'action d'une personne accomplie et peut s'exprimer non seulement par le rire ou le sourire, mais aussi par la concentration, l'attention et l'activité⁴⁹. S'il n'y a jamais trop de gaieté, en revanche, il faut prendre garde à l'excitation, car si elle devient dominante, alors elle peut entraver la gaieté. En effet, il s'agit d'une joie partielle qui peut être expérimentée en buvant de l'alcool, par exemple, mais qui reste passive et n'implique pas l'engagement de la totalité de la personne.

L'écosophie d'Arne Naess est aussi sous-tendue par une théorie des affects toujours empruntée à Spinoza. L'avantage de cette théorie est alors qu'elle implique, contrairement au déontologisme, une motivation à agir. En effet, le déontologisme implique que nous avons juste des règles à suivre, mais ces règles peuvent être non seulement impersonnelles, mais aussi tellement abstraites que l'on a du mal à comprendre comment les appliquer dans des situations concrètes.

L'accent mis sur l'obligation découlant d'une certaine loi morale extrinsèque – qui est la plupart du temps vécu sur le mode de la contrainte – mène à envisager la nécessité d'un sacrifice de soi au profit d'une responsabilité envers un ensemble plus vaste. Or, si l'action morale découle d'une propension « naturelle » à agir, le devoir moral n'est alors plus conçu comme une contrainte. C'est ce que Kant appelle les « belles actions »⁵⁰.

⁴⁸ A. Naess, *Une écosophie pour la vie Introduction à l'écologie profonde*, op. cit., p. 121.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 122.

⁵⁰ A. Naess, *L'écologie profonde*, op. cit., p. 68.

Les philosophies de Spinoza et d'Arne Naess stipulent que c'est en étant poussés par des affects que nous agissons. Et, plus précisément, il convient d'être motivé par des affects actifs qui augmentent notre puissance d'agir et contribuent à notre réalisation et non passifs qui nous diminue et sont incapables de développer notre nature. On comprend alors que dans l'écosophie d'Arne Naess, préserver notre environnement n'est pas une contrainte, mais devient une nécessité interne qui relève de l'amour de soi.

6. VERS UNE ÉCOLOGIE PROFONDE INTÉGRANT UNE DIMENSION POLITIQUE

L'éologie profonde permet de concevoir un autre rapport à notre environnement en montrant que nous sommes non seulement dépendants les uns des autres, mais aussi que notre réalisation ou épanouissement est intrinsèquement lié à notre environnement et au vivant en général. Cependant, la réalisation de Soi proposé par Arne Naess interroge le statut de l'individu au sein des démocraties libérales. En effet, dans ces dernières, il importe que chacun puisse développer son individualité et vivre selon ses préférences. Au fondement des démocraties libérales se trouve une attention particulière au fait de ne pas tendre vers un perfectionnisme prescrivant une conception du bien. Or, la réalisation de Soi d'Arne Naess semble en être une. Par conséquent, est-elle réellement compatible avec l'autonomie au cœur des démocraties ?

Il semble aussi, comme Flipo le rappelle, que la dimension politique de l'éologie profonde est peu approfondie, « Naess n'aurait pas assez analysé l'origine du rapport d'exploitation à la nature – le capitalisme, le patriarcat. »⁵¹. Et, si la croissance économique et l'exploitation au fondement du capitalisme sont incompatibles avec la pérennité de notre environnement⁵², dans la diversité sociale et historique des individus et des populations, nous ne sommes pas également responsables de la destruction de notre environnement. Ne s'en tenir qu'à la transformation de notre rapport à la nature oblitère la diversité des situations et des responsabilités. En effet, dans la dernière version de la plate-forme, Arne Naess transforme la proposition « anti-classe » qui mettait l'accent sur des phénomènes de destruction et d'exploitation⁵³ pour souligner un problème démographique. Finalement, nous serions trop et il faudrait réduire le nombre d'êtres humains sur Terre. Il en vient donc à négliger l'imbrication des injustices et que les différents groupes humains ne sont pas également responsables, « s'en tenant à la transformation du rapport à la nature, le sage de Tvergastein laisse trop souvent dans l'ombre la diversité des situations humaines et des responsabilités. Or, les

⁵¹ F. Flipo, « Arne Naess et l'éologie politique de nos communautés », *op. cit.*, p. 159.

⁵² *Ibid.*, p. 161.

⁵³ A. Naess, *L'éologie profonde*, *op. cit.*, p. 30.

solutions ne sauraient faire abstraction des conditions initiales à partir desquelles chacun(e) évolue »⁵⁴. C'est la consommation par personne dans les pays riches qui est insoutenable et non la démographie totale en elle-même⁵⁵. En somme, alors que la première version pouvait être rapprochée d'une écologie politique comme celle d'André Gorz⁵⁶, la dernière version manque d'une théorie politique assez solide sur laquelle s'appuyer, elle ne fournit pas d'instruments permettant d'analyser le contexte social qui engendre ces activités, ce qui ne peut suffire à les transformer⁵⁷. Comme le remarquera sévèrement Murray Bookchin :

Pour le dire de manière abrupte, la *deep ecology*, en dépit de toute sa rhétorique sociale, n'a pas vraiment pris conscience de l'enracinement de nos problèmes écologiques dans la société et dans les problèmes sociaux. Elle prêche un évangile où il est question d'une sorte de « péché originel » dont serait responsable une espèce aux contours mal dessinés appelée « humanité » – comme s'il n'y avait pas de distinction à faire entre les hommes de couleurs et les hommes blancs, entre les hommes et les femmes, entre le Tiers-Monde et les pays développés, entre les pauvres et les riches, entre ceux qui exploitent et ceux qui sont exploités⁵⁸.

Val Plumwood constatera aussi les manques de l'écologie profonde qui, malgré son intention, ne parviendra pas à mettre en évidence l'imbrication des différentes oppressions. Certes, les partisans de l'écologie profonde pointent la discontinuité entre les humains et la nature, mais ne parviennent pas à voir que ce problème prend naissance dans un cadre conceptuel comprenant un ensemble de dualismes systémiques interconnectés qui se renforcent les uns avec les autres comme la raison et les émotions, la raison et le corps, le masculin et le féminin et où le premier des termes domine toujours le second et s'en sers pour exister.

Ainsi, d'une part, l'identification métaphysique au sein de la réalisation de Soi est insuffisante, car en ne mettant pas en évidence ces dualismes, elle prend le risque de les réitérer. D'autre part, comme le souligne Val Plumwood, réaliser que nous sommes liés métaphysiquement à notre environnement ne conduit pas nécessairement à une conduite plus respectueuse.

La *deep ecology*, dans sa trop grande généralité, se révèle incapable de fournir un fondement authentique à une éthique environnementale conforme à son programme, car la thèse qui fait des êtres humains les parties

⁵⁴ F. Flipo, « Arne Naess et l'écologie politique de nos communautés », *op. cit.*, p. 162.

⁵⁵ M. Ramadier, *L'écologie profonde*, *op. cit.*, p. 58-60.

⁵⁶ A. Gorz 2008, *Ecologica*, Galilée.

⁵⁷ Hicham-Stéphane Afeissa dans sa postface à l'édition française de A. Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 362.

⁵⁸ Murray Bookchin, cité par Hicham-Stéphane Afeissa dans sa postface à l'édition française d'*Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 363.

métaphysiquement unifiées de la totalité cosmique demeure vraie quelles que soient les relations de ces êtres humains avec la nature – l'exploitation de la nature pouvant illustrer l'unité des êtres humains avec la nature, tout comme la conservation de la nature ; à ce compte, plus rien ne distingue le moi humain d'un bulldozer et d'une bouteille de Coca-Cola, ou des rochers et d'une pluie de forêt. John Seed semble croire qu'il suffit de réaliser que l'on ne peut se distinguer d'une pluie de forêt, pour que les besoins de la forêt deviennent les nôtres. Mais rien ne le garantit – il se peut tout aussi bien que l'on considère que nos besoins sont aussi ceux de la forêt⁵⁹.

En effet, on ne voit pas bien pourquoi le fait de se rendre compte que nous sommes liés ontologiquement à tout ce qui nous entoure conduirait nécessairement à une meilleure attitude. À l'inverse de considérer que je me fais du mal à moi-même en détruisant mon environnement, puisqu'il s'agit de moi, je peux tout à fait considérer que, puisqu'il fait partie de moi, j'en fais ce que je veux. Est-ce que, pour se soucier d'autrui, il ne faut pas justement que je m'en distingue ? S'il est important de reconnaître qu'il n'y a pas de discontinuité entre les humains et le monde naturel, il est quand même nécessaire de reconnaître aussi le caractère distinct de ses besoins, car ce qui constitue son bien n'est pas le même que ce qui constitue le mien⁶⁰. De plus, comme le souligne encore Val Plumwood, cette identification/expansion du moi ne permet pas la critique de l'égoïsme possessif. Au contraire, elle le légitime en montrant que l'intérêt de la nature correspond au mien. Il s'agit toujours d'un intérêt concernant soi-même, puisqu'il s'agit « d'auto-défense ». La considération morale advient à partir du moment où les différences avec autrui sont niées. Ainsi, l'égoïsme n'est pas soumis à un examen critique, ce qui rend difficile la compréhension d'un intérêt pour le bien d'autrui, même s'il est différent⁶¹.

Aussi, cette identification ne permet pas de rendre compte que nous sommes attachés à des territoires particuliers, singuliers, « [Elle] est incapable de rendre compte de l'attachement profond et éminemment singulier à tel ou tel lieu, pourtant à l'origine à la fois de la passion de nombreux partisans modernes de la conservation de la nature, et de l'amour de nombreux peuples indigènes pour leur terre »⁶². À l'inverse d'une identité abstraite comprenant un tout indifférencié qui donne le sentiment d'une vision homogène de la nature, il s'agit de reconnaître,

⁵⁹ V. Plumwood, « La nature, le moi et le genre : féminisme, philosophie environnementale et critique du rationalisme ». *Cahiers du Genre*, 2015/2 n° 59, 2015. p. 32.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 33.

⁶¹ *Ibid.*, p. 34-35.

⁶² *Ibid.*, p. 36.

certes, une identité relationnelle, mais aussi une identité sociale et singulière qui suscite des responsabilités locales et spécifiques.

Bien entendu, comme l'autonomie relationnelle le met déjà en évidence, l'épanouissement des individus est intrinsèquement lié à l'existence et à la satisfaction des besoins essentiels des autres, « par exemple, lorsqu'une mère souhaite la guérison de son enfant, il est bien évident que l'épanouissement de l'enfant est une *partie* essentielle de son propre épanouissement, de même avec tous nos proches, et même ceux qui dépassent le cercle de nos proches »⁶³. Mais cela n'implique pas que nos intérêts doivent fusionner sans être distingués de manière holistique. Au contraire, comme le souligne Val Plumwood, les intérêts de la mère et de son enfant ne sont pas identiques. Il s'agit ainsi de concevoir une relation essentielle qui inclut de la particularité « au travers d'une relation (à base d'amitié) à des lieux, des forêts, des animaux *particuliers*, auxquels chacun est fortement attaché, et envers lesquels chacun se sent des responsabilités spécifiques et significatives (et non pas purement abstraites), qui l'inclinent à en prendre soin ». Cette relation essentielle n'implique alors pas une fusion des intérêts dans un holisme indifférencié, mais de concevoir un épanouissement qui se situe toujours dans des relations spécifiques et uniques. Autrement dit, il s'agit de concevoir un épanouissement dans des relations toujours singulières, locales. Cette ontologie implique alors une reconnaissance et une écoute de besoins et intérêts distincts des nôtres dans ce qui nous environne. La justice environnementale doit être enrichie d'une perspective politique qui met en évidence qu'elle s'imbrique dans une justice sociale. Autrement dit, la reconnaissance, la dignité et la responsabilité concernant notre environnement doivent se concevoir ensemble.

⁶³ *Ibid.*, p. 41.

CONCLUSION

Pour conclure, l'écologie profonde d'Arne Naess nous invite à repenser l'autonomie humaine au-delà du cadre libéral, souvent trop individualiste, en l'intégrant dans une perspective relationnelle qui inclut l'ensemble du vivant. En insistant sur l'interdépendance et l'interconnexion entre l'homme et la nature, cette approche propose une transformation radicale de notre rapport au monde, en s'opposant à une vision fragmentée de la réalité.

L'un des apports majeurs de l'ontologie développée par Naess est sa remise en question d'une vision atomisée du sujet. En concevant la réalité comme un champ relationnel où les individus ne sont compréhensibles qu'au sein des réseaux d'interdépendance qui les constituent, il permet de repenser l'autonomie non plus comme une indépendance abstraite, mais comme une capacité à s'épanouir au sein d'un tissu de relations dynamiques. Cette approche ouvre la voie à une autonomie relationnelle élargie, où la liberté individuelle ne se définit plus en opposition à autrui ou à la nature, mais dans une co-construction avec l'ensemble du vivant. L'autonomie devient alors la capacité à cultiver des relations harmonieuses avec notre environnement, ce qui implique de reconnaître la valeur intrinsèque des autres êtres et de transformer notre manière d'habiter le monde. Un autre apport essentiel de l'écologie profonde repose sur sa théorie des affects, inspirée notamment de Spinoza. Naess montre que notre engagement écologique ne peut pas reposer uniquement sur une obligation morale abstraite, mais doit être ancré dans des affects qui augmentent notre puissance d'agir. Ainsi, il ne s'agit pas simplement d'obéir à un devoir de préservation du vivant, mais de développer une inclination naturelle à agir en faveur de la nature, en intégrant pleinement notre appartenance au monde vivant. L'écosophie T propose alors une éthique de la joie, où l'action écologique devient une expression de la réalisation de soi et non un simple renoncement ou sacrifice. En reliant l'écologie à une transformation intérieure et affective, Naess offre une alternative aux approches purement déontologiques, qui peuvent apparaître contraignantes ou inefficaces sur le long terme.

Cependant, malgré ses nombreux apports, cette approche soulève des interrogations sur sa portée politique et éthique. Son holisme trop abstrait ne permet pas une véritable analyse des rapports de pouvoir. En mettant l'accent sur une transformation ontologique et éthique, Naess néglige les dimensions politiques et sociales de la crise écologique, ainsi que les inégalités qui la sous-tendent. Or, reconnaître notre interdépendance avec le vivant ne suffit pas : encore faut-il traduire cette prise de conscience en un projet politique capable d'influencer les structures économiques et sociales actuelles. Plutôt que de viser une identification métaphysique qui effacerait les singularités et les différences d'intérêts entre les êtres, il s'agit de repenser notre coexistence à travers des relations concrètes et situées.

Autrement dit, c'est en intégrant la dimension locale et spécifique de chaque relation, chaque lieu et chaque être vivant que nous pourrons concevoir un véritable épanouissement commun. Ainsi, penser une autonomie véritablement relationnelle implique non seulement d'élargir notre conception du vivant, mais aussi de l'inscrire dans des cadres politiques et institutionnels concrets, permettant à chacun de s'épanouir dans des relations singulières et situées. Cette refonte de nos modes de vie ne relève pas d'une utopie lointaine, mais d'une nécessité face aux crises écologiques qui menacent l'habitabilité du monde.

BIBLIOGRAPHIE

- Bedon M. 2023. « Arne Næss, Spinoza et la deep ecology : vers une éthique de l'enrichissement de l'expérience », Thèse de philosophie sous la direction de Mogens Laerke, ENS LYON.
- Berthier G. 2023. « Vie bonne, vertu et démocratie. L'autonomie : une vertu à perfectionner pour mener une vie bonne et réaliser l'idéal démocratique », thèse de philosophie sous la direction de C. Pelluchon, Université Gustave Eiffel.
- Flipo F. 2009. « Arne Naess et l'écologie politique de nos communautés ». *Mouvements*, 2009/4 n° 60.
- Goldstein P. 2011. *Vulnérabilité et autonomie dans la pensée de Martha C. Nussbaum.*, Presses Universitaires de France, « Philosophies ».
- Gorz A. 2008. *Ecologica*, Galilée.
- Hess G. 2013. *Les éthiques de la nature*, PUF.
- Honneth A. 2008. *La lutte pour la reconnaissance*, trad. P. Rusch, cerf, Paris.
- Jouan M. 2012. « L'autonomie, entre aspiration et injonction : un idéal ? », *Vie sociale*, 1 (N° 1).
- Larrère C. 1997. *Les philosophies de l'environnement*, PUF.
- Marzano M. 2006. *Je consens, donc je suis.... Éthique de l'autonomie*, PUF.
- Maillard N. 2014. *Faut-il être minimaliste en éthique ? Le libéralisme, la morale et le rapport à soi*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique 61 ».
- Maillard N. 2011. *La vulnérabilité une nouvelle catégorie morale ?*, Genève, Labor et Fides, coll. « Le champ éthique ».
- Naess A. 2021. « L'écologie profonde », trad. de l'anglais par H-S. Afeissa, PUF.
- Naess A. 2017. *Une écosophie pour la vie Introduction à l'écologie profonde*, Textes traduits du norvégien par N. Mubalegh et de l'anglais par P. Madelin, sous la direction scientifique de et révisés par H-S. Afeissa, Seuil.
- Naess A. 2008. *Écologie, Communauté et Style de vie* (1989), Paris, Éditions MF.
- Nussbaum M. 2012. *Capabilités. Comment créer les conditions d'un monde plus juste ?*, Paris, Flammarion, coll. « Climats ».
- Ogien R. 2007. *L'éthique aujourd'hui Maximalistes et minimalistes*, Gallimard, coll. Folio Essais.
- Plumwood V. 2015. « La nature, le moi et le genre : féminisme, philosophie environnementale et critique du rationalisme ». *Cahiers du Genre*, 2015/2 n° 59.
- Pommier E. 2018. « La réalisation de soi au prisme de la philosophie de la nature de Arne Naess », *Alter* [En ligne], 26 |.
- Ramadier M. 2023. *L'écologie profonde*, Que sais-je ?.
- Renaut O. 2009. « Un bon usage de la compassion ». *Critique*, 2009/8 n° 747-748.
- Ricard L. 2013. « L'autonomie relationnelle : un nouveau fondement pour les théories de la justice », *Philosophiques-40(1)*, p. 139-169.

Vuillerod J-B. 2022. « Le progrès écologique selon John Baird Callicott », revue la pensée écologique, <https://lapenseeécologique.com/le-progrès-écologique-selon-john-baird-callicott/>.