

Unil

UNIL | Université de Lausanne

Faculté des géosciences
et de l'environnement

Qu'est-ce qu'une prise de conscience environnementale ?
Une approche écophénoménologique et écopsychologique
de l'expérience de résonance

Alec Colin



Sous la direction de MER Gérard Hess
Expertise : le prof. Olivier Voirol

En vue de l'obtention d'une *Maitrise universitaire en fondements et
pratiques de la durabilité.*

Image page de garde : Cézanne, Landscape (recto) ; Sketch of rocks (?)(verso), n.d., crédit Mrs Marschall, 1972, disponible sur : <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/334318>.

Remerciement

La réalisation de ce mémoire a été possible grâce au soutien et à l'investissement de plusieurs personnes à qui je voudrais témoigner toute ma reconnaissance.

Mes remerciements vont en premier lieu à mon directeur de mémoire, le professeur Gérald Hess, qui m'a soutenu dans la proposition de ce projet personnel et qui a contribué à ma réflexion, tout en me laissant une liberté considérable.

Je remercie également ses assistant.e.s Diane Linder et Christophe Gilliard pour leur aide

Je tiens également à remercier mon expert, le professeur Olivier Voirol. Nos discussions et ses conseils avisés ont été stimulants et m'ont permis de développer mon raisonnement.

Ma reconnaissance va également à mes meilleurs amis, Florian Voisard et Jérôme Bréchon, pour m'avoir toujours soutenu et remonté le moral dans les moments difficiles. Je tiens également à remercier tous mes autres amis qui m'ont aidé tout au long de ma recherche, je pense notamment à Jan Hamza, Timothée Steiner, Tibor Talas, Olivier Junod, Olivia Albertoni et Joris Ferroni.

Un grand merci à Lucie Voisard, ma copine qui m'apporte tant.

Enfin, j'exprime ma reconnaissance infinie à ma famille : ma mère et mon père, mon grand-père Maurice, ma sœur Jessica, mon frère Marc, mon beau-frère Marc, et mes neveux et nièces, dont la présence me procure toujours la plus grande joie.

Toute ma gratitude va également à ma grand-mère, Claudette, partie en début d'année. Je lui dédie ce mémoire.

À Claudette.

*« La science de la nature a un but :
Découvrir à la fois la pluralité et le Tout.
Rien à l'« intérieur » ou « là dehors »,
Le monde "extérieur" est tout entier "ici dedans".
Comprenez ce mystère sans tarder,
Ce secret toujours exposé.
Célébrez l'illusion vraie,
Soyez joyeux dans le jeu sérieux !
Aucune chose vivante ne vit séparée :
L'unité et la pluralité sont identiques ».*
(Goethe Epirrhema)

Citation page précédente : Goethe, cité dans Taleb, M. (2015). Theodore Roszak. Vers une écopsychologie libératrice. Le Passager clandestin. p.62

Résumé

La relation entre expérience de la nature et prise de conscience écologique est discutée à travers le prisme de la théorie sociologique de la résonance de Hartmut Rosa. Cette posture permet de comprendre la relation entre expériences de résonance à la nature, représentation de celle-ci et modification du comportement orienté vers des pratiques plus proches des limites planétaires. Toutefois, cette approche possède également certaines limites dans son interprétation de la relation entre le sujet et le monde. Deux limites sont relevées. La première concerne le *comment* de la résonance, c'est-à-dire comment la résonance peut-elle devenir un outil de transformation sociale ? La seconde concerne l'absence de relation entre la résonance et la raison dans la théorie de Rosa. L'(éco)-phénoménologie et l'écopsychologie sont ensuite mobilisées afin d'apporter des pistes de réponses. Un tel cheminement théorique permet d'éclairer la compréhension des expériences de la nature (caractéristiques et structures) et de relier au domaine de l'action.

Mots clés : Nature, résonance, écophénoménologie, écopsychologie, durabilité, éthique.

Abstract

The relationship between experience of nature and ecological awareness is discussed through the prism of Hartmut Rosa's sociological theory of resonance. This posture enables us to understand the relationship between experiences of resonance with nature, its representation and changes in behavior oriented towards practices closer to planetary limits. However, this approach also has certain limitations in its interpretation of the relationship between the subject and the world. Two limitations are highlighted. The first concerns the how of resonance, i.e. how can resonance become a tool for social transformation? The second concerns the absence of any relationship between resonance and reason in Rosa's theory. (Eco)-phenomenology and ecopsychology are then mobilized to provide possible answers. Such a theoretical path sheds light on the understanding of nature's experiences (characteristics and structures) and links them to the field of action.

Keywords : Nature, resonance, ecophenomenology, ecopsychology, sustainability, ethic.

Table des matières

1	Problématique	3
1.1	Origine du travail – Une expérience personnelle	5
1.2	Question de recherche et thèses	8
1.3	Déroulement du travail	12
1.4	Limites du travail	13
	Partie A	15
2	Résonance et expérience de la nature	17
2.1	Cosmologie occidentale et crise du modèle	18
2.2	Aliénation et résonance	22
2.2.1	<i>Théorie sociale et philosophique de l'aliénation</i>	24
2.2.2	<i>L'aliénation à la nature</i>	32
2.2.3	<i>Résonance : l'autre potentiel</i>	37
2.2.4	<i>L'expérience de résonance à la nature</i>	40
2.3	Limites ou insuffisances de la théorie de la résonance	46
	Partie B	53
3	(Éco)-phénoménologie et écopsychologie	55
3.1	Une « science » de l'expérience : l'(éco)-phénoménologie	56
3.1.1	<i>La phénoménologie en synergie avec l'expérience résonance</i>	59
3.1.2	<i>De l'(éco)-phénoménologie à l'expérience de résonance à la nature</i>	62
3.1.2	<i>Renversement ontologique et fondement axiologique</i>	65
3.1.3	<i>Une nouvelle posture éthique au service de la résonance</i>	69
3.2	Entre la psyché et le monde : l'écopsychologie	74
3.2.1	<i>Introduction à l'écopsychologie : le postulat de la crise</i>	75
3.2.2	<i>La raison instrumentale : une réification du monde résonant</i>	77
3.2.3	<i>L'inconscient (collectif, écologique et relationnel)</i>	81
3.2.4	<i>L'expérience subjective : connaissance et changement</i>	90
3.3	Synergie : pour une Théorie critique interdisciplinaire	97
4	Conclusion	101
5	Références	106

1 Problématique

*« Il ne sert à rien à l'homme de gagner la Lune
s'il en vient à perdre la Terre. » François
Mauriac*

Le 21 juillet 1969, à environ 384'000 kilomètres, Neil Armstrong prononce cette fameuse phrase : « *c'est un petit pas pour l'homme, un grand pas pour l'humanité* ». C'est le premier pied sur la lune. Cet « exploit », un des plus marquants du 20^{ème} siècle, fait vibrer la foule des plus de 700 millions de personnes qui suivent l'évènement en direct (20% de la population mondiale à l'époque). Il représente la victoire des États-Unis sur la Russie, la victoire du capitalisme face au communisme. Ce « premier pas » de l'être humain dans l'espace est une prouesse technologique qui couronne l'avènement de la société urbano-industrielle et l'explosion des mouvements des flux de matière¹. C'est la « cerise sur le gâteau » apporté aux Trente Glorieuses.

Cette étape emblématique de l'évolution technologique de l'humanité est également, et certainement avec une touche d'ironie, une étape fondamentale de l'histoire de la pensée écologique. Pour la première fois, les individus ont accès à la vision d'une véritable image de la terre vue de l'espace. Cette expérience visuelle, loin d'être anodine, donne accès à la représentation d'une sphère définie flottant dans l'univers ; première confrontation réelle à la finitude de la terre et de ces ressources. Par la suite, le début des années septante est une période déterminante dans l'évolution des mouvements sociaux, politiques et scientifiques pour la protection de l'environnement. L'année 1970 voit la création du premier Jour de la Terre, puis l'année 1972² est non seulement celle de la première Conférence des Nations Unies sur l'environnement, mais également celle de la publication du célèbre livre intitulé « *Limite à la croissance* » du Club de Rome. Grâce à une modélisation, ce rapport scientifique cherche à démontrer une idée simple, et pourtant bien souvent oubliée : une croissance infinie est impossible dans un monde fini.

¹ Parmi de nombreuses sources disponibles : McNeill, J. R., & Engelke, P. (2016). *The Great Acceleration : An Environmental History of the Anthropocene since 1945*. Belknap Press. ; Steffen, W., Crutzen, P. J., & McNeill, J. R. (2007). The Anthropocene : Are Humans Now Overwhelming the Great Forces of Nature? *Ambio*, 36(8), 614-621.

² Il est intéressant de mentionner que cette année est également celle du dernier homme sur la lune.

En dépit de ces tentatives de prendre conscience des limites planétaires, et de les intégrer à nos modes de vie, nous nous trouvons aujourd'hui, cinquante ans plus tard, dans une situation écologique dramatique. Érosion de la biodiversité, acidification des océans, changement climatique, pollutions, comment expliquer cette évolution au mépris des images et de l'information ? Dans son ouvrage intitulé « *Pour une catastrophe éclairée* » (2002), le philosophe Jean-Pierre Dupuy esquisse une interprétation intéressante de l'inadéquation entre connaissances et comportements : « *nous ne croyons pas ce que nous savons* » (Dupuy, 2022, dans Linder, 2017 : 3). Ce hiatus entre information et actes semble avoir plusieurs origines sur le plan psychologique.

Pour sa part, Egger (2015 : 35-38) en identifie quatre : (1) le sentiment de dépassement face à « *l'inertie structurelle du système* », (2) un « *déni de la réalité* », (3) une incapacité de nos sens à percevoir l'incarnation des phénomènes environnementaux globaux, (4) notre « *dissociation intérieure* » entre raison et émotion. Inévitablement, ces différents éléments s'entretiennent les uns les autres : par exemple, le sentiment de dépassement face à « *l'inertie structurelle du système* » est une des sources du « *déni de la réalité* ».

Ainsi, s'engager activement dans une révision de notre relation avec la nature, qu'elle soit politique, conceptuelle ou individuelle, implique nécessairement de « faire l'expérience de », ou « mettre en présence de », ces phénomènes. Cela revient à « *parvenir à faire ressentir "l'insensible" et insuffler des représentations "irreprésentables"* »³ (Linder, 2017 : 3). Dans cette nécessité, une question semble être primordiale : quel rôle la nature et son vécu peuvent-ils jouer dans l'alignement entre savoir et agir ? C'est-à-dire, quelle est peut-être le lien entre l'expérience de la nature et l'apparition mobile d'action orientée vers des pratiques plus écologiquement soutenables ?

En articulant différentes théories autour de l'idée de nature et de son vécu, je désire tracer quelques lignes de potentialités que nous pourrions apprendre de ce type de d'expérience et de leurs portée conceptuelle générale.

³ Phrase écrite par Linder (2017 : 3) inspirée de Poirot-Delpech, S., & Raineau, L. (2012). Par-delà le local et le global. In S. Poirot-Delpech & L. Raineau (Éds.), *Pour une socio-anthropologie de l'environnement*. (p.11-29). L'Harmattan.

1.1 Origine du travail – Une expérience personnelle

Nous venons de le voir, bien souvent changer n'a rien d'anodin. Nos identités, nos cultures et nos habitudes sont si fortement ancrées en nous, que la plupart du temps, nous préférons rester les mêmes en dépit de « ce que nous savons qu'il faudrait faire ». En toute transparence, bien que je sois moi-même non profane et environnementaliste, je suis incapable de changer significativement mon mode de vie. Pourtant, lors d'une discussion avec une assistante en durabilité de l'université de Lausanne, j'ai pris conscience qu'une expérience personnelle avait joué un rôle majeur dans mon parcours en tant que scientifique. Alors que je regardais un documentaire sur la déforestation en Malaisie, j'ai vécu quelque chose d'intense. J'ai été bouleversé par ce que je voyais et ce que j'entendais. À titre de réponse, j'ai réduit le plus possible ma consommation d'huile de palme et je me suis inscrit en géosciences. En prenant conscience de l'importance de cette expérience dans la constitution de ma biographie, il m'a paru intéressant d'en faire un objet scientifique dans mon travail de bachelor. La motivation originelle de mon premier travail était de donner un sens à ce type de vécu dans un cadre théorique afin de mieux comprendre leur potentiel transformatif et éthique.

Après plusieurs recherches, la dialectique aliénation-résonance (voir chapitre 2) développée par Hartmut Rosa m'est apparue comme particulièrement pertinente pour analyser notre rapport à la nature et à son vécu. Cette sociologie de la relation au monde s'accorde particulièrement bien avec le champ de la pensée écologique. À travers sa focalisation sur rapports entre les êtres humains et le monde, la résonance offre des idées intéressantes sur la manière dont il est possible de construire une relation plus vivante et plus harmonieuse avec le monde et avec la nature. Rosa établit également les caractéristiques et la structure générique de certaines expériences. Cette démarche est particulièrement intéressante pour interpréter le vécu de la nature.

Dans ses œuvres, Rosa (2012, 2018, 2020) défend la nécessité de nous (re)ouvrir à un lien plus sensoriel et émotionnel avec les choses du monde (objets, autres, soi-même, nature, etc.). La résonance est définie comme un mode de relation où l'être est engagé activement dans le monde qui l'entoure. Cette sensibilité accrue à son environnement est un moyen (re)connaître les conséquences de nos actions et ainsi d'adopter des comportements plus proches des limites planétaires.

Dans le contexte de la crise écologique, la théorie conceptuelle de la résonance nous rappelle l'importance de la connexion émotionnelle et charnelle avec la nature. Bien souvent, nous nous séparons de notre environnement naturel en le considérant comme une ressource à exploiter plutôt que comme un partenaire avec lequel interagir. La résonance est un moyen de réponse à cet isolement, car elle nous permet de nous « rapprocher » et de ressentir une empathie envers la biosphère et ces écosystèmes. Ce retour vers la dimension sensible motive notre désir de préservation. Une intégration de la théorie de la résonance dans le champ de la pensée écologique est un moyen de défendre la nécessité d'une relation charnelle, émotionnelle et intime avec la nature. Cultiver la résonance peut alors représenter une des voies à suivre dans l'élaboration d'une société plus écologiquement soutenable.

En utilisant ces perspectives, mon premier travail a été en mesure de valider deux hypothèses. La première concernait le transfert interprétatif des aspects expérientiels du vécu dans le cadre théorique et conceptuel de la dialectique aliénation-résonance à la nature. La seconde a validé l'intuition selon laquelle certains des différents aspects de l'expérience vécue pouvaient être interprétés comme des symptômes ou des indices d'une relation d'aliénation à la nature, alors que d'autres éléments étaient une preuve de la capacité de résonance. Celle-ci est elle-même révélatrice d'une forme d'aliénation.

L'analyse a également mis en lumière l'hypothèse selon laquelle l'expérience étudiée était en quelque sorte une « expérience de résonance négative ». Cette inspiration reposait principalement sur deux éléments.

Premièrement, l'expérience contenait l'ensemble des caractéristiques d'un mode de relation résonant, néanmoins, elles n'étaient pas toujours présentes dans leur « sens propre » ; elles étaient incomplètes. Deuxièmement, la plupart des sentiments vécus relevaient plutôt d'un champ lexical d'ordre négatif (injustice, colère, tristesse). Cette hypothèse, toutefois, ne reposait pas sur un socle théorique suffisamment solide pour qu'elle soit pleinement confirmée. La qualification « d'expérience de résonance négative » représentait surtout une manière temporaire de définir le mouvement dialectique entre aliénation et résonance. *A posteriori*, j'ai pris conscience que la qualification « d'expérience d'aliénation » était peut-être plus adéquate. L'aliénation renvoie directement à des sentiments négatifs et elle peut tout à fait être comprise comme la non-réalisation de la résonance dans son sens propre.

Le travail proposait en dernier lieu l'hypothèse suivante : ces « expériences d'aliénation » peuvent être un motif pour l'établissement d'axes stables et positifs de résonance (ou par mimétisme de « non-aliénation»). Dans mon cas, elle représentait un motif d'intérêt pour la faculté des géosciences et un motif de réduction de ma consommation d'huile de palme. Elle invitait ainsi à percevoir l'existence d'un potentiel transformatif contenu dans l'expérience. Mon premier travail ne pouvait que proposer cette hypothèse, les contraintes temporelles et structurelles ne permettant pas de l'étudier en profondeur. Le présent travail, bien plus conséquent, inspire à établir l'existence de ce potentiel éthique en s'intéressant à la substance de la transformation, c'est-à-dire à « ce qui » dans *l'esprit* est modifié par l'expérience (mode d'accès, représentation, affection, images, discours interne, conscience, inconscient, etc.).

Finalement, je souhaiterais ajouter quelques mots sur les motivations qui animent cette recherche. S'intéresser au changement, cela veut dire s'intéresser aux potentiels autres, et surtout aux moyens d'y parvenir. Dans cette perspective, signifier la substance c'est comprendre comment l'esprit est modifié, et comprendre de quelle manière il nous incombe de nous donner les moyens de parvenir à ces chemins. Ce dernier point est fondamental, car dans la crise anthropologique et écologique que nous traversons, il semblerait qu'une reconceptualisation de notre *être-au-monde*, c'est-à-dire une modification de la manière dont nous concevons les choses (nature, non-humains, les autres, soi-même, les artefacts, etc.) et dont nous interagissons avec elles, soit une étape obligatoire (Brown et Toadvine 2003 ; Bannon 2016 ; Egger, 2015 ; Rosa, 2018 ; Abram 2020). En déterminant les cheminements du soi que peuvent parcourir les individus dans leurs réorientations vers des pratiques plus écologiquement soutenables, cette recherche aspire à formuler quelques propositions pour faciliter une transition vers des modes de vie plus durables.

1.2 Question de recherche et thèses

Plus modestement, à travers ma problématique, je désire avant tout identifier certains éléments précis contenus dans la relation entre individu et nature, permettant non seulement de décrire plus en profondeur les expériences de la nature, mais également de donner un sens au déclenchement (ou non) d'une modification de nos actions. Dit autrement, je souhaiterais approfondir la discussion autour des expériences de la nature et de leurs relations avec la constitution d'un motif d'agir.

Le motif représente le facteur favorisant un changement plus ou moins significatif de nos pratiques quotidiennes, avec pour finalité une réduction de nos impacts environnementaux. Donner un sens au motif d'agir est un exercice délicat ; il revient à comprendre les dynamiques complexes de la multitude d'éléments à l'origine de la constitution de l'éthique individuelle et collective. De cette manière, appréhender une réorientation des choix moraux ferait *a priori* appel à de nombreuses disciplines, telle que la psychologie, la sociologie, les sciences politiques, l'anthropologie, la philosophie, etc. (Linder, 2017 : 7). Ces multiples portes d'entrées font de l'acte moral un objet dissout et générique. En sociologie par exemple, la vie morale transparait dans l'ensemble des branches telles que la famille, la religion, la vie politique et le travail (Isambert & al. : 1978 : 323). Ainsi, comme le remarque Isambert & al. (id.) : « *du fait même qu'il [le fait moral] soit partout, on peut dire qu'il est nulle part, c'est-à-dire qu'il n'est plus traité comme objet spécifique* »⁴. D'un point de vue épistémologique, cela s'explique principalement par le fait qu'il soit difficile d'isoler la vie morale des autres branches de la sociologie (ibid. : 324).

Toutefois, dans l'ensemble des champs scientifiques, les questions de valeur et d'éthique ne sont que rarement saisies au travers de l'expérience subjective. Or, si, comme le jugère Rosa (2018 et 2020), Brown & Toadvine (2003), Bannon (2016), Egger (2015) et Fisher (2013), l'expérience subjective est considérée comme le lieu principal de constitution de la valeur des choses et de l'éthique, le fait moral devient un objet propre à l'expérience. Il reste inévitablement transversal. Néanmoins, partir de l'expérience pour le signifier permet d'approfondir la dimension intérieure du changement et de répondre au problème de dissolution en cristallisant son origine.

⁴ Phrase citée dans Linder (2017 : 7)

En partant de cette posture, l'objectif de ce travail est d'articuler plusieurs approches de différentes disciplines (philosophie, psychologie et sociologie) en utilisant l'expérience subjective comme l'élément transversal au cœur du dialogue interdisciplinaire. En cherchant à approfondir la compréhension des expériences de la nature et de leur relation au domaine de l'action, le but est de donner un sens à une prise de conscience environnementale à travers une approche écophénoménologique et écopsychologique de l'expérience de résonance. En termes plus généraux, la question est la suivante : *qu'est-ce que peut représenter une prise de conscience environnementale ?*

A priori, une réponse simple et instinctive à la problématique serait de dire que nous prenons conscience de notre relation fondamentale à la nature, et qu'ainsi nous sommes plus enclins à agir pour la protéger. Bien que validée en surface, cette justification manque cruellement de profondeur : que signifie « prendre conscience » ? Et « relation fondamentale » ? En partant de l'écophénoménologie et de l'écopsychologie pour approfondir les caractéristiques d'une expérience de résonance, il est possible de déterminer plus précisément l'assemblage et l'articulation des mécanismes à l'origine du lien que constitue l'être humain avec la nature, et ainsi comprendre la manière dont celui-ci peut être modulé par le vécu.

Le choix de cet angle d'approche est d'abord le fruit d'une expérience personnelle et d'une intuition forte. Toutefois, en cherchant à constituer un lien entre posture éthique et expérience particulière de la nature, l'écophénoménologie et de l'écopsychologie se sont avérées être des champs théoriques tout à fait intéressants. Ils donnent la possibilité de mettre en lumière des éléments permettant de comprendre l'évolution de *l'agir* en relation avec la nature. L'articulation du cadre théorique fait sens dans la mesure où je fais l'hypothèse que l'association dialectique des trois disciplines forme en quelque sorte un triptyque donnant la possibilité de comprendre, ou tout du moins de mettre en avant, la multiplicité des couches de *l'être-au-monde*. En effet, avec la mobilisation de la philosophie, de la psychologie et de la sociologie, je me donne la possibilité de réunir une multitude d'éléments, et de les faire communiquer. Cette approche me permet d'essayer d'apporter une réponse à la hauteur de la complexité de la constitution de nos choix.

Au croisement entre écologie, philosophie, psychologie et sociologie, ce travail s'intéresse à certains éléments contenus dans des vécus spécifiques en relation avec la nature. Il cherche à mettre en évidence des propriétés expérientielles particulières

permettant de mettre en avant le cheminement interne de la pensée dans une modulation de l'action orientée vers des finalités environnementales :

En quoi l'articulation du champ de la résonance avec les approches de l'écopsychologie et de l'écophénoménologie permet-elle de constituer un cadre d'analyse pertinent pour approfondir la compréhension de la relation entre les expériences de la nature et l'apparition d'un mobile d'action orienté vers des pratiques plus écologiquement soutenables ?

L'idée est alors de comprendre en substance ce qui fait que l'expérience constitue ce qu'elle constitue, c'est-à-dire un lieu de modification de l'être humain. Cette problématique se découpe en deux parties. La première concerne uniquement la compréhension des expériences de la nature, et la seconde s'attarde sur leur relation avec le domaine de l'action.

Avec une telle problématique, je cherche en premier lieu à défendre la thèse selon laquelle le champ théorique de la résonance apporte des catégories conceptuelles intéressantes et pertinentes pour approfondir l'étude de la nature et de son vécu. Je soutiens par la suite que ces apports permettent également de soulever certains aspects fondamentaux de la relation entre expériences de la nature et conscience environnementale. L'idée est de montrer que les expériences de résonances à la nature façonnent notre conception de la nature et influencent ainsi la relation que nous entretenons avec elle, et donc nos actions. Cette supposition est assez instinctive, car « *la relation que l'humain aura avec elle [la nature] dépendra de la manière dont il va construire son identité et, partant, de la représentation qu'il va se faire de la nature* » (Egger, 2015 : 55).

Au surplus, les configurations particulières que prennent nos identités et nos représentations influencent directement la manière dont nous formons le fait moral et l'éthique qui en découle. Ainsi, une « *expérience profonde d'unité avec la nature peut devenir l'aiguillon d'un changement de mode de vie* » (ibid. : 227). Mais la restauration d'une relation intime et sensorielle avec la nature ne passe pas uniquement par des « expériences de communion » ; elle passe également « *par la reconnaissance des souffrances de la planète et des affects – douleur, colère, peur – que celles-ci génèrent en nous* » (Ibid. : 21/22). Comme le résume Egger (id.) en reprenant la perspective de Macy, « *c'est dans la mesure où elle accepte de regarder en face les risques globaux et*

en assumant les émotions qui l'accompagne, que la personne peut accéder à une vision plus large, écologique, de son moi ». À travers sa construction dialectique (aliénation/résonance), la théorie de la résonance permet une compréhension intéressante du rapport entre souffrance et communion.

Cependant, bien que cette approche puisse permettre une meilleure compréhension de notre relation à la nature, elle présente également certaines limites, ou insuffisances. Ainsi dans un second temps, ce travail essaye d'articuler la résonance avec d'autres approches (l'écophénoménologie et l'écopsychologie) afin de combler certaines limites et d'approfondir de cette façon la réponse à la problématique formulée ci-dessus.

En dernier lieu, mon travail cherche également à mettre en avant la notion **d'intimité**. Celle-ci est largement présente dans les trois approches, elle incarne le cœur de la constitution du motif d'agir ; elle est le fil conducteur permettant d'expliquer en substance la transformation à l'origine du changement de comportement. L'intimité se définit majoritairement comme le fait de « ne pas se sentir séparé de ». Elle représente un espace de dialogue, un endroit de confort, qui permet à deux choses séparées de se sentir « attachées ». La création de cette atmosphère est un élément déterminant, car elle représente le lieu dans lequel peut s'opérer un dépassement de la séparation entre l'être et le monde, entre l'individu et la nature. Cette espace intime est alors à la fois le produit et le producteur d'une relation profonde (charnelle, affective et cognitive) avec la nature, et le monde. Avec cette idée en tête, ma réflexion sur les positionnements éthiques vise en particulier à approfondir la dimension instinctive et relationnelle du fait moral. Elle ne cherche donc pas à examiner en profondeur la prescription des normes par l'extérieur ou à débattre de la qualification d'une valeur accordée aux différentes entités de la biosphère. Ainsi, à l'instar de l'écopsychologie, ce travail se met « *au service de la terre* » afin d'apporter sa contribution dans la « *compréhension plus subtile de comment opérer un changement profond du cœur et de l'esprit humain* » (Roszak, 1995 : 3).

1.3 Déroulement du travail

L'intérêt de cette recherche est dans sa double dimension. Premièrement, elle explore le concept d'expérience de résonance et sa relation avec le domaine de l'action. Cette partie débute par une présentation succincte de l'évolution historique de l'idée de nature afin que le lecteur puisse non seulement se saisir du point de départ de la réflexion, mais qu'il puisse également ancrer l'analyse de la théorie de la résonance dans le contexte plus large des humanités environnementales. La seconde partie de ce premier chapitre est dédiée au développement de la discussion sur l'expérience de résonance à la nature. À travers ces pages, nous allons explorer la dialectique entre aliénation et résonance à l'aune de la conception de la nature. Cette partie aspire à deux objectifs : (1) mettre en avant les apports d'une lecture de la nature et de son vécu à travers la thèse de la résonance et (2) approfondir la compréhension de la relation entre expérience et action à travers les catégories conceptuelles de la résonance. Pour conclure cette section, nous allons mettre en avant les limites de cette approche en pointant du doigt (de manière non exhaustive) certains aspects qui mériteraient qu'on s'y attarde plus longuement.

Dans un second temps, ce travail mobilise les approches de l'écophénoménologie et de l'écopsychologie pour proposer certaines perspectives permettant de répondre aux limites identifiées de la théorie de la résonance. Ce chapitre est découpé en deux sous-sections dédiées à chaque approche. Chaque section commence par présenter rapidement le socle épistémologique et les principales perspectives de chaque champ pour ensuite les faire dialoguer avec la théorie de la résonance dans l'objectif de constituer une articulation pertinente et enrichissante pour l'analyse et la compréhension des expériences de la nature, et en particulier dans leur relation avec ce que l'on peut appeler une « conscience environnementale » tournée vers l'action.

1.4 Limites du travail

N'étant ni philosophe, ni psychologue, ni sociologue, l'objectif n'est pas d'élaborer un travail approfondi dans l'une de ces disciplines, mais plutôt de les structurer et de les faire dialoguer autour d'un nexus commun. Il s'agit dans ce travail de développer une discussion autour de la nature et de son vécu afin de tisser des liens théoriques entre expériences et actions.

À l'origine, ce travail avait comme pour ambition de récolter des données empiriques afin de pouvoir les mettre en perspective avec ces éléments théoriques. Les difficultés à déterminer un échantillon pertinent, et surtout à trouver des participants adéquats, n'ont pas permis de réaliser cette recherche de terrain. En outre, le travail sur la littérature et sur l'articulation des différents champs s'est avéré suffisamment conséquent pour répondre à l'exigence d'une telle recherche.

En dépit de ce manque de données, et de son caractère plutôt synthétique qu'heuristique, cette recherche a le mérite de proposer une véritable démarche interdisciplinaire. Elle cherche à développer un dialogue profond et original entre différents champs scientifiques afin non seulement de mettre en avant leur point commun, mais également de comprendre leurs synergies. Avec une telle démarche, l'objectif est de soutenir la pertinence et l'intérêt de ce type de recherche transversale.

En dernier lieu, cette recherche aspire principalement à être un pas de plus vers la compréhension de la concrétisation d'une forme de transition écologique. Elle ouvre ainsi la porte à d'autres travaux pouvant par exemple développer des expériences de terrain ou encore s'intéresser plus profondément aux questions d'évolution temporelle (dans le long temps d'une biographie) ou de contrainte socio-institutionnelles.

Partie A

2 Résonance et expérience de la nature

*« C'est une triste chose de penser que la nature
parle et que le genre humain n'écoute pas »*
Victor Hugo

Si l'objectif de cette recherche est d'étayer la compréhension de la relation entre l'être humain et la nature, il me paraît essentiel de commencer par adopter un regard théorique, notamment anthropologique, sur l'histoire de cette relation. Il s'agit alors d'identifier la forme prise par les configurations particulières afin de déterminer comment celles-ci influencent notre capacité à être plus ou moins en adéquation avec les limites planétaires. La question est alors la suivante : dans le contexte actuel, de quelle manière la conception de l'idée de nature permet-elle d'expliquer notre incapacité à vivre en accord avec notre milieu ? Esquisser une réponse nous permettra par la suite d'identifier les caractéristiques fondamentales d'une conception s'inscrivant dans une plus grande prise en compte des limites de la biosphère. Cette première partie a pour ambition de présenter brièvement le contexte historique de la relation humains/nature afin d'ancrer notre réflexion dans les humanités environnementales et de comprendre les racines de la crise écologique actuelle.

Avant toute chose, j'aimerais apporter certaines clarifications sémantiques sur les mots « environnement » et « nature ». En effets, Linder (2017 : 15) m'a rendue attentive à l'importance d'explicitier les connotations que peuvent avoir ces mots, en particulier dans une telle recherche. Selon Vogel (1996 : 103), Herbert Marcuse met en avant le besoin de considérer ces mots comme des « entités historiques ». Cela signifie que les perceptions et les représentations que nous en avons sont intersubjectives ; elles dépendent de nos ancrages sociaux, psychologiques et historiques. De facto, elles varient en fonction de l'espace et du temps. Dans les sociétés occidentales modernes, le terme environnement se réfère plutôt à l'ensemble des éléments naturels qui constitue le milieu entourant les êtres vivants. En conséquence, il « invite illusoirement » à nous penser comme séparé de lui. Cette conception sous-entend donc une forme d'indépendance face à un environnement maîtrisable et a priori prévisible (Linder, 2017 : 15). De l'autre côté, la notion de nature semble posséder une dimension plus globale : elle représente

l'ensemble de la matière animée (humains et non-humains) et inanimée. Elle permet alors de concevoir le milieu dans de multiples formes ; elle invite à une vision plus holistique et interdépendante. Le mot nature semble moins empreint de dualisme, il paraît donc plus adapté à la définition de l'objet de cette recherche. Bien évidemment, ces propositions peuvent paraître discutables, car le propre d'un concept est de varier en fonction des considérations épistémologiques, sociales et historiques. Néanmoins, elles ont simplement pour objectif de permettre au lecteur de saisir l'utilisation des mots dans le document. Au surplus, il s'agira également de mettre en évidence les différentes conceptions tout au long du travail.

2.1 Cosmologie occidentale et crise du modèle

Souligner les caractéristiques particulières de la vision occidentale de la nature est un moyen de mettre en lumière les représentations alternatives visant un mode de vie plus en adéquation avec les limites planétaires. Bien que la situation environnementale actuelle soit le résultat matériel de nos pratiques, elle est également, et surtout, la conséquence directe de l'évolution de l'idée de nature. En effet, « *les difficultés que nous connaissons sont inséparables du socle qui met en forme et oriente notre perception du monde comme nos comportements* » (Bourg, 2010 : 25). Ce socle est avant tout spirituel, et cela pour deux raisons : (1) parce qu'il « *n'est pas lui-même matériel, mais il conditionne nos relations à la matérialité du monde* », (2) parce qu'il « *informe la totalité de notre rapport au monde* » (id.). Ce socle « spirituel » doit se comprendre ici comme ce qui est relatif à *l'esprit-en-relation-avec-le-monde*. Quel est donc ce socle occidental et pourquoi une modification de notre manière d'agir peut-elle être comprise comme une tentative de s'extraire de celui-ci ?

D'un point de vue anthropologique, il est possible de remonter plus ou moins loin dans l'histoire de l'idée de nature. Que ce soit à partir des « *peuples premiers* » (Egger, 2015 : 177-185) ou à partir des philosophes grecs (Linder, 2017 : 17-19), chaque époque apporte son lot d'idées. Toutefois, depuis l'avènement de la science moderne, il semblerait qu'une conception bien spécifique se soit immiscée dans l'ensemble des domaines d'activités de l'être occidental. En effet, la plupart des auteurs s'intéressant à l'idée de nature identifient l'émergence et le développement des sciences occidentales classique comme l'un des facteurs fondamentaux du divorce ontologique entre individus et nature (Bourg, 2010 ;

Rosa, 2012, 2018, 2020 ; Fisher, 2013 ; Abram, 2014 ; Egger, 2015 ; Linder, 2017 ; Gilliland, 2019). Avec les avancées technologiques de la révolution mécanistique du 17^{ème} siècle, l'être humain commence à se penser illusoirement comme affranchi de ses conditions naturelles. Cette idée de domination et de libération de la forme naturelle était d'ailleurs largement présente dans les origines du projet de la science moderne ; Francis Bacon écrivait par exemple « *savoir c'est pouvoir* »⁵, et Descartes (1632) souhaitait voir « *l'homme comme maître et possesseur de la nature* » afin qu'il puisse « *jouir sans aucune peine des fruits de la terre et de toutes les commodités qui s'y trouvent* »⁶ (Descartes, 1966 : 84).

Graduellement, la nature ne se conçoit plus comme une entité mystérieuse, magique et effrayante ; elle devient une simple machine dont il faut comprendre les rouages pour en jouir sans aucune limite. Comme le résume adroitement Bourg (2010 : 30) : « *la spiritualité en question nous a fait concevoir le monde comme un stock de ressources, techniquement maîtrisable, et ce indéfiniment, destinées à satisfaire, via le marché, nos besoins relatifs* ». L'être humain pense le monde, fabrique des artefacts, et modèle de la nature tel qu'il puisse *in fine* devenir le seul maître de sa condition. Cette extériorisation est à la fois le produit et la condition du projet de domination. Le crédo du christianisme cristallise également cette séparation⁷. Parmi les créatures, seul l'homme est fait à l'image de Dieu, il est ainsi lui-même appelé (grâce à la technique, une forme « *d'accomplissement de la Création divine* ») à poursuivre l'entreprise du créateur (Bourg, 2010 : 34).

À travers ces siècles, l'être humain se constitue comme une entité extérieure et étrangère au monde. Il voit non seulement la nature comme une machine uniquement soumise à des lois mathématiques formelles, mais il affirme également, sous l'impulsion de Descartes, la primauté de l'esprit (Linder 2017 : 18). Il sépare ainsi le sujet (*res cogitans*) de l'objet (*res extensa*). La raison devient alors la seule véritable qualité de l'être humain : elle est la source de l'individualité et la seule visée du sujet.

⁵ Bacon F. (1597), *Meditationes Sacrae*.

⁶ Cité par Gilliland (2019 : 3).

⁷ Pour plus de précision voir : White, L. (2010). Les racines de notre crise écologique. In D. Bourg & P. Roch (Éds.), & J. Grinevald (Trad.), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité* (p. 13-24). Labor et Fides.

À cet égard, Bourg (2010) relève deux éléments fondateurs du socle spirituel moderne : il est non seulement matériel et technique (science), mais également profondément individualiste (anthropocentrisme). Le progrès devient alors synonyme de séparation entre culture et nature. La conception occidentale moderne est un héritage de la manière dont nous avons constitué le savoir au cours des derniers siècles. Il semblerait donc, comme nous le soutenons ici, que la distinction ontologique entre nature et culture soit issue de la séparation épistémologique entre sujet et objet, entre intérieur et extérieur (Gilliand, 2019 : 11).

À partir de là, il s'insère durablement un imaginaire construisant l'être humain comme séparer de tous les autres êtres naturels. Le fameux anthropologue Philippe Descola nommera cet héritage ontologique et métaphysique : « *Le naturalisme* »⁸. Cette croyance s'établit sur les critères de l'intérieur et de l'extérieur : l'espèce humaine ressemble au reste du vivant sur le plan physique (extérieur), mais elle est la seule à posséder la raison, à avoir des sentiments, à nouer des contacts, etc. (intérieur) (Bourg 2010 : 35) Ainsi, la qualité de sujet est une exclusivité humaine, ce qui nécessairement, « naturalise » le monde en le réduisant l'état de pur objet matériel. Cette puissante discontinuité est problématique ; au-delà d'opérer un processus de réification sans pareil, elle épure également les relations entre l'être humain et la nature qui deviennent alors plus que des « *connexions accidentelles et contingentes* » (Linder, 2017 : 19). Ce socle spirituel particulier est un biais anthropologique car la forme radicale qu'il a prise au cours des derniers siècles est une caractéristique propre à la société occidentale moderne (Bourg, 2010 : 34). Il semblerait que l'humanité soit inextricablement empêtrée dans ce que les Grecs ont nommé l'*hubris* : la société occidentale s'est éprise d'une ivresse orgueilleuse démesurée. Sortir de cette situation est un cheminement particulièrement complexe, car, instituer dans le socle spirituel notre orgueil conditionne l'ensemble de notre manière *d'être-au-monde* depuis plusieurs siècles.

Pourtant, il paraît évident que ce modèle est en crise ; il est le critère particulier déterminant la crise écologique que nous traversons aujourd'hui (Hess, 2013 : 19). C'est parce que la nature nous est « autre », qu'il nous est possible, sans remords, de détruire en quelques siècles ce qui avait mis des centaines de millions d'années à se former. Ainsi,

⁸ Pour une introduction à ces travaux voir : Descola, P. (2003). *Par-delà nature et culture*. Gallimard.

comme nous l'avons déjà proposé avant, une reconceptualisation spirituelle de l'être humain afin de se penser dans ou avec la nature semble être la condition *sine qua non* de la sortie de l'*hubris*. Ce travail, à la fois conceptuel, émotionnel et charnel, peut s'engager par de multiples voies.

Dans le champ des humanités environnementales, les expériences de la nature semblent avoir un rôle majeur à jouer dans cette transformation. Elles permettent non seulement de modifier notre conception de la nature, mais également de notre manière d'interagir avec elle. Dans ce sillage, il existe notamment le champ de l'analyse des expériences esthétiques de la nature qui s'efforce par exemple de faire le lien entre la sobriété volontaire et les expériences esthétiques⁹.

À l'instar de ce type d'analyse, le chapitre suivant va développer le concept d'expérience de résonance dans l'idée d'utiliser ces catégories conceptuelles dans une interprétation de la relation entre expérience de la nature et conscience environnementale avec pour finalité une réorientation du domaine de l'action vers des pratiques plus écologiquement soutenables.

⁹ Linder, Diane. (2017). *Simplicitaires et expériences esthétiques de la nature : Pour une transition écologique et spirituelle des modes de vie.*

2.2 Aliénation et résonance

Comme nous venons de le voir, la crise écologique que nous traversons semble être l'expression d'une crise plus profonde, une crise dans notre manière de concevoir le monde et d'interagir avec lui. En d'autres termes, le véritable problème se situe dans la philosophie de notre relation au monde. Nous avons séparé le monde en différentes catégories, et nous les avons mises en opposition. Inévitablement, nous (sujet intérieur et culturel) percevons le monde (objet extérieur et naturel) comme quelque chose d'étranger, comme un « point d'agression ». Pourtant, parfois encore, dans certaines expériences quotidiennes, le monde se présente comme quelque chose de vivant et de chaleureux ; comme un lieu qui nous semble proche et qui nous parle. Une discussion passionnante entre amis, une relation amoureuse tumultueuse, un ciel orange au coucher du soleil, tous ces moments sont autant d'exemples de la capacité d'existence d'une relation profonde et significative avec le monde.

C'est justement dans cette dialectique entre mondes « froid » et « chaud » que se déploie la théorie de la résonance. Dans son œuvre, Rosa Hartmut cherche à proposer une sociologie de la relation au monde. Il conceptualise la résonance et l'aliénation comme des catégories élémentaires de notre manière *d'être-au-monde*. Elles deviennent ainsi un prisme à travers lequel il est possible de lire le monde et son vécu. Cette lecture particulière permet de proposer une interprétation aux problèmes majeurs de ce que Rosa appelle « la société moderne tardive ». L'idée de ce chapitre est alors de décrire ces catégories élémentaires afin de pouvoir ensuite mettre en avant leurs apports à la philosophie moderne de la relation à la nature. Ce chapitre propose donc une analyse de la relation entre nature et vécu à l'aune de la théorie de la résonance afin de comprendre quelle leçon nous pouvons en tirer et quelles sont les limites d'une telle interprétation.

Avant toute chose, pour saisir le point de départ de cette analyse, il me semble nécessaire de revenir à la question au cœur de chaque version, et de chaque génération, de l'école de Francfort, et sans doute la plus importante pour chacun d'entre nous, c'est-à-dire : « *qu'est-ce qu'une vie bonne ? Et pourquoi nous fait-elle défaut [...] ?* » (Rosa, 2012 : 7) À mon sens, cette question est non seulement le point de départ de l'école de Francfort, mais elle me paraît également être celle au cœur de chaque approche mobilisée dans ce travail. Il paraît difficile d'esquisser une réponse à la première partie de cette question ; c'est pourquoi, dans la Théorie critique, la plupart des auteurs s'efforcent de proposer une

réponse à sa dernière partie. Sous l'influence de Karl Marx, des sociologues comme Théodore W. Adorno, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, Axel Honneth et Hartmut Rosa cherchent tous à comprendre l'origine de la souffrance humaine : pourquoi la vie bonne nous fait-elle défaut ? Leurs réflexions ont donc toutes comme point de départ l'expérience humaine réelle (ibid. : 68).

Dans l'introduction de son livre *Aliénation et Accélération* (2012) Hartmut Rosa nous dit par exemple qu'il cherche à « *poser les “bonnes” questions afin de reconnecter la philosophie sociale et la sociologie aux expériences sociales vécues [...]* » (id.). Avec comme point de départ l'expérience sociale réelle, la Théorie critique apporte des concepts-clés pour comprendre notre rapport au monde, et les distorsions qu'il subit à travers les représentations et les pratiques de la société moderne. L'aliénation par exemple, bien que quelque peu abandonnée au cours des dernières décennies, est un concept au cœur de cette tradition critique : elle cherche à définir l'état (ou la relation) perçu et conçu comme négatif, c'est-à-dire qu'elle cherche à caractériser ce qui nous fait défaut. En essayant de décrire « qu'est-ce qui ne va pas ? » dans nos relations aux objets, aux autres et à nous-mêmes, l'aliénation permet de mettre en évidence des structures et des caractéristiques propres à un « mauvais » rapport au monde. Partant de là, elle permet également d'entrevoir à quoi pourrait ressembler un rapport de non-aliénation (résonance). Dès lors, il paraît tout à fait intéressant de chercher à comprendre ce que de tels concepts peuvent apporter aux champs d'études de la nature et de son vécu. Bien que l'expérience réelle de la nature ne soit jamais au centre des analyses de Hartmut Rosa – elle est souvent présente comme une dimension parmi d'autres (actions, objets, espace, temps, etc.) – elle représente un domaine transversal présent à maintes reprises.

Ensuite, cette focalisation sur la théorie de Rosa est un choix conscient qui s'explique non seulement par le fait que sa thèse offre une analyse contemporaine de notre relation au monde, mais également parce qu'elle propose un contre-concept - la *résonance* - particulièrement intéressant dans l'interprétation des expériences de la nature.

En dernier lieu, avant d'entrer dans le vif du sujet, j'aimerais apporter quelques précisions conceptuelles fondamentales sur l'usage des concepts d'aliénation et de résonance. Les deux cherchent à décrire une manière d'être avec le monde, des modalités conçues comme respectivement « négative » et « positive ». De ce fait, il se pose alors la question de savoir ce que représentent concrètement ces modes ?

Pour la résonance, ceci correspond à chercher une situation de non-aliénation. Cependant, il faut comprendre que cette recherche ne suggère pas nécessairement un glissement dans des considérations empreintes de postulats essentialistes sur la « vie bonne » et la « vraie » nature des hommes. Bien que l'utilisation de notion d'aliénation soit, d'une part, ancrée globalement dans une recherche de la vie bonne, et d'autre part, construite autour d'une critique sur le contenu, les processus et les états des personnes et des communautés humaines contemporaines, elle est conçue avant tout comme une forme/configuration particulière de relation où il y a un manque, une absence. C'est en quelque sorte « *une relation sans relation* » (Rosa, 2018 : 286). De telle manière que, par voie de conséquence, *l'autre* de l'aliénation, la *résonance*, se définit comme la présence « d'une relation avec relation », c'est-à-dire de l'existence d'un lien profond et intime avec le monde. La résonance représente le « *devenir-autre* » des rapports, c'est-à-dire ce qu'il peut être dans d'autres conditions. Elle reste donc complètement ouverte quant à ce qu'elle contient concrètement. Cette thèse garde un caractère critique et normatif parce qu'elle soutient la « mauvaise » posture prise par le besoin relationnel inextricable de tout être et de toute société. Toutefois, elle ne cherche en aucun cas à déterminer une quelconque nature « essentiel » de l'homme, qui reviendrait à déterminer en terme substantialiste la « vie bonne » ou la « bonne » manière de vivre. « L'essence » se constitue alors seulement comme « *une "forme" qui définit l'homme par des "rapports"* » (id.).

Cette précision me semblait indispensable non seulement parce qu'elle permet une meilleure appréhension ce que signifie *être-au-monde* et *essence*, mais également, et surtout, parce que c'est un reproche régulièrement fait à ces concepts.

2.2.1 *Théorie sociale et philosophique de l'aliénation*

À l'origine, l'aliénation est un terme philosophicoreligieux. Il est ensuite devenu non seulement une catégorie empirique de la psychologie sociale, mais également, et surtout, un concept fondamental dans l'idéologie socialiste (Rosner, 1969 : 81). De nombreux auteurs l'ont mobilisé pour définir une série de phénomènes : indifférence, autoritarisme, cynisme, etc. (id.). Cet « *usage inflationnel* » couplé aux flous sémantiques, et aux présupposés essentialistes, ont poussé de nombreux penseurs à se désintéresser du terme avant de quasiment abandonner son utilisation (id. ; Rosa, 2018 : 271). Il est alors possible

de se demander pourquoi choisir ce terme dans ce travail. J'y répondrai succinctement, bien que cette question aurait pu faire l'objet d'un article entier. Il existe deux raisons principales. La première est qu'en dépit du fait que le terme soit devenu extrêmement polarisé, il a toujours pour objectif de décrire une forme de « malêtre », de « dysfonctionnement » dans la société. Ainsi, et c'est l'hypothèse que nous soutenons ici, s'il est communément défini comme un mode « négatif » de relation au monde avec des caractéristiques propres, cela permet ensuite, lorsqu'il est adjectif ou suivi d'un complément, de se saisir immédiatement de la portée et du contenu critique de son utilisation. De telle façon, il devient un concept de référence pour les théories critiques de notre relation au monde. Deuxièmement, le terme « aliénation » semble, d'un point de vue linguistique, particulièrement bien adapté pour décrire le fait de *devenir-autre* ; une situation caractérisée par la dépossession, l'étrangeté, la non-utilisation.

D'un point de vue historique, le concept est en grande partie élaboré par Marx à la suite de ces lectures de Hegel. Il lui sert principalement à décrire le rapport entre le travailleur et les produits du travail, les moyens du travail et le travail en lui-même (Quiniou, 2006 : 72). Il représente alors un état généralisé des individus face au monde résultant du mode de production capitaliste. Initialement, il sert donc à « *décrire et dénoncer les réalités insupportables* » du capitalisme marqué par « [...] *un sentiment d'étrangeté, de dessaisissement, de non-pouvoir, etc.* » (id.). Par la suite, la notion évolue et voyage entre les disciplines (philosophie, psychologie et sociologie). Pourtant, le cœur sémantique reste dans la plupart des cas le même : elle cherche à décrire des sentiments d'impuissance, de non-sens, d'extranéité, et d'hétéronomie (Rosner, 1969 : 89 ; Rosa, 2018 : 274). La perte du sentiment d'autonomie – comprise comme la perte des sentiments de contrôle, d'indépendance et de pouvoir sur les contextes d'action - est d'ailleurs considérée par une grande partie des auteurs comme un élément déterminant dans un rapport d'aliénation (Rosa, 2018 : 274).

Selon Rosa, toutefois, il ne faut pas en venir à considérer l'autonomie comme *l'autre* de l'aliénation, car cela revient à « *ignorer en dernier ressort le caractère relationnel de l'aliénation (et de son contraire)* » (id.). Être autonome, au sens d'avoir l'impression de pouvoir se gouverner soi-même selon ces règles personnelles, ne signifie pas nécessairement l'absence d'une forme d'aliénation : « *un dictateur peut être totalement autonome, c'est-à-dire exercer un contrôle maximal sur ces conditions de vie, et se sentir*

malgré tout, ou de ce fait, aliéné » (id.). En d'autres termes, il ne suffit pas de contrôler pour ne pas être aliéné. Au contraire, c'est plutôt le sentiment de « perte de contrôle » qui est, dans bien des cas, un moyen de se défaire de l'aliénation (id.). Tomber amoureux, avoir une expérience esthétique, se laisser aller lorsqu'on joue de la musique, tous ces moments particuliers ont comme point commun la nécessité de « lâcher-prise », de « se laisser aller ». D'ailleurs, cette approche singulière de l'autonomie – comme pouvant être dans bien des cas à l'origine d'un sentiment d'aliénation - s'applique bien à notre relation à la nature : l'espoir sans fin d'une indépendance face aux conditions contraignantes de l'environnement naturel est le désir fictionnel à l'origine de notre aliénation à la nature.

Avec l'exemple de l'autonomie, nous voyons la difficulté de fournir un contre-concept pertinent et cohérent. Dans cette volonté, il est possible de citer des approches comme celle de la *reconnaissance* d'Axel Honneth ou encore celle de la correspondance entre habitus et champs de Bourdieu (ibid. : 277). Cependant, aucun de ces concepts ne semble véritablement capable de se saisir de la dialectique aliénation/non-aliénation dans l'ensemble de ces situations complexes et entendues. C'est pourquoi, à l'aune des travaux de Hartmut Rosa (2012, 2018 et 2020), nous proposons ici d'opérer un changement de perspective afin de ne plus considérer l'aliénation comme un processus ou comme un état statique, mais plutôt comme un véritable « *mode spécifique de relation (au monde)* » ; une configuration particulière où « *le sujet et le monde sont indifférents ou hostiles (répulsion) l'un à l'autre et donc déconnectés* ».

Afin de bien se saisir de cette thèse, il est nécessaire de s'attarder quelque instant sur les notions de sujet et de monde. Hartmut Rosa, cherche à conceptualiser la manière dont le soi se rapporte au monde dans le mouvement de constitution de l'expérience des choses pour développer « *une sociologie fine de la relation au monde* » (Rosa, 2018 : 26). Il considère alors que le moi et le monde sont deux faces d'une même pièce, ils sont inséparables l'un de l'autre, car « *leur relation est constitutive de ce qu'ils sont* » (Hétier et al., 2022 : 172). Il craint alors « *toute dichotomie qui sépare le sujet et le monde, tout dualisme qui voudrait que chacun d'eux soit donné et existe indépendamment de l'autre* » (id.). Il cherche ainsi à construire sa thèse à rebours de la distinction épistémologique classique (sujet/objet) et du dualisme ontologique naturaliste (nature/culture).

Avec ce souci en tête, Rosa adopte une posture phénoménologique proche de celle de Merleau-Ponty, afin de déterminer les propriétés essentielles et invariantes du sujet et du monde (id.). Les sujets possèdent deux caractéristiques :

« Premièrement, ils sont ces entités qui font des expériences ou – si l'on admet que les expériences sont toujours intersubjectives – chez lesquelles des expériences se manifestent : deuxièmement, ils constituent le lieu où une énergie psychique se matérialise sous forme de motivation, c'est-à-dire où des impulsions à agir deviennent effectives. »¹⁰ (Rosa, 2018 : 57)

Ensuite, le monde est défini ainsi :

« Le monde, pour sa part, peut se définir comme “tout ce qui vient (ou “peut venir”) à notre rencontre” ; il apparaît comme l'horizon indépassable au sein duquel des choses peuvent se produire et des objets être découverts, ou au sens de Blumenberg, comme une “métaphore de la totalité des expériences possible”. Mais cette “totalité” s'avère en même temps être autre chose, et davantage, que la somme de toutes ses parties : le monde est ce qui est toujours préalablement donné à chaque conscience. » (Rosa, 2018 : 58)

Avec ces définitions Rosa cherche à mettre en avant le lien inextricable entre la conscience et le monde : les sujets sont en permanence tournés vers le monde et le monde est tout ce qui se donne au sujet (et plus encore). Il se rapproche ainsi du concept *d'intentionnalité* – mouvement à la base de la relation de sens entre la conscience et son environnement – propre à une approche phénoménologique. Il fait d'ailleurs référence à des expressions typiques du champ de la phénoménologie comme celle de « l'être-au-monde » utilisée par Merleau-Ponty¹¹ (les traits d'union sont là pour signifier le lien permanent entre l'être et le monde – cette expression est centrale dans l'analyse de la relation au monde propre à ce travail). Hartmut Rosa considère donc que le sujet fait partie intégrante du monde, et que le monde ne se limite pas uniquement à la société (comme pourrait le faire une analyse sociologique plus traditionnelle). Il est nécessaire de bien se saisir de cette posture particulière, car elle est le cœur battant de ce travail ; elle

¹⁰ Phrase également citée par Hétier et al., 2022 : 173)

¹¹ Avant son utilisation par Merleau-Ponty, elle est utilisée par Martin Heidegger dans *Être et temps* (1927)

représente non seulement le point de départ du déploiement de l'analyse de Hartmut Rosa, mais également, et surtout, le nexus commun qui donne sens à l'association entre philosophies sociales, écopsychologie, écophénoménologie et humanités environnementales.

Pour en revenir à l'aliénation, la question est alors de savoir comment il est possible de penser le concept à partir de cette représentation du monde et du sujet. L'idée est alors de la concevoir comme une absence de relation active, ou plutôt une « *relation sans relation* » (Rosa, 2018 : 286), la relation entendue « *comme une attitude concrète consistant à entrer en dialogue avec le monde* » (Hétier et al., 2022 : 172). L'aliénation représente alors la mise en silence du monde, et son origine ne réside pas dans le sujet ou le monde mais dans le lien qui les unit ; elle représente « *une distorsion profonde et structurelle des relations entre le moi et le monde* » (Rosa, 2012 : 115). C'est une altération du lien structurel entre *l'être* et le *monde* caractérisé par un processus de dépossession d'une modalité essentielle particulière, c'est-à-dire la dépossession d'une configuration spécifique propre à une définition de l'homme par des rapports. Cette modalité faisant défaut regroupe un ensemble de perceptions et de sensations constitué autour des notions de résonance, de communication et d'intimité (Rosa, 2012, 2018 et 2020). L'aliénation se caractérise alors par le fait de ne plus parler, de ne plus se sentir « proche », de ne plus « reconnaître », de ne plus « jouir » ou de ne plus résonner dans la relation tel que la potentialité du rapport initial nous permettrait de le faire. Déterminer et identifier l'aliénation sert alors à revendiquer la nécessité de nous (re)-mettre à parler avec le monde.

Cette peur du silence n'est pas nouvelle. Au contraire, il semblerait qu'elle représente le sujet d'inquiétude le plus continu et le plus vital dans l'ensemble des analyses sociales de la modernité (Rosa, 2012 : 140). Et finalement, elle est également l'inquiétude principale de l'ensemble des auteurs que nous abordons dans ce travail, et peut-être même, l'inquiétude existentielle la plus fondamentale de tout être humain. En témoigne la multitude de livres faisant directement référence à cette angoisse : *Printemps silencieux* (1962) de Rachel Carlson, *The Voice of the Earth* (1972) de Theodore Roszak ou encore *Comment la Terre s'est tue* (1996) de David Abram.

Le fait de communiquer avec le monde, de lui parler et de l'entendre est au cœur de l'analyse critique de notre manière d'être au monde, ou plutôt de ne pas *être-au-monde*. À la fin, que cela soit une analyse sociale, psychologique ou environnementale, le problème reste bien souvent le même.

Cette absence de communication, propre à une relation d'aliénation, est à la fois la source et le symptôme de la perte d'une relation profonde de résonance, de dialogue et d'intimité. Par exemple, l'intimité – définie comme le fait de « ne pas se sentir séparer de » - nécessite obligatoirement un mode communication : c'est seulement lorsque nous dialoguons de manière engagée avec le monde, sur les modes charnel, affectif et cognitif, que nous nous sentons proches de lui. Ainsi, l'inimité peut également être compris comme l'espace de dialogue, le langage commun émergeant d'une véritable liaison de résonance entre l'être et le monde. L'aliénation apparaît alors également comme la non-réalisation du potentiel humain conçu et perçu comme « meilleur » : nous pouvons parler avec le monde ! Rosa ne fait pas directement cette interprétation. Toutefois, elle fait sens, et cela principalement pour deux raisons : (1) si l'ensemble des autres potentiels sont également perçus comme « mauvais », la notion même d'aliénation n'a plus de sens (2) la réalisation de ce potentiel autre (« vie bonne ») est au cœur de la motivation de tous les auteurs, y compris moi-même.

Dans sa thèse, Rosa analyse les structures temporelles de la société moderne tardive en cherchant à montrer que *l'accélération sociale* est l'origine première de notre aliénation au monde. En effet, selon lui (2012), c'est à cause l'accélération des technologies, du monde social, et de notre rythme de vie qu'il nous est impossible de nous approprier les choses, de les transposer en nous afin de les intégrer à nos identités personnelles. Nous ne semblons plus être attachés aux éléments du monde (choses, temps, espace, gens, soi-même), car l'ensemble de ceux-ci passent et changent trop vite.

Dans le monde social par exemple, nous ne voyons tant que personne, et nos rencontres sont bien souvent si courtes, qu'il nous est impossible de se sentir émotionnellement connecté à la plupart d'entre elles (Rosa, 2012 : 133). Il en va de même pour les objets matériels. Pendant longtemps, les objets étaient des compagnons de vie, ils étaient réparés et consommés jusqu'à la fin, et leur disparition pouvait même être une source importante de tristesse, car dans un processus, ils finissaient par devenir « [...] *une partie intégrante de notre expérience vécue quotidienne, de notre identité et de notre histoire* » (ibid. :

118). Or, dans la société moderne tardive la consommation « morale » se substitue à la consommation physique : nous ne réparons plus rien, et nous avons même inventé des choses tels que l'obsolescence programmée. De toute évidence, la consommation morale rapide et désintéressée rend impossible toutes formes d'intériorisation, car développer une relation intime et familière demande du temps et de l'engagement (ibid. : 116).

Avec cette approche sous l'angle des structures temporelles, la théorie de Rosa apporte une analyse complexe des dynamiques techniques et économiques qui donne l'impression que l'accélération est une forme de caractéristique inéluctable : « *l'accélération est le cœur des sociétés contemporaines nourries par le système capitaliste* » (Hétier et al., 2022). Ainsi, il semblerait qu'elle ne soit pas simplement « *l'effet d'un impératif de croissance en provenance des actionnaires de multinationale* », mais qu'elle soit devenue « *notre façon proprement humaine d'être au monde* » (id.). Sous l'impulsion de l'accélération, l'être moderne a fait de toutes les choses du monde, et du monde lui-même, quelque chose de liquide, d'éphémère et de vide¹².

Ce paradigme de l'accélération est au cœur des caractéristiques culturelles de l'être humain moderne ; l'accélération est devenue un principe anthropologique (id.). Cette évanescence du monde est au cœur de notre aliénation car sans socle palpable, le « désengagement » (*indifférence*) et le « détachement » (*insensibilité*) s'empare des relations et réduisent le monde à quelque chose de lointain et silencieux ; on ne se sent plus véritablement « chez soi » dans le monde. Dans la thèse de Rosa, l'accélération est le principe fondamental de la société moderne tardive, et l'aliénation, en tant que mode spécifique de relation au monde dominant, en est la conséquence nécessaire. Finalement, à l'aune de mes lectures de Rosa et de mon analyse, il est possible d'établir trois contenus fondamentaux dans un rapport d'aliénation : (a) une absence de relation résonante ou intime, c'est-à-dire une absence de dialogue charnel, affectif et cognitif avec le monde, (b) la non-réalisation de potentiel humain conçu et perçu comme « meilleur », (c) ce vide produit généralement un « désengagement » (*indifférence*) et un détachement (*insensibilité*) face à un monde éphémère et silencieux.

¹² Beaucoup d'auteurs rejoignent cette analyse sociale du monde moderne. Il est possible de mentionner des livres tels que *L'ère du vide* (1983) de Gilles Lipovetsky, ou encore *La vie liquide* (2005) de Zygmunt Bauman.

Je crois qu'il convient d'apporter certaines spécifications quant à cette définition. Le premier point représente principalement la définition proposée par Rosa. Le second point n'est pas énoncé de cette manière dans la théorie de la résonance. Pourtant, il est implicitement présent dans le cœur même du développement de la thèse : le potentiel humain connu et perçu comme « meilleur » est un monde résonant. Je crois que ce point est fondamental dans une théorie de l'aliénation et qu'il mériterait d'être plus explicitement présent chez Rosa, notamment si nous voulons réintroduire durablement une définition pertinente du concept. À mon sens, le fait de déterminer une relation ou un état d'aliénation se fait toujours par rapport à un référentiel, le fait de percevoir un potentiel « meilleur » est donc une condition nécessaire.

D'autre part, c'est pour cette raison que l'aliénation se définit comme le fait de devenir-*autre* et qu'elle se matérialise dans l'expérience par un sentiment de dépossession, de dessaisissement et de non-sens : pourquoi la vie n'est-elle pas ce qu'elle pourrait être ? C'est également ce qui lui donne son caractère profondément critique : le fait qu'elle détermine une situation « moins bien » que ce qu'elle pourrait être lui donne nécessairement une qualité problématique. Ainsi, elle nous renvoie à la question fondamentale au cœur du déploiement de la Théorie critique : pourquoi la « vie bonne » nous fait-elle défaut ? Je pense également que cette définition de l'aliénation permet de lui donner plus de légitimité et de pertinence dans un cadre scientifique. Elle reste un concept large englobant une multitude de situations. Décrire plus finement ces différentes formes (non-sens, hétéronomie, contrôle, etc.) devient alors un moyen de s'en émanciper. C'est ce que nous cherchons à faire ici avec le domaine de la nature.

Au surplus, j'ai la conviction que si l'on regroupe le point *(a)* avec le point *(b)* le concept d'aliénation devient une catégorie élémentaire de compréhension du monde suffisamment significative pour nous éclairer sur les problématiques de notre relation au monde et sur les potentielles solutions qui s'offrent à nous. Le point *(c)* décrit plutôt une conséquence du rapport que le rapport lui-même. Ce n'est pas parce que je suis désengagé ou insensible à quelque chose que j'en suis nécessairement aliéné. Néanmoins, ce corolaire de l'aliénation reste le plus transversal et systémique, et c'est celui qui possède l'effet rétroactif le plus important : le désengagement et l'insensibilité renforcent encore plus le silence du monde.

En définitive, nous avons proposé dans cette partie une définition de l'aliénation renouvelée à l'aune de conception théorique de Hartmut Rosa. Cette discussion nous a permis de déterminer certaines caractéristiques fondamentales afin de faire du concept un moyen de lire et de comprendre le monde.

2.2.2 *L'aliénation à la nature*

Nous avons vu que le champ de la pensée écologique a souvent comme point de départ la critique de la conception moderne de l'idée de nature : à travers les sciences et le capitalisme, nous avons en grande partie vidé la nature de toutes ces dimensions autres pour ne garder que celle de la ressource utilitaire. Il y a d'un côté l'être humain et de l'autre la nature. Sans surprise, dans son analyse des structures temporelles contemporaines de la société moderne, Hartmut Rosa (2012, 2018, 2020) rejoint également cette double constatation. Premièrement, il soutient que le rapport moderne au monde, fondé sur la *domination* et le *contrôle*, est au cœur de la réification et du désengagement (Rosa, 2018 : 109). Il insiste d'ailleurs à plusieurs reprises sur les relations corporelles au monde : dans la société moderne, nous glissons dans un rapport au corps comme ressource (ibid. : 159). Par exemple, la peau - premier organe corporel de contact avec le monde - devient l'objet de toute sorte de manipulation. Elle se transforme en une ressource esthétique au prix d'une diminution de sa capacité de communication (ibid. : 83). Dans *Aliénation et accélération* (2012), Rosa montre bien que cette réification du monde, appuyée par la consommation rapide et désintéressée, est au cœur même de l'organisation, du fonctionnement et de la stabilité de notre société.

Dans ces textes, il ne fait pas directement le lien entre réification du monde et aliénation à la nature. Néanmoins, on comprend aisément que le rapport instrumental au monde décrit par Rosa est également présent dans notre relation à la nature : à travers notre rapport de *domination* et de *contrôle*, nous réduisons notre environnement naturel à sa valeur instrumentale. Cette réification représente l'altération du lien structurel entre l'individu et la nature propre à une relation d'aliénation. Cette altération est caractérisée par un processus de dépossession d'une modalité essentielle particulière : celle de la relation non-réifiante. En d'autres termes, nous sommes dépossédés de la relation profonde qui nous permet (ou permettait) de dialoguer avec la nature de manière sensible, charnelle et cognitive. En dernière instance, cette séparation se matérialise par des

expériences négatives où la nature nous paraît extérieure, lointaine et silencieuse ; nous ne nous sentons plus *chez nous* dans un milieu naturel. Bien évidemment, il existe encore de rares occasions où notre environnement naturel nous apparaît comme relativement intime. Lors d'une randonnée en montagne par exemple, lorsque nous ressentons des sentiments de plénitude et d'appartenance. Néanmoins, ces expériences représentent le plus souvent un symptôme de notre aliénation plutôt qu'une réelle réappropriation d'un mode relationnel intime ou résonant ; elles ne changent pas de manière significative la relation ou le sens que nous conférons à la nature.

Cette disparition apparente de l'usage de la parole semble être à la fois l'origine et le résultat d'une absence de nature dans nos vies. Une absence à la fois physique, psychique et émotionnelle. Inévitablement, si la nature ne représente plus qu'une seule chose (des ressources), elle ne peut être que moins présente. Le manque de contact et de dialogue se transforme en une incapacité d'appréciation et de (re)-connaissance. En effet, comme le soutient Rosa (2012 : 119), l'aliénation est souvent caractérisée par la perte de connaissances culturelles et pratiques. Est-ce que vous connaissez le nom de l'arbre à côté de chez vous ? Est-ce que vous connaissez l'odeur et la texture d'une terre fertile ? Savez-vous reconnaître des plantes comestibles ? De nos jours, ces savoirs sont devenus rares, car la majeure partie des gens travaillent dans des bâtiments, vivent dans des agglomérations et vont faire leurs achats dans des commerces de grandes enseignes.

Du reste, il semblerait que ce vide cognitif soit également un vide sensoriel et émotif. L'environnement urbain est devenu notre milieu de référence et l'environnement naturel notre milieu extraordinaire. De cette distance physique se forme nécessairement une distance sensorielle et émotionnelle : avoir, développer et garder une relation profonde demande une forme de proximité. Je ne cherche pas à opposer hâtivement et de manière partielle les environnements urbains et naturels ; cela renverrait à renforcer la séparation entre nature et culture. L'arbre visible depuis votre fenêtre est autant de la nature qu'un arbre en pleine forêt vierge. Plus encore, il paraît moins paradoxal de chercher d'abord à développer une relation intime avec vos plantes d'intérieur plutôt qu'avec une forêt tropicale (chaque chose en son temps). Néanmoins, dans l'ensemble des situations, il paraît clair que la faible présence de la nature dans notre vie est en partie responsable de notre manque de sensibilité face à sa disparition.

Dans le contexte actuel, ces affirmations sont sans doute à nuancer. Il est vrai que nous assistons de plus en plus à des phénomènes sociaux (manifestation, désobéissance civile, création d'associations, etc.) qui attestent de l'indignation d'une partie de la population face à la dégradation sans précédent de la biosphère. Cependant, cette (ré)-apparition d'une forme de sensibilité est, d'une part, propre à des cercles sociaux spécifiques et généralement le produit d'une conception anthropique partielle de la nature (l'opinion publique s'inquiète de la disparition des forêts tropicales, mais n'en a cure de celle des marais), d'autre part, elle n'est pas nécessairement un contre-argument. Au contraire, elle est plutôt un symptôme : c'est parce que nous prenons conscience de la destruction engendrée que nous y (re)-devenons sensible, et pas inversement.

Pour autant, cela ne décrédibilise aucun de ces mouvements, ils sont sûrement les premiers pas vers la promesse d'une sensibilité réengagée. Quoi qu'il en soit, la situation environnementale actuelle me paraît être l'une des expressions les plus criantes de l'indifférence (*désengagement*) et de l'insensibilité (*détachement*) généralisée de l'être moderne face au monde. Elle est le symptôme d'une société malade dont le mauvais fonctionnement du métabolisme est caractéristique d'une absence d'empathie propre à la perte d'une relation profonde. L'absence d'un engagement cognitif, sensoriel et émotionnel propre à une relation d'aliénation est un moyen d'interpréter le manque d'investissement moral. Autrement dit, l'absence de l'existence et de l'incarnation d'une éthique de l'environnement digne de ce nom est la conséquence et le marqueur fondamental de notre aliénation à la nature. Cette analyse sous l'angle de l'aliénation possède une dimension éthique dans la mesure où elle permet non seulement de donner du sens à la posture morale moderne, mais également de mettre en avant son caractère structurel.

Dans son ouvrage *Accélération et Aliénation* (2012), Rosa rattache également l'aliénation à la sensation de « *ne pas vraiment vouloir faire ce que l'on fait* » (2012 : 123). Cette proposition est particulièrement intéressante et actuelle dans le cadre de l'expérience vécue de la nature. Ce sont mes actions, vos actions, nos actions qui sont à la source de la situation environnementale que nous traversons. Or, vous, comme moi, sommes sensibles aux changements climatiques et l'érosion généralisée de la biodiversité. Et pourtant, nous sommes incapables de changer significativement nos modes de vie. Pris dans la méga-machine de la société industrielle, nous semblons inextricablement

enracinés dans un système délétère où « nous participons en partie à faire ce que nous dénonçons ». On retrouve ici les sentiments d'impuissance, de non-sens et d'extranéité (nous sommes les propres étrangers de nos actions) au fondement de la constitution du concept d'aliénation.

Le rattachement à ce sentiment proposé par Rosa est particulièrement pertinent pour comprendre le troisième élément fondamental de l'aliénation : la non-réalisation de potentiel perçu et conçu comme « meilleure ». Il est facile de soutenir l'hypothèse qu'il existe une situation potentielle (qu'il est d'ailleurs bien plus difficile de mettre en œuvre) où nous pourrions avoir le sentiment de « faire ce que nous voulons faire ». Et il est encore plus facile de soutenir que cette situation est perçue et conçue comme « meilleur », dans le sens où elle permet de produire un alignement entre « ce que nous voulons faire » et « ce qui est réellement fait ». Avec cette définition, l'aliénation est directement liée au domaine de l'action : elle décrit la situation où il nous paraît impossible de produire un alignement entre l'éthique pensée et l'action incarnée. Autrement dit, l'aliénation décrit une distorsion de l'acte moral ; nous semblons être dépossédés de notre capacité à agir telle que nous le souhaitons réellement. Cette privation est dans la plupart des cas liée aux structures sociales, institutionnelles, économiques et politiques qui contraignent nos choix.

Si nous prolongeons la réflexion, l'aliénation est alors caractéristique d'une situation où nous sommes incapables de changer significativement : bien que nous percevons une situation que nous considérons comme préférable, nous ne pouvons pas lui donner corps dans le monde. En ce sens, faire l'expérience de notre aliénation c'est percevoir un potentiel meilleur et prendre conscience de notre incapacité à l'atteindre. Or, dans un processus de transformation, qu'il soit personnel ou collectif, il me semble qu'une des premières étapes consiste à prendre conscience de la nécessité du changement. À mon sens, c'est dans cette interprétation de la relation entre aliénation et action que repose un des apports les plus essentiels de la thèse de Rosa dans le cadre de cette recherche. En définissant l'aliénation telle que nous l'avons fait, nous pouvons relier les expériences d'aliénation non seulement à la prise de conscience d'un défaut dans notre rapport à la nature, mais également, à la perception d'un potentiel autre : la résonance.

Cette prise de conscience fait le lien entre les expériences de la nature et l'apparition d'un mobile d'action orientée vers des pratiques plus écologiquement soutenable. C'est parce que nous prenons conscience de notre aliénation à la nature que nous apparaît la volonté d'agir différemment.

En conclusion, toute cette partie est motivée par l'idée que l'aliénation à la nature est un concept fondamental à réintroduire dans les analyses contemporaines de la société, et à introduire durablement dans le champ de l'écologie. Je crois avoir présenté une analyse suffisamment précise pour pouvoir maintenant soutenir l'existence d'un rapport d'aliénation (tel de décrit par Rosa) entre l'être humain et la nature. Toutefois, certains pourront arguer que ces critiques sont proches de celle déjà largement faite dans le champ de la pensée écologique. Alors quel est le véritable apport d'une approche à travers le prisme de l'aliénation ? À mon sens, il existe deux avantages principaux : (1) la mise en avant d'une définition de l'être humain par des rapports permettant un ancrage dans une analyse globale de la société moderne, (2) une meilleure compréhension du vécu contemporain à travers une interprétation des sentiments présents dans l'expérience sociale réelle.

Attardons-nous d'abord sur la première affirmation. Nous avons proposé dans cette partie de retenir une définition relationnelle de l'aliénation et nous l'avons ensuite transposée dans le domaine de la nature. Cette perspective spécifique fournit une représentation plus systémique du problème. Elle soutient l'idée selon laquelle la crise environnementale est en réalité l'expression d'une crise plus profonde ; c'est une crise à la fois philosophique, sociale, économique et politique qui est ancrée dans notre manière de concevoir la réalité et d'interagir avec le monde. L'aliénation à la nature est un concept mettant en évidence la continuité qu'il existe entre critique sociologique et écologique. Ensuite, elle permet de chercher à signifier l'expression de certains sentiments « négatifs » (impuissance, non-sens, étrangeté, séparation, etc.) dans nos expériences de la nature. L'aliénation est donc une catégorie conceptuelle capable de donner un sens aux expériences : elle décrit les principaux défauts de notre relation au monde afin de fournir un cadre d'analyse permettant de proposer une interprétation de ce que nous vivons, et de pourquoi nous le vivons.

2.2.3 Résonance : l'autre potentiel

Dans ses ouvrages « *Accélération* » (2010) et « *Aliénation et accélération* » (2012), Hartmut Rosa pose les bases de « ce qui ne va pas » dans nos sociétés modernes. Et presque dix ans plus tard, avec la publication de « *Résonance* » (2018), il propose d'esquisser une réponse aux problèmes identifiés. Il écrit ainsi : « *Si le problème est l'accélération, alors la résonance peut être la solution* » (Rosa, 2018 : 7). Il développe la résonance comme l'autre catégorie élémentaire d'une théorie de la relation au monde. Si l'aliénation est un mode spécifique de rapport au monde induit par le processus d'accélération, la résonance est le moyen d'en sortir. Avec ce diptyque (aliénation/résonance), Rosa se donne les moyens de penser le monde dans une dialectique entre silence et réponse. En pensant simplement à son usage métaphorique, la notion de résonance apporte déjà instinctivement une idée de ce qu'elle implique sur notre rapport au monde. Toutefois, dans le souci d'en faire un concept fondamental de la philosophie sociale, Rosa en définit précisément les contours conceptuels et pratiques.

À l'origine, la résonance est une notion physique qui se définit comme « *une relation spécifique entre deux corps dans laquelle la vibration de l'un suscite l'activité propre (la vibration propre) de l'autre* » (Rosa, 2018 : 255). Traduit dans le champ des relations psychosociales, ces vibrations ne sont pas quantifiables ; elles ne sont ni matérielles ni substantielles. Comme pour l'aliénation, la résonance doit alors se comprendre comme une modalité relationnelle particulière, c'est-à-dire comme « *un type spécifique de mise en relation entre le sujet et le monde* » (ibid. : 258) possédant les mêmes qualités relationnelles que la notion physique (id.). Ces qualités centrales sont celle du *mouvement propre* et de *l'espace de résonance*. Le mouvement propre fait référence à l'interaction singulière de la résonance : lorsque deux corps se mettent à vibrer, la vibration de l'un n'est pas simplement un écho, ce n'est pas une réaction linéaire de même fréquence. Au contraire, c'est une véritable réponse d'une forme et d'une amplitude différentes. Bien qu'initialement le mouvement d'un corps soit engendré par l'autre, la réaction n'est pas stable ou prédictible de telle sorte que les deux corps « *se répondent [...] tout en parlant de leur propre voix* » (id.). Au fil du temps, deux corps en interaction continue peuvent se mettre à vibrer à la même fréquence. On distingue alors la *résonance responsive* : deux corps dialoguent à des amplitudes différenciées ; et la *résonance synchrone* : une vibration à l'unisson produit après un certain temps (ibid. : 257).

Ensuite, la communication par le mouvement nécessite la présence d'un espace de résonance commun, c'est-à-dire d'un médium capable de vibration (ibid. : 258). J'aimerais proposer dans mon approche d'appréhender cet espace commun comme celui de l'intimité. Dans nos vies quotidiennes, pour engager une communication sincère avec quelqu'un, il est nécessaire de sentir une connexion intérieure profonde et sentimentale ; pour s'ouvrir à l'autre, il faut ressentir une forme de proximité. C'est sensiblement la même chose pour le dialogue avec le monde. L'intimité représente alors l'aire partagée dans laquelle la communication peut prendre place : si deux corps capables de vibration ne sont pas dans un espace suffisamment proche, ou dans le même espace, ils ne peuvent pas entrer en résonance. Il pourrait apparaître *a priori* une forme de contradiction : pour entrer en résonance, il faut que deux corps soient distincts, si l'on veut « séparer ». Or l'intimité est définie tout au long du travail comme le fait de ne pas se sentir « séparer de ». Pourtant, il y a dans cette contradiction apparente tout le sens de leur association dialectique : l'intimité est l'espace commun permettant à la vibration de deux corps séparer de prendre forme ; être intime avec l'autre c'est simplement être ouvert à la capacité de l'entendre et de lui répondre. On ne se sent donc pas séparé de l'autre parce que l'on est capable d'entrer en contact avec lui. Résonance et intimité sont alors conçues comme un couple inséparable duquel émerge la relation profonde et « bruyante ».

Comme son homologue, la résonance représente une modalité de *l'être-au-monde*, c'est-à-dire une configuration particulière de la relation moi-monde. Ce mode est celui d'une « *relation avec relation* » dans laquelle « *le sujet et le monde se touchent et se transforment mutuellement* » (Rosa, 2018 : 270). Ainsi, le monde apparaît comme vivant et répondant. Afin d'éclairer sa thèse, Rosa (2020 : 41-51) spécifie cette modalité à travers quatre moments.

Tout d'abord, il y a le *moment de contact* « *af←fection* » : c'est le moment où nous « entendons » le mouvement de l'autre, nous sommes « *interpellé* » par son onde (id.). Pour ressentir cet appel, il est nécessaire de considérer l'autre comme « digne d'intérêt ». C'est la position d'ouverture qui permet « d'entendre la voix de l'autre ». Suit le *moment de l'efficacité personnelle* où, en quelque sorte, notre voix se met à parler. Nous répondons à l'interpellation par notre propre fréquence. Après la capacité d'ouverture supposée par l'affection, ce moment suppose la capacité de réponse, c'est-à-dire non seulement la capacité de ressentir une « *é→motion* », mais également celle de se sentir

capable d'atteindre l'autre en retour. C'est pour cette raison que ce moment est défini comme celui de l'efficacité personnelle. Cette efficacité implique une forme de « résistance » (fermeture) suffisante pour pouvoir engendrer une réponse propre. La singularité de ce type d'expérience produit généralement une modulation dans l'être et dans sa manière de vivre le monde : c'est le moment de *l'assimilation (transformation)*. Ses changements ont des substances et des amplitudes fortement différenciées en fonction des cas, néanmoins, « *chaque fois que nous entrons en résonance avec le monde, nous ne sommes plus les mêmes* » (id.). En dernier lieu, la résonance est nécessairement indisponible, cela signifie qu'elle n'est pas contrôlable ou accessible par un quelconque guide méthodologique : c'est le *moment de l'indisponibilité*.

Avec ces quatre moments, Rosa pose les contours de la configuration spécifique du mode de résonance qui semble être « [...] *un besoin humain élémentaire et une faculté fondamentale* » (Rosa, 2018 : 266). Nous avons la potentialité *d'être-avec-le-monde* dans une relation profonde, dans un « *échange [...], sur le mode tactile et métabolique* » (Rosa, 2020 : 41). Dès lors, la résonance construite sur le mode charnel et affectif semble être le chemin à prendre si nous voulons que le monde (re)-devienne un lieu vivant et responsif. Une des pertinences de cet « autre » de l'aliénation dans le cadre de cette recherche est d'avoir la capacité d'apporter des nuances fondamentales dans la relation entre l'être humain et la nature. Par exemple, en ce qui concerne encore une fois l'autonomie, elle peut être un vecteur d'émancipation lorsqu'elle sert à mettre en œuvre des axes de résonance stable, comme le fait de se nourrir dignement, mais elle peut également être créatrice de certaines formes d'aliénation lorsqu'elle bascule dans la pure maîtrise et le surcontrôle : chercher à outrance à rendre le monde à disponible entrave les possibilités de résonance.

Cette dernière affirmation nous renvoie à la dialectique entre aliénation et résonance¹³. Il ne faut pas se perdre à penser que le monde puisse devenir que « pure résonance », et ceci n'est pas non plus un véritable objectif d'une « vie bonne ». Au contraire, il est nécessaire de vivre l'aliénation pour pouvoir vivre la résonance. Rosa écrit : « *la dialectique aliénation-résonance signifie donc qu'il n'est de résonance possible qu'en présence d'un Autre qui demeure étranger et muet* » (Rosa, 2018 : 395). Pour le dire autrement, il existe

¹³ Le chapitre *Dialectique de la résonance et de l'aliénation* (Rosa, 2018 : 287/97) est particulièrement intéressant à lire.

une dynamique fondamentale entre ces deux modes : l'aliénation est constitutive de notre manière d'être, elle est ainsi une des conditions de possibilité de la résonance, et inversement. Par exemple, vivre une expérience d'aliénation, c'est-à-dire ressentir à un moment précis des sentiments intenses d'étrangeté, de non-sens, etc., peut également être le point de départ de la création des axes de résonance stable. Lorsque nous sommes confrontés à notre aliénation, il nous apparaît une envie de changer.

Mon premier travail sur la thèse de Rosa allait d'ailleurs dans cette direction : lors de mon expérience, je prenais conscience de mon aliénation, et c'est de cette prise de conscience que naissait l'envie de changer. Le changement était alors interprété comme une tentative d'établir des axes de résonance stables.

En réalité, les véritables problèmes n'apparaissent que lorsque l'aliénation devient le mode essentiel et systémique de relation que nous tissons avec le monde. Or, en suivant la thèse de Rosa (2012, 2018, 2020), il semblerait que cela soit justement le cas dans notre société moderne tardive : inscrite dans le fondement et le fonctionnement de nos structures (politique, économique et sociétale), cette distorsion profonde s'est érigée en véritable norme sociale. Il devient de plus en plus crucial pour notre avenir de faire une critique profonde de notre relation au monde afin de ne pas sombrer totalement dans la folie nous amenant à faire de l'absence de relation la caractéristique particulière et la finalité nécessaire de ce que nous avons voulu concevoir comme une humanité développée.

2.2.4 *L'expérience de résonance à la nature*

Notre relation à la nature exprime relativement bien la dialectique entre les deux concepts. La nature est instinctivement et structurellement constituée comme une sphère de résonance primordiale ; néanmoins, elle est l'objet d'une maîtrise, d'une instrumentalisation et d'une mise à disposition sans précédent. Cette double dynamique paraît contradictoire dans la mesure où nous savons qu'une des conditions nécessaires de la résonance est *l'indisponibilité*. Toutefois, elle devient plus « sensée » lorsqu'il nous apparaît clairement que c'est notre besoin de résonance avec la nature qui est à l'origine de notre rapport d'aliénation.

Si nous revenons aux fondements mêmes de l'existence, les êtres humains doivent vivre avec la nature, car elle est la condition *sine qua non* de leur être. Rosa (2018 : 419) l'exprime ainsi :

« L'idée que les hommes vivent en résonance avec la nature, ses rythmes, ses rigueurs, ses transformations et ses particularités semble non seulement évidente, mais également "naturelle" [...] »

Par-delà ces dimensions physiques évidentes, une des particularités de la culture moderne est également de faire de la résonance avec la nature une dimension fondamentale indispensable dans la constitution de l'identité : nous devons écouter la voix de la nature afin de trouver notre propre nature intérieure (Rosa, 2018 : 420). C'est pour ces raisons que nous ressentons si souvent le besoin de « retourner dans la nature » afin de « respirer au grand air ». Plusieurs études nous montrent par exemple le bienfait des promenades quotidiennes en forêt contre la dépression ; c'est l'exemple parfait du remède naturel résonnant au monde moderne aliénant.

Cette conception perpétue l'idée d'une « *correspondance et d'une résonance secrète entre nature intérieure et nature extérieure* ». Elle nous commande de retourner en « *pleine nature* » pour trouver des « *réponses* » ou pour « *se trouver soi-même* » (id.). Le sujet moderne trouve ainsi dans ce qu'il appelle nature, en particulier ce qu'il conçoit comme nature « sauvage », la parfaite entité de résonance : « *elle nous est indisponible, nous résiste, nous tient tête, et nous répond aussi* » (ibid. : 421). Les récits d'expérience entre l'être humain et la montagne sont le parfait exemple de cette relation moderne à la nature. L'aventurier est face à un monde qui lui résiste et pourtant, il cherche bien souvent à ressentir dans ses expéditions des sentiments de plénitude et d'appartenance. En s'attardant quelques instants sur la description particulière de ce genre d'expérience, on entrevoit facilement les quatre moments singuliers d'une expérience de résonance.

Pour vivre une expérience profonde avec la nature, le marcheur doit considérer la nature comme digne d'intérêt et « d'af←fection ». Dans cette position d'ouverture, il est interpellé par l'ensemble de ces sens, il rentre en contact sensoriel et cognitif avec la nature (*moment de contact*). De cette liaison peut naître une multitude « d'é→motions » qui se mélangent et se confondent, le randonneur ressent sa capacité à « éprouver » et gravir le sommet ; il fait l'expérience de sa propre efficacité (*moment de l'efficacité personnelle*)

à la fois cognitive, charnelle et émotionnelle. À la suite de cette expérience, il ne voit plus la montagne de la même manière, et il gardera toute sa vie les traces de ce moment singulier (*moment de l'assimilation*). Et finalement, ce n'est pas parce qu'il retourne au même endroit, à la même heure, avec la même ouverture, qu'il ressentira les mêmes sentiments (*moment de l'indisponibilité*).

Bien que ce dialogue avec la nature puisse paraître à la fois instinctif et primordial, Rosa (2018 : 419) soutient l'hypothèse selon laquelle, dans la société moderne, c'est l'émancipation face à un grand nombre d'exigences de la nature qui permet de la concevoir comme une sphère de résonance fondamentale. En résumé : « *la voix de la nature est une invention moderne* » (Rosa, 2018 : 419). Selon lui, c'est parce que les individus et la nature sont conceptuellement séparés qu'ils peuvent se parler l'un à l'autre, et que la nature possède *sa propre voix* (id.). Il rattache cette représentation du monde à l'héritage « *romantico-expressiviste* » dans lequel « *la voix de la nature unit le monde intérieur au monde extérieur dans un rapport de résonance* » (ibid. : 421).

D'autre part, Rosa (2018 : 423/24) affirme que cette résonance « *naît de la conviction qu'il existe "au plus profond de nous", à la racine de notre existence, et donc de toute socialisation et civilisation, quelque chose (notre nature intérieure) qui est lié à la nature extérieure, ou aux éléments, et qui réagit et leur répond à l'insu même de notre pensée consciente, voire de nos sensations* ». Cette conviction est à l'origine de l'envie moderne de « renouer » avec la nature, elle est également au cœur de l'émergence des manifestations en faveur d'une meilleure protection de l'environnement (id.). Néanmoins, comme nous en avons déjà discuté précédemment, l'indignation collective face aux conditions de la biosphère reste finalement ancrée dans un cadre relativement moderne et partial de la conception de la nature. En outre, la manière dont nous pratiquons ces formes de « reconnections » avec la nature se fait également dans un cadre hautement maîtrisé et technique (ski, safari, plongée, etc.).

Cette relation paradoxale de la modernité à la nature s'exprime sans équivoque dans le fameux hiatus entre information sur les changements environnementaux et action sur l'environnement (id.). Rosa fait également référence à Descola pour revenir sur « *l'horizon cognitif et épistémique de la modernité* » qui se distingue par le fait « *qu'il dénie toute qualité de résonance aux entités non humaines et opère une distinction stricte entre culture animée et nature muette* » (id.). Ainsi, la voix de la nature est au cœur des

convictions collectives, mais n'a aucun sens scientifique et aucune influence éthique. Il paraît donc clair que la conception moderne oscille entre deux rapports opposés :

« l'un, qui domine sur le plan pratique et institutionnel, consiste en la maîtrise intellectuelle, en la transformation technique et en l'exploitation économique d'une nature envisagée comme ressource ; l'autre, psycho-émotionnel, voit dans la nature une sphère primordiale de résonance. »
(Rosa, 2018 : 431)

Pour Rosa, cette incapacité à trouver un juste milieu entre ces deux modes de relation a pour origine la rupture épistémologique et pratique entre « *l'affection pathique* » et « *l'action intentionnelle et auto-efficace* » (id.). Il considère donc que « *l'affection pathique* » moderne est sous le mode esthétique et contemplatif du romantisme, elle ne donne ainsi pas véritablement lieu à la naissance d'une « *action intentionnelle et auto-efficace* » significative dans le monde. Comme l'exemple du randonneur qui vit une expérience de résonance avec la nature, mais que ne change pas véritablement son mode de vie pour s'orienter vers des pratiques plus écologiquement soutenables.

Rosa identifie un défaut global dans le moment de l'efficacité personnelle qui cherche plutôt « *l'auto-efficacité sous forme d'une maîtrise de soi et de la nature* » (ibid. : 432). Il manque une « *assimilation active* », c'est-à-dire quelque chose au-delà de la simple jouissance d'un spectacle du sublime tel que conçu par Kant, Burke ou Schiller (ibid. : 431). Cette tradition culturelle renforce le dualisme ontologique en faisant des expériences de la nature quelque chose d'extraordinaire et de contemplatif, à la recherche d'une « *nature vierge* ». Sans cette assimilation active, la source morale issue de la nature et de son vécu donne naissance à une conscience environnementale « *qui se traduit par un souci de "la" nature (glaciers, ours polaires), mais elle reste sans influence réelle sur l'activité productive exercée sur l'environnement qui en est le négatif* » (ibid. : 434). Ainsi, dans lien entre expérience de résonance avec la nature et l'apparition d'un mobile d'action orienté vers des pratiques plus écologiquement soutenables, la thèse de Rosa est la suivante : bien que la perception de la nature comme une *sphère de résonance* et non comme une pure ressource soit le chemin à prendre pour une meilleure intégration des limites de la biosphère dans notre comportement quotidien, la qualité purement esthétique-réceptive de l'expérience n'est bien souvent pas suffisante pour convertir ces raisons en actions (id.).

Ce qu'il manque alors véritablement pour changer notre manière d'être avec le monde naturel, surtout sur d'un point de vue moral et pratique, c'est *l'assimilation active* pendant et après l'expérience singulière. Rosa ne développe pas en profondeur cette idée d'assimilation active, mais je désire en proposer une piste d'interprétation à la lecture de ses textes. Lors de l'expérience, cela signifie vivre son efficacité personnelle, pas sous le mode de la maîtrise et de la domination, mais sur le mode de la communication intime. L'idée de sentir notre capacité à travailler le monde dans l'expérience ne doit pas avoir pour objectif de « prouver quelque chose », mais une envie sincère et humble de comprendre l'autre. Cette compréhension permet de faire apparaître les meilleures conditions pratiques d'une relation nous rapprochant de ce que nous percevons et concevons comme une « vie bonne ». C'est un processus continu à travers lequel nous cherchons et intégrons activement de nouvelles informations (sensorielle, cognitives et émotionnelle) que nous associons à notre savoir préexistant afin d'évoluer *dans*, et *avec* le monde. Après l'expérience, cette assimilation active se comprend comme une application effective, quotidienne et engagée des informations acquises lors de l'expérience. Assimiler activement la nature, c'est l'intégrer de manière profonde et durable dans notre éthique personnelle et collective ; c'est travailler le monde avec l'idée qu'il est possible de trouver l'équilibre dialectique entre aliénation nécessaire et résonance fondamentale.

C'est dans cette conception de *l'assimilation active* que repose en grande partie la relation entre expérience de résonance et apparition d'un mobile d'action. L'idée centrale est que l'expérience de résonance engendre la résonance, c'est-à-dire qu'elle permet non seulement de (re)-prendre conscience de notre capacité de résonance, mais également de motiver chez l'être l'envie de construire des axes de résonances stables. Comme l'expérience d'aliénation nous met face aux défauts, l'expérience de résonance nous met face aux potentiels. Tous deux peuvent ainsi participer à une prise de conscience.

Pour conclure, nous avons cherché dans cette partie à établir une définition renouvelée de l'aliénation et de la résonance à l'aune d'une conception relationnelle. Élaborées comme des catégories élémentaires d'une théorie de la relation au monde, nous avons ensuite transposé ce diptyque dans le domaine de l'environnement afin de comprendre en quoi ce cadre d'analyse apporte des éléments intéressants et pertinents pour approfondir la compréhension de notre relation à la nature, et du lien entre expérience de la nature et

changement de comportement. Cette transposition permet de mettre en évidence certains défauts centraux de notre rapport à la nature (réification, absence de relation, désengagement, etc.) et de placer ceux-ci dans le champ plus large d'une théorie critique de *l'être-au-monde* moderne. Cette construction nous permet non seulement d'interpréter l'absence apparente de considération environnementale dans nos choix incarnés, mais également de proposer une reconceptualisation de notre rapport au monde, y compris la nature.

Nous avons également mis en avant la proximité qui existe entre les critiques de Rosa et celle de la pensée écologique : les deux mouvements de pensées considèrent que nous avons réifié notre conception de la nature et que ce processus a pour origine l'épistémologie scientifique traditionnelle. Ils considèrent que c'est la distinction ontologique et rationnelle entre l'être humain et le monde qui est une des sources primordiales de notre aliénation à la nature. L'écologie utilise la notion de spiritualité, et la sociologie celle de philosophie de la relation au monde, mais l'idée fondamentale reste la même : si nous voulons sortir de la crise anthropologique que nous traversons nous devons repenser notre manière *d'être-au-monde*. Selon moi, c'est dans cette continuité que repose la valeur de ce travail et le sens de cette discussion : à travers une approche sociologique de la nature et de son vécu, il est possible de proposer un nouvel angle d'approche.

Cependant, comme n'importe quelle proposition conceptuelle, cette analyse possède également certaines limites. En effet, la projection de la thèse de Rosa sur le domaine des expériences de la nature permet également de relever certains points qui ne sont pas suffisamment développés pour apporter des réponses adéquates et pertinentes. Le chapitre suivant décrit certaines insuffisances ou limites de la résonance afin de pouvoir par la suite proposer une manière d'y répondre.

2.3 Limites ou insuffisances de la théorie de la résonance

À travers sa thèse, Rosa cherche à poser les bases de ce que pourrait représenter une relation au monde remplie de sens, de dignité et de dialogue. La résonance apporte indubitablement une conception intéressante de la relation au monde et représente à ce titre une contribution majeure à la théorie sociale contemporaine (Voirol, 2022 : 116). D'autre part, elle représente une manière singulière et originale de concevoir la relation entre l'être humain et la nature. Néanmoins, que ce soit d'un point de vue général ou plus spécifiquement dans le domaine de la nature, elle possède plusieurs limites ou insuffisances qui méritent notre attention. Bien évidemment, comme le rappelle Voirol (2022 : 106), la thèse de Rosa est « *une proposition encore en cheminement [...]* ». Ainsi, l'objectif de cette partie n'est pas de faire une critique profonde et exhaustive, mais plutôt de relever certains éléments qui méritent d'être éclaircis pour déployer plus encore cette thèse et sa compréhension du monde. Dans le cadre de cette recherche, il y a deux éléments principaux sur lesquels il convient de revenir.

En premier, Rosa ne pense pas véritablement les conditions pratiques du dépassement présumé par la résonance. Bien évidemment, il est difficile, voire impossible, de proposer une méthodologie de transformation de notre manière *d'être-au-monde*, Rosa l'exprime d'ailleurs clairement : « *il n'est pas facile d'indiquer comment transformer la relation élémentaire au monde d'une société. Il n'existe pas de modèle prêt à l'emploi : toute philosophie, toute sociologie parvient ici à ses limites* »¹⁴ (Rosa, 2018 : 687). Ce qui le motive au bout du compte est de montrer « *qu'une autre façon d'être-au-monde, une autre forme de relation au monde est possible* » (id.). Néanmoins, Rosa ne s'attarde aucunement sur le « comment » : comment est-il possible de réaliser cet autre potentiel ? Ou comment la résonance peut-elle transformer nos sociétés ? Comme le relève Hétier et al., (2022 : 182) : « *Ne manque-t-il pas encore une étape supplémentaire autour du (ou des) "comment" ? Comment permettre à chacun d'apprendre la résonance... et tout particulièrement lorsque certains ne le souhaitent aucunement ?* »

Hartmut Rosa parle à plusieurs reprises de l'importance de l'éducation dans le développement d'un « être résonant » (Rosa, 2018 : 369-386). Dans la description de l'expérience de résonance, il parle également du *moment de l'assimilation* : le moment

¹⁴ Également cité par Hétier et al., 2022 : 179/80

où nous sommes transformés à partir de l'assimilation active de l'expérience. Toutefois, il ne développe pas ces idées en profondeur dans le sens où il ne cherche pas à déterminer précisément en substance qu'elles peuvent être ces transformations : qu'est-ce qui change en nous ? qu'est-ce qui doit changer ? Et quels impacts ces transformations peuvent-elles avoir sur les comportements individuels et collectifs ? Cette critique cherche alors à répondre à la question suivante : « *la résonance est-elle vraiment un outil de la transformation sociale, ou est-ce l'endroit où elle achoppe ?* » (id.). J'ai défendu, d'un point de vue théorique, le lien entre résonance et mobile d'action. Cependant, cette thèse gagnerait véritablement en valeur s'il était possible de comprendre plus en profondeur la substance de la transformation afin de mieux comprendre de quelle façon elle influence nos choix et comment elle peut devenir un levier de transformation sociale, à la fois individuel et collectif.

Cette interrogation sur le potentiel transformatif de la résonance soulève plusieurs questions. Tout d'abord, elle nous invite à chercher le positionnement de la valeur chez Rosa, c'est-à-dire qu'elles sont les choses du monde qui ont de l'importance et qu'elles en sont les implications éthiques ? *L'indisponibilité* et la *gratuité* sont des propriétés essentielles de la résonance (Hétier, 2022 : 177), mais celles-ci ont de la valeur en tant que conditions de possibilité et non en tant que finalité. Alors qu'est-ce qui possède de la valeur en tant que telle ? Au-delà de penser la résonance comme catégorie conceptuelle de relation au monde, il est nécessaire de chercher à comprendre quel rôle elle peut jouer dans la constitution de ce que nous jugeons comme un acte moral. En d'autres termes, cela revient à chercher le lien entre la résonance et les principes fondamentaux qui guident les choix des individus et des groupes. Faire se lier est un moyen de comprendre « comment » la résonance peut être le point de départ d'un changement social. Si la résonance ne donne pas de possibilités éthiques, il me paraît difficile de la concevoir comme une véritable réponse aux problèmes du monde contemporain.

Dans le cadre plus spécifique qui nous intéresse, celui de la nature et de son vécu, les questions restent les mêmes : dans une relation de résonance avec la nature, où la valeur peut-elle être adéquatement située ? Et quelle leçon pouvons-nous en tirer pour une éthique environnementale ? Dans l'ensemble de ses textes, Rosa considère la nature comme une des sphères centrales de résonance. Pourtant, encore une fois, nous ne savons pas véritablement ce qui a de la valeur dans cette sphère et, ainsi, quels éléments doivent

être privilégiés ou préservés si nous voulons construire des axes de résonance stable. C'est pourquoi, dans le chapitre suivant, nous allons essayer d'esquisser une réponse à la question suivante : en quoi la résonance peut-elle nous permettre de reconnaître ce qui a de la valeur ? Et quelle leçon éthique pouvons-nous en tirer ?

Ensuite, Rosa refuse « *de tomber dans le piège d'un schématisme (et d'une nostalgie) qui ferait de la modernité le seul tombeau de la résonance, perdue dans la maîtrise technique* » (Hétier et al., 2022 : 181). Au contraire, il affirme que « *la modernité rêve d'une relation au monde qui soit de part en part résonante, d'une relation dans laquelle le corps et la psyché, l'esprit et la nature, l'histoire individuelle et collective, l'individu et la société dépassent leurs clivages, entrent en correspondance et instaurent des relations responsives* » (Rosa, 2018 : 557). La modernité ne doit pas être rejetée aveuglément, car finalement l'idée d'un monde résonant est au fondement même de son déploiement. Le problème majeur de la modernité n'est alors pas son projet initial, mais ses dérives, qui incluent principalement l'hégémonie de la rationalité instrumentale et le capitalisme sans limites. Dans le discours commun et scientifique, la modernité est bien souvent le synonyme d'une société rationnelle : c'est le déploiement de la raison en tant que maxime du comportement humain qui est à l'origine de ce que nous appelons l'être moderne.

À la base, la raison se comprend comme la capacité de réfléchir, d'analyser et de discerner les différents éléments et leurs interactions ; c'est une qualité essentielle pour la connaissance et la compréhension. Cependant, au fil du temps, elle s'est vue uniquement réduite à ses dimensions logique, objective et utilitaire afin de servir le mieux possible le développement du capital. Elle est devenue un point d'agression fondamental et un facteur d'aliénation. Perçue de cette manière, la raison semble s'opposer à la résonance ; les émotions et le sensible deviennent alors les dimensions privilégiées. Pris dans une analyse émotionnelle et sensorielle, Rosa considère la raison (maîtrise et contrôle) comme ce qui empêche la résonance. Toutefois, cette dévalorisation de la raison aux profits d'une forme de *sur-sensibilité* semble être une des critiques majeures à adresser à la théorie de la résonance (Voirol, 2022 : 119).

La raison, toutefois, en tant que qualité essentielle de l'être humain, ne peut pas et ne doit pas être considérée comme en opposition à la résonance. Comme le montre Olivier Voirol (2022) dans son article *Les résonances de l'enquête* (et c'est également l'hypothèse que

je soutiens), si l'on sort de la vision qui nous amène à voir uniquement la raison comme une rationalité instrumentale, il est possible d'entrevoir une réconciliation entre raison et émotions (id.). En ayant cette approche en tête, Voirol affirme que « *l'écueil d'une survalorisation des émotions au détriment de la raison pourrait être évité en tentant de penser, dans le cadre d'une théorie de la résonance, les traits d'une "raison en résonance" ancrée dans la sensibilité du monde* » (id.).

Partant de cette critique, Voirol reprend l'idée de raisonnement dans l'enquête telle qu'elle a été formulée dans le pragmatisme de Charles S. Peirce et de John Dewey. À travers son analyse, Voirol identifie trois moments (négation, exploration et problématisation) qui lui permettent de découper *l'enquête* afin de donner une place à la raison dans la résonance. Il montre que lorsque le monde nous trouble, lorsqu'il devient un point d'agression, le fait d'identifier le problème et ces contours précis dans l'objectif de le résoudre est un processus fondamental dans la constitution d'une relation de résonance avec le monde. Il écrit :

« Aussi, pour en revenir à la théorie de la résonance, on dira que la construction adéquate d'un problème suppose une résonance du monde et des sujets impliqués, mais également, et surtout, une résonance travaillée par la signification et qui permet d'accéder à une relation plus intense avec les "fragments du monde" qui sont problématisés » (Voirol, 2022 : 128)

Il nous montre qu'il est possible de penser la raison à partir de l'expérience et du processus d'enquête, car « *elle renvoie au processus de réflexion engagé à partir de l'expérience du trouble, qui se déploie en libérant les sujets de leurs aliénations [...]* » (id.). À travers cette perspective, il est possible de concevoir la raison de manière pratique, c'est-à-dire « *comme une "intelligence pratique expérimentale et modulable" s'exerçant à même l'expérience du monde et qui, simultanément, met l'expérience à l'épreuve du raisonnement* » (id.). D'un point de vue réflexif, cette conception me paraît tout à fait pertinente et parlante. Je retrouve dans ce processus de l'enquête le propre processus de cette recherche : je suis parti d'une de mes expériences propres pour établir un problème afin d'essayer d'en apporter des éléments de compréhension. En ce sens, faire de la recherche c'est également chercher à établir des axes de résonance stable à travers la description et la signification du monde.

Grâce à l'enquête, Voirol se donne les moyens de conceptualiser une relation dialectique entre raison et émotions. L'expérience sensible est le point de départ du raisonnement et le raisonnement est le moyen de signifier le sensible de l'expérience pour le travailler (au sens d'exercer une influence en modifiant le contexte d'apparition). À mon sens, cette approche possède deux apports fondamentaux pour la suite de cette recherche.

Comme nous venons de le voir, elle permet de penser le déploiement de la raison à partir de l'expérience subjective et sensible ; ce qui n'est pas sans conséquence pour un renouvellement de la conception de la raison. Deuxièmement, elle implique une différenciation entre « *deux facettes de la résonance* », Voirol les décrit ainsi :

« l'une se rattache à la part sensible, éprouvée, corporelle et intramondaine, sur laquelle insiste Rosa à la suite de Merleau-Ponty, l'autre renvoyant à une "raison résonante" engagée dans la raison de l'enquête. » (Voirol, 2022 : 131)

Outre le fait de ne pas restreindre la résonance au domaine du sensible et de l'émotif, cette approche permet également de ne pas mettre à distance la dimension épistémique ; *l'épistémè* devient résonante lorsqu'elle pense la raison au-delà de ses termes purement instrumentaux et objectifs (id.). De plus, cette manière de faire de la résonance une « *raisonance* » permet de « *réanimer, à l'aune de la théorie de la résonance, un des éléments clés de la théorie critique francfortoise : sa critique de la connaissance réifiante, dominatrice et "appropriante" qui gouverne les sciences modernes sous leurs modalités positiviste* (Adorno et Popper, 1979 [1970] ; Honneth, 2013) » (id.).

En quelques mots, cette nouvelle perspective dialectique entre raison et résonance s'inscrit directement dans le prolongement de l'École de Francfort et donne un nouvel élan à la critique de l'épistémologie classique ; et cette perspective s'applique également à notre relation à la nature. Il paraît assez clair qu'il nous faut renouer avec les dimensions plus émotive, sensuelle et charnelle de la nature afin de mieux la comprendre et la prendre en compte. Mais ce mouvement ne signifie pas se laisser aller à une forme de surinvestissement du sensible dont les dérives délétères pourraient facilement se rapprocher de celle du romantisme bourgeois et du sublime. Il faut que ce processus voyage de l'expérience sensorielle et émotionnelle aux dimensions cognitive et processuelle afin d'articuler sentiments et raisonnement dans la recherche d'une relation

stable de résonance avec la nature. Il apparaît alors deux limites majeures à la théorie de la résonance : celle du *comment* et celle de la *raison*. Inspiré par les critiques de Hétier et de Voirol, les prochains chapitres de ce travail ont pour objectif de proposer quelques pistes de réponse afin d'essayer de « combler » ces limites et d'étendre la théorie de la résonance dans sa compréhension du monde.

Partie B

3 (Éco)-phénoménologie et écopsychologie

« Si, en effet, on ne peut attendre de la science qu'elle "sauve" la nature, il est alors important de ressusciter la tradition qui consiste à considérer la perte de la nature comme la perte de l'identité humaine. » Raymond Rogers

Le premier chapitre nous a permis de montrer que l'histoire récente de l'être humain apparaît clairement comme celle de son extraction (conceptuelle, corporelle et émotionnelle) de l'environnement au sein duquel il existe et se déploie. L'humanité semble avoir séparé ses propriétés particulières de celle du reste du monde afin de se constituer en tant qu'unité primordiale et dominante. Pourtant, il est de plus en plus clair que cette croyance soit en réalité la plus grande chimère de l'ère moderne. W.W. Adams (2014 : 72) la décrit comme « *l'illusion fondamentale de l'humanité* » et « *la source essentielle de souffrance inutile* ». Ainsi, comme nous l'avons suggéré à plusieurs reprises, le renouvellement de la réflexion philosophique devrait être une voie à prendre pour réorienter notre relation au monde et en particulier à notre environnement naturel (Brown et Toadvine, 2003 : x). En effet, réanimer la discussion autour de notre conception épistémologique, ontologique et métaphysique du monde semble être un passage obligé si nous voulons nous donner la capacité de sortir de l'impasse dans laquelle nous apparaissions enrayés.

À cet égard, la phénoménologie, et sa discipline sœur, l'écophénoménologie, proposent de nouvelles perspectives renouvelant le dialogue d'une manière tout à fait singulière. Comme la plupart des théories alternatives, ce courant de pensée a comme point de départ la critique des considérations classiques, et l'élaboration des propositions hétérodoxes. Le choix de mobiliser la phénoménologie pour dialoguer avec la résonance semble intéressant et pertinent pour deux raisons. Premièrement, nous avons vu que la phénoménologie est une des inspirations à la base du développement de la théorie de Hartmut Rosa, notamment à travers la mobilisation de textes de Merleau-Ponty. Deuxièmement, les deux approches se déploient à partir d'une critique de la science traditionnelle et de notre manière de concevoir notre relation au monde.

L'objectif des sections suivantes est, dans un premier temps, de présenter le fondement épistémologique de la phénoménologie afin d'expliquer ses propositions et ses concepts principaux. Dans un second temps, l'objectif est de comprendre de quelle manière la phénoménologie, et l'éco-phénoménologie, sont des approches qui permettent de répondre en partie aux limites établies de la résonance, notamment en ce qui concerne notre relation à la nature et à son vécu. Cette partie se concentre sur la présentation du champ de la phénoménologie, en tant que philosophie du savoir, elle n'aborde donc pas en profondeur la *praxis* phénoménologique. Nous en parlerons tout de même rapidement afin de défendre la pertinence de l'utilisation de la méthode phénoménologique dans le cadre d'un développement de la résonance.

3.1 Une « science » de l'expérience : l'(éco)-phénoménologie

Toute la particularité de la phénoménologie est d'avoir comme point de départ l'expérience ; elle cherche à déployer sa connaissance à partir du « sujet vivant le monde ». Cette approche s'oppose alors à l'épistémologie naturaliste soutenant une vision du monde composée de deux types de substances : les sujets et les objets, et leurs propriétés distinctes¹⁵ (Bannon, 2016 : 55). Cette séparation provoque un processus d'abstraction à travers lequel la conscience est retirée du monde et le monde est retiré à la conscience. Le rejet de l'épistémologie traditionnelle est largement au fondement de l'apparition de la phénoménologie telle que développée par Husserl au début du 20^{em} siècle (Brown & Toadvine, 2003 : xi ; Janet Donohoe, 2016 : 20). Husserl cherche à rompre ce dualisme en affirmant que la conscience est « toujours conscience de quelque chose » et le monde est toujours « objet de conscience »¹⁶. Bannon (2016 : 54) explique particulièrement bien ce rapport fondamental :

« Si un sujet a besoin d'un objet pour avoir une expérience et, inversement, si un objet a besoin d'un sujet pour se manifester de la manière dont il le fait, alors les concepts de sujet et d'objet ne peuvent pas être les concepts ontologiques de base que nous utilisons pour comprendre le monde [...]. »

¹⁵ Comme l'explique Bannon (2016 : 55) : « ces deux types de substance tendent à être définis de manière opposée, les sujets étant identifiés à des propriétés telles que l'activité, la liberté, la pensée, etc. et les objets étant identifiés à des propriétés telles que la passivité, la nécessité, la non-pensée, etc. »

¹⁶ Pour une introduction à la phénoménologie de Husserl voir : Husserl, E. (2001). Méditations cartésiennes : Introduction à la phénoménologie (G. Peiffer & E. Levinas, Trad.). Vrin. (Original work published 1931).

En d'autres termes, la distinction entre sujet et objet dans la constitution de la connaissance du monde n'a pas de sens lorsque l'on considère que leur structure relationnelle complexe est à la source de ce que l'on appelle réalité. Dès lors, la critique et le rejet de la tendance naturaliste à oublier son propre ancrage dans l'expérience sont le point commun regroupant l'ensemble des phénoménologues ; ils affirment que l'amnésie scientifique produit « *un modèle abstrait de la réalité — un modèle qui, malgré toute son utilité, ne peut prétendre à une priorité épistémologique ou métaphysique sur le monde tel qu'il est vécu* »¹⁷ (id.). On retrouve dans ces lignes plusieurs caractéristiques essentielles également présentes dans la théorie de la résonance : (1) une critique de l'épistémologie classique, (2) une conception relationnelle du sujet et du monde, (3) un ancrage dans l'expérience réelle des choses.

C'est à travers la notion *d'intentionnalité* que Husserl explique la relation fondamentale à la base de toutes expériences du monde. *Intention* signifie en latin classique « tension » ou « tendre vers », ainsi notre conscience est toujours « tendue vers le monde ». De cette tension perpétuelle et inextricable naît le phénomène, c'est-à-dire le vécu subjectif de l'expérience de tout un chacun appréhendé comme ce qui « *se montre* », « *ce qui apparaît* » à la conscience (Meyor, 2007 : 112). L'intentionnalité peut être initialement comprise comme un mouvement dans lequel se forme la relation de sens entre la conscience et son environnement. C'est le lien fondamental de signification qui rend possible une compréhension de l'expérience, et qui permet une visée, un dialogue ou une conversation avec le monde : « *la perception, la peur, le désir, la satisfaction, la frustration, la croyance et l'incrédulité partagent cette qualité d'orientation significative, tout comme le fait de manger, de boire et d'autres actions corporelles* » (Brown, 2014 : 147). À travers cette relation structurelle de signification, l'individu prend conscience de lui-même en tant que corps, et constitue de cette manière son identité et celle du monde. Le sujet et l'objet ne sont plus mis en interaction par un lien causal physique, mais par l'élan continu de sens qui les unit¹⁸.

Cette approche, toutefois, n'est pas une simple étude des relations de signification qui se limiterait ainsi à une phénoménologie statique qui « *s'efforce de décrire la structure*

¹⁷ De surcroît, d'un point de vue phénoménologique, « *la "réalité objective" pure dont la science moderne fait en générale l'hypothèse, loin d'être la base concrète dont découle toute expérience, est une construction théorique, une idéalisation injustifiée de l'expérience intersubjective* » (Abram, 2013 : 57).

¹⁸ Sartre décrit magnifiquement bien cette idée dans Sartre, J.-P. (1939). Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité. In *Situation I* (p. 30-33). Gallimard.

intentionnelle qui relie l'acte de conscience à l'objet intentionnel » (Hess, 2018 : 104). La phénoménologie défend un « un retour aux choses elles-mêmes » tel qu'elles sont vécues dans l'expérience immédiate. Il faut porter notre attention sur *l'apparaître* de l'objet tel qu'il est perçu et ressenti dans l'expérience immédiate et pré-conceptuelle des choses. Autrement dit, il faut se pencher sur « *la genèse de cette structure dans le temps, à partir d'une expérience en deçà du rapport sujet-objet, à savoir celle de son propre corps* » (id.)¹⁹. L'idée est de retourner au champ phénoménal du corps comme nexus de relation où corporéité et perception sont les dimensions fondamentales de notre *être-en-relation-avec-le-monde*. Sentir, entendre, toucher, voir, goûter sont alors les liaisons avec l'espace et le temps qui nous permettent d'interpréter le monde à travers notre corps avant même qu'il ne soit compris par notre esprit. À cet égard, Wood (2003 : 211) écrit des phrases telles que :

*« Une phénoménologie de la perception découvre rapidement que ce n'est qu'en tant qu'êtres corporels, spatiaux et temporels, que l'acte de voir à lieu. Voir (et entendre et toucher) est un phénomène de la différenciation du monde en corps dotés de mobilité qui reflètent leurs besoins et leurs désirs. »*²⁰

L'approche phénoménologique se constitue donc comme une approche théorique de l'expérience vécue plaçant le sujet au fondement de toute connaissance. Elle ancre ainsi sa philosophie dans une rupture avec l'épistémologie traditionnelle en affirmant qu'une ontologie dualiste est plus de l'ordre d'une abstraction théorique que d'une quelconque réalité ontologique ou métaphysique. Elle fait exister et associe le sujet et l'objet sur le socle commun de l'intentionnalité et de la signification tout en mettant en point d'honneur à comprendre le monde tel qu'il est donné à notre corps. Au-delà de son champ théorique, la phénoménologie est également le point de départ du développement d'une méthode disciplinée et concrète permettant de décrire des expériences vécues. Depuis plusieurs décennies, une multitude d'auteurs ont mis un point d'honneur à mettre en œuvre la *praxis* de ce courant de pensée. On peut nommer entre autres Nathalie Dépraz (et al. 2011, 2012 et 2014), Pierre Vermersch (2007) ou encore Claire Petitmengin (2013 ; et al. 2015).

¹⁹ Hess se réfère à Merleau-Ponty (1964) et Pelluchon (2015 et 2018) pour assoir son propos.

²⁰ Également cité par Hess, G. (2018). De l'éthique environnementale à l'écophénoménologie et retour. *Cités*, 76, p.104.

L'ensemble de ces travaux sont à la base de la constitution d'une véritable « *méthode de recueil de description en première personne* » (Petitmengin et al., 2015 : 3). Le principe de cette méthode est de se déployer dans la réduction, c'est-à-dire de mettre en œuvre « le retour aux choses elles-mêmes » énoncé précédemment. Cette pratique permet de se saisir de l'intentionnalité dans un « *retour systématique vers la subjectivité pour décrire son mouvement ainsi que les modes intentionnels par lesquels elle est nouée au monde* » afin de « *mettre en lumière les actes de conscience par lesquels nous constituons le monde en termes de sens* » (Meyor, 2007 : 105). Avec cette intention, la *praxis* de la phénoménologie est une méthode descriptive. Elle utilise comme outils ce que les chercheurs ont communément nommé *l'entretien d'explicitation*. Il s'agit alors dans l'idéal de décrire « *l'apparaître* » tel que Hess le conçoit (2018 : 104) en reprenant la notion de « *perception* » de Merleau-Ponty.

L'objectif est de mettre en lumière l'architecture et la composition de l'expérience immédiate et pré-conceptuelle des choses en deçà d'un quelconque rapport entre un sujet et un objet. Mais également de décrire l'ensemble des modalités de l'intentionnalité, c'est-à-dire décrire les actes de consciences (pensée, raisonnement, affection, émotions, etc.) associés à la perception. Cette description aspire à être la plus fine possible afin de réussir à mettre en lumière des caractéristiques génériques et des structures universelles. C'est la mise en avant des éléments transversaux et structurants qui permet d'associer un vécu individuel et singulier à une expérience particulière plus générale. La notion de vécu ou d'expérience vécue se réfère alors à un fragment de la réalité effectif et exclusif, la notion d'expérience a un sens plus général : elle renvoie aux caractéristiques communes et aux structures universelles obtenues à partir des vécus. C'est en quelque sorte la charpente transformant un vécu individuel et subjectif en un vécu « collectif » et intersubjectif. Ainsi, la méthode phénoménologique permet d'obtenir des connaissances « objectives » sur le monde à partir de l'expérience *a priori* subjective.

3.1.1 *La phénoménologie en synergie avec l'expérience résonance*

À travers ces dernières lignes, il semble clair que la résonance est une théorie largement empreinte d'une approche phénoménologique. La thèse de la résonance cherche à établir des catégories élémentaires de relation entre le sujet et le monde. De plus, elle développe son paradigme à partir l'expérience réelle du monde. De cette façon, aliénation et

résonance apparaissent comme des modes phénoménologiques de rapport au monde. Autrement dit, elles décrivent différentes modalités intentionnelles : le mode de l'aliénation où le monde nous apparaît comme silencieux, et le mode de la résonance où le monde nous apparaît comme vivant. Ainsi, l'aliénation exprime un appauvrissement dans la relation de signification à travers l'affaiblissement des dimensions charnelle, affective et cognitive. Nous sommes uniquement tournés vers le monde dans une intention de domination et de maîtrise. Amputée d'une partie d'elle-même, notre intentionnalité fait apparaître le monde comme quelque chose de « froid » et « silencieux ».

Avec cette perspective, la théorie de la résonance pourrait gagner en profondeur en accentuant sa relation avec la phénoménologie, notamment à travers l'utilisation de sa méthode pour décrire des expériences. Dans son travail, Hartmut Rosa met exactement en lumière ce que la phénoménologie considère comme une expérience générique et intersubjective. Je pense qu'il serait possible de mobiliser l'entretien d'explication pour décrire des expériences de résonance (jouer de la musique, faire une promenade en forêt, être amoureux, etc.) afin de comprendre plus finement ce qu'il se passe lors de ces expériences. Est-il possible d'identifier précisément certaines émotions particulières ? Si oui, lesquelles ? Quel est le travail de la conscience lors de l'expérience ? Qu'est-ce que cette vibration conceptuelle pourrait représenter physiquement ?

Dans ces travaux, Rosa affirme que les vibrations entendues dans la résonance ne sont nullement quantifiables. Or, la méthode phénoménologique peut être un moyen de les rendre plus tangibles en les associant plus précisément à des sensations, à des émotions ou à des cognitions. Cette démarche était finalement celle de mon premier travail. J'ai décrit un de mes vécus personnels afin d'en extraire les caractéristiques essentielles et la structure générale. Cette méthode m'a permis ensuite d'inscrire mon vécu dans le champ de la résonance et de l'interpréter comme telle. Cette description plus fine des expériences de résonance peut également être un moyen de mieux comprendre : *comment* ces vécus prennent-ils place ? *Comment* agissent-ils sur nous ? Et donc *comment* peuvent-ils vraiment devenir un outil de transformation sociale ? La méthode phénoménologique peut alors être un outil pour essayer de répondre aux problèmes soulevés par Hétier et al., 2022. Ensuite, par-delà la dimension du *comment*, décrire les expériences de résonance avec plus de finesse et de détails est également un moyen de comprendre l'articulation

entre *raison* et émotion. Une expérience n'est pas que pure sensation, elle est aussi discernement, réflexion, raisonnement et action. La phénoménologie met un point d'honneur à décrire non seulement les dimensions sensorielle et émotive, mais également les dimensions pré-conceptuelle et réflexive. Avec cette approche, elle est capable de comprendre leurs articulations dans le moment immédiat. Ainsi, elle donne la possibilité de comprendre comment la raison résonne dans l'expérience du monde.

En outre, si l'on suit cette interprétation, un apport important pour la conceptualisation d'une « *raison résonante* » repose dans la relation de sens décrit par la phénoménologie. La résonance et la phénoménologie accordent toutes deux une grande importance aux domaines du sensoriel et du sensible. Toutefois, la phénoménologie considère les sens et les émotions comme des liaisons à partir desquelles la relation de signification entre le sujet et le monde prend forme. Ensuite, nous avons proposé avant, avec le texte d'Olivier Voirol, d'adopter une définition large de la raison (discernement, réflexion, problématisation et analyse), c'est-à-dire de la sortir de son caractère purement instrumental. Avec cette conception, la création de la relation de signification représente une des qualités premières de cette raison. Autrement dit, la raison devient la capacité de donner un sens à l'apparaître du monde dans l'expérience immédiate des choses. La raison n'est pas égale à la conscience. Elle est un de ces domaines, celui qui donne sens à ce qui est ressenti.

Dans cette interprétation, l'intentionnalité devient alors la relation significative déployée à partir du dialogue entre raison et émotion dans l'expérience sensorielle du monde. La raison est alors le processus de réflexion engagé « *à partir de l'expérience* », mais également « *dans l'expérience* », et « *ancrée dans la sensibilité du monde* » (Voirol, 2022 : 128). À l'exception de rare seconde où notre conscience se laisse totalement abandonner à nos sens et à nos émotions, une bonne partie des choses que nous ressentons sont conscientisées et raisonnées dans l'expérience immédiate du monde²¹. Ainsi, faire l'expérience du monde c'est vivre la capacité de notre être à éprouver le mouvement entre sensations, émotion et raison. Cette *raison dans l'expérience*, ou cette *raison expérientielle* (nous reviendrons sur cette notion plus tard, permet de proposer un moyen

²¹ Certaines études montre ce rapport entre conscience et émotions dans l'expérience immédiate, voir par exemple : Petitmengin, C., Bitbol, M., & Ollagnier-Beldame, M. (2015). Vers une science de l'expérience vécue. *Intellectica. Revue de l'Association pour la Recherche Cognitive*, 64. <https://doi.org/10.3406/intel.2015.1012> ; Meyor, C. (2007). *Le sens et la valeur de l'approche phénoménologique*. 103-118.

de réconcilier le raisonnement avec les émotions, à la fois au moment du vécu immédiat et lors de son travail *a posteriori*. Déplacer dans le domaine de la résonance, cela signifie qu'entrer en résonance avec le monde veut également dire « raisonner » avec le monde dans la création, la problématisation et la gestion d'une relation de sens.

Attention, je ne veux pas dire que cette résonance est égale au sens, je cherche à démontrer que la raison est également une sphère fondamentale de résonance. Dans cette posture, l'expérience devient un véritable *lieu* de savoir, un savoir non pas objectivement construit, mais « *un savoir participatif propre à un sujet relationnel et incarné* » (Hess, 2018 : 104). Savoir c'est assimiler et enregistrer une information dans l'expérience, et ce processus passe généralement par le raisonnement dans la compréhension et la gestion des données reçues. Dans ce processus, *l'épistème* devient résonant en sortant de l'objectivation et de la réification.

Maintenant que nous avons compris la synergie entre résonance et phénoménologie, il convient de poursuivre en se déplaçant dans le champ de l'écophénoménologie afin de transférer notre discussion dans le domaine de la relation à la nature. L'écophénoménologie, en tant que recherche interdisciplinaire, est basée sur deux revendications : (1) une compréhension et une description adéquate de notre relation à la nature nécessitent les perspectives et les méthodes de la phénoménologie, (2) la phénoménologie, dans son propre mouvement de constitution, est une philosophie écologique, c'est-à-dire une étude de l'interrelation entre l'organisme vivant et le monde dans ses dimensions ontologiques et axiologiques (Brown et Toadvine, 2003 : xii). Cette recherche transdisciplinaire d'une dialectique entre écologie et phénoménologie est encore largement un champ en devenir. L'objectif des pages qui suivent est alors de fournir une esquisse permettant de comprendre ces revendications précitées afin de les transférer ensuite dans le domaine de l'expérience de résonance à la nature.

3.1.2 *De l'(éco)-phénoménologie à l'expérience de résonance à la nature*

La phénoménologie propose une nouvelle conception de notre être-au-monde centrée sur l'expérience, cette approche particulière renouvelle également la manière dont les êtres humains conçoivent la nature. En repensant le naturalisme afin de l'extraire de l'objectivation constante, la phénoménologie se détache du dualisme épistémologique entre sujet et objet, mais également du dualisme ontologique entre culture et nature ;

l'environnement naturel n'est plus perçu comme en dehors de nous, mais comme faisant partie de nous. Abram (2014 : viii) décrit avec adresse ce changement de perspective :

« Cependant, si nous reconnaissons les myriades de présences qui nous entourent non pas comme de simples objets passifs, mais comme des sujets matériels à part entière [...], nous prenons rapidement conscience des relations que nous entretenons avec ces êtres. [...]. Lorsque nous parlons de la biosphère de cette manière, non pas comme une collection inerte d'objets passifs et déterminés, mais comme une communauté d'agences matérielles animées (de sujets corporels ou de corps), nous commençons immédiatement à nous sentir membres de cette communauté et à nous interroger sur la qualité de nos relations avec les autres êtres de notre voisinage ».

À mon sens, ce passage présente d'une belle manière le revirement conceptuel et participatif auquel nous invite la phénoménologie, et qui constitue le cœur de l'écophénoménologie. Il nous appelle à avoir un nouveau mode d'accès à la nature : un mode non plus « *mathématico-scientifique* », ²² mais perceptif et corporel. Cette modalité basée sur l'engagement avec notre environnement permet de renouer avec des expériences de stupeur, de beauté, d'intérêt et d'animation corporelle qui sont fondamentales dans la construction d'une relation intime et adéquate avec la biosphère (Tucker, 2014 : 90).

Dans cette approche, l'intimité est représentée comme des expériences palpables de non-séparation, une sensation mystérieuse, agréable et parfois effrayante dans lesquelles deux corps d'une seule essence « *ne sont plus deux* » (Puhakka, 2014 : 12). C'est l'expérience même — sur le plan ontologique et métaphysique — de la liaison fondamentale entre l'être et la nature ; nous faisons alors l'expérience qu'il n'y a rien à « *l'intérieur* » ou « *là dehors* », mais que le monde est tout entier « *ici dedans* » ²³.

²² Cette expression est issue du travail de K. Gloy sur les différentes modalités d'accès à la nature dans Gloy, K. (2010). Les types fondamentaux des accès culturels à la nature. In D. Bourg & P. Roch (Éds.), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité* (p. 235-246). Labor et Fides.

²³ Les mots en italique sont ceux du poème de Goethe intitulé *Epirrhema*, cité dans Taleb, M. (2015). *Theodore Roszak. Vers une écophychologie libératrice*. Le Passager clandestin. p.62

On retrouve l'idée de l'intimité comme espace de proximité et de dialogue. C'est à partir de cette signification de l'expérience, et de son potentiel éthique que naît tout l'intérêt de l'écophénoménologie pour la résonance.

L'accent mis sur les dimensions corporelle et perceptuelle de l'expérience vécue est un outil d'analyse essentiel pour l'écophénoménologie, car ces dimensions constituent un lien d'appartenance fondamentale à la nature. Voilà pourquoi « *une partie non négligeable des travaux d'écophénoménologie s'inspire des travaux de Maurice Merleau-Ponty sur la perception et le corps* »²⁴ (Hess, 2018 : 104). Insister sur notre dimension relationnelle avec le monde, c'est insister sur la dimension matérielle qui nous lie au monde et qui fait de nous des corps parmi tant d'autres. C'est également souligner les processus à travers lesquels notre corps se sent dans la nature et « sent » la nature ; c'est en grande partie notre organisme et notre perception qui nous permettent de ressentir la partie de nature déposée en nous, et la partie de nous-même déposée dans la nature. Autrement dit, « *en tant que chair, le corps se saisit comme percevant les choses du monde et, à travers cette perception même, comme une chose parmi des choses de la nature* » (ibid. : 105).

L'écophénoménologie déplace les perspectives de la phénoménologie dans le champ de l'écologie dans le but de concevoir une nouvelle manière *d'être-avec-le-monde-naturel*. Le moteur d'existence de la phénoménologie est « le retour aux choses elles-mêmes », c'est-à-dire la description de l'expérience vécue. L'écophénoménologie est donc une « science » visant « *à expliciter les significations de l'expérience vécue de l'environnement* » (ibid. : 104).

Avec cette focalisation, l'écophénoménologie est indubitablement une approche intéressante à faire dialoguer avec les expériences de résonance à la nature. Ces deux grands apports résident dans ses perspectives ontologique et axiologique. Dans son compte rendu détaillé des expériences de la nature, l'écophénoménologie cherche à comprendre l'expression de la relation fondamentale entre l'être humain et la nature, mais également l'apparition immédiate d'une valeur relationnelle. Se saisir de ce double sens contenu dans l'expérience n'est pas sans conséquence pour la constitution d'une

²⁴ Voir Abram, D. (2020). *Comment la terre s'est tue: Pour une écologie des sens*. La Découverte ; Bannon, B. E. (2016). *Nature and Experience: Phenomenology and the Environment*. Rowman & Littlefield ; Brown, C. S., & Toadvine, T. (2003). *Eco-Phenomenology: Back to the Earth Itself*. State university of New York press. ; Douglas A., V., & Fernando, C. (2014). *Ecopsychology, Phenomenology, and the Environment* (1^{re} éd.). Springer

philosophie morale, en particulier pour une éthique environnementale. Elle invite à fonder notre *comportement écologique* sur la valeur relationnelle de la nature perçue dans l'expérience immédiate du monde. Cette conception de la formation de l'acte moral est fondamentale pour la compréhension de la relation entre les expériences de résonance avec la nature et l'apparition d'une conscience environnementale orientée vers des pratiques plus écologiquement soutenables. Pour mieux comprendre ce lien entre expérience et axiologie, il est nécessaire de s'attarder plus en profondeur sur la deuxième revendication de l'écophénoménologie, c'est-à-dire celle d'être, dans ces fondements même, une philosophie écologique.

3.1.2 *Renversement ontologique et fondement axiologique*

Brown et Toadvine (2003 : xii) soutiennent l'idée que ce sont initialement les dimensions ontologique et axiologique de la phénoménologie qui lui donne son caractère écologique. En effet, comme nous l'avons présenté, la phénoménologie cherche une alternative au dualisme de la pensée classique. Cependant, une phénoménologie digne de ce nom ne doit pas non plus basculer dans une autre « extrême », celle d'un monisme purement homogène. Au contraire, un rapport adéquat à la nature doit :

« trouver de meilleures façons d'exprimer notre relation complexe avec elle — une relation qui ne peut être réduite ni à la causalité d'une matière en mouvement dénuée de sens ni aux significations qui s'offrent à un sujet pur », et ainsi, être capable d'articuler « l'encastrement du sens dans la nature d'une manière qui évite de poser une discontinuité métaphysique entre les deux, tout en résistant à la contrattaque consistant à réduire l'un à l'autre » (ibid. : xix).

Les choses doivent être perçues comme définies, mais sans bords imperméables, c'est-à-dire qu'elles représentent un nexus singulier et différencié de relations, intrinsèquement uni au tout qu'elles composent. Il ne faut pas s'abandonner à croire en la connaissance du « sujet pur » ou de « l'objectivation parfaite ». En réalité, chaque connaissance, chaque savoir, chaque conception sont une représentation du monde avec un degré plus ou moins élevé d'intersubjectivité.

D'un point de vue anthropologique, un paradigme n'est « vrai » que dans la mesure où il rassemble l'ensemble des sujets autour d'une même perspective. La notion de vérité est profondément relationnelle ; le passage entre la « subjectivité pure » et « l'objectivité collective » (intersubjectivité à son degré le plus élevé) est le produit de la connexion entre les sujets. En adoptant cette posture métaphysique et ontologique complexe et non-réductrice, la philosophie (éco)-phénoménologique enjoint naturellement les êtres humains à se considérer comme des corps singuliers faisant partie d'un ensemble complexe de relations ; un ensemble dont il faut prendre soin si nous voulons perpétuer la « valeur » de ces relations.

Selon Bannon (2016 : 54/6), si cette approche est appliquée à la nature, la nature ne représente plus un objet statique, mais un ensemble de relations. Le sens et la valeur ne sont alors plus imposés à une forme de nature objective car ils se trouvent directement dans les relations. Cela signifie que la nature est elle-même chargée de valeur du fait d'être un lieu nécessaire à l'existence de ces relations. Ainsi, Lorsque l'expérience nous permet de comprendre que le sens et la valeur sont situés dans les relations réelles avec le monde, les questions normatives auxquelles sont confrontés les éthiciens de l'environnement sont transférées de la « *préservation d'états spécifiques de l'espace à la préservation de certaines relations significatives* » (id.). C'est donc à travers le développement d'une ontologie pensant adéquatement notre appartenance à la biosphère, et à la Terre comme *notre* habitat, que nous deviendrons capables de nous engager sincèrement dans le sens d'un respect de notre environnement.

Cette approche met ainsi en avant une *valeur relationnelle*, c'est-à-dire que ce qui compte ce ne sont pas les entités elles-mêmes, mais les relations qu'elles sont capables de créer. Il faut alors non seulement préserver les entités elles-mêmes, mais également les conditions propres à l'apparition de ces relations. Les valeurs relationnelles « *ne sont pas les valeurs attribuées aux relations par les sujets. Elles ne sont pas non plus la valeur objective que les relations ont en elles-mêmes. Plus subtilement, elles sont ce qui émane des relations* » (Gilliand 2021 : 723). La résonance et l'intimité peuvent être comprises comme « ce qui émane » des relations, et qu'il convient de préserver. Nous sortons des discussions sur les valeurs instrumentales ou intrinsèques propres à des éthiques plutôt utilitaires et anthropocentrées.

La notion de valeur relationnelle est audacieuse parce qu'elle « *parce qu'elle pointe vers une conception de l'éthique qui traite ultimement des "modes d'être" plutôt que des propriétés axiologiques des choses* » (id.). Centrée sur ces modalités, la valeur relationnelle semble défendre principalement une éthique des vertus : pour vivre en harmonie avec le monde et avec la nature, nous devrions nous concentrer sur les traits de caractère que nous devrions développer (considération, sensibilité, raisonnement, partage, etc.). L'écophénoménologue française Corine Pelluchon (2018) propose par exemple d'adopter une « éthique de la considération ». Elle part de l'idée que chaque être vivant est vulnérable (caractéristique fondamentale de l'existence), et qu'il faut prendre en compte cette vulnérabilité dans notre interaction avec les autres. La considération est non seulement une vertu à adopter mais également la possibilité d'existence des autres vertus (Gilliand, 2021 : 734).

En plus d'apporter un renversement axiologique intéressant pour le socle éthique occidental, cette manière de concevoir la valeur est inspirante dans la mesure où elle sort d'une vision abstraite, fragmentée et égoïste du monde. Nous l'avons vu, notre socle spirituel moderne présente deux particularités : il est technique et anthropocentré. Ainsi, l'éthique qui en découle ne peut être qu'à son image : faussement objective et profondément individualiste. Pourtant, en opérant le renversement ontologique et axiologique proposé par l'écophénoménologie, nous ouvrons les portes à un monde et à une spiritualité plus concrète, collective et collaborative. Si je prends conscience que j'ai de l'importance uniquement à travers ma possibilité d'être en relation avec le reste du monde, alors le reste du monde devient nécessairement important et digne de protection.

Ce renversement ontologique et métaphysique donne la possibilité de proposer un nouveau fondement pour une éthique environnementale. L'ensemble des figures traditionnelles de l'écophénoménologie, bien qu'elles partent d'un point de vue différent, visent chacune la même destination : « *le développement d'un mode d'accès phénoménologique à un domaine d'expérience chargé de valeurs, une expérience qui peut nous aider à comprendre et à justifier des conceptions alternatives et écologiques de la rationalité et de l'action éthique* » (Brown & Toadvine, 2003 : xvi)²⁵. Ces nouvelles considérations soutiennent l'idée suivante : notre conviction que la nature a de la valeur,

²⁵ Brown (2003 : 4-7) défend également l'idée que la critique du naturalisme par Husserl fait de lui un allié clair mais inaperçu des écologistes radicaux.

qu'elle mérite ou demande notre attention et notre soin doit avoir ces racines dans une expérience de la nature (Abram, 2014 ix ; Brown & Toadvine, 2003 : xi ; Bannon, 2016 : 54 ; Brown 2014 : 144-6). En d'autres termes, nos expériences peuvent nous faire découvrir le monde naturel comme étant chargé de valeur et, corolairement, nous permettent de reconnaître les propriétés axiologiques de la nature comme étant à la fois inhérente et inaliénable (Brown et Toadvine : xix).

D'ailleurs, pour Michel Henry²⁶, l'intentionnalité est en réalité un concept qui s'ancre directement dans la rationalité, car elle porte l'héritage des notions de « *visibilité* », de « *mise en lumière* » (Meyor, 2007 : 106). Cette idée change significativement notre conception de la raison :

« En plus d'écarter la conception nihiliste de notre culture à l'égard du monde naturel, cette idée ouvre également la voie à une nouvelle conception de la rationalité, à savoir une raison qui rencontre et entre en dialogue avec les valeurs immédiatement appréhendées, humaines et non humaines, de notre monde expérimenté. » Brown et Toadvine (2003 : xix)

Comme le soutient Embree (2003), les descriptions des rencontres avec la nature, qu'elles soient esthétiques, politiques ou pratiques, contribuent non seulement « *à la clarification de la justification de l'action environnementale* », mais démontrent également « *la plausibilité de l'application de la méthode phénoménologique aux préoccupations de la philosophie écologique* » (Brown & Toadvine, 2003 : xiv). De telle manière qu'une véritable éthique environnementale a comme point de départ l'expérience personnelle (Castrillon, 2014 : 5). C'est entre autres pour cette raison que l'écophénoménologie est le socle à partir duquel se développent les thèses d'auteurs majeurs du champ de la philosophie écologique et de l'éthique environnementale, à l'image de celles d'Aldo Leopold (1949), d'Arne Ness (1998 et 2001) ou encore de Val Plumwood (1993 et 1998)²⁷.

²⁶ Michel Henry est également une figure essentielle de la pensée phénoménologique, à voir entre autres, Henry, M. (1985). *Généalogie de la psychanalyse – Le commencement perdu*. PUF. : (1990). *L'essence de la manifestation* (2^e éd.). PUF. (Original work published 1963) ; (1995). *Phénoménologie non -intentionnelle : Une tâche de la phénoménologie à venir*. In D. Janicaud, *L'intentionnalité en question – Entre phénoménologie et recherches cognitives*. Vrin.

²⁷ En analysant les approches de ces trois auteurs, Charles S. Brown (2014) fait une remarquable synthèse expliquant la constitution de l'identité personnelle et du soi-écologique à travers l'expérience, et du rôle de cette dernière dans l'établissement d'une morale intersubjective écologique pertinente et légitime.

On retrouve dans ces paragraphes plusieurs idées déjà proposées dans ce travail. L'intentionnalité est effectivement comprise comme un concept relevant du domaine de la raison. Cette perception renforce notre précédente interprétation nous amenant à la concevoir comme une relation significative déployée à partir du dialogue entre raison et émotion dans l'expérience sensorielle du monde. Elle nous invite également à sortir d'une conception purement instrumentale et utilitaire de la rationalité. Elle nous invite à penser une raison déployée « dans » et « à partir de » l'expérience vécue, une sorte de *raison expérientielle*. Brown et Toadvine (2003 : xix) parlent d'une « *raison* » qui « *rencontre et entre en dialogue avec les valeurs immédiatement appréhendées [...] de notre monde expérimenté* ». Cette conception nous renvoie à la théorie de l'enquête dans l'idée de concevoir une rationalité à partir de ce qui est vécu dans l'expérience. Cette approche d'une éthique environnementale est originale et intéressante dans la mesure où elle permet de sortir des écueils majeurs de l'être spirituel moderne (objectivisme, individualisme, dualisme, etc.) en proposant une nouvelle manière de concevoir le monde, l'être et la relation de valeur qui les associent.

3.1.3 Une nouvelle posture éthique au service de la résonance

Pour clore ce chapitre, je crois qu'il est intéressant de voir ce que le renversement ontologique et le nouveau fondement d'axiologique de l'écophénoménologie peuvent apporter à la résonance, en particulier en ce qui concerne la question : *comment* mettre en œuvre la résonance ?

Tout d'abord, il paraît relativement clair que le renversement ontologique est également présent dans la théorie de la résonance. Cette dernière pointe du doigt la réification et la fragmentation du monde par la science ; et elle propose aussi d'opérer un changement de perspective afin d'adopter une vision plus relationnelle du monde.

La théorie d'Hartmut Rosa représente une philosophie sociale de la relation au monde, et le pendant philosophique fait en grande partie référence à une épistémologie phénoménologique. En proposant de concevoir l'aliénation et la résonance comme des catégories élémentaires de notre relation au monde (modalité relationnelle), la théorie de Rosa apporte des clés de lecture sociologique à une philosophie phénoménologique du monde. Il est alors possible de transférer la valeur relationnelle issue du champ de l'écophénoménologie au champ de la résonance. Cette approche est intéressante dans les

deux sens : (1) une valeur relationnelle permet de proposer un socle éthique pour la résonance (2) la résonance permet d'étendre la valeur relationnelle de la nature, issue de l'écophénoménologie, à l'ensemble du monde. Les deux champs profitent ainsi de leur mise en dialogue.

Lorsque la valeur relationnelle est transférée dans le domaine de la résonance, ce qui devient important ce sont non seulement les entités à la base de la résonance, mais également les conditions d'apparition de cette liaison singulière. En partant du principe que la valeur morale représente la mesure de l'importance accordée à une idée ou à une chose, une éthique de la résonance cherche à défendre son propre contexte de création. Ainsi, la finalité est l'existence de la relation, et la condition est la préservation des possibilités de l'apparition.

En suivant cette interprétation, une posture morale inspirée par la théorie de la résonance me paraît se rapprocher d'une éthique des vertus. À l'image de la considération de Corinne Pelluchon, la résonance met en avant l'importance d'avoir une attitude particulière envers le monde et les êtres vivants. Plutôt que de se concentrer sur les actions et sur leurs conséquences, la résonance, en tant que configuration spécifique de relation avec le monde, suppose le développement d'une certaine posture permettant à une relation de dialogue d'apparaître. Par exemple, pour vivre des expériences de résonance et déployer des axes stables, il est nécessaire « d'être ouvert » et de considérer le monde comme « digne d'intérêt ». Cette attitude permet d'être interpellé et faire l'expérience de sa propre efficacité personnelle (moment de l'af←fection et de l'é→motion).

La résonance met donc avant la nécessité de développer certains traits de caractères particuliers. Favoriser un contexte d'apparition à travers la défense de certaines valeurs (indisponibilité, gratuité, intimité, etc.) suppose également la mise en œuvre d'une attitude vertueuse : mon attitude déterminera en grande partie le contexte d'apparition. Dans ces textes, Rosa (2012, 2018, 2020) met un véritable point d'honneur à défendre l'importance de l'éducation dans le développement de la résonance, et surtout de ces axes stables. Cette focalisation sur la formation des individus est typique d'une posture proche d'une éthique des vertus ; elle repose sur l'idée que le meilleur moyen de faire apparaître la résonance et de former les individus à la vivre.

En partant de cette perspective, il est possible d'imaginer et de creuser les pistes qui pourraient faire de la résonance un véritable outil de transformation sociale. La première étape de ce processus était la conceptualisation de la dialectique modale à la manière d'Hartmut Rosa. Sur la base de cette compréhension conceptuelle du monde, il est alors possible d'identifier certaines conditions ou propriétés nécessaires à l'apparition de la résonance (gratuité, indisponibilité, présence, dialogue, etc.) et de chercher à les protéger. Bien évidemment, cette idée est encore à l'état de proposition, elle mériterait d'être développée plus en profondeur afin de réellement comprendre qu'elle peut être la portée pratique, et surtout politique, d'une telle conception de la valeur et de l'éthique.

Toutefois, cette proposition d'association entre la résonance et les perspectives éthiques de la phénoménologie fait non seulement sens, mais elle me paraît également être une piste intéressante à creuser si nous voulons chercher à répondre aux problèmes que nous posent les conceptions éthiques modernes. Examiner et développer cette idée en profondeur n'est pas le propos de ce travail : si nous voulons faire de la résonance un véritable outil de transformation sociale, une telle recherche serait nécessaire. Cependant, je crois que cette nécessité de développement nous renvoie à la réponse la plus importante du *comment* de la résonance, c'est-à-dire de *comment* faire de la résonance un outil de transformation sociale ? Si nous partons du principe qu'elle a ce potentiel, le meilleur moyen de le réaliser est de lui donner un poids conceptuel et pratique plus important. Autrement dit, il faut chercher à comprendre de quelle manière l'éthique serait à même de faire (re)exister la résonance et comment la résonance peut être mise au service d'une philosophie morale collective et écologique.

À mon sens, il est possible de considérer la résonance comme un outil conceptuel nous permettant non seulement de comprendre la valeur perçue immédiatement dans l'expérience, mais également de déterminer quelles sont les relations chargées de valeur qu'il convient de préserver. La valeur immédiatement perçue dans l'expérience est celle de la capacité de l'autre à produire une relation de résonance avec soi-même. Ainsi, la résonance nous permet d'identifier les différentes sphères relationnelles primordiales (les autres, moi-même, la nature, la musique, etc.) et de mettre en avant la nécessité de leur protection dans un objectif d'une « vie digne » d'être vécue ou d'une « vie bonne ».

Si nous reprenons l'exemple de la nature, il est possible de proposer un dialogue éthique intéressant en mobilisant à la fois l'écophénoménologie, la théorie de l'enquête et la

résonance. Le *trouble* à la base de l'enquête peut être compris comme la valeur immédiatement perçue dans l'expérience. Par la suite, il est également possible de problématiser ce trouble : pourquoi est-ce que je perçois la nature comme immédiatement chargée de valeur dans mon vécu ? Nous pourrions par exemple mobiliser la résonance pour y répondre : la nature est une sphère de résonance primordiale, elle nous apparaît dans le vécu comme un lieu chargé de valeur par sa capacité de produire des expériences de résonance ou des axes de résonance stable.

Tout le sens de cette recherche repose dans ces phrases. Une prise de conscience environnementale à travers une expérience de résonance à la nature peut être interprétée comme la perception de la valeur relationnelle avec la nature. La perception de cette valeur se transforme en une sorte de considération qui s'incarne par la suite à travers des pratiques plus écologiquement soutenables.

Cette interprétation s'exprime bien dans mon propre vécu. J'ai véritablement été *troublé* par le documentaire sur la déforestation. J'ai été confronté à la disparition d'une sphère de résonance et à la présence indubitable de ma propre aliénation. À la suite de cette expérience, j'ai essayé de modifier mon comportement et j'ai problématisé mon propre vécu dans l'objectif de pouvoir lui donner un sens. Bien évidemment, mon cadre de recherche est particulier, car j'ai la chance de pouvoir l'étudier dans un contexte universitaire. Néanmoins, ou au contraire, le dialogue entre raison et émotion à partir de l'expérience n'en est pas moins pertinent.

Cette proposition nous renvoie à la notion d'assimilation active présente dans la thèse de la résonance. Nous l'avons définie avant comme le processus continu à travers lequel nous cherchons et intégrons activement de nouvelles informations (sensorielles, cognitives et émotionnelles) que nous associons à notre savoir préexistant afin d'évoluer *dans*, et *avec* le monde. Assimiler ces informations signifie également les traiter à travers un raisonnement conscient dans le but d'en tirer des directives pratiques. Ainsi, une prise de conscience environnementale peut se définir par la reconnaissance de notre relation de résonance fondamentale et la nécessité de sa préservation, et ce processus expérientiel représente une assimilation active ; encore plus lorsqu'il est ensuite incarné dans le réel à travers des pratiques quotidiennes transformées.

Pour conclure, la synergie entre résonance et phénoménologie semble évidente, car la première se comprend finalement comme une sociologie phénoménologique. Nous avons pu mobiliser l'intentionnalité pour comprendre de quelle manière notre raison peut nous faire résonner avec le monde. De plus, cette conception sur la construction du raisonnement à partir de l'expérience nous a permis de défendre l'idée d'une rationalité expérientielle ouvrant la porte à une réconciliation entre raison et émotion. Ensuite, nous avons montré que cette rationalité expérientielle était également reliée à une rationalité morale à travers la valeur relationnelle immédiatement perçue dans l'expérience, et dans sa construction théorique *a posteriori*. Conjugée à la résonance, cette conception de la valeur nous a permis de proposer quelques bases d'une posture éthique construite à partir de l'expérience de résonance.

Chez les auteurs de la phénoménologie, la notion de résonance n'est pas présente telle quelle. Néanmoins, la notion d'intimité est largement utilisée. Elle rappelle dans bien des aspects celle de résonance : une idée de proximité et de dialogue sur les modes charnel, émotionnel et cognitif. Ainsi, dans le cadre de notre vécu avec la nature, une prise de conscience environnementale à travers une expérience de résonance ou d'aliénation peut être interprétée comme la perception de la valeur relationnelle (résonance/intimité) avec la nature et des distorsions qu'elle subit (aliénation). Travailler ensuite par la conscience, cette perception momentanée change notre conception de la nature et de notre liaison avec celle-ci, ce changement s'incarne ensuite par la mise en place de pratiques plus écologiques. En définitive, comme le dit justement Hétier et al., (2022), je crois qu'il manque effectivement une étape au *comment* de la résonance. Cette étape est celle du passage de la philosophie sociologique à la philosophie morale, et ce travail propose quelques pistes de réponses à travers les perspectives éthiques de la phénoménologie.

3.2 Entre la psyché et le monde : l'écopsychologie

Il paraît maintenant évident que notre *être-au-monde* recèle une dimension expérientielle fondamentale, et que la (re)apparition d'un lien intime et résonant avec la nature implique nécessairement une reconceptualisation de notre relation au monde. Dans ce projet, la dimension psychique joue également en rôle essentiel : c'est en partie dans notre *esprit*, c'est-à-dire dans la partie consciente et inconsciente de notre psyché, que cette transformation doit s'opérer. Il me paraît alors également intéressant de faire un tour d'horizon du champ de la psychologie afin de voir ce qu'elle peut apporter. Je me suis donc posé les questions suivantes : comment la psychologie nous permet-elle de mieux comprendre l'évolution historique de la séparation entre la nature et l'individu ? Qu'elles sont les origines et les effets psychiques de cette séparation ? Et plus spécifiquement, qu'elles sont les aspects singuliers qu'une analyse par la psyché nous donne ? Qu'est-ce que la psychologie peut apporter à la théorie de la résonance ? Et comment nous permet-elle d'interpréter en substance une prise de conscience à travers une expérience ?

Au vu de notre focalisation sur la nature et son vécu, c'est principalement à travers l'écopsychologie que nous tenterons de répondre à ces interrogations. Ce champ scientifique adopte une approche singulière du lien à notre environnement grâce à l'analyse de la construction de notre *psyché*. Cette perspective permet de mieux comprendre de quelle manière les êtres humains conceptualisent non seulement la nature « extérieure », mais également « leur propre nature intérieure ». L'écopsychologie ne possède pas le même socle théorique, méthodologique et pratique que la psychologie traditionnelle. C'est une approche sensiblement différente dont les contours définitionnels et les objectifs diffèrent en fonction des auteurs, de leur parcours et de leurs motivations épistémologiques et heuristiques (Fisher, 2013 : 6 ; Thomas, 2014 : 1). Par conséquent, il convient dans cette partie de mettre en avant ces apports dans le cadre de cette recherche. Il est bien évidemment impossible de dresser un panorama exhaustif de l'ensemble du champ de recherche²⁸. L'objectif est simplement de faire, d'une part, une synthèse des idées fondamentales et transversales du champ, et d'autre part, une présentation des apports pour la théorie de la résonance et sa relation avec le domaine de l'action.

²⁸ Pour une bonne introduction à l'ensemble des perspectives de l'écopsychologie, je vous renvoie à l'ouvrage de Egger, M. M. (2015). *Soigner l'esprit, guérir la Terre: Introduction à l'écopsychologie*. Labor et Fides.

Avant toute chose, il me paraît adéquat de faire un arrêt sémantique sur des mots tels que le moi ou l'égo, l'inconscient, la psyché et l'esprit. Au sein même des auteurs en écopsychologie, la signification de ces mots n'est pas toujours claire et leur utilisation n'est pas faite d'une manière précise et identique (Egger, 2015 : 18). *Moi, égo* : cette instance est conçue comme le centre de l'activité de conscience (id.), siège de la rationalité, elle est le lieu de toutes les pensées perçues et conscientisées. *L'inconscient* : c'est la partie « enfouie » de notre esprit, « *c'est la part de psyché qui échappe à la conscience rationnelle* », c'est le siège de nos pulsions, de notre être archaïque et animal (id.). Ici, c'est plutôt la perspective de Jung qui est retenue : l'inconscient n'est pas « *tout ce que l'individu a refoulé, en particulier ses pulsions sexuelles et agressives* », il constitue plutôt « *une réalité vivante en soi, autonome* », ayant des contenus négatifs et positifs (ibid.) *Psyché, esprit ou soi* : ces trois mots, utilisés de manière synonymiques, désignent « *l'ensemble de l'appareil psychique* », c'est-à-dire « *la partie consciente (moi ou égo) et la partie inconsciente ainsi que les relations entre ces deux instances* » (id.), c'est la totalité de notre être psychique. Ces définitions sont principalement le produit d'un mélange entre celles de Michel Maxime Egger (2015) et ma propre compréhension et utilisation des termes. Elles sont bien évidemment discutables, car le propre d'une notion est de varier en fonction de son contexte de mobilisation. Ces définitions ont simplement pour objectifs de permettre au lecteur de saisir leurs sens dans ce texte.

3.2.1 Introduction à l'écopsychologie : le postulat de la crise

L'écopsychologie est une science née en réaction à une tragique constatation : nous traversons une crise écologique et anthropologique qui est « *l'un des tournants les plus critiques auxquels la civilisation humaine a été confrontée* » (Metzner, 1999 : 98 dans Egger, 2015 : 11). Changement climatique, perturbation des cycles biogéochimique, effondrement de la biodiversité, épuisement des ressources naturelles, tous ces faits sont les symptômes d'une planète malade. Cependant, il est absolument impératif de ne pas borner le problème dans les limites de la biosphère. Cette maladie est « *l'expression d'un bouleversement systémique* » qui est « *également politique, social et économique* » (ibid. : 12) ; c'est une crise globale présente dans l'ensemble des aspects physiques et culturels des êtres humains et de ces groupes. Il est incontestablement établi, depuis maintenant plusieurs décennies, que les activités humaines sont à la source des dégradations de notre environnement. Le dernier rapport du GIEC nous le rappelle

désespérément encore une fois : le monde naturel tel que nous l'avons connu est sur le point de changer de manière irréversible, c'est le dernier moment pour agir. Néanmoins, comme nous l'avons vu à plusieurs reprises, nous sommes incapables de changer nos modes de vie en dépit de ces informations sans équivoques. Comment comprendre ce paradoxe ? « *Comment qualifier l'attitude d'une espèce qui détruit son habitat tout en sachant pertinemment qu'elle n'a pas de planète de rechange ?* » (Thomas, 2014 : 2).

Nous avons déjà esquissé quelques pistes de réponse dans les précédents chapitres. Toutefois, l'écopsychologie a la particularité de s'ancrer plus profondément dans une perspective écologique. L'idée de base est la suivante : l'écologie nous permet de comprendre les impacts de notre comportement sur notre environnement, mais elle n'a pas les armes pour comprendre pourquoi nous persistons à adopter un tel comportement. Ainsi, l'écopsychologie propose une nouvelle alliance « *entre l'écologie – dont le champ s'étend au cosmos – et la psychologie – qui s'occupe de la psyché humaine* » (Egger, 2015 : 16). Cette association repose sur l'idée qu'une modification de notre comportement dans l'intention de sortir de la crise que nous traversons ne peut se faire sans un profond changement dans notre manière de concevoir notre rapport au monde. Dans cette idée, l'écologie a besoin de la psychologie pour mieux comprendre comment il est possible de produire un changement de notre psyché. C'est seulement en intériorisant l'idée de notre appartenance relationnelle fondamentale à la nature qu'il sera possible d'emprunter une nouvelle voie plus proche de ses besoins et des nôtres. Autrement dit, « *nous devons ressentir en nous ce dont la Terre a besoin comme si c'était notre propre désir le plus intime* » (Théodore Roszak, 1992 et 2001 : 324). De l'autre côté, la psychologie a besoin de l'écologie, car si la santé de la nature devient notre besoin, notre désengagement et la destruction qui en découle deviennent sources de pathologie. Cette idée est particulièrement bien résumée par Lester R. Brown (1995 : xvi dans Egger, 2015 : 17) :

« Chercher à soigner l'âme sans référence au système écologique dont nous sommes une partie intégrante, constitue une forme d'aveuglement autodestructeur ».

Cela revient à reprendre l'expression courante « un esprit sain dans un corps sain », en sachant que la matrice de tout corps est la Terre. Fisher (2013), renforce encore cette alliance en adoptant une approche dite *naturaliste* qui considère le concept de nature de

manière radicale : la nature humaine fait partie de l'ensemble plus vaste de l'ordre naturel. Dès lors, l'emprise de la modernité sur la nature va dans deux directions : la première est délétère envers la terre (crise écologique), la seconde envers les êtres humains (crise sociale et psychologique) (ibid. : 25). Ainsi, il identifie la violation de la nature (humaine et extérieur) comme source de tout ce qu'il considère comme une seule et même crise : si nous considérons la nature humaine comme faisant partie du discours écologique, ce discours devient alors nécessairement psychologique (id.).

Finalement, l'écopsychologie défend la thèse selon laquelle notre rapport au monde, en particulier le monde naturel, est au cœur de la crise actuelle, et que corollairement, une science capable de produire une transformation de ce rapport doit nécessairement inclure l'ensemble des dimensions intérieur et extérieur propre à la personne si elle veut être à même de « [...] soigner l'aliénation la plus fondamentale entre la personne et son environnement naturel » (Roszak, 1992 : 320). L'écopsychologie est proche de la résonance, car elle se pose comme une approche fondamentalement critique et centrée sur une conception relationnelle du monde ; elle considère également que le cœur du problème réside dans notre manière *d'être-au-monde*. Émergeant directement à partir d'une conscience écologique et psychologique, sa critique est centrée sur notre relation à la nature, ce qui est particulièrement intéressant pour les questions qui animent ce travail. À mon sens, l'écopsychologie possède trois apports intéressants pour répondre aux limites de la résonance et approfondir la compréhension de la relation entre expérience et conscience écologique : (1) sa conception de la raison, (2) ses notions d'inconscients collectif, écologique et relationnel, (3) ses conceptions, ses analyses et ses pratiques entourant les expériences de la nature.

3.2.2 *La raison instrumentale : une réification du monde résonant*

Pour les écopsychologues, notre propension à la destruction est un signe indiscutable du profond mal-être qui habite notre époque. Pour Theodore Roszak (1992) – qui est le premier auteur à avoir introduit la notion d'écopsychologie dans son ouvrage *The Voice of the Earth* (1992) - nous sommes atteints d'une forme de « folie collective », caractérisée paradoxalement par le triomphe du rationalisme. Selon lui, le problème

principal de la société technocratique est le « gigantisme urbano-industriel »²⁹, c'est-à-dire la « *démésure quantitative [...] des structures* » (Taleb, 2015 : 16). Il soutient que la société fait naufrage dans son immensité. Les villes sont le phénomène paroxysmique par excellence de cette folie (Roszak, 1992 : 218-21) : noyé dans le béton, l'homme perd le sens de son appartenance à la toile de la vie et au monde naturel dans son ensemble. Producteur et produit de cette démente, le rationalisme et l'objectivisme, qui devaient être uniquement des outils (parmi d'autres) permettant la création d'une société de bien-être et de justice, sont devenus des œillères permettant à la technique et à la croissance de devenir les finalités d'un monde de superstructures désenchantées. Ainsi, la science, imprégnée du « *rationalisme sec et étroit d'une conscience prétendument objective* », est devenue un instrument du système technocratique (Taleb, 2015 : 16).

La domination de cette conscience rationnelle est également la source d'un des marqueurs fondamentaux du capitalisme : le processus de réification, c'est-à-dire « *la transformation en objets de tout ce qui existe : les femmes, les hommes, les peuples, la nature, les liens sociaux, la vie intérieure, etc.* » (ibid. : 21). Tout est transformé en objet de manière à pouvoir être placé sur le marché. La nature, première victime de cette logique, se voit réduite à sa simple dimension de choses inerte. Selon Roszak (1970 : 250), une attitude objective envers la nature induit nécessairement un rapport d'aliénation et l'absence de toute intimité. Qui plus est, le développement sans précédent de l'écoumène renforce cette séparation en donnant à voir et à concevoir exclusivement une nature « *sous forme de décors artificiels, bien ordonnés* » (Roszak 1970 dans Taleb : 2015 : 47). Pour Roszak, l'enjeu majeur de notre époque est la résistance à la réification de l'ensemble des domaines du monde. On retrouve dans ce paragraphe tout ce qui fait le cœur de la théorie de la résonance : le rationalisme et de l'objectivisme sont les premiers producteurs du processus de réification propre à un rapport d'aliénation. Roszak met également un point d'honneur à mettre en avant le rôle de la distance physique dans la disparition de l'inimité. Le point de départ est donc sensiblement le même. Cependant,

²⁹ L'utilisation du terme « urbano-industrielle » et non pas celui du « capitalisme » est un choix intentionnel. Il reflète une lecture particulière de la part de Roszak sur la position de l'idéologique dans le phénomène technocratique. En effets, comme l'explique bien Taleb (2015 : 20-1) : « *Theodore Roszak estime qu'il existe une autonomie de la technocratie à l'égard des légitimations idéologiques. En outre, la technocratie peut se développer, avec ces effets pervers, dans des systèmes socioéconomiques différents. [...] Effectivement, dans l'optique de la crise écologique, la différence entre l'économie libérale et l'économie bureaucratique et étatique de l'Est s'estompe au profit d'une gigantesque civilisation urbano-industrielle* ».

les perspectives relativement intéressantes de l'écopsychologie pour une théorie de résonance avec la nature résident dans leur analyse de la dialectique conscient/inconscient dans la construction de la psyché.

De manière plus générale, dans la continuité de la tradition critique de la cosmologie occidentale, l'ensemble des auteurs d'écopsychologie attribue à la science et à ces logiques (quantitative, rationnelle et objective) le désenchantement de la nature et le désengagement qui en découle (Jung, 1960, 1964 et 1999 ; Roszak 1970 et 1992 ; Fisher, 2013 ; Thomas, 2014 ; Egger 2015 et 2017). À l'image de Carl Gustave Jung – considéré par un bon nombre d'auteurs comme l'un des pères fondateurs de l'écopsychologie, sans qu'il s'en réfère directement en ces termes – soutenant la thèse que le problème majeur de l'homme occidental moderne est le détachement, autant de la nature extérieure, que de sa propre nature intérieure (Egger, 2015 : 68). C'est parce que l'homme n'a plus conscience qu'il s'inscrit dans la nature, et qu'une partie de la nature est inscrite en lui, qu'il est capable d'un tel comportement destructeur. Ici encore, c'est notre évolution culturelle, et son histoire du développement de l'hégémonie de la conscience rationnelle, qui est mise en cause. Cette domination a pour conséquence une réalisation incomplète de la fonction de la conscience qui « *est, non seulement de recevoir et de connaître le monde extérieur par la porte des sens, mais aussi, au moyen de ses créations, de traduire à l'extérieur le monde intérieur* » (Jung, 1960 : 27).

À force de vouloir faire de la raison instrumentale la maxime de son *esprit* et de son *agir*, l'homme a refoulé et enfoui ses soubassements naturels, ainsi « *relégués dans l'inconscient* » (Egger, 2015 : 68). Au siège du monde, il ne trouve plus et ne veut plus trouver de mystiques, d'irrationnel et de fantastique ; il veut contrôler pour transformer, bâtir, rouler et consommer. Pour Jung, il est cependant essentiel de ne pas rejeter complètement la rationalisation de la conscience, car « *elle constitue un aboutissement important du développement évolutionnaire de l'esprit humain* » (id.). Il s'y oppose seulement lorsqu'elle pousse à vivre uniquement à partir de l'ego et qu'elle empêche ainsi « *d'être en conformité avec la vérité profonde de son être* » (id.). Ainsi, la cosmologie de la science moderne nous a coupé de notre être naturel intérieur tout en transformant la nature en un « *concept purement sec, inhumain et purement intellectuel, qui n'a aucun sens psychique pour nous* » réduisant ainsi « *à un degré jusque-là inouï l'identité mystique de l'homme avec la nature* » (Jung, 1964 : 95 et 1971 : 264 dans Egger, 2015 :

69).³⁰Lors de la lecture des textes de Jung et de Roszak, on perçoit entre les lignes l'idée de la dialectique aliénation/résonance : il y a une situation problématique (réification, objectivité, raison instrumentale, absence d'intimité, etc.) et la perception d'un autre potentiel (vivant, dialogue, mystique, etc.). Leurs catégories élémentaires conceptuelles sont finalement sensiblement similaires. De cette façon, il est possible de prendre leur conception de la conscience et de voir ce qu'elle peut nous dire pour sur la résonance, notamment sur l'idée d'une « raison résonante ».

L'esprit contient deux instances dialectiques : conscient et inconscient. La raison (réflexion, raisonnement, sens) est considérée comme un des domaines de notre conscience parmi d'autres (discernement, la perception, émotion, sensation, intériorisation, etc.). Ensuite, la raison instrumentale, utilitaire et objective est un sous-domaine de la raison. La fumigation de l'ensemble de notre conscience par la raison instrumentale est alors le problème fondamental à la source de l'aliénation de notre esprit : nous sommes dépossédés d'une partie de notre conscience, qui est en grande partie reléguée dans notre inconscient. Notre capacité consciente de résonance est alors réprimée. C'est d'ailleurs peut-être à cause de ce processus que la résonance est majoritairement pensée comme une relation charnelle et affective.

Avec cette conception, il devient fondamental de mettre en avant une raison résonante – comme la fait Olivier Voirol et comme nous tentons de le faire – car il me semble qu'elle représente un des meilleurs moyens de rendre à la conscience ces domaines perdus. Rendre la parole au monde passe nécessairement par notre capacité de raisonnement, ou plus précisément, prendre conscience de notre relation sensorielle et affective avec la nature, et lui donner un sens dans nos vies, c'est en partie réconcilier raison et émotion dans notre résonance avec le monde. Cette conception de la structure de l'esprit nous permet de proposer l'inscription de la capacité de résonance comme une fonction fondamentale de notre conscience qu'il convient de (ré)-découvrir.

³⁰ Il est intéressant de mentionner que Jung rejoint les critiques faites à la conception chrétienne de la nature. Il identifie celle-ci comme la seconde source de notre séparation avec la Terre-Mère (Egger, 2015 : 69).

3.2.3 *L'inconscient (collectif, écologique et relationnel)*

Afin de rétablir l'ensemble des fonctions de la psyché, l'écopsychologie affirme que l'être humain doit opérer un mouvement de retour à la nature. Ce n'est pas un retour en arrière, car il ne s'agit pas de retourner à la pure animalité, car « *trop d'animalité défigure l'homme civilisé, trop de civilisation créée des animaux malades* » (Jung, 2003 : 61). Il s'agit plutôt de trouver un équilibre : un juste milieu nous donnant la possibilité d'utiliser notre conscience et d'entendre notre inconscient afin d'être engagés dans la nature « extérieure » et dans notre nature « intérieure », et de vivre en accord avec la complexité de notre être et du monde. En ce sens, les notions d'inconscient collectif et d'inconscient écologique sont fondamentales. Elles apportent une nouvelle compréhension de notre lien psychique, partagé et primordial, avec l'histoire évolutive des êtres humains.

Comme nous l'avons déjà abordé dans le retour sémantique précédent, la notion d'inconscient, conceptualisée par Jung, n'est pas aussi négative que celle de Freud. Les deux considèrent l'inconscient comme le siège des dimensions animale et instinctive. Néanmoins, si pour Freud cette dimension est le centre principal de nos pulsions sexuelles et agressives, elle est pour Jung également le siège de « *motifs de joie et de célébration* » (Egger, 2015 : 170). C'est un lieu où une multitude de choses prennent forme, certaines positives, d'autres négatives. C'est un organe bien réel de notre pensée doté d'une certaine créativité et d'autonomie (id.).

Au-delà de cette distinction, la singularité de l'approche jungienne est de concevoir l'idée d'un inconscient collectif, c'est-à-dire une forme de matrice partagée par l'ensemble des êtres vivants. L'inconscient n'est alors pas que propre à « l'intérieur » d'une personne, il contient également une forme « extérieure », collective et impersonnelle, qui s'étend dans le temps. Cette profondeur temporelle renvoie à l'idée de la présence d'une historiographie biologique commune déposée au sein de notre inconscient. En reprenant les mots de Jung (1960 : 27) :

« [...] l'inconscient, qui est l'ensemble de tous les archétypes, est le dépôt de tout ce que l'humanité a vécu, en remontant jusqu'à ses plus obscurs commencements [...]. L'inconscient collectif est fait de l'énorme masse mentale héritée au cours de l'évolution humaine ; il renaît à nouveau dans chaque structure cérébrale individuelle. »

Cette conception implique deux éléments fondamentaux pour l'écopsychologie : (1) l'inconscient collectif est le domaine partagé du préconscient, des choses animales et instinctives, ce que Jung nomme « l'homme archaïque », dont naissent tous les archétypes (formes ou catégories régulières), (2) l'inconscient est le lieu psychique contenant une partie de la nature déposée en nous, il n'est pas uniquement personnel et collectif, il est aussi profondément naturel. Il inscrit donc la nature dans notre âme, et nous ouvre, dans ces couches les plus profondes, à l'ensemble du cosmos (Egger, 2015 : 171). Toute la singularité de cette approche instituant notre rapport à la nature dans notre psyché (personnel et collective) est, d'une part, de rompre en partie la distinction fondamentale entre « l'intérieur » et « l'extérieur », d'autre part, d'en faire une réalité active.

Theodore Roszak (1992 et 2001) reprend la notion d'inconscient collectif. Selon lui, elle est l'apport théorique du champ traditionnel le plus essentiel à la constitution d'une écopsychologie. Partant des propositions de Jung, il associe l'inconscient collectif à la nature physique à travers l'inconscient écologique. Cette instance de notre psyché, contenu dans l'inconscient collectif, est une forme « d'intelligence écologique » qui couvre l'entièreté du monde naturel, organique et inorganique. Elle est une forme de mémoire cosmique, mais pas uniquement, c'est également le lien originel entre la conscience humaine et la toile de la vie :

« L'inconscient collectif, à son niveau le plus profond, abrite l'intelligence écologique comprimée de notre espèce. [...] C'est avec cet inconscient-là que l'ego doit s'unir si nous voulons devenir une espèce saine d'esprit, capable des plus grandes aventures évolutionnaires. »

À travers la notion d'inconscient écologique, Roszak (id.) fait l'hypothèse qu'il existe une intelligence écologique enracinée dans une intelligence plus vaste, celle de la psyché de la Terre et de l'âme du monde. Il renforce alors encore la dimension extérieure de notre psyché en la sortant de l'intérieur de notre corps : elle ne serait pas confinée à l'intérieur de nous-mêmes, « elle fait partie de la nature (Carl Gustav Jung) tout autant que la nature fait partie d'elle » (Egger, 2017 : 93)³¹. Pour Roszak (1992 et 2001) l'inconscient écologique est le cœur de notre psyché, et notre lien le plus intime avec la nature.

³¹ Bien évidemment cette hypothèse doit encore être plus largement approfondie. Elle peut paraître relever plus de l'ésotérique que du scientifique. Néanmoins, c'est une hypothèse basée sur une intuition partagée

La présence d'une instance comme l'inconscient et les thèses de sa dimension collective et écologique sont des idées qui permettent de soutenir une relation ontologique fondamentale entre la nature et l'être humain. Ceci est loin d'être anodin, car si, comme il est soutenu dans ces lignes, les êtres humains sont ontologiquement liés à la nature dans leur psyché, un potentiel énorme de transformation émerge de cette conception. Nous devons prendre conscience rationnellement de notre association biologique et psychique avec la nature. Cette conception renforce l'idée d'une relation intime et mystique. Il n'y a plus uniquement de la beauté dans la contemplation du monde extérieur, dans l'esthétisme physique de la nature, mais aussi dans l'inconscient collectif et écologique que partage l'ensemble de la toile du vivant. Entendre, comprendre et embrasser son inconscient se voit devenir une porte remplie de potentiel pour permettre à l'humain de changer profondément sa conception du monde afin de (re)développer une relation intime avec celui-ci.

Fisher (2013), toutefois, critique la notion d'inconscient écologique pour deux raisons. En premier lieu, il suggère que l'identification, dans un schéma interactif ou interrelationnel, d'une dimension « écologique » de l'inconscient est affaire de choix ou de rhétorique (ibid. : 136). D'autre part, il suggère que l'affirmation de l'existence « *d'une mémoire vivante de l'intelligence cosmique* » s'inscrit dans une conception dualistique. Cette dernière suggestion repose sur le fait que, d'après Fisher (2013 : 82), la conception traditionnelle fait de l'inconscient une instance séparée à l'intérieur de notre esprit ; il est « *compris comme un dépôt distant fait de contenus mentaux discrets (idées, images, émotions)* ». Par conséquent, nous en venons à concevoir l'inconscient comme fait de phénomènes mentaux contenu dans un espace mental désincarné (id.).

Aux yeux de Fisher, cette conception réifie l'expérience en se focalisant sur des *contenus isolés* (savoir écologique, homme primitif ou encore archétypes) (id.). Fisher préfère concevoir ces contenus comme les éléments d'un processus ressenti (id.). Ce qui domine c'est la signification apportée aux images et au savoir contenu dans l'inconscient et non au processus de la vie. Lorsque le contenu de nos expériences (une idée, une émotion, un souvenir, une image de rêve) est relégué dans l'inconscient, il ne reste pas sans bouger, ces contenus ne sont pas discrets ; ils sont indissociables du flux de notre expérience

de plusieurs écop psychologues qui la voient apparaître lorsqu'on observe un enfant découvrir le monde ou lors de sentiment de plénitude (Egger, 2015 : 173-5 ; Egger, 2017 : 91-5).

corporelle, ils se fondent « *pour devenir une "partie" du fondement complexe et holistique de notre interaction permanente avec le monde* » (id.). Cela signifie que, dans l'approche expérientielle de Fisher (2013), l'inconscient est intrinsèquement corporel, il représente l'ensemble des relations de notre *corps-au-monde* qui ne sont pas formellement assumées et sur lesquelles nous n'avons pas d'emprise. Sa conception est sur le mode « *de nos corps enchevêtrés dans le monde* », impliquant une « *psychologie intensément somatique* » (id.).

Malgré certaines distinctions concernant la conception de notre inconscient, l'ensemble des auteurs (Jung, Roszak et Fisher) s'accorde à dire que la répression de notre inconscient est un marqueur fondamental de la société moderne et une des raisons principales de la crise qu'elle traverse. Emportée par le désir pervers de sortir de sa condition animale et de faire de la raison instrumentale une maxime inébranlable, l'humanité s'est complètement déconnectée des parties les plus profondes de sa psyché. Certainement pris de peur, nous avons rejeté une partie de notre être afin d'être uniquement des êtres de conscience. Mais cette séparation a un coût : la perte du lien primordial avec la nature, et avec le monde. Comme l'inconscient contient une partie de notre être (naturel et relationnel), le désengagement à l'égard de celui-ci nous a *ipso facto* désengagé de la nature. Notre psyché est alors amputée d'une partie de sa totalité. De cette ablation découle une incapacité psychique à comprendre le lien à la fois biologique et mystérieux qui nous associe aux non-humains. Sous cet angle, renouer avec notre inconscience est une des voies nécessaires à emprunter pour opérer un changement dans notre manière de concevoir le monde et notre manière d'être. Ces quelques mots de Roszak en épilogue de son livre *Voice of the Earth* (1992 et 2001 : 320) sont particulièrement évocateurs de cette posture :

« *Le cœur de l'esprit est l'inconscient écologique. Pour l'éco-psychologie, la répression de l'inconscient écologique est la racine la plus profonde de la folie, collective et partagée, de la société industrielle ; l'accès à l'inconscient écologique est la voie vers la santé mentale.* »

Fisher (2013 : 136), quant à lui, définit la répression comme le fait de ne pas compléter, accueillir, reconnaître ou affirmer les « intentions » ou les « significations » liées au monde. Nous sommes inconscients dans les domaines où notre existence n'est pas pleinement reflétée dans notre *être-au-monde*. À rebours de l'inconscient écologique, et

partant du principe que « *l'existence humaine est un réseau de relations* », il soutient que les êtres humains naissent avec certains types de relations au monde, des sortes de modèles d'interaction, déjà implicitement contenu à l'intérieur de nos corps (id.). D'après lui, cette conception permet un focus plus pertinent sur notre appartenance au monde, sur la manière dont notre corps est engagé dans l'évolution complexe des choses (id.). De cette manière, l'inconscient réprimé est conçu comme l'absence de certaines relations (aux humains et aux non-humains) contenues dans notre être primordial. De cette non-expression découle une sensation de blocage, une souffrance dont la reconnaissance et la prise en charge sont nécessaires si nous voulons sortir des pathologies qui hantent notre société moderne. La focalisation sur l'inconscient ne doit pas permettre de déterrer des contenus discrets, mais plutôt permettre à certaines relations inachevées d'accéder à la conscience dans notre expérience du monde (Fisher, 2013 : 82).

Projetons maintenant ces perspectives sur les questions qui nous intéressent. Tout d'abord, la conception de l'inconscient retenue se rapproche plus de celle de Fisher que de celle de Jung ou de Roszak. Le fait de déterminer des contenus discrets et isolés ne semble pas apporter une véritable plus-value au concept. Pourtant, à mon avis, l'inconscient reste à la fois collectif et écologique. Le fait qu'il soit collectif repose tout autant sur sa forme que sur son contenu : il contient non seulement des types de relations au monde primordiales partagées (les modèles d'interactions communs de Fisher), mais il possède également une structure relationnelle sensiblement similaire chez chaque individu. Cette conception inscrit la composition relationnelle de l'être dans son inconscient, c'est-à-dire dans ses dimensions plus instinctive et animale. Sa dimension écologique repose sur le fait que rien ne nous laisse penser que cette structure relationnelle est une propriété exclusivement humaine : chaque être vivant est en relation avec le monde. Peut-être même que cette structure relationnelle est une des caractéristiques les plus fondamentales du vivant.

L'inconscient écologique est également un moyen de comprendre pourquoi nous percevons la nature comme instinctivement chargée de valeur dans le vécu immédiat ; c'est une expression de notre inconscient écologique. Il rejoint alors l'idée phénoménologique d'une valeur relationnelle contenue dans notre expérience pré-conceptuelle des choses.

Partant de cette conception, il est possible d'interpréter la résonance et l'aliénation comme les modèles d'interactions partagés présents dans l'inconscient. Ou, au-delà de vouloir leur donner cette appellation, il est surtout possible de comprendre ces catégories élémentaires sous la simple dialectique entre silence et dialogue avec le monde. L'inquiétude de la mise en silence du monde, partagée par l'ensemble des auteurs, y compris moi-même, semble posséder une dimension instinctive inexplicable. Cette idée est renforcée par le fait que la perception d'une valeur immédiatement perçue dans l'expérience semble également avoir une dimension instinctive. C'est d'ailleurs un des éléments qui ressortait de la description de ma propre expérience : je ressentais de la colère et de la tristesse face à la disparition de la nature, mais je n'étais pas complètement capable d'expliquer pourquoi.

Cette idée concorde avec la conception de Hartmut Rosa qui considère que la résonance est une « *capacité fondamentale* » et un « *besoin élémentaire* » (Rosa, 2018 : 266). Ce besoin « primitif » en dérive peut d'ailleurs être la source de notre aliénation : nous savons que la recherche de la résonance avec la nature est en grande partie responsable de notre aliénation face à elle. L'idée est de penser l'inconscient comme le siège de nos dimensions plus instinctives, pulsionnelles et animales. Un siège qui n'est pas fait de contenu discret, fragmenté et indépendant, mais qui possède plutôt une structure fondamentalement relationnelle dont les contenus représentent des modèles d'interactions partagées.

La singularité du concept d'inconscient partagé (qu'il soit collectif, écologique ou relationnel) repose dans sa capacité à produire un *décentrement* pour en quelque sorte « sortir de soi ». En inscrivant certains éléments de notre psyché dans une matrice biologique commune à l'ensemble de la toile du vivant, l'inconscient écopsychologique met en avant l'idée que « soi-même » signifie nécessairement « les autres ». C'est ce que dit Goethe lorsqu'il affirme que « *le monde "extérieur" est tout entier "ici dedans"* » ou encore que « *l'unité et la pluralité sont identiques* »³². L'inconscient collectif inscrit l'individu dans l'humanité, l'inconscient écologique inscrit l'humanité dans la nature, et l'inconscient relationnel inscrit la nature dans le monde.

³² Phrase tirée du poème de Goethe intitulé Epirrhema, cité dans Taleb, M. (2015). *Theodore Roszak. Vers une écopsychologie libératrice*. Le Passager clandestin. p.62

Je crois que cette conception est intéressante, car elle permet d'émettre l'hypothèse selon laquelle les modalités relationnelles (résonance/aliénation, intimité/séparation, silence/dialogue) ne sont pas des propriétés purement humaines ; elles seraient en quelque sorte des propriétés phylogénétiques communes à l'ensemble des êtres vivants. Par exemple, lorsque votre chat vient se mettre sur votre poitrine, qu'il ronronne, et que vous vous mettez littéralement à résonner ensemble, peut-être que lui aussi est en train de vivre une expérience de résonance.

Jung affirme que l'inconscient est une matrice partagée par l'ensemble des êtres vivants, Roszak soutient qu'il est le lien originel entre la conscience humaine et la toile de la vie, et Fisher défend l'idée qu'il contient des modèles d'interactions partagées par l'ensemble du vivant. Tous s'accordent à dire qu'humains et non-humains possèdent la même propriété particulière : celle d'être des êtres vivants en relation avec le monde. Tout ce qui vit possède nécessairement des configurations spécifiques l'associant au monde, et rien ne nous laisse alors penser que l'évolution a construit deux groupes d'interactions complètement distincts entre humain et non-humain.

Comprises comme des interactions fondamentales entre le vivant et le monde, les différentes dialectiques (aliénation/résonance, silence/dialogue, etc.) peuvent être un moyen de mieux comprendre comment le vivant fonctionne, comment il s'organise, et comment il évolue. Finalement, est-ce que le climax d'un écosystème ne représente pas un des plus remarquables équilibres de résonance ? Chaque être vivant, et peut-être même chaque particule, fait son propre chemin, parle sa propre voix, et participe en même temps à résonner avec l'ensemble de l'écosystème pour former une stabilité collective formidable.

Il est possible que certains modèles soient réservés à certains groupes. Peut-être que la *raison résonante*, à un haut degré de réflexion, est une interaction exclusivement humaine. Cependant, lorsqu'on se décentre de soi et que l'on regarde la toile du vivant dans son ensemble, le fait que résonance ou aliénation soient des modalités particulières partagées par l'ensemble des organismes vivants me semble être une proposition aussi intéressante que pertinente. Est-ce que deux chiens qui jouent ensemble sont en train de vivre une expérience de résonance ? Est-ce qu'un animal exploité est dans une situation d'aliénation ?

Prenons la seconde question, si l'aliénation est une modalité relationnelle propre aux êtres vivants et qu'elle définit une situation de dépossession d'une relation intime et significative avec le monde, alors un animal en cage me paraît être un animal aliéné. Dans cette perspective, au-delà de permettre de mieux comprendre les contextes anthropiques favorables à l'apparition d'une relation de dialogue avec le monde, la résonance pourrait également représenter un modèle d'interaction conceptuelle permettant de mieux comprendre les relations entre humain et non-humain, et même entre non-humains.

En reprenant la classification de Descola (2003), cette idée soutient le passage d'une perspective « *naturaliste* », à une perspective « *animiste* », c'est-à-dire qu'en dépit de certaines formes de discontinuité physique entre les organismes vivants, il existe une continuité intérieure, ici établie à travers les modèles d'interactions communs. Humains et non-humains ne sont ainsi plus « intérieurement séparer », comme le voudrait le naturalisme. L'animisme est d'ailleurs la conception défendue par une bonne partie des écopsychologues parce qu'elle représenterait un des meilleurs moyens de (ré)-développer une relation profonde avec la toile du vivant (Egger, 2015 : 149).

L'idée de concevoir ces modalités relationnelles comme des propriétés phylogénétiques me semble être l'une des propositions majeures de cette recherche. Elle permet non seulement de déconstruire conceptuellement la perspective naturaliste, mais elle permet également de mieux comprendre pourquoi l'intimité représente le fait « de ne pas se sentir séparer de » : l'intimité avec le monde est possible grâce à la dimension essentiellement relationnelle de notre corps et de notre esprit, et aux configurations partagées par l'ensemble des êtres.

Bien évidemment, l'ensemble de ces idées ce sont encore que des propositions, elles mériteraient d'être débattues de manière plus profonde et rigoureuse. Toutefois, elles me paraissent particulièrement intéressantes. Elle permet de proposer une théorie conceptuelle de la relation entre le vivant et le monde. Celle-ci représente à mon sens un pas de plus vers le dépassement du dualisme entre l'être humain et la nature, et surtout de la distinction entre humain et non-humain.

L'écopsychologie permet à la résonance d'opérer une « décentrement de soi », dans le sens où elle lui donne les moyens de sortir d'une conception individuelle et essentiellement anthropique. Elle fait entrer la résonance dans le domaines « extérieur »,

collectif et organique. De l'autre côté, la dialectique aliénation/résonance peut être un moyen de mieux déterminer les modèles d'interactions spécifiques contenus dans la matrice collective de la toile du vivant.

Cette idée signifie que le réveil, ou la libération, de notre inconscient (collectif, relationnelle et écologique) – comme le souhaite les écopsychologues – peut être en partie effectuée par des expériences de résonance. Vivre la résonance avec le monde permet de réanimer cette modalité réprimée dans notre inconscient ; elle peut être un moyen de prendre conscience rationnellement de notre association biologique et psychique avec la nature. Ainsi, au *comment* de la résonance, nous répondons encore une fois *l'existence* (conceptuelle et pratique). La résonance est essentiellement indisponible, cependant, il est tout de même possible de favoriser son contexte d'apparition.

Ensuite, en ce qui concerne la *raison* dans la résonance, le dialogue entre conscient et inconscient est à l'image de celui entre raisonnement et émotion dans l'expérience sensorielle du monde : se rapprocher de notre sensibilité ou de notre inconscient ne signifie pas s'abandonner entièrement à nos sens et à nos ressentis ou à nos instincts et à nos pulsions. Au contraire, cela veut plutôt dire utiliser notre conscience pour révéler notre inconscient afin de pouvoir dialoguer avec lui et comprendre de quelle manière il influence nos êtres et nos choix.

Cette lecture de la structure de notre psyché me paraît intéressante et pertinente dans le questionnement entre expériences de la nature et apparition d'un motif d'action. L'idée est de voir les expériences de résonance avec la nature, ou celles d'aliénation, comme des phénomènes réveillant ou stimulant notre besoin fondamental de résonance : c'est l'expression dans le vécu de modèles d'interaction déjà implicitement contenu à l'intérieur de nos corps, dans notre inconscient. La perception de cette modalité se traduit ensuite par une volonté d'agir afin de préserver la nature comme sphère de résonance. Cette orientation vers l'action est également une tentative de conscientisation ou d'intériorisation du modèle perçu.

À mon sens, la notion d'inconscient (collectif, relationnelle et écologique) est un apport fondamental de l'écopsychologie, car elle permet de thématiser la compréhension de nos dimensions plus instinctives et animales. Elle permet également de proposer des pistes d'interprétation sur les effets de l'expansion de l'aliénation et de la répression de la

résonance sur l'esprit humain. Nous savons bien que ce que nous voyons, ce que nous pensons et ce que nous faisons n'est pas que le pure fruit de notre conscience. Il se joue également des choses dans notre esprit que nous ne percevons pas. Chercher à mettre en lumière cette partie « cachée » me paraît nécessaire dans l'exigence post-moderne d'une (re)-conceptualisation de notre manière d'être-au-monde.

3.2.4 *L'expérience subjective : connaissance et changement*

Nous avons vu à plusieurs reprises le caractère hautement expérientiel de la thèse de Fisher (2013) : il considère que la fidélité à la nature s'acquiert seulement à travers la fidélité à l'expérience, c'est-à-dire à travers une fidélité non seulement de nos expériences *de* la nature mais également de la nature *dans* nos expériences (ibid. : 26). Il se concentre alors sur les dimensions corporelle (sensations) et ressentie (émotions) de notre *être-au-monde*. Il adopte une approche radicale du rôle de l'expérience en considérant qu'elle possède une forme de *sagesse* issue de certains « pouvoirs directifs » inhérents au vécu immédiat. La radicalité de son approche se situe dans l'autorité donnée à l'expérience : elle est non seulement la première source de connaissance sur le monde, mais également le seul socle final que nous avons pour déterminer des conseils pratiques (id.).

À l'instar de Fisher, l'ensemble du champ de l'écopsychologie accorde un caractère fondamental à l'expérience subjective (Jung, 1960, 1964 et 1999 ; Roszak 1970 et 1992 ; David, 2004 ; Douglas A. & Fernando, 2014 ; Thomas, 2014 ; Egger 2015 et 2017). Cette phrase d'Egger (2015 : 27) est particulièrement révélatrice :

« Berceau organique de la connaissance, lieu primordial de l'union entre l'être humain et la nature, celle-ci [l'expérience subjective] est tout à la fois fondatrice de la vocation éco-psychologique et motrice de son déploiement. »

Elle est perçue comme au cœur de notre connaissance, de notre conscience et de notre capacité de changement. Dans l'ensemble des ouvrages de Jung (1960, 1964, 1971), en particulier dans celui intitulé « *Ma vie. Souvenir, rêve et pensées* » (1973), nous pouvons observer que les expériences qu'il vit jouent un rôle crucial dans la constitution de ces idées et de sa conceptualisation du monde.

Plusieurs aspects centraux découlent de cette place accordée à nos vécus immédiats. Tout d'abord, les écopsychologues considèrent que la restauration d'un lien intime et mystique peut se faire de deux manières : (1) à travers des expériences de communion, de plénitude, de gratitude, d'émerveillement et d'amour, (2) à travers des expériences de douleur, de peur, de colère et de culpabilité (Egger, 2015 : 21). En d'autres termes, les expériences avec la nature ne sont pas nécessairement « positives », elles peuvent également être « négatives ».

Ce second type d'expérience tient une place particulièrement dans le travail de Joanna Macy (1998, 2008 et 2014)³³. Au regard de la destruction de notre environnement et de notre inaction, nous sommes *a priori* atteints d'une forme d'apathie (absence de souffrance) envers l'environnement naturel. Néanmoins, Macy (1998) soutient que nous (tout du moins les Occidentaux, nantis dans leur abondance matérielle) refoulons notre souffrance (Macy, 1998 dans Thomas, 2014 : 5). Or, la perception et la reconnaissance de cette souffrance constituent une étape nécessaire, d'une part, pour prendre conscience de notre lien émotionnel avec la nature, d'autre part, pour transformer notre comportement afin de l'orienter vers une meilleure prise en compte des besoins et des limites de la nature³⁴.

Ensuite, à l'image de Fisher, l'écopsychologie accorde une importance toute particulière au domaine du sensible, à l'extérieur de nos corps (perception des sens) et à l'intérieur (émotions et sentiments). Redonner une valeur à l'expérience subjective suppose non seulement une reconnaissance de nos sentiments, mais également une sortie de notre atrophie sensorielle au cœur de la crise écologique (Thomas, 2014 : 5). Il s'agit alors d'honorer³⁵ nos sensations afin de s'engager dans une transformation profonde de notre *être-au-monde* (id.). Finalement, l'écopsychologie cherche à renouer avec une relation plus poétique, érotique et sensuelle avec la nature afin de prendre conscience qu'il « existe

³³ Un premier ouvrage en anglais paraît en 1998 (*Coming Back to Life : Practices to Reconnect Our Lives, Our World*). Il paraît ensuite une version française en 2008 (*Ecopsychologie pratiques et rituels pour la Terre*). Il paraît encore une édition actualisée de l'original anglais en 2014 (*Coming Back to Life : The Updated Guide to the Work that Reconnects*).

³⁴ Macy et Young-Brown (1998, 2008, 2012 et 2014) ont développé une méthodologie relativement complète nommée « le travail qui relie ». Elle a pour objectif de permettre la transformation personnelle et collective. Elle est construite à travers quatre grandes étapes faites d'expériences particulières.

³⁵ Thomas (2014 : 5) définit particulièrement bien la signification du mot « Honorer », il « signifie ici "être en contact avec ce qui est", dans une attitude qui inclut des sentiments de beauté, gratitude, l'envie de dire merci dans un mouvement d'ouverture, de don et d'accueil simultanés, de ce que nous sommes quand nous nous sentons profondément reliés à toutes les dimensions de la Vie, de l'Univers... »

entre l'être humain et la nature un lien essentiel, non seulement biologique, mais émotionnel et plus encore ontologique » (Egger, 2015 : 21). Les expériences de la nature sont considérées comme le meilleur substrat (ce qui supporte et transmet une réalité) pour engager une modification de la conscience, et ainsi, du comportement.

Ces expériences peuvent prendre une multitude de formes. Cependant, et sans surprises, les immersions dans la nature sont les pratiques les plus plébiscitées par les thérapies écopsychologique. Ces immersions dans la « *matrice primitive de la nature humaine* » donnent la possibilité de vivre des moments inaccessibles dans notre écoumène quotidien (Egger, 2015 : 225). À l'exemple de Robert Greenway³⁶ qui, dès les années 1960-1970, introduit dans ces cours universitaires des séjours dans la nature (id.). Ces immersions sont souvent d'abord difficiles, car les participants éprouvent une forme de « blues ». Ils sont confrontés à ce qui nous paraît *a priori* désagréable dans la nature : le froid, la pluie, la boue, le bruit (id.). Pourtant, après quelque temps, cet inconfort s'efface aux profits d'expériences profondes de la nature.

La première expérience souvent décrite est celle de *l'éveil des sens*, mais ce qui est vécu ensuite est dans bien des cas beaucoup plus large (Thomas, 2014 : 5).³⁷ Thomas (2014 : 6) trace avec élégance les grandes lignes de ces ressentis :

« être dans la nature développe le sens du mystère, provoque un émerveillement plus ou moins teinté de crainte, un sentiment de connexion ou d'unité avec la nature, la croyance en un pouvoir plus grand que soi ; émergeant les sentiments de beauté, de paix, de joie et "d'empowerment" (sentiment de son pouvoir intérieur quand on est connecté à plus grand que soi) ; enfin, une sensation de bien-être physique et émotionnel. »

Ces « peak experiences », aussi parfois appelées « expériences spirituelles », sont le phénomène à partir duquel un mouvement de reconceptualisation du lien avec la nature peut s'opérer dans l'esprit et le corps. Dans ces vécus, un certain nombre de participants

³⁶ Pour une introduction à ces travaux voir : Greenway, R. (1995). *The Wilderness Effect and Ecopsychology*. In T. Roszak, M. E. Gomes, & A. D. Kanner, *Ecopsychology* (Sierra Club Books) et Greenway, R. (2009). *The Wilderness Experience as Therapy: We've Been Here Before*. In L. Buzzell & C. Chalquist, *Ecotherapy* (Sierra Club Books).

³⁷ Pour des descriptions particulièrement parlantes voir : Davis, J. (2004). *Psychological Benefits of Nature Experience: An Outline of Research and Theory*. Witch Special Reference to Transpersonal Psychology. *Naropa University and School of Lost Borders*. Dans ce travail Davis John trace les grandes lignes des bénéfices d'expérience de la nature.

font l'expérience de la *non-dualité* ou de *l'intimité* avec la nature : ils ne ressentent plus de séparation ontologique entre eux et leur environnement (Thomas, 2014 : 6) . Dans la plupart des cas, elle n'est pas vécue comme une « dissolution » dans un tout complètement indifférencié, mais plutôt comme un moment où « *la réalité apparaît "une" tout en se manifestant sous une infinité de formes* » (id.). Ainsi vécues, ces expériences peuvent produire un changement plus ou moins important dans le comportement des individus. Finalement, ces « *nouvelles consciences de notre "être au monde"* » (id.) impliquent souvent une nouvelle perspective essentielle : le dépassement de la séparation du monde, un dépassement non seulement de la distinction entre l'être humain et la nature, mais également entre l'intérieur et l'extérieur, entre le corps et l'esprit ; entre le sujet et l'objet, entre le « je » et le « nous ».

Pour les écopsychologues, le problème central de notre santé mentale est notre « *aliénation (perte du lien avec la nature)* » et le moyen d'en sortir est d'essayer « *d'entendre la "Voix de la Terre"* » (id.). On retrouve dans leur approche un socle phénoménologique et une dialectique proche de celle décrite par Rosa. Il me paraît relativement clair que les expériences de la nature décrites par les pratiques écopsychologiques représentent pour la plupart des expériences de résonance (éveil de sens, sentiments d'appartenance, dialogue avec la nature sur le plan sensoriel et émotionnel, pouvoir intérieur, etc.). Avec cette concordance en tête, il est possible de discuter de certains éléments intéressants.

Premièrement, comme le rappelle Macy, il existe deux types d'expérience : les « positives » (plénitude, appartenance, satisfaction, etc.) et les « négatives » (souffrance, colère, culpabilité, etc.) Ensuite, encore selon Macy, une partie de notre prise de conscience environnementale doit nécessairement passer par la perception et la reconnaissance de certaines souffrances : nous souffrons parce que la Terre souffre. Déplacé dans le schéma de la résonance, cette idée soutient que la résonance n'est pas nécessairement associée à des expériences « positives ». Hartmut Rosa le dit lui-même : « [...] une émotion "négative" comme la tristesse (ou la solitude) peut donner lieu à une expérience "positive" (de résonance) » (Rosa, 2018 : 262). Il utilise l'exemple des larmes versées à la fin d'un film triste. Bien que le contenu de l'expérience puisse être conçu comme « négatif », parce qu'il est associé à une douleur émotionnelle, l'expérience est « positive » dans la mesure où elle nous fait entrer en résonance avec le monde. Il y a

alors une tristesse consonante (résonance) et une tristesse dissonante (aliénation) : la première nous donne l'impression d'être vivants, la seconde nous donne un sentiment de froideur. Cette distinction est intéressante dans la mesure où elle soutient l'idée selon laquelle faire l'expérience de notre aliénation (négatif) peut être un passage nécessaire de la mise en œuvre d'axe de résonance stable (positif). On distingue alors le contenu de l'expérience et ses effets.

Ensuite, il faut encore apporter une dernière nuance : une expérience avec un contenu « négatif » peut être immédiatement perçue comme « positive » (exemple du film), ou une expérience « purement négative » dans son contenu peut devenir « positive » dans l'effet qu'elle produit, c'est-à-dire la création d'un mobile d'action. Cette interprétation est d'ailleurs celle qui explique ma propre expérience : c'est la confrontation à ma propre aliénation qui était à l'origine de ma volonté de changer. L'idée principale de ce paragraphe est de montrer que l'apparition d'un mobile d'action n'est pas nécessairement le propre d'une expérience « positive », et que les qualités (« positive » et « négative ») des expériences recèlent une dimension complexe entre consonance et dissonance, entre contenu et effets, entre dialogue et silence.

Dans cette logique, à l'instar de la méthode phénoménologie, je crois que la *praxis* écopsychologique (séjour en forêt, travail de groupe, description, partage des expériences, etc.) peut être un moyen de développer plus en profondeur la thèse de la résonance et son interprétation des expériences : pour mieux comprendre la résonance, il faut vivre la résonance. Le domaine de l'écopsychologie se concentre sur la nature et son vécu, mais les connaissances acquises dans ce champ de recherche peuvent servir à une meilleure compréhension de la thèse de résonance dans son ensemble. Certains écopsychologues donnent des « outils » pour devenir réceptifs à de telles expériences (Thomas, 2014 : 7), ce qui pourrait représenter un moyen d'approfondir le *comment* de la résonance. De plus, cette discussion nous permet également de mettre en garde l'écopsychologie contre un surinvestissement dans le domaine du sensible. Comme la résonance, cette approche hétérodoxe nous invite à une plus grande reconnaissance de nos sentiments et à une sortie de l'atrophie des sens. Bien que nous soutenons également cette impulsion, nous avons montré à plusieurs reprises pourquoi il est nécessaire de ne pas tomber dans l'écueil d'une « pure sensibilité ».

En dernier lieu, je crois que l'apport le plus important de l'écopsychologie dans le cadre de cette recherche repose dans la mise en lumière des expériences de la *non-dualité* (ou de *l'intimité*) avec la nature. Ces « peak experiences » représentent bien souvent une expression de la résonance avec le monde. De telle sorte que résonner avec la nature devient un moyen de vivre l'intimité avec le monde. Cette affirmation peut paraître évidente, pourtant il me semble nécessaire d'examiner plus en profondeur la relation entre résonance et intimité. Ces moments sont vécus comme « *un état où le monde devient plus beau, plus vivant. [...] ce qui est perçu est de l'ordre d'un flux ou d'une danse, et notre participation à la vie qui se déploie sur Terre apparaît comme un processus créatif* » (Thomas, 2014 : 6). Nous prenons conscience qu'il existe un Tout et que « *ce Tout, nous y participons ; il y a toujours un humain pour en faire l'expérience* » (id). Ressentir l'intimité c'est ressentir que le monde nous est proche, qu'il nous parle et que nous pouvons l'écouter et lui parler en retour (espace dialogue commun) ; c'est ne pas sentir de distance, à la fois physique et psychique, entre le soi et le monde.

À mon sens, d'une relation naît nécessairement un espace, l'espace est alors déterminé par le mode de relation dominant. Ainsi, nous pourrions dire qu'une relation de résonance crée un espace d'intimité et qu'une relation d'aliénation crée un « espace d'altérité » ; le monde nous est autre car l'aliénation est la modalité relationnelle dominante. La résonance est alors une modalité relationnelle et l'intimité une modalité spatiale. L'essence dialectique fait de chacune la productrice et le produit de l'autre.

L'apport primordial de cette interprétation est « l'association dans la séparation ». Rosa écrit : « *[...] les deux entités de la relation, situé dans un médium capable de vibration (un espace de résonance), se touche mutuellement de telle sorte qu'elles apparaissent comme deux entités qui "se répondent l'une à l'autre" tout en "parlant de leur propre voix"* » (Rosa, 2018 : 258). L'intimité est alors « *l'espace de résonance* » dans lequel ces deux entités « ne font plus deux », c'est l'espace qui nous permet de voir la réalité comme un Tout composé d'une infinité de formes (Thomas, 2014 : 6).

À l'image de la résonance, notre capacité à être intime avec la nature, et avec le monde, est ancrée au plus profond de nous-mêmes (inconscient relationnel et écologique), et elle est au cœur de la valeur relationnelle que nous accordons aux choses. Elle représente donc également une faculté fondamentale et un besoin élémentaire.

Ressentir et protéger cette dernière est un moyen de créer des axes de résonance stable pour ne pas sombrer dans le silence du monde. Prendre conscience de cette intimité devient alors un mobile d'action puissant : lorsqu'on se sent proche de quelque chose, on désire bien souvent le protéger.

Évidemment, l'idée n'est pas de réserver cet espace au domaine de la nature. L'association entre résonance et intimité peut être projetée sur l'ensemble des domaines explorés par Hartmut Rosa dans sa thèse. Par exemple, en ce qui concerne notre relation aux autres, vivre une expérience de résonance avec quelqu'un (discuter, partager un vécu, tomber amoureux, etc.) est également un moyen de créer un espace intime. Nous n'avons pas le temps d'explorer en profondeur cette idée, et ce n'est pas le propos de ce travail. Toutefois, déplacer cette idée dans le champ de la résonance me semble tout à fait intéressant dans la mesure où la modalité spatiale est un moyen de comprendre plus précisément ce que signifient produire et maintenir des axes de résonance stables.

Cette discussion nous a permis de mettre en avant la valeur d'un dialogue entre écopsychologie et résonance. Grâce à leur socle épistémologique sensiblement similaire, il est possible de prendre les perspectives essentielles de chaque champ, et de les faire dialoguer afin d'approfondir la description et l'interprétation de certaines expériences du monde. Ce travail touche à sa fin, néanmoins, avant de revenir sur la problématique, j'aimerais rapidement faire une synthèse des synergies entre les trois approches. Cette dernière partie a deux objectifs. Elle vise à permettre au lecteur de comprendre le contexte plus global de cette recherche, et elle aspire à proposer humblement la structure transversale de ces sciences à contre-courant des approches traditionnelles.

3.3 Synergie : pour une Théorie critique interdisciplinaire

À mon sens, les trois approches mobilisées se déploient aux bordures des champs traditionnels auxquels elles se rapportent. De cette manière, elles sont bien souvent plus proches les unes des autres que du cœur traditionnel de leurs disciplines respectives. Ce résumé a alors deux objectifs. Il vise à donner un sens plus large à l'alliance développée dans ce travail ; et à mettre en évidence les points centraux sur lesquelles ces approches « alternatives » se rejoignent, et qui forment un socle cohérent et digne d'intérêt. J'ai identifié trois grands piliers fondateurs: (1) un postulat d'une situation problématique (souvent comprise comme l'aliénation), et la mise en évidence d'une autre potentialité (regroupée autour des notions de résonance, d'intimité, de dialogue, etc.), (2) la critique des perspectives scientifiques classiques, (3) une épistémologie alternative,

Attardons-nous quelques instants sur la relation entre les deux premiers points. À l'origine de leurs déploiements critiques, l'ensemble des approches considèrent que nous traversons une crise anthropologique et écologique, et que celle-ci est, *in fine*, la matérialisation du défaut de notre socle spirituel, ou en d'autres termes, le symptôme d'une mauvaise posture dans notre manière d'*être-au-monde*. Ainsi, c'est dans la façon dont nous voyons la nature (et le monde), dont nous lui parlons (ou plutôt nous ne lui parlons pas), que repose le fondement du problème. Issues de l'épistémologie scientifique, et ensuite transférée aux domaines ontologiques, les distinctions sujet/objet, intérieur/extérieur, humain/nature sont des mythes contemporains dont il est aujourd'hui nécessaire de se défaire.

Rejeter complètement les apports des sciences traditionnelles n'est pas non plus l'objectif (Wood, 2003 ; Brown et Toadvine ; Egger, 2015 ; Voirol, 2022). L'idée est de composer un « *terrain d'entente* » (Wood, 2003 : 213) afin de chercher de nouvelles voies de connaissance où la séparation est utilisée comme un outil conceptuel pour comprendre la complexité du monde, et non pas comme une réalité ontologique. Que cela soit à l'échelle microscopique, ou à l'échelle de l'univers, en passant par l'esprit, les êtres vivants, la société, l'infinitude et le chaos, le monde s'organise selon des structures où chaque élément est propre à lui-même tout en participant à un tout bien plus vaste. Il est nécessaire de se « retourner » sur nos propres croyances, pensées et représentations afin de le renouveler à l'aune d'une conception plus complexe et relationnelle.

Cette critique doit nous permettre de déployer une posture équilibrée capable de rendre compte non seulement de la composition des objets, mais également de la construction complexe des relations qui les associent (Brown et Toadvine : xii). La conscience rationnelle est fondamentale ; elle représente l'une des avancées évolutionnaires les plus importantes du développement de l'esprit humain (Egger, 2015 : 68). Toutefois, elle ne doit pas s'ériger en position dominante ; elle devrait dialoguer avec une connaissance plus instinctive, sensible et subjective. Autrement dit, nous devons ouvrir la possibilité d'une science capable de faire du monde un lieu « bruyant » où la raison embrasse la peur.

Ce projet est bien évidemment une entreprise relativement difficile, il nécessite une remise en cause profonde des idées classiques, et une capacité à s'engager dans le monde scientifique d'une manière sensiblement différente. Ceci nous renvoie au troisième élément fondateur : une philosophie du savoir alternatif. Celle-ci possède trois éléments principaux.

Premièrement, elle relativise l'importance des considérations quantitatives, objectives et rationnelles. Elle y substitue, en partie, des considérations plus subjectives, relationnelles et poétiques. Deuxièmement, elle place l'expérience immédiate des choses non seulement comme un lieu de savoir fondamental, mais également, et surtout, comme le lieu singulier de la création et du façonnement de la relation intime et morale entre les êtres humains et le monde. De cette manière, elle voit l'expérience comme le phénomène où se forme le réel, et à travers lequel nous constituons notre identité, nos représentations et nos valeurs. En dernier lieu, elle défend une conception sur le mode relationnel ; plus que les objets eux-mêmes, ce sont les relations qui comptent.

Ainsi, chaque approche, à sa manière, nous invite à un engagement corporel, sensible et émotionnel avec la nature, et avec le monde. L'écophénoménologie, par exemple, plaide en faveur de notre lien corporel et sensoriel, car « *en tant que chair, le corps se saisit comme percevant les choses du monde et, à travers cette perception même, comme une chose parmi les choses de la nature* » (Hess, 2018 : 105). Bien évidemment, et vous l'aurez certainement compris, ces trois postures forment un ensemble dialectique en mouvement : c'est seulement en changeant la valeur accordée à certaines considérations qu'il est possible de repenser le rôle de l'expérience subjective et de définir le monde par des rapports ; ou encore, le renversement sur le rôle de l'expérience est à la fois produit et producteur d'une vision du monde sous la modalité relationnelle.

Je crois que l'ensemble des approches se retrouve autour d'un élément essentiel de la Théorie critique de l'école de Francfort, c'est-à-dire la remise en cause de la connaissance « réifiante, dominatrice et "appropriante" qui gouverne les sciences modernes sous leurs modalités positivistes (Adorno et Popper, 1979 [1970] ; Honneth, 2013) » (Voirol, 2022 : 131). Cette constatation est cruciale, car, d'une part, elle donne sens au dialogue déployé dans ce travail, d'autre part, elle permet de comprendre qu'une critique des fondements scientifiques traditionnels semble être un passage nécessaire si nous voulons sortir de la crise écologique et anthropologique de ces dernières décennies.

Dans la poursuite de cette idée, il me semble également que, à l'instar de la sociologie critique, ces trois approches cherchent tacitement à répondre à la question fondamentale : pourquoi la « vie bonne » nous fait-elle défaut ? En effet, chaque théorie part non seulement du postulat qu'il existe une crise des modèles actuels, mais adopte également une perspective critique cherchant à comprendre « qu'est-ce qui est problématique ? » De cette manière, l'objectif est à chaque fois d'identifier et de comprendre les représentations, les connaissances, les structures et les pratiques qui entravent la réalisation d'un état sans crise, un état alors nécessairement considéré comme « meilleur », plus proche de ce que pourrait représenter la « vie bonne ».

En adoptant une définition de l'être humain par des rapports, la plupart des auteurs (Roszak, 1991 et 2001 ; Fisher, 2013 ; Brown, 2014 ; Castrillon, 2014 ; Puhakka, 2014 ; Adams, 2014 ; Egger, 2015 ; Rosa, 2012, 2018 et 2020) posent alors l'aliénation comme la situation problématique. Encore une fois, comme pour la philosophie sociale, l'ensemble des critiques et des propositions ne se veulent pas essentialistes, mais plutôt relationnelles. Au-delà d'avoir le même point de départ, elles ont le même point d'arrivée : c'est seulement en (re)-conceptualisant notre rapport au monde ou autrement dit en (re)-développant une relation de résonance et d'intimité avec le monde, qu'il sera possible de sortir de l'état de crise.

Que celle-ci renvoie à l'expérience de la « non-séparation » (Puhakka), à l'éveil de notre inconscient collectif (Jung) et écologique (Roszak) ou à une « relation avec relation » (Rosa), le dialogue avec le monde est chaque fois considéré comme le mode de relation faisant défaut à notre manière d'être ; c'est la non-actualisation d'un potentiel humain conçu et perçu comme « meilleur ». Ainsi, la dialectique aliénation/résonance de la thèse d'Hartmut Rosa est présente de façon plus globale dans l'ensemble des champs sous la

forme d'une dialectique entre aliénation et intimité, ou plus largement, entre silence et dialogue. Nous craignons la mise en silence du monde, et cette inquiétude est au cœur de notre engagement scientifique.

4 Conclusion

« Il s'agit de cultiver les dimensions de la vie qui sont les plus importantes pour nous, de chercher une réponse intelligente à la situation problématique que nous avons reconnue, de développer des actions créatives et constructives, individuelles et collectives, qui vont incarner la nouvelle conscience naissante. » Michelle Maxime Egger

Pour conclure ce travail, il convient de revenir sur la problématique afin de la discuter à l'aune des éléments apportés. Elle se formulait ainsi :

En quoi l'articulation du champ de la résonance avec les approches de l'écopsychologie et de l'écophénoménologie permet-elle de constituer un cadre d'analyse pertinent pour approfondir la compréhension de la relation entre les expériences de la nature et l'apparition d'un mobile d'action orienté vers des pratiques plus écologiquement soutenables ?

Nous avons montré que la théorie de la résonance apporte des clés d'interprétation intéressantes et pertinentes pour approfondir l'étude de la relation entre expérience de la nature et changement de comportement. À travers sa construction dialectique, cette approche permet de mettre en lumière « qu'est-ce qui nous fait défaut » (d'un point de vue conceptuel et expérientiel) et « qu'elle est la possibilité alternative ». L'aliénation et la résonance sont établies comme des catégories élémentaires de notre relation au monde. Ce sont des modalités relationnelles fondamentales qui exercent nécessairement une influence sur notre comportement. L'aliénation est souvent synonyme de « détachement » et « désengagement », alors que la résonance est plutôt synonyme « d'attachement sensible ».

Construits de cette manière, ces modes d'accès au monde nous permettent de penser l'action et l'inaction dans le domaine de l'environnement. L'aliénation caractérise une « relation sans relation », elle implique souvent une absence de considération ; l'environnement en est un des meilleurs exemples. De l'autre côté, la résonance est une

relation profonde, à la fois charnelle, émotionnelle et cognitive, elle suppose alors plutôt une volonté de préservation. Les expériences de résonance à la nature peuvent alors provoquer une modification de notre manière de concevoir la nature et insuffler une volonté d'agir.

Bien que cette interprétation soit intéressante, nous avons également montré que la résonance possède certains défauts dans son explication. Elle n'explique pas *comment* elle peut devenir un outil de transformation sociale. Elle oublie également de penser la *raison* comme sphère de résonance, et donc d'interpréter son rôle dans une théorie de la résonance. Nous avons alors mobilisé l'écophénoménologie et l'écopsychologie pour creuser plus encore la relation de sens entre le vécu de la nature et le domaine de l'action, et d'apporter ainsi des pistes de réponses aux limites de la résonance.

Pour la *raison*, inspirés par Olivier Voirol (2022), nous avons cherché à mettre en valeur la notion de « raison résonante ». L'idée est de comprendre et d'analyser de quelle manière la raison peut être une sphère de résonance, et comment elle dialogue avec l'expérience sensible. Il est primordial de faire cette association, car une résonance sans raison ne paraît pas être une véritable solution. Le concept phénoménologique d'intentionnalité (relation de sens entre le sujet et le monde) montre de quelle manière notre raison peut raisonner avec le monde dans l'expérience sensible. L'existence d'un raisonnement « dans » et « à partir de » l'expérience permet de défendre l'idée d'une *raison expérientielle* ouvrant la possibilité d'une réconciliation entre raisonnement et émotion. De son côté, l'écopsychologie explique la structure psychique de notre esprit (conscient et inconscient) : le problème majeur réside alors dans l'hégémonie de la rationalité instrumentale dans la conscience. Cette interprétation nous invite également à repenser notre conception de la raison afin de sortir de sa portée purement utilitaire et dominatrice.

Pour le *comment*, nous avons soutenu que le développement de la résonance d'un point de vue conceptuel, et surtout pratique, est le meilleur moyen de la faire exister et de lui donner un poids suffisamment conséquent pour qu'elle passe d'une expérience extraordinaire à un outil permettant de penser le changement. Cette affirmation peut paraître évidente, néanmoins, nous avons mis un point d'honneur à présenter comment les *praxis* de l'(éco)-phénoménologie (méthode phénoménologique) et de l'écopsychologie (sortie en extérieur, partage, etc.) peuvent être mises au service de la

résonance. Par exemple, décrire plus précisément les expériences de résonance permet de les faire passer de vécus discrets et isolés à des expériences génériques et structurelles. L'aliénation et la résonance sont considérées comme des modalités relationnelles implicitement présentes dans notre inconscient (collectif, relationnelle et écologique) ; vivre la résonance avec le monde est donc un moyen de réanimer cette modalité réprimée.

Nous avons également discuté l'idée d'une *rationalité morale* construite à partir de la *rationalité expérientielle* : la perception immédiate d'une valeur relationnelle dans l'expérience instantanée, et sa construction théorique *a posteriori*, peut servir de base à l'élaboration d'une nouvelle perspective éthique. Le modèle relationnel des écrits de Rosa s'accorde alors bien avec cette conception de la valeur. Cette synergie montre que la philosophie sociale de la résonance semble supposer une philosophie morale de la vertu. Il nous faut adopter des traits de caractère (considération, sensibilité, raisonnement, écoute, partage, etc.) qui nous donne le moyen de conserver une relation de dialogue avec le monde, de conserver le contexte d'apparition de telles expériences.

Grâce à cette structure, une prise de conscience environnementale à travers une expérience de résonance ou d'aliénation est comprise comme l'apparition momentanée de la valeur relationnelle (résonance et intimité) de la nature et des distorsions qu'elle subit (aliénation). Retravaillée ensuite par la conscience, cette apparition change de manière plus ou moins significative notre conception de la nature, et ainsi la relation que nous désirons avoir avec elle. Ces expériences réveillent ou stimulent notre besoin fondamental de résonance présent implicitement dans notre inconscient. Cette modification peut ensuite s'incarner dans le monde à travers la réalisation de pratiques plus proches des limites de la biosphère.

Dans cette interprétation, l'intimité joue un rôle essentiel : elle est présente dans chacune des approches. À l'aune de l'ensemble de nos lectures, nous avons proposé de la comprendre comme un espace de dialogue dans lequel peut s'opérer un dépassement des dualismes ontologiques modernes (sujet/objet, individu/collectif, humain/nature). En sens inverse, lorsque le monde semble se dérober sous nos pieds, nous sommes dans un espace d'altérité. Il existe alors deux combinaisons : aliénation/altérité et résonance/intimité ; le mode de relation dominant détermine l'atmosphère de l'espace de déploiement.

Lorsque l'altérité s'empare du monde, celui-ci devient un « point d'agression », car il nous demeure étranger. Créer de l'intimité me paraît être le meilleur moyen de lutter contre cette triste évolution de la société moderne.

Je suis conscient que ce travail est hautement conceptuel, et qu'il ne possède malheureusement pas de partie empirique pour soutenir ces propos. En tant que chercheur, je me suis moi-même demandé si ce que je faisais avait du sens. Écrire sur l'aliénation nous amène à être perpétuellement confrontés à la sienne. Néanmoins, comme la théorie de l'enquête permet de le soutenir que déployer un raisonnement est également une tentative d'entrer en résonance avec le monde à travers sa propre capacité de réflexion. Je crois que l'objectif final est alors de faire exister conceptuellement ses idées afin de pouvoir permettre à d'autres de s'en saisir et de les développer. Ainsi, pour ouvrir ce travail, je souhaiterais formuler deux invitations.

D'abord, certaines questions mériteraient d'être abordées plus en profondeur. Lors d'une discussion avec Olivier Voirol, professeur en sociologie à l'université de Lausanne et spécialiste de l'École de Francfort, nous en étions arrivés à la conclusion que la proposition d'une réconciliation entre rationalité et émotion dans la science occidentale nécessiterait une nouvelle théorie de la raison. Cette théorie devrait revenir aux qualités essentielles de cette capacité afin d'en faire un facteur de réalisation d'une « vie bonne » plutôt qu'un outil d'aliénation. Nous avons survolé certains aspects, il serait nécessaire de se pencher bien plus profondément et rigoureusement sur cette thèse. D'autre part, la question de la gestion du conflit dans la thèse de la résonance n'a pas été abordée et elle mériterait qu'on s'y attarde. Hartmut Rosa ne se saisit pas en profondeur de cette question, pourtant elle me paraît être un élément essentiel dans notre relation au monde. Elle est d'ailleurs également un aspect central de notre rapport à la nature. À l'instar de la raison, est-ce que le conflit, dans un sens large, peut-être une sphère de résonance lorsqu'il sert à la reconnaissance ? Ou relève-t-il seulement du domaine de l'aliénation ? Plus spécifiquement, pourquoi l'histoire de l'idée de nature est-elle largement dominée par un rapport conflictuel alors même qu'elle représente une sphère de résonance primordiale ?

L'approche interdisciplinaire que nous avons adoptée cherche également à mettre en avant la nécessité de comprendre l'objectif commun des sciences critiques. Chacune de ces approches cherche à sa manière un moyen de sortir des dérives utilitaires et dominatrices de la science traditionnelle afin de faire de leur réflexion et de leurs outils

un instrument pour penser des meilleures conditions de vie. En ce sens, se donner les véritables moyens de regrouper ces théories et ces pratiques autour d'un seul et même objectif : une transformation sociale afin de produire les conditions d'une vie digne d'être vécue pour tous les êtres vivants. Si comme l'affirme Metzner (1999 : 98 dans Egger, 2015 : 11) nous sommes à « *l'un des tournants les plus critiques auxquels la civilisation humaine a été confrontée* ». Il me paraît essentiel de créer une science critique suffisamment solide pour répondre à la tâche considérable qui l'incombe.

5 Références

- Abram, D. (2014). The Experience of Nature : Phenomenology of the Earth. In V. Douglas A. & C. Fernando (Éds.), *Ecopsychology, Phenomenology, and the Environnement* (1^{re} éd., p. vii-ix). Springer.
- Abram, D. (2020). *Comment la terre s'est tue : Pour une écologie des sens*. La Découverte.
- Adams, W. W. (2014). Intimate Responsivity as Essence-Calling-Path-Fruition : Eco(psycho)logical Ethics Via Zen Buddhist Phenomenology. In V. Douglas A. & C. Fernando (Éds.), *Ecopsychology, Phenomenology, and the Environnement* (p. 65-87). Springer.
- Bannon, B. E. (2016). Nature, Meaning and Value. In B. E. Bannon (Éd.), *Nature and Experience : Phenomenology and the Environment* (p. 53-65). Rowman & Littlefield.
- Bourg, D., & Roch, P. (Éds.). (2010). *Crise écologique, crise des valeurs? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*. Labor et Fides.
- Brown, C. S. (2003). The Real and the Good : Phenomenology and the Possibility of an Axiological Rationality. In C. S. Brown & T. Toadvine (Éds.), *Eco-Phenomenology : Back to the Earth Itself* (p. 3-18). State university of New York press.
- Brown, C. S. (2014). The Who of Environmental Ethics : Phenomenology and the Moral Self. In V. Douglas A. & C. Fernando (Éds.), *Ecopsychology, Phenomenology, and the Environnement* (1^{re} éd., p. 143-158). Springer.
- Brown, C. S., & Toadvine, T. (2003). Eco-Phenomenology : An Introduction. In C. S. Brown & T. Toadvine (Éds.), *Eco-Phenomenology : Back to the Earth Itself* (p. ix-xxi). State university of New York press.

- Brown, L. R. (1995). Ecopsychology and the Environmental révolution. In T. Roszak, M. E. Gomes, & A. D. Kanner, *Ecopsychology* (p. xvi.). Sierra Club Books.
- Castrillón, F. (2014). Ecopsychology and Phenomenology : An Introduction. In V. Douglas A. & F. Castrillón (Éds.), *Ecopsychology, Phenomenology, and the Environnement* (1^{re} éd., p. 1-8). Springer.
- Davis, J. (2004). Psychological Benefits of Nature Experiences : An Outline of Research and Theory. Witch Special Reference to Transpersonal Psychology. *Naropa University and School of Lost Borders*.
- Dépraz, N. (2012). *Comprendre la phénoménologie : Une pratique concrète*. Armand Colin.
- Dépraz, N. (2014). *Première, deuxième et troisième personne*. Zeta books.
- Dépraz, N., Varela, F., & Vermersch, P. (2011). *A l'épreuve de l'expérience*. Zeta books.
- Descartes, R. (1966). *Discours de la méthode*. Garnier-Flammarion. (Édition originale 1637)
- Donohoe, J. (2016). Towards a Phenomenology of Nature. In B. E. Bannon (Éd.), *Nature and Experience : Phenomenology and the Environment* (p. 19-35). Rowman & Littlefield.
- Egger, M. M. (2015). *Soigner l'esprit, guérir la Terre : Introduction à l'écopsychologie*. Labor et Fides.
- Egger, M. M. (2017). *Écopsychologie*. Jouvence.
- Embree, L. (2003). The Possibility of a Constitutive Phenomenology of the Environment. In C. S. Brown & T. Toadvine (Éds.), *Eco-Phenomenology : Back to the Earth Itself* (p. 37-50). State university of New York press.
- Fisher, A. (2013). *Radical Ecopsychology : Psychologie in the Service of Life* (2^e éd.). SUNY Press.
- Gilliand, C. (2019). Sous le voile du langage : L'expérience du monde. Quels fondements pour une écologie incarnée ? *La Pensée écologique*, 3(1), 63-74.
<https://doi.org/10.3917/lpe.003.0063>

- Gilliand, C. (2021). Experiencing Values in the Flow of Events: A Phenomenological Approach to Relational Values. *Environmental Values*, 30(6), 715-736. <https://doi.org/10.3197/096327121x16141642287692>
- Hess, G. (2013). *Éthique de la nature*. Presses Universitaires de France.
- Hess, G. (2018). De l'éthique environnementale à l'écophénoménologie et retour. *Cités*, 76, 97-108.
- Hétier, R., Prouteau, F., & Wallenhorst, N. (2022). De la résonance à la transformation du monde. *Réseaux*, 235(5), 169-191. <https://doi.org/10.3917/res.235.0169>
- Jung, C. G. (1960). *Problèmes de l'âme moderne* (Y. Le Lay, Trad.). Buchet/Chastel.
- Jung, C. G. (1964). *L'homme et ses symboles*. Robert Laffont.
- Jung, C. G. (1971). *Les Racines de la conscience* (M. Cazenave & Y. Le Lay, Trad.). Buchet/Chastel.
- Jung, C. G. (1973). « *Ma vie* ». *Souvenir, rêve et pensées*. Gallimard (Folio).
- Jung, C. G. (1999). *L'Âme et la Vie* (R. Cahen & Y. Le Lay, Trad.). Buchet/Chastel (Le Livre de Poche).
- Jung, C. G. (2003). *Psychologie de l'inconscient*. Georg (Le Livre de Poche).
- Linder, Diane. (2017). *Simplicitaires et expériences esthétiques de la nature : Pour une transition écologique et spirituelle des modes de vie*.
- Macy, J., & Young-Brown, M. (1998). *Coming Back to Life : Partices to Re-Connect our Lives, our World*. New Society Publishers.
- Macy, J., & Young-Brown, M. (2008). *Ecopsychologie pratique et rituels pour la Terre*. Souffle d'Or.
- Macy, J., & Young-Brown, M. (2012). *Active Hope*. Now World Library.
- Macy, J., & Young-Brown, M. (2014). *Coming Back to Life : The Updated Guide to the Work that Reconnects*. New Society Publishers.

- Metzner, R. (1999). *Green Psychology*. Park Street Press.
- Meyor, C. (2007). *Le sens et la valeur de l'approche phénoménologique*. 103-118.
- Pelluchon, C. (s. d.). *L'éthique de la considération*. Seuil.
- Petitmengin, C. (2013). La dynamique pré-réfléchie de l'expérience vécue et l'expérience d'apprendre. *Cinquième session du séminaire international de l'IFÉ "Apprendre et faire apprendre, approches pluridisciplinaires en éducation"*, . <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01284224>
- Petitmengin, C., Bitbol, M., & Ollagnier-Beldame, M. (2015). Vers une science de l'expérience vécue. *Intellectica. Revue de l'Association pour la Recherche Cognitive*, 64. <https://doi.org/10.3406/intel.2015.1012>
- Présentation de l'ouvrage « The Voice of the Earth » de Theodore Roszak. (s. d.). *écopsychologie*. Consulté 8 mars 2022, à l'adresse <https://eco-psychologie.com/recherche/synopsis-voice-earth/>
- Puhakka, K. (2014). Intimacy, Otherness, and Alienation : The Intertwining of Nature and Consciousness. In C. Fernando & V. Douglas A. (Éds.), *Ecopsychology, Phenomenology, and the Environment* (1^{re} éd., p. 11-26). Springer.
- Quiniou, Y. (2006). Pour une actualisation du concept d'aliénation. *Actuel Marx*, n° 39(1), Article 1.
- Rosa, H. (2012). *Aliénation et accélération* (2^e éd.). La Découverte.
- Rosa, H. (2018). *Résonance*. La Découverte.
- Rosa, H. (2020). *Rendre le monde indisponible*. La Découverte.
- Rosner, M. (1969). Aliénation, fétichisme, anomie. *L'Homme et la Société*, 0, 81-107.
- Roszak, T. (1970). *Vers une contre-culture*. Stock.
- Roszak, T. (1992). *The Voice of the Earth*. Simon & Schuster Building.

- Roszak, T. (1995). Where Psyche Meets Gaia. In T. Roszak, M. E. Gomes, & A. D. Kanner, *Ecopsychology*. Sierra Club Books.
- Taleb, M. (2015). *Theodore Roszak. Vers une écopsychologie libératrice*. Le Passager clandestin.
- Thomas, C. (2014). Le sacré dans la nature du point de vue de l'écopsychologie. In C. Larrère & B. Hurand (Éds.), *Y a-t-il du sacré dans la nature ?* (p. 79-89). Éditions de la Sorbonne.
<https://doi.org/10.4000/books.psorbonne.14913>
- Tucker, T. (2014). The Naturalist's Presence : Notes Toward a Relational Phenomenology of Attention and Meaning. In V. Douglas A. & C. Fernando (Éds.), *Ecopsychology, Phenomenology, and the Environnement* (1^{re} éd., p. 89-108). Springer.
- Vermersch, P. (2007). Bases de l'auto-explicitation (1). *GREX*, 69, 31.
- Vogel, S. (1996). *Against Nature* (1^{re} éd.). State University of New York Presse.
- Voirol, O. (2022). Les résonances de l'enquête. Aliénation, « relations au monde » et communication sociale. *Réseaux*, 235(5), 103-136. <https://doi.org/10.3917/res.235.0103>
- White, L. (2010). Les racines de notre crise écologique. In D. Bourg & P. Roch (Éds.), & J. Grinevald (Trad.), *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité* (p. 13-24). Labor et Fides.
- Wood, D. (2003). What is Ecophenomenology? In C. S. Brown & T. Toadvine (Éds.), *Eco-Phenomenology : Back to the Earth Itself* (p. 211-234). State university of New York press. (Édition originale 2011)