Alter

Revue de phénoménologie

26 | 2018

La nature

La réalisation de soi au prisme de la philosophie de la nature de Arne Naess

Éric Pommier

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/alter/613>

DOI : 10.4000/alter.613

ISSN : 2558-7927

Éditeur :

Association ALTER, Archives Husserl (CNRS-UMR 8547)

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2018

Pagination : 123-142

ISBN : 978-2-9550449-4-0

ISSN : 1249-8947

Référence électronique

Éric Pommier, « La réalisation de soi au prisme de la philosophie de la nature de Arne Naess », *Alter* [En ligne], 26 | 2018, mis en ligne le 31 décembre 2019, consulté le 23 mars 2020. URL : <http://journals.openedition.org/alter/613> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/alter.613>

LA RÉALISATION DE SOI AU PRISME DE LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE DE ARNE NAESS

Éric Pommier

S'il y a bien une urgence à prendre en charge la crise écologique, comme le reconnaît Arne Naess, on ne voit cependant pas bien de prime abord dans quelle mesure le traitement de cette urgence supposerait une réforme ontologique, une nouvelle philosophie de la nature, et encore moins pourquoi, si l'on se tourne vers le versant éthique de la pensée de Naess, il faudrait s'en remettre, en dernier ressort, à un principe de réalisation de soi. Les réformes pratiques, la modification de nos conduites ne sont-elles pas prioritaires sur les spéculations théoriques ? Et si nous devons agir écologiquement, ne convient-il pas justement de renoncer aux prétentions de notre ego, de se défaire d'un certain narcissisme identitaire qui conduit à une fixation sur son soi et à ses exigences de satisfaction, au profit d'une désappropriation et d'une attitude d'humilité qui permettent de se mettre à l'écoute de la nature, si tant est qu'elle nous parle, et des êtres vivants en général, si tant est qu'ils nous adressent un message ?

Or, en vérité, ce primat affirmé de l'ontologie chez Naess ne s'oppose pas au règlement des urgences pratiques, comme si elle leur était superflue, puisqu'au contraire celles-ci la présupposent. On ne peut changer de conduite, on ne peut se mettre à la hauteur du défi écologique sans porter au premier plan une nécessité théorique qui conduit à voir la nature autrement que comme un ensemble de réalités objectives soumises aux critères de l'analyse scientifique¹. Mais, par

¹ Naess entend proposer une philosophie de la relation homme-nature dont la vocation est de trancher des conflits environnementaux. Voir A. Naess, *Écologie, Communauté et Style de vie*, Paris, Éditions MF, « Dehors », 2013, p. 261 (désormais ECS). L'ontologie se présente à Naess comme une manière de proposer une interprétation *personnelle* de ce qu'est la nature, ce qu'il appelle l'écophilosophie T en référence à son lieu de vie Tvergastein. C'est « une philosophie de l'harmonie ou

ailleurs, cette réforme du voir semble conduire non seulement à une manière renouvelée de concevoir le je connaissant mais également de comprendre le soi agissant, et tout se passe comme si la réalisation de soi pouvait devenir la clef ou le principe de l'agir écologique et non plus son obstacle.

En effet, c'est seulement à condition de rompre avec la vision objective d'une nature au sein de laquelle l'être humain se trouverait matériellement inscrit, sans pour autant souscrire à la thèse selon laquelle cette nature ne serait qu'une représentation intérieure à la conscience, qu'il s'avère possible, d'une part, d'en proposer une interprétation qui fasse droit à sa valeur en tant qu'inscrite dans l'être même, d'autre part, de comprendre l'homme comme étant *relié* à cette nature de façon telle que le respect de la valeur intrinsèque des êtres vivants ne soit plus une limite à ses satisfactions mais, au contraire, une manière pour lui de se réaliser, sans doute la seule véritablement authentique ou capable de susciter de la joie. Le respect de la nature ne relève plus d'une obligation qui viendrait opprimer les ambitions étroites d'un ego replié sur lui-même mais il résulte d'une inclination. Y céder assure l'accomplissement des possibilités proprement humaines par un élargissement du soi. Par-delà l'alternative d'une écologie enfermée dans des recommandations techniques, qui n'ont ni force motivante ni légitimité prescriptive, et d'une morale environnementale qui prétendrait commander aux volontés par le moyen d'obligations strictes faisant frein au déchaînement des égoïsmes, Naess prétend définir une troisième voie apte à surmonter les périls d'une vision simplement scientifique et technique de la nature.

Or si, dans un premier temps, il s'agira pour nous de comprendre de quels arguments le philosophe norvégien s'autorise pour rejeter l'objectivisme et nous frayer un accès jusqu'à l'être même de la nature, il conviendra cependant de mettre au jour le caractère problématique de cette philosophie, aussi bien dans sa dimension théorique que

de l'équilibre écologique. Une philosophie, en tant que genre de *sophia*-sagesse, est ouvertement normative, elle contient à la fois des *normes*, des règles, des postulats, des proclamations exprimant un système de valeurs prioritaires et des hypothèses au sujet de la situation de fait de notre univers. La sagesse se traduit en une politique et des prescriptions qui s'en inspirent, et non pas seulement en une description scientifique et en prédictions » (A. Naess, *Une écologie pour la vie*, trad. N. Mubalegh, P. Madelin et H.-S. Afeissa, Paris, Seuil, 2017, p. 129). Néanmoins d'autres entreprises philosophiques (Spinoza, Bergson) ou religieuses, d'autres sagesse permettent de justifier la plateforme de l'écologie profonde (A. Naess, *La réalisation de soi*, trad. P. Madelin, Marseille, Wildproject, 2017, p. 44 (désormais RS)) dont la vocation est de permettre d'élaborer des politiques normatives puis des règles particulières de décision. S'il y a donc unité au plan de la plateforme de l'écologie profonde, il y a diversité au plan des principes fondateurs et des règles d'application particulières d'action.

pratique, afin, dans un second temps, de voir comment Naess prétend surmonter cette difficulté par la promotion d'une conception écologique de la subjectivité.

I. Le monde des contenus concrets de l'ontologie de la *Gestalt* et la critique de la vision scientifique de la nature

C'est bien d'abord pour des raisons éco-politiques et éthiques que l'ontologie de la science, qui réduit ce qui est au mode d'être de l'objet en droit complètement déterminable et relevant d'un déterminisme strict, est critiquable. 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 marché.

On pourrait certes considérer que l'écologie n'a pas besoin de verser dans une forme de pensée qui pourrait sembler subjectivisante pour faire valoir la nécessité de préserver la nature. Il lui suffirait de rendre compte des connexions causales objectives qui assurent l'existence d'un écosystème, de mettre au jour l'interdépendance factuelle des êtres vivants et notre dépendance à leur égard pour justifier la nécessité d'une éco-politique.

Si Naess reconnaît en effet que l'écologie scientifique est indispensable, il estime néanmoins que, d'une part, elle n'a pas autorité pour passer du plan explicatif au plan prescriptif et, d'autre part, qu'un ensemble de recommandations techniques ne suffit pas à provoquer l'adhésion des consciences ou en tout cas à les motiver à agir, raison pour laquelle on peut être tenté de recourir à une morale environnementale pour obliger à faire ce à quoi le cœur ne se sent pas enclin.

Or, si la crise écologique requiert un changement de comportements et de mentalités de la part du peuple et des élites, celui-ci ne peut pourtant advenir que sous la condition d'entraîner la sensibilité et non seulement de la soumettre². Si donc une nouvelle ontologie, irréductible à celle de la science, est requise pour Naess, c'est pour rendre sa légitimité à des phénomènes qui apparaissent mais qui sont négligés,

² RS, p. 92. Voir la distinction que Naess établit, à partir de Kant, entre l'action morale et la belle action : ECS, p. 148-149 et RS, p. 55-62.

oubliés, recouverts par la suprématie du mode d'être objectivant et dont il importe à tout prix de montrer qu'ils ont leur mode d'être propre, si l'on veut pouvoir les préserver dans leur autonomie ontologique, en deçà de toute réduction de caractère objectivant. La nouvelle ontologie doit permettre de voir ce qui se donne *comme il se donne*, sans le faire disparaître sous un masque objectivant, afin de faire valoir ce qui pour ne pas être objectif n'en est pas moins réel et doté d'une valeur propre qui mérite d'être défendue. Si la forêt ne possède pas un *cœur* mais seulement un *centre* géographique, si celle-ci n'est qu'un agrégat d'arbres et non une totalité dynamique dont on peut rendre compte, alors le promoteur aura tout loisir de construire une route qui la déchire au motif que la partie sacrifiée ne représente qu'une partie négligeable de kilomètres carrés, sans se sentir tenu de prendre en compte la « vie de la rivière » ou « la tranquillité du lac »³ qu'elle abrite.

Or, le point de vue de la science ne permet précisément pas de faire droit à ce type de réalité. En effet, selon Naess, la prétention de la science consiste à connaître le réel « tel qu'en lui-même », notamment grâce à l'identification des qualités premières, celles-là même qui sont censées permettre d'attribuer à l'objet des caractéristiques essentielles. Cependant, cette ambition d'accéder à ce qui est réellement objectif s'accompagne d'un rejet des qualités secondes et tertiaires⁴ (les perceptions complexes qui inspirent tel ou tel sentiment) au motif qu'elles sont subjectives, qu'elles relèvent du sujet plutôt que de l'objet. L'ontologie dualiste qui oppose le sujet et l'objet conduit à affirmer que les déterminations sensibles ne sont que projetées sur l'objet tandis que leur refuge véritable se trouve dans l'intériorité. Elles ne sont pas là-bas dans le monde mais à l'intérieur de nous, nulle part ailleurs que dans la conscience qui les loge en elle sous forme de représentations. En elle-même, comme dirait Whitehead que Naess cite : « la nature est une chose bien ennuyeuse, muette, sans odeur et sans couleur »⁵. Elle ne doit en tout cas rien à la nature humaine⁶. Or, ce sont précisément ces qualités secondes et tertiaires qui servent de déterminations de base aux jugements normatifs des écologistes, lorsqu'ils affirment qu'on ne *doit* pas, par exemple, troubler « la tranquillité du lac ».

³ RS, p. 72-73.

⁴ ECS, p. 97-98. Les qualités tertiaires sont « les qualités perceptives complexes, telles que la force exprimée par un puissant orchestre de cordes associée aux impressions visuelles d'un taureau à l'attaque, ou encore la qualité de ce qui inspire un sentiment de tristesse, de beauté, d'effroi ou de compassion [...] ».

⁵ ECS, p. 96.

⁶ ECS, p. 100.

Pourtant, comme nous le disions, on pourrait croire que de telles appréciations « subjectives » ne leur sont pas nécessaires, dans la mesure où ce qui importe c'est bien plutôt de porter à notre connaissance le caractère enchevêtré du réel, l'interconnexion fondamentale des êtres vivants entre eux et avec leur milieu, leur existence en réseau, afin, ensuite, de faire valoir une exigence de protection de ces ensembles écologiques au motif de leur existence propre et de leur vulnérabilité (en conséquence de leur complexité dynamique.)

De fait, le premier des arguments qui va conduire Naess à remettre en cause l'ontologie de la science classique et son dualisme inhérent, c'est l'argument de la *relation*. Il ne va pas seulement affirmer que l'idée d'un accès à la chose en soi, au réel en lui-même, est aussi problématique par le biais des qualités premières que par celui des qualités secondes et tertiaires au motif que toutes peuvent être considérées comme des projections : pourquoi un paysage pourrait-il couvrir 40 km² et ne pourrait-il pas être mélancolique, semble interroger Naess⁷ ? Il fait davantage valoir que la *structure* du réel est relationnelle. Si les choses n'ont pas de qualités premières comme ce qui les caractérise en propre, c'est parce qu'il n'existe pas de chose en soi. Toute chose n'est que par ses relations. Chacun des termes de la relation importe moins qu'elle, car c'est seulement par elle qu'ils sont ce qu'ils sont.

Mais force est de constater qu'une telle hypothèse, et ici Naess fait référence aux apports de la relativité générale et de la physique quantique, ne permet pas encore de « transformer en profondeur l'opinion »⁸. Ce n'est pas que le but du philosophe soit uniquement pragmatique, comme si une théorie valait moins par sa vérité que pour son efficacité à entraîner l'adhésion des consciences. Cela signifie plutôt que de telles théories scientifiques ne sont pas encore à la hauteur de l'exigence de pensée, celle d'accorder une réalité aux qualités sensibles du monde. La *vie* d'un lac n'est pas qu'un écosystème dont le fonctionnement peut être objectivement expliqué mais cela qui, comme on tentera de le voir, possède une réalité sensible comme telle et est porteur d'une valeur intrinsèque, ce qui présuppose, selon Naess, qu'il puisse exprimer, par exemple, une bienfaisante tranquillité comme lui étant « constitutive ».

Le risque est cependant qu'à vouloir réintroduire un coefficient de subjectivité dans l'appréciation du réel, nous soyons reconduits à considérer les couleurs et les sentiments comme des apparences masquant

⁷ ECS, p. 99.

⁸ RS, p. 67.

la teneur objective du réel, la psychologie offusquant la mécanique, l'irréel bloquant l'accès à l'objectivité. Il s'agit donc de comprendre comment redonner sa concrétude au monde, sans verser dans le subjectivisme, et comment concevoir les *relations*, qui semblent en vertu de ce que nous venons d'avancer porteurs de la réalité de ces *contenus*, de manière que leur dimension d'abstraction, puisqu'elles ne sont pas ces contenus sensibles, n'abolissent pas ces contenus, comme pourraient le faire des abstractions construites par l'esprit. L'abstrait ne peut se réduire aux qualités premières, dès lors que celles-ci ne permettent pas de comprendre la réalité concrète du monde et qu'au contraire elles nous en éloignent. Ces qualités premières ne sont que des *êtres de raison*. Puisqu'elles semblent s'adresser à l'objet de manière isolée, comme s'il pouvait être doté d'une existence indépendante, elles semblent être comme un instantané sur une réalité plus complexe, profonde et processuelle⁹. Elles ne sont que production d'abstraction par l'esprit et ne permettent pas de comprendre l'articulation entre les contenus sensibles. Il s'agira donc de comprendre, si c'est possible, le sens de l'abstraction à même le monde plutôt que comme opération de l'esprit si l'on veut avoir accès à son intelligibilité.

Il est donc d'abord question, pour le philosophe norvégien, de faire droit aux contenus concrets du monde sans verser dans le subjectivisme, de comprendre le réel comme étant relationnel sans être relatif à une conscience *productrice*, et c'est pour cette raison qu'il se tourne vers ce qu'il nomme l'ontologie de la *Gestalt* afin de nous dire la vérité de la nature, celle-ci n'étant rien d'autre que le monde concret en tant qu'il implique une structure indivisible. Ce qui intéresse Naess dans l'idée qu'il se fait de la *Gestalt* est, en premier lieu, la critique qu'elle rend possible de l'atomisation du réel. Contre la science qui tend à réduire les totalités à ses éléments, l'addition de ceux-ci produisant celles-là, voici qu'il s'agit de refuser cette décomposition analytique au profit de la saisie immédiate d'une réalité comme tout. Un triangle est un triangle avant d'être l'intersection de trois droites saisies isolément puis considérées dans leur relation. C'est le tout qui est immédiatement appréhendé et non les parties qui sont ajoutées les unes aux autres pour donner lieu au tout. Et pourtant, le tout ne se donne jamais comme tout au sens objectif du terme. Le cube est certes saisi comme cube mais toujours depuis une perspective, sous un aspect, à travers une de ses parties. La mélodie est bien saisie comme cette mélodie, et

⁹ Cependant, il faudra bien comprendre le statut des qualités premières à partir de la réalité processuelle, en tant qu'elles nous disent quelque chose du monde, puisqu'elles rendent les sciences efficaces.

non construite à partir d'un agrégat de notes ajoutées extérieurement les unes aux autres. Pourtant, elle n'est saisie, à chaque fois, qu'à partir de cette note que je suis en train d'entendre et qui doit la récapituler, si l'on veut comprendre que cette totalité continue de se déployer. C'est dire que le tout ne se donne pas ailleurs que dans cette partie et que la partie est immédiatement aussi expérience du tout. On peut tout aussi bien dire que la partie comme partie n'existe pas, puisqu'elle est toujours déjà plus qu'une partie et dévoilement d'une totalité, ou que nous n'avons pas de connaissance de la totalité objective, puisque le tout n'est jamais rien d'autre que cela qui apparaît à travers une partie¹⁰.

Ce recours à l'ontologie de la *Gestalt* présente, nous l'avons dit, l'avantage de relativiser, voire de disqualifier la prétention de la science classique à dévoiler la réalité. Comme le dit Naess plusieurs fois : « La géométrie *du* monde n'est pas *dans* le monde »¹¹. On ne peut rendre compte des couleurs et des sentiments du monde à partir de qualités supposées premières. Le découpage atomique de la réalité, perçue ou éprouvée, parce qu'il s'en tient à des éléments, perd le sens des totalités et est condamné à une abstraction, sur le statut de laquelle il faudra revenir mais qui ne peut, en tout état de cause, prétendre à rendre compte du réel. L'ontologie de la *Gestalt*, au contraire, est apte à saisir la couleur par contraste avec une autre relativement à tel ou tel fond. La mélancolie d'un arbre n'est plus une illusion subjective se dissolvant au prisme d'un regard froid et analytique, qui peut la résoudre en molécules chimiques d'un organisme en interaction mécanique avec le végétal. C'est une dimension de l'être même, c'est-à-dire un fait de relation entre l'arbre perçu sur tel ou tel fond par tel ou tel sujet.

Autant dire alors que c'est bien ce monde concret qui dévoile l'être de la nature et non *l'ens rationis* caché derrière les apparences sensibles. Pour autant, si les *Gestalts* ne sont ce qu'elles sont qu'en vertu d'un agencement qui n'apparaît pas de prime abord, si la chair du monde procède des articulations entre les *Gestalts*, force est de reconnaître que l'invisible aussi appartient à la texture du monde. N'est-ce pas revenir ici à une forme d'abstraction, loi secrète des *Gestalts*, susceptible de faire passer au second plan ce que Naess voulait porter sur le devant de la scène du monde, les contenus concrets avec lesquels nous sommes dans une relation immédiate ? C'est probablement pour éviter cet écueil que le philosophe prend soin de distinguer deux types

¹⁰ RS, p. 81.

¹¹ RS, p. 68.

d'abstraction. Celle qui ne semble guère fondée dans la réalité, et qui n'est qu'une production subjective de l'esprit mathématique, et celle qui articule les contenus concrets en tant que concrets. Comme Naess le signale : « Les parties du monde conçues comme *contenus* sous la forme de *Gestalts* sont liées de l'intérieur par des relations structurelles. Mais ces relations sont différentes des structures *abstraites* découvertes ou inventées par la science »¹². Il y a l'abstraction qui conduit à perdre les contenus comme contenus, en les dissolvant dans un « nuage » d'éléments au point de rendre incompréhensible la manière dont cette somme de parties pourrait donner lieu, en vertu d'une conception toute extérieure de la relation, à cette totalité qualitative qu'est telle couleur. Il y a l'abstraction qui, faisant fond sur une conception intérieure de la relation, rend possible l'apparaître de telle couleur depuis tel ou tel fond, en contraste avec telle ou telle autre couleur. Cette abstraction ne fait pas perdre le contenu, elle en rend possible le paraître. C'est seulement en ce sens que Naess peut finalement écrire : « Les *contenus* concrets et les structures abstraites composent la réalité telle qu'elle est »¹³.

On peut pourtant formuler ici au moins deux questions quant à l'exposition d'une telle ontologie de la nature, ici rapidement exposée. En premier lieu, le statut de la subjectivité y semble plutôt ambigu.

D'une part, elle est cela qui, d'une certaine façon, doit être oubliée ou gommée pour ne pas tomber dans l'écueil d'une représentation subjectiviste de la nature et conjurer tout risque d'idéalisme. C'est pour cette raison que Naess spécifie plusieurs fois qu'il faut user du terme expérience avec une certaine réserve dans la mesure où il implique nécessairement la notion d'un sujet *faisant* l'expérience au risque donc de la *produire*. D'ailleurs lorsqu'il évoque l'expérience de la *Gestalt*, il insiste sur le fait que cette expérience est à ce point spontanée que le sujet est en quelque sorte inclus ou absorbé par elle. Il ne se pose pas comme tel. Il s'agit donc de faire droit à une sorte de monisme neutre au regard de la distinction sujet-objet¹⁴, mettant l'accent sur la relation. Lorsque Naess se rapporte à la dimension davantage relationnelle que phénoménisante de son ontologie¹⁵, il fait valoir que le sujet n'a, au fond, pas de privilège particulier. Il n'est qu'un des pôles de la relation au même titre que n'importe quelle réalité mondaine. *Il y a* le volcan plutôt que *je* ne le perçois. Ce qu'il y a, c'est un champ relationnel, des

¹² RS, p. 75.

¹³ RS, p. 66.

¹⁴ RS, p. 96.

¹⁵ Stéphane Dunand insiste, dans son commentaire, sur ce double aspect de l'ontologie de Naess : voir RS, p. 207.

nœuds de relation – l’organisme, la personne sont des nœuds – et s’il y a du froid, il met en jeu de l’eau et une main, et pas nécessairement un sujet. Comme il le dit dans *Écologie, communauté et style de vie* : « L’exemple choisi montre que la mise en relation ne renvoie pas toujours aux sens, ou aux perceptions, à l’âme, à la conscience ou au sujet. Les facteurs associés sont l’eau, la main et le froid [...] »¹⁶. Ce n’est pas une phénoménologie de la perception impliquant une phénoménologie du corps propre qui semble nous conduire à la vérité de la relation intentionnelle, c’est plutôt la relation qui peut directement rendre compte de la réalité sensorielle. Le froid est la propriété de la chose relationnelle main-eau. La réalité sensorielle a, comme dit encore Naess, « un vrai statut ontologique »¹⁷. Il faut donc distinguer le relationnel du relatif en ce que le premier n’implique pas nécessairement la subjectivité¹⁸. Comme le note Naess, la grandeur ou la noirceur d’un arbre ne renvoie pas nécessairement à un sujet, dès lors qu’on parvient à « spécifier le contexte exact dans lequel émergent les qualités »¹⁹ et les qualités secondes et tertiaires, aussi bien que premières, s’expliquent par la mise au jour des *relatas*. Comme le note Naess : « Aucun élément n’a d’existence propre »²⁰. Cette hypothèse philosophique prétend neutraliser tout risque de subjectivisme intériorisant et promouvoir une nouvelle philosophie de la nature qui accorde un statut aux qualités sensibles en les dotant d’une réalité irréductible à leurs appréciations par un sujet. Évoquant la réalité en général, Naess affirme : « il est égarant de la qualifier de réelle au seul motif qu’elle est ressentie par un sujet »²¹, car ce qui importe c’est avant tout la constellation de facteurs qui l’explique et donc le champ relationnel qui, dit étonnamment Naess, « à l’instar de la matière en physique mathématique, acquiert une existence conceptuelle du même genre »²².

D’autre part, pourtant, il conserve l’idée que l’écosophe est celui qui fait une certaine expérience du monde, puisque celui-ci se relie à des totalités. Une *Gestalt* n’est-elle d’ailleurs pas *Gestalt* pour quelqu’un ? Je cite Naess : « Le terme *contenu* ne se prête pas si facilement à un dualisme du sujet et de l’objet. Mais s’il est utilisé avec précaution, le terme *expérience* ne nous induit pas nécessairement en erreur »²³. Il

¹⁶ ECS, p. 103.

¹⁷ ECS, p. 104.

¹⁸ ECS, p. 94.

¹⁹ ECS, p. 119.

²⁰ ECS, p. 66.

²¹ ECS, p. 105.

²² ECS, p. 104.

²³ RS, p. 76. Il ne s’agirait donc pas tant de congédier toute relation avec un sujet pour comprendre le statut de la réalité sensible mais plutôt sa version « cartésienne ».

s'agirait alors d'entendre le sens d'une expérience qui fasse le sujet plutôt que faite par le sujet. L'expérience avec laquelle il s'agit de rompre est celle qui débouche sur une intériorisation du matériau sensible. Je cite à nouveau : « il n'y a pas de sujet qui a l'expérience. Elle se produit avant tout *cogito ergo sum* »²⁴ ou encore : « Un arbre fait toujours partie d'une totalité, d'une *Gestalt*. En analysant, nous pourrions découvrir des éléments structurels, parfois même une relation d'ego, parfois non. [...] Si nous parlons d'« une expérience de la *Gestalt* », nous esquissons une interprétation subjectiviste qui peut facilement nous induire en erreur »²⁵. Comprendre l'expérience depuis la *Gestalt* compréhensive qui donne lieu au sujet et non depuis le sujet qui produirait la *Gestalt* semble être l'objectif poursuivi par Naess.

Mais, pris entre l'idéalisme et le réalisme, il n'est pas certain que Naess parvienne véritablement à spécifier la notion de relation sur laquelle il fait fond²⁶. Faute par exemple de recourir explicitement à l'épochè husserlienne qui permet de neutraliser le mythe de la chose en soi et de se situer au plan strictement phénoménal, au plan de la relation d'essence entre le sujet et ce qui se donne à lui, Naess ne cesse de se confronter à la difficulté d'articuler l'intérieur et l'extérieur, tout en prétendant échapper à la compréhension dualiste de ces termes, celle d'une spiritualité pure se distinguant d'une extériorité spatiale vide de contenus. Si d'ailleurs, comme nous le verrons, Naess ne congédie pas tant le rôle constituant de la subjectivité que sa conception étroitement idéaliste comme productrice de représentations intérieures, il resterait cependant à comprendre comment il est possible de dériver l'activité objectivante de la science, en tant qu'elle produit un système de représentations somme toute efficace, de la conception réformée, c'est-à-dire écologique, de la subjectivité, ce que Naess ne fait pas vraiment²⁷.

En second lieu, à supposer même que soit clarifié le statut pour ainsi dire théorique de la subjectivité, il reste à savoir comment une description, pour ainsi dire phénoménologique, du monde pourrait donner lieu à l'épreuve de valeurs et autoriser la formulation de normes. Autre chose est de reconnaître qu'il y a une validité ontologique à affirmer la tranquillité d'un lac, autre chose celle de reconnaître qu'il y a là une valeur et que nous avons le devoir de préserver cette tran-

²⁴ Cité par S. Dunand : RS, p. 249.

²⁵ RS, p. 70.

²⁶ « Il faudrait s'interroger sur les entités intentionnelles et sur l'intentionnalité, mais cela nous éloignerait du sujet de cet essai » (RS, p. 73 et Naess de renvoyer au volume 4 de ses œuvres complètes).

²⁷ Voir les doutes de Stéphane Dunand à cet égard que nous partageons : RS, p. 226.

quillité. Et à supposer même que nous puissions ainsi reconnaître des valeurs dans les milieux, chez les vivants et le droit égal à vivre qu'ils nous adressent, comment est-il possible d'harmoniser de tels droits avec l'existence de l'homme et sa valeur propre ? Est-il possible de reconnaître aux vivants un égal droit à vivre sans renoncer à l'éploie-ment de l'humanité, dans sa dimension aussi bien factuelle qu'axio-logique ?

Ce sont ces questions que nous souhaiterions aborder à présent en montrant qu'elles nous semblent recevoir une réponse à partir de la compréhension dynamique du réel de Naess en tant qu'elle met en jeu le principe de réalisation de soi et donc le versant pratique de sa conception de la subjectivité.

II. Vers le principe de la réalisation de soi (self-realization)

Il s'agit donc, en premier lieu, de comprendre en quel sens le sujet peut s'ouvrir au monde des *Gestalts* sans céder sur le subjectivisme, sans enserrer ce même monde dans les rets de l'esprit pur selon la modalité de l'intériorisation, tout en échappant à la réification de ce sujet sous la forme d'un pur objet du monde, que la science pourrait intégralement déterminer *en droit* si ce n'est *en fait*. Or, il semble que Naess soit explicite sur le fait que le sujet *appartienne* au monde des contenus concrets dans la mesure où il n'en est pas le *producteur* substantiellement détaché, comme pourrait l'être une pure conscience. Le monde est ce qu'il est en vertu de lui-même – le sujet ne fait que dévoiler, certes depuis son point de vue, ce qu'est le monde – et c'est à ce même monde que le sujet appartient²⁸. On serait donc tenté de croire que le monde semble le constituer au même titre qu'il constitue le monde.

Toute la question est alors de savoir en quel sens il en fait partie. Puisque le sujet possède la capacité de faire paraître le monde, il ne se trouve pas en lui sous la forme d'un corps-objet couronné d'un esprit, qui lui serait substantiellement extérieur et doté d'un pouvoir propre de connaître dont l'origine resterait mystérieuse. Cette représentation dualiste de l'homme procède de l'ontologie de la science qui se représente le monde selon la modalité de la pure extériorité des choses entre elles. Au contraire, c'est parce que je suis dans mon corps selon une relation d'intériorité et non d'extériorité²⁹ – un autre corps

²⁸ RS, p. 75.

²⁹ RS, p. 79.

signifierait un autre moi – que, semble dire Naess, on ne peut plus souscrire à l'ontologie de la science³⁰. Cela signifie d'ailleurs que si Naess prétendait disqualifier la figure du sujet au profit de sa main au moment de décrire l'expérience de l'eau froide (voir ci-dessus), force est de reconnaître que cette main est toujours déjà celle d'un sujet qui s'éprouve comme tel au moment d'éprouver les réalités du monde, sauf à retomber dans une conception objectiviste du corps humain. Cette relation d'intériorité entre le sujet et son corps serait ce qui explique mon pouvoir de m'ouvrir au monde des *Gestalts*, aux relations qu'elles ont entre elles, qui les structurent et qui doivent pouvoir englober et rendre raison en retour de l'être du sujet. C'est d'ailleurs dans ce sens qu'on pourrait interpréter cette citation de Naess :

La pensée relationnelle a une valeur écosophique parce qu'elle permet de fragiliser la croyance selon laquelle les organismes ou les personnes peuvent être séparés de leur milieu. Parler d'interaction entre les organismes et leur milieu est une expression maladroite parce qu'un organisme est une interaction. Les organismes et leur milieu ne sont pas deux choses – si on plongeait une souris dans le vide absolu, elle ne serait plus une souris. Les organismes présupposent leur milieu³¹.

En ce sens, peut-être peut-on dire que les *Gestalts* ne sont pas plus, ou sont tout autant, extérieures entre elles que mon corps l'est vis-à-vis de moi³², puisque, dans tous les cas, il s'agit de relations *intérieures* ni au sens subjectif (intériorité pure) ni au sens objectif du terme (en tant que cela qui est contenu dans autre chose). Mon corps n'est pas dans mon esprit sous la forme de représentation et mon esprit n'est pas dans mon corps, sous la forme étrange d'une intériorité pure ou à titre d'organe matériel homogène au corps biologique (le cerveau). Dès lors, les *Gestalts* ne sont pas non plus les unes à l'égard des autres comme des représentations plus ou moins compréhensives dans mon esprit ni ne se trouvent dans des pures relations d'extériorité spatiale. Je ne cesse d'explorer le monde selon la pluralité de perspectives qui s'agencent et s'organisent, parce que j'y suis inscrit par mon corps de telle sorte que le je est immédiatement cela qui peut satisfaire son inclination à savoir, qui est *partie prenante* de la réalité, puisqu'il appréhende le monde depuis une structure qui commande tout aussi bien

³⁰ RS, p. 80.

³¹ ECS, p. 105.

³² Cette dernière remarque appellerait une confrontation avec le Maurice Merleau-Ponty de la *Phénoménologie de la perception* et du *Visible et de l'invisible*. On peut cependant indiquer ici que Naess n'élabore pas une phénoménologie du corps propre aussi détaillée que celle de Merleau-Ponty et qu'il ne s'inscrit pas dans une véritable filiation avec Husserl, donc avec la notion de réduction.

son mode d'appréhension. C'est depuis cette perspective que l'on peut dire que la *perspective* du sujet n'est pas subjectivisante ou intériorisante, puisque le perçu *par* lui n'est pas *dans* lui sous la forme d'un contenu mental mais une dimension même du monde en tant qu'il s'y relie. Comme l'écrit explicitement Naess :

Les Gestalts lient l'un à l'autre le Je³³ et le non-Je au sein d'une totalité. *La joie devient non pas ma joie, mais quelque chose de joyeux qui lie dans une relation d'interdépendance le Je et quelque chose d'autre au sein d'une totalité dont aucune partie n'est séparée.* « Le bouleau a ri / de ce rire souple et léger propre aux bouleaux... » : *cette Gestalt est une création qui ne peut être décomposée que de manière incomplète en mettant d'un côté un Je qui projette le rire en question sur un bouleau, et de l'autre un bouleau qui, lui, ne rit pas*³⁴.

Si je suis joyeux, ce n'est pas en vertu d'une espèce d'auto-affection intérieure consécutive à l'appréhension de la réalité objective du bouleau qui serait neutre au regard de cette réalité affective. Cette joie est un phénomène de relation qui, comme tel, concerne chacun des deux termes en jeu, et le soi et le bouleau. C'est depuis cette relation qu'on peut alors tenter de comprendre le sens de la joie pour chacun des deux termes³⁵. De la même façon, on ne dira pas que je perçois la couleur grise de la mer mais que le gris de la mer résulte d'un nombre incalculable de *Gestalts* comprenant les sens des observateurs mais également la couleur du plancton, les vagues, etc.³⁶

S'il demeure si difficile de comprendre comment les *Gestalts* s'articulent entre elles, c'est-à-dire comment la totalité influence ou imprègne la partie³⁷, c'est, d'une part, parce que toute explication objective conduirait à comprendre ces articulations selon des catégories abstraites – relation de causalité, relation psycho-physique – qui en manqueraient le sens véritable pour être de simples productions de l'esprit, d'autre part, parce que ces articulations sont dynamiques, mettent en jeu, à chaque fois, telle totalité avec telle subjectivité. L'exploration d'une forêt consiste dans mon déplacement duquel procède une modification du lieu, de la *Gestalt* globale – il change d'aspects – qui en retour commande une modification de la *Gestalt* subordonnée, mon corps explorateur – qui change d'humeur, qui aura froid ou chaud.

³³ Il faudra revenir sur ce statut du sujet. Ce n'est plus un Je celui qui s'appréhende comme terme d'une *Gestalt* englobante mais déjà un soi écologique.

³⁴ ECS, p. 111.

³⁵ Sur ce point, voir S. Dunand : RS, p. 278-279.

³⁶ RS, p. 67.

³⁷ ECS, p. 108.

C'est depuis une telle vue qu'on peut développer un savoir compréhensif du monde irréductible à l'explication rationnelle scientifique. Ce savoir perspectiviste est celui qui résulte de l'intégration des différentes perspectives sur tel ou tel lieu, tel ou tel secteur *du monde*, sans que ces dernières ne s'abolissent dans un point de vue unique, point de vue de nulle part qui serait celui de la science³⁸.

Vu depuis une telle ontologie, on pourrait ajouter que le statut des abstractions scientifiques demeure cependant assez mystérieux. Elles sont des *entia rationis* mais puisqu'elles rendent possible une intervention efficace sur le réel, on voit mal pourquoi elles n'auraient pas malgré tout avec lui une certaine affinité, que Naess ne semble pas vraiment justifier (contrairement à Bergson par exemple). Il évoque bien un certain apparaître de ces entités dans le cadre de *Gestalt* supérieur, lorsqu'une forme comme le cercle se donne dans le cadre d'un contraste de couleur (cercle noir sur fond blanc)³⁹ mais cela ne suffit pas encore à indiquer en quoi la science parvient malgré tout à nous dire quelque chose du réel.

La situation du sujet ainsi décrite signifie naturellement qu'il doit renoncer au savoir absolu et que sa *Gestalt* du monde est nécessairement incomplète, raison pour laquelle son expérience du monde est sujette à une exigence de précision croissante⁴⁰ et l'ontologie qui en rend compte nécessairement hypothétique ou provisoire. Toute expérience est toujours expérience du tout mais tel qu'il se donne à voir depuis un secteur du monde, depuis une partie ou une région dont la perspective peut toujours être enrichie, corrigée, complétée sans que jamais le tout en soi, pourrait-on dire si cela a un sens, apparaisse, puisque cela signifierait la fin du perspectivisme qui définit la place du sujet dans le monde.

C'est affirmer que le monde comme tel a une structure nécessairement plurielle, ce qui a d'ailleurs des implications politiques. Les décisions afférentes au vivre ensemble ne peuvent faire l'économie d'une confrontation des perspectives en tant qu'elles expriment les êtres au monde concret de tous les individus, loin de tout formalisme contractualiste ou de toute conception technocratique du politique, qui prétendrait incarner un savoir objectif supposé désintéressé, affectivement neutre et rationnel, alors que cette même neutralité affective devrait attirer notre attention. Si la nature comporte une réalité sensorielle et affective, voire axiologique, s'y rendre aveugle, c'est s'alié-

³⁸ Voir ce qu'en dit S. Dunand : RS, p. 272-273.

³⁹ RS, p. 72-73.

⁴⁰ Cela met en jeu la notion de « précision » : voir ECS, p. 83.

ner à l'ontologie de la science, dévaloriser la nature, adopter un point de vue encore plus partiel – et assurément abstrait – que l'écosophe qui, s'il reconnaît que la connaissance du tout est impossible, nous invite néanmoins à tout voir sous un jour relationnel aussi intégratif que possible. C'est alors à celui qui s'anesthésie à l'égard des sentiments que la nature suscite en nous que revient la charge de justifier pourquoi le sentiment produit, par exemple par la construction de route qui détruit une forêt, est meilleure⁴¹.

Néanmoins, on peut non seulement se demander ce qui pousse au fond le sujet à se porter vers une connaissance croissante du monde – pourquoi ne se limiterait-il pas à l'exploiter grâce à la technoscience ? – mais également si ce procès d'enrichissement cognitif n'est pas au fond qu'un leurre. La connaissance ne serait-elle pas qu'une forme d'appropriation, d'assimilation, de réduction du réel à l'identique ? Pour que le sujet se rapporte aux choses du monde *pour elles-mêmes* et non relativement à ses besoins, ne faut-il pas qu'il y ait une valeur du donné comme tel qui fasse sens pour le sujet ? Ne faut-il pas que le sujet trouve le sens de son existence dans ce respect du donné, qu'en lui accordant ou reconnaissant une valeur propre il trouve à se valoriser lui-même ? N'est-ce pas dans ce refus d'appropriation de l'extériorité, dans cette désappropriation, qu'il trouve à s'approprier à lui-même, « riche de sa dépossession » ? Tout se passerait alors comme si la reconnaissance de cette valeur du monde conduisait à la découverte d'une dimension du soi irréductible aux satisfactions de caractère égoïste.

Mais si de telles affirmations sont correctes, jusqu'où serait-il possible à l'homme de renoncer aux biens du monde pour les laisser être et s'accomplir ainsi lui-même par le moyen d'un tel renoncement ? Est-il seulement possible pour un existant comme l'homme de reconnaître que les êtres vivants et les milieux sont dignes de respect sans avoir à renoncer à son propre vœu d'existence ? La reconnaissance de la valeur intrinsèque des vivants est-elle compatible avec la vie humaine ? Mais, à l'inverse, et c'est là l'exigence dont nous étions partis, comment pourrait-on se reconnaître des devoirs envers la tranquillité du lac, envers tel ou tel écosystème ou les vivants en général, si ceux-ci ne sont pas dotés de valeurs qui nous « imposent » des normes de conduite envers eux ?

À dire vrai, la question de l'affirmation de l'existence de valeurs dans le monde n'est problématique, comme le montre Naess, qu'au

⁴¹ ECS, p. 121.

regard de l'ontologie de la science⁴². À opposer sujet et objet, la valeur ne peut rien être d'autre pour elle qu'une projection du premier sur le second qui porte toute la charge de la réalité. Elle ne reflète qu'un certain état du sujet à l'égard du monde tel qu'il le ressent mais n'indique rien sur le monde comme tel. Partir de cette ontologie rend difficile le passage du plan explicatif au plan prescriptif et il faut alors tenter de justifier la morale sur un plan extra-objectif – c'est par exemple le projet kantien. Naess ne tentera pas de penser comment on peut passer du plan des faits objectifs à celui de la valeur. Il ne cherchera pas non plus à *justifier* la morale à partir d'un plan extra-objectif. Il s'agit plutôt pour lui de *décrire* le fait de la valeur tel qu'il se donne au sujet dans l'épreuve qu'il fait du monde. Émancipée de l'ontologie de la science, revenue à la situation plus originale des contenus concrets, au « monde immédiat dans lequel nous vivons, c'est-à-dire le monde des *Gestalts* »⁴³, l'opposition du fait et de la valeur s'évanouit, « puisque les deux sont donnés simultanément »⁴⁴ sous la forme de sentiments⁴⁵ qui nous révèlent ce à quoi nous tenons, la consistance ontologique de ce qui nous relie à la nature⁴⁶.

Or il est remarquable que la valeur n'apparaisse, me semble-t-il, que sous la condition que l'homme se réinscrive dans la totalité dont il est issu et vers laquelle il se porte, qu'il prenne conscience de son appartenance écosphérique. C'est parce qu'il prend la mesure de l'interconnexion des choses du monde et qu'il prend conscience de son inscription au sein de ces écosystèmes, qui sont davantage que des écosystèmes, qu'il peut s'ouvrir à la valeur des choses et à la sienne propre. C'est en effet à cette occasion qu'il découvre qu'elles n'ont pas qu'une valeur instrumentale, au sens où elles lui permettraient de satisfaire un besoin de survie ou un simple désir. Elles valent paradoxalement par elles-mêmes – elles ont donc une valeur intrinsèque et toute espèce mérite également de vivre⁴⁷ ; elles valent dans leur appartenance ou par leur rôle pour le tout au sein duquel elles sont ; elles valent enfin pour l'homme dans la mesure où c'est en les laissant être qu'il se réalise. En quel sens, d'abord, est-il cohérent d'affirmer à la fois leur valeur intrinsèque et leur valeur pour le tout ? C'est que la

⁴² ECS, p. 110.

⁴³ ECS, p. 110.

⁴⁴ ECS, p. 121.

⁴⁵ ECS, p. 116-118.

⁴⁶ C'est le propre des *Gestalts* aperceptives. Voir ECS, p. 110 : « Lorsqu'une *Gestalt* synthétise au moins deux éléments au sein d'une unité supérieure (plus englobante) et qu'au moins l'un des éléments provient d'un domaine sensoriel tandis que l'autre est de nature normative et/ou assertive, alors je parlerai de *Gestalt* aperceptive ».

⁴⁷ Naess rejette l'idée d'une gradation des valeurs intrinsèques des formes de vie.

réintégration des êtres vivants et des milieux dans le tout dont ils tirent leur sens permet, à la fois, de les détacher de l'horizon étroit de nos intérêts pratiques et de découvrir leur autonomie (certes relative.) Ils sont certes pour le tout, le tout est par eux, mais le tout est aussi pour eux. Cela signifie qu'un étant du monde peut avoir une valeur instrumentale sans que cela ne retire rien à sa valeur intrinsèque⁴⁸.

On pourra alors à bon droit faire valoir qu'aussi longtemps que nous n'avons pas accès au tout, il est difficile de savoir ce qui a de la valeur et donc ce qui peut à bon droit nous obliger à respecter une norme de comportement. Mais c'est bien pourquoi Naess, fidèle au caractère fondamentalement hypothétique de son ontologie, précise que les normes ne sont que des fils directeurs en vue de prendre des décisions, de réaliser des actions et qu'elles sont donc toujours sujettes à révision⁴⁹, une meilleure connaissance des totalités entraînant *ipso facto* une modification des normes. Il n'y a donc pas de normes absolues et la formulation des hypothèses normatives ne peut se passer d'une authentique délibération collective visant le vivre ensemble plutôt que reposant sur le cadre trop abstrait d'un contrat social formulé par des purs sujets rationnels, si tant est que le contrat social soit compatible avec le modèle délibératif. En effet, c'est la pluralité des perspectives de sujets inscrits affectivement⁵⁰ et rationnellement dans un lieu, en partie éclairée par la science écosystémique⁵¹, qui rend possible un élargissement de la compréhension du monde et donc l'identification de normes à suivre. C'est d'ailleurs seulement avec la médiation de la rationalité délibérative⁵² que les émotions devant la nature acquièrent le statut de valeur. L'éthique ontologique de Naess a donc une dimension nécessairement politique.

On peut alors comprendre comment la reconnaissance de la valeur, par exemple des êtres vivants, n'est pas contradictoire avec celle de l'homme. Affirmer le droit *égal* de toute espèce à vivre ne conduit pas Naess, aussi soucieux que possible de faire droit au réel tel qu'il se

⁴⁸ C'est ce que Naess s'efforce d'établir : voir ECS, p. 132.

⁴⁹ ECS, p. 125.

⁵⁰ ECS, p. 117.

⁵¹ Mais celle-ci ne suffit pas car elle étudie toujours des séries causales relativement isolées, ne vise donc pas le tout et, en outre, ne délibère pas sur les fins.

⁵² ECS, p. 125 *sqq.* Naess recommande, en premier lieu, d'assumer les valeurs qui nous guident et de démasquer la prétendue neutralité axiologique des opposants, grâce à la mise au jour des sentiments qui les animent aussi et qu'ils cachent sous la prétention d'émettre des jugements purement rationnels. Par ce moyen, les écosophes se donnent l'autorité nécessaire pour introduire *explicitement* les questions de valeur dans les débats politiques au lieu d'être victimes de l'accusation d'irrationalité, les technocrates ayant le monopole de la raison. En second lieu, il faut s'assurer d'un débat impartial et sérieux (veiller à la compatibilité des normes émises, à leur dérivabilité, à leur clarté, etc.).

donne, à répudier les devoirs que l'homme a envers lui-même au nom d'une norme de respect absolu de la vie des vivants, puisqu'il serait absurde que celui-ci renonçât à tuer un animal si sa vie est en jeu⁵³. Il s'agit donc simplement de comparer ses besoins périphériques avec les besoins des autres espèces afin de ne pas infliger des souffrances inutiles⁵⁴. Le principe du droit égal à vivre des espèces n'est donc pas une thèse prétendant à l'absolu mais un principe modulable en fonction des situations et est l'expression de l'idée selon laquelle on ne s'ouvre à la valeur du monde qu'à condition de céder à l'inclination qui nous porte à le connaître de manière aussi compréhensive que possible.

Comme on le voit, une telle hypothèse repose sur le principe, que nous ne pouvons à présent plus éluder, de la réalisation de soi. Que doit être, en effet, la subjectivité pour qu'elle se porte à explorer le monde de manière à respecter le droit à vivre des vivants, pour que la retenue à l'égard des vivants dotés de valeur intrinsèque soit « utile » à l'homme⁵⁵ ? Il n'est d'autre solution que de reconnaître en nous une dimension qui excède les impulsions du moment et les satisfactions étroitement narcissiques⁵⁶ au point de considérer celles-ci comme une manière de sous-estimer les possibilités les plus propres dont nous sommes riches et qui assurent notre profondeur. Or ces possibilités, cette profondeur ou ce potentiel que je suis, ne s'accomplissent qu'à vaincre les obstacles à notre réalisation, ceux-ci ne provenant pas simplement d'un étroit égoïsme mais de cela qui empêche de s'identifier à cela qui nous entoure, à savoir les obstacles à la réalisation des

⁵³ La reconnaissance de l'unité de la vie de laquelle procède le principe du droit égal à vivre pour toute espèce ne conduit pas à une sacralisation de la vie. On peut compatir aux souffrances du loup épuisé qui n'a pas de forces suffisantes pour mettre à mort la gazelle et à la souffrance de cette dernière sans souscrire à la cruauté de l'organisation naturelle qui les conduit à ces extrémités. L'homme lui-même, dit Naess, pourrait être conduit à abdiquer ses pouvoirs au profit d'une espèce plus compatissante si celle-ci venait à l'existence. Si la nature vaut, ce n'est donc pas par ce qu'elle est une fois pour toutes. C'est par le déploiement de son potentiel qui, selon Naess, se réalise davantage par des stratégies de coopération que par des stratégies de compétition. L'homme se distinguant par sa capacité de comprendre les efforts pour vivre de tous les vivants semble avoir le devoir de renforcer ses coopérations avec la nature.

⁵⁴ ECS, p 273. Ainsi s'il peut être légitime de tuer un animal pour satisfaire son besoin de manger, lui infliger des souffrances pour satisfaire des intérêts cosmétiques est illégitime. Naess n'affirme donc pas que « les besoins humains ne doivent jamais avoir de priorité par rapport aux besoins non-humains », ECS, p. 273. Il n'y a d'ailleurs pas de norme absolue. La formulation des normes doit prendre en compte le système normatif dans son ensemble.

⁵⁵ ECS, p. 282 : « L'homme porte en lui naturellement la capacité de développer la volonté – laquelle doit être comprise comme répondant à un véritable besoin – de protéger la richesse et la diversité de la vie *dans son propre intérêt*. En conséquence, ce qui est inutile dans un sens limité peut devenir utile dans un sens plus large, notamment en satisfaisant un besoin humain. La protection de la nature *dans son propre intérêt* en serait un bon exemple ».

⁵⁶ Ce qui justifie l'existence de l'homme, c'est la perfection et non le plaisir ou le bonheur.

autres vivants. C'est donc par souci de soi, au sens écologique du terme, qu'il faut assister ou ne pas empêcher la réalisation des autres. Effectivement, c'est par ce moyen que le soi pourra s'amplifier par identification aux possibilités que les autres réalisent. L'empathie est alors la clef de cette identification grâce à laquelle on laisse les vivants se réaliser afin que nous puissions être nous-mêmes. L'appropriation de soi suppose une désappropriation au regard de l'égoïsme du je⁵⁷. Empêcher et ne pas favoriser la réalisation d'autrui, c'est s'empêcher d'être soi-même, ce qui exprime une mésestime du soi de la part du je. Murir ne consiste pas à s'approprier toujours davantage ce qui nous est étranger, à réduire l'autre au même, à élargir son ego, mais plutôt à laisser s'altérer son je par une ouverture à l'autre, afin que là où était le je advienne le soi. L'intérêt que je porte à l'autre ne conduit pas, en vertu d'un principe d'échange économique, à une perte d'intérêt pour soi. La libido tournée vers l'objet extérieur ne produit pas un désinvestissement du soi, puisque faire le bien d'autrui répond à un besoin naturel d'étendre son soi, de se réaliser⁵⁸. Ce souci de perfection⁵⁹, c'est-à-dire de réalisation maximale du potentiel que je suis par identification aux autres formes de vie, est le gage d'une vie authentique, la vie dans l'indifférence à l'autre que je conduisant à l'aliénation⁶⁰. Ce milieu dans lequel je vis, cette puce qui se débat dans une flaque d'acide et qui va mourir⁶¹, c'est moi en tant que je m'identifie à eux, en tant que j'étends mon existence jusqu'à leur être propre⁶². Ils ne sont pas en moi sous la forme d'une représentation dans la conscience. Ils demeurent là où ils sont et ce qu'ils sont : c'est moi qui tends vers eux et m'accomplis en intégrant leur point de vue. Mais ils ne sont pas non plus pure extériorité et il serait peut-être erroné de croire qu'ils ne sont pas en un sens pour l'homme, puisqu'à l'homme seul fait défaut la spécialisation biologique, ce qui non seulement lui permet de s'ouvrir à un au-delà de lui jusqu'à la totalité mais également à une responsabilité à leur égard⁶³. C'est pourquoi, à la différence du point de vue

⁵⁷ Comme nous le signalions, Naess va jusqu'à imaginer une situation dans laquelle l'humanité abdique ses pouvoirs au profit d'une espèce plus parfaite car dépourvue du sens de l'exploitation et pourvue d'une capacité de compassion supérieure. Il revient à Catherine Larrère d'élucider le sens de cette hypothèse : voir « Le perfectionnisme d'Arne Naess », *Wildproject*, n° 8, 2010 (en ligne : <https://www.wildproject.org/journal/8-larrere>).

⁵⁸ RS, p. 90-91.

⁵⁹ RS, p. 104-105 et ECS, p. 140-150. Naess distingue la perfection du plaisir et du bonheur et considère la première comme fin ultime de l'existence humaine.

⁶⁰ ECS, p. 274.

⁶¹ RS, p. 90.

⁶² L'identification aux formes de vie, sous condition de proximité, est naturelle pour Naess. Voir : ECS, p. 269.

⁶³ ECS, p. 265 et 272.

du je, l'opposition propre-impropre ne fait pas sens pour le soi⁶⁴. L'identification ne permet plus, à la limite, de distinguer entre mon intérêt et celui de l'autre, même si paradoxalement chacun conserve pour autant son individualité⁶⁵. Évoquant le lieu au sein duquel je me réalise, par différence avec l'impersonnel emplacement géographique, Naess écrit : « D'un point de vue phénoménologique, les ordres donnés par le lieu et les ordres que l'on se donne à soi-même sont inséparables. Seules les philosophies qui imposent un dualisme absolu entre le sujet et l'objet essaient d'établir une frontière entre le soi et "son" environnement géographique »⁶⁶.

C'est en comprenant un lieu ou une forêt selon ses finalités propres que je peux découvrir, par identification à elles, une dimension nouvelle de mon être, celle du soi qui trouve des directions de réalisation qu'il n'aurait pas eues sans la reconnaissance de la valeur intrinsèque de la forêt. Une telle déprise du je peut être vue comme une capacité mais elle est bien plutôt un relâchement de la volonté⁶⁷ qui rend possible toutes sortes de communautés entre moi et les autres êtres grâce à une autre forme d'effort actif qui a les traits du « prendre soin de » et dont le succès est sanctionné par la joie⁶⁸ d'être au monde. Parce qu'au je fait défaut le Soi, l'homme doit en passer par le monde afin de se découvrir en le découvrant, tel qu'en lui-même cette transition le révèle pour ce qu'il est : un soi écologique pour lequel il y va en son être de la totalité ou, comme le dit Naess : « La réalisation de Soi est comprise à la fois au plan personnel et au plan communautaire, mais elle est également liée à un certain type d'accomplissement de la réalité comme totalité »⁶⁹.

⁶⁴ ECS, p. 279.

⁶⁵ Cette thèse ne va naturellement pas de soi. Voir : ECS, p. 276. Voir également : L. Valera, « Home, Ecological Self and Self-Realization : Understanding Asymmetrical Relationships Through Arne Naess's Ecosophy », *Journal of Agricultural and Environmental Ethics* (publié en ligne le 29 janvier 2018).

⁶⁶ RS, p. 25. Voir aussi : ECS, p. 94-95.

⁶⁷ RS, p. 105.

⁶⁸ RS, p. 104.

⁶⁹ ECS, p. 147.