

# L'écologie intégrale : relier les approches, intégrer les enjeux, tisser une vision.

<https://lapenseeecologique.com/lecologie-integrale-relier-les-approches-integrer-les-enjeux-tisser-une-vision/>

Par Charlotte Luyckx<sup>1</sup>

Mots clé : Ecologie, éthique environnementale, intégral, écospiritualité, écosophie, Laudato si, anthropocentrisme, écocentrisme, décroissance, écologie profonde, transmodernité.

Le concept d'écologie *intégrale* est d'une actualité criante : nous devons apprendre à tisser ensemble tant les divers courants écologistes que les différents enjeux de la crise planétaire que nous traversons. L'article propose, après une définition générale du concept d'écologie intégrale, l'explicitation de trois veines d'influence identifiées : une veine républicaine, une veine chrétienne et une veine transconfessionnelle. Cinq dimensions de l'écologie intégrale sont ensuite explicitées (technique, économique, politique, philosophique et spirituelle), présentées comme autant de *strates géologiques* de la crise. Leur prise en compte est jugée indispensable pour une compréhension *intégrale* de l'écologie. Par ailleurs, le défi d'une approche *intégrale* vise, à chacun de ces niveaux d'analyse, le dépassement des ornières de la pensée moderne qui crée des dichotomies là où il conviendrait de chercher des convergences.

« **Integral ecology: linking approaches, integrating issues, weaving a vision** »

Key words: Ecology, environmental ethics, integral, ecospirituality, ecosophy, Laudato si, anthropocentrism, ecocentrism, degrowth, deep ecology, transmodernity.

The concept of *integral ecology* is a highly topical one: we must learn to weave together both the various ecological currents and the various issues of the planetary crisis we are going through. The article proposes, after a general definition of the concept of integral ecology, the explanation of three veins of influence which have been identified: a republican vein, a Christian vein and a transconfessional vein. Five dimensions of integral ecology (technical, economic, political, philosophical and spiritual) are then made explicit and are presented as the geological strata of the crisis. They are considered indispensable for an integral understanding of ecology. Moreover, the challenge of an integral approach should, at each of these levels of analysis, aim to overcome the ruts of modern thought which creates dichotomies where we should rather look for convergences.

Ecologie *profonde, politique, décoloniale, féministe, radicale*, les mots nous manquent pour qualifier une écologie qui prenne la mesure de la gravité de la situation actuelle. *Ecocide, anthropocène, solastalgie*, on multiplie les néologismes pour parler de cette situation inédite dans laquelle nous nous trouvons. Même l'expression *crise écologique planétaire* est devenue un euphémisme, dans un contexte où aucun

---

<sup>1</sup> Charlotte Luyckx est docteure en philosophie (UCLouvain, 2014) et spécialiste des enjeux philosophiques de la crise écologique. Elle est co-créatrice et co-organisatrice du GRICE (Groupe de Recherche Interdisciplinaire sur la Crise Ecologique, UCLouvain). Passionnée par le changement de société en cours, elle s'investit également dans des projets de transition au niveau local (Maison du Développement Durable d'OLLN) et à visée éco-spirituelle (Centre Reliance en Belgique, Ziar ASBL/Ong Ndem Sénégal). Publications récentes de l'auteure : De Bouver Emeline et Luyckx Charlotte. 2019. « L'écosystème de la transition: diversité des engagements pour répondre à l'urgence écologique ». *L'Institut d'écopédagogie. Analyse* : 1-8. ; Luyckx Charlotte. 2018. « Ecologie intégrale et réenchantement », *En question* n°125.

retour à la normale, sous-entendu par l'idée de crise (Bourg, 2013), n'est plus envisageable. « Oubliez tout ce que vous avez aimé, imaginé, rêvé pour vous et pour l'avenir de vos enfants, dans le confort plus ou moins assuré d'une vie moderne. Tout est déstabilisé, Tout peut disparaître » (Batho, 2019 : 9). L'adjectif *intégral*, dans ce contexte, répond à une quadruple nécessité.

*Une approche intégrative.* Nous avons impérativement besoin de développer des *lectures globales*, permettant de comprendre la « crise » dans son intégralité. *Intégral* vient du latin '*integer*' qui signifie '*entier*'. A contre-courant de la fragmentation des savoirs, nous devons aujourd'hui développer des modèles holistiques (de *holos*, le tout, la totalité) : ne pas traiter la question climatique sans inclure le bilan portant sur la biodiversité par exemple, ne pas traiter l'écologie sans la justice sociale ou les inégalités de genre, ne pas traiter les enjeux structurels de la crise sans les dimensions culturelles, considérer l'importance tant de l'écologie intérieure que de l'écologie extérieure. Il est à ce titre impératif de développer des grilles d'analyse interdisciplinaires, permettant de croiser les enjeux.

L'écologie intégrale implique d'unir tous les aspects de l'écologie : écologie humaine, sociale, politique, écologie scientifique, technique, économique, écologie agricole, énergétique, productive, écologie environnementale, naturelle, sauvage. Tout se tient. Voilà le maître mot de l'écologie. Utiliser le terme d'écologie intégrale est une manière redondante de rappeler que l'écologie est en tant que telle intégrale, intégrante, intégrée, intégratrice. C'est rappeler la force d'un mot galvaudé (Van Gaver, 2019 : 1).

L'écologie intégrale se veut donc *intégrative* d'un grand nombre d'approches et de perspectives, engageant de ce fait un point de vue « méta » vis-à-vis des approches existantes de l'écologie.

Le mot intégral signifie compréhensif, inclusif, non-marginalisant, englobant. Les approches intégrales dans tout domaine visent exactement cela : inclure autant de perspectives, de styles et de méthodologies que possible au sein d'une vision cohérente du sujet. Dans un certain sens, les approches intégrales sont des « méta-paradigmes », ou des façons de réunir des paradigmes existants séparés en un réseau interdépendant d'approches qui sont mutuellement enrichissantes. (Wilber *in* Visser, 2009 : xii-xiii)

Cela signifie que l'écologie intégrale ne se situe pas en marge, comme une alternative à d'autres approches de l'écologie (l'écologie politique, l'écologie sociale ou l'écophilosophie par exemple), mais désigne au contraire leur articulation dans un modèle global cohérent. Cela ne signifie pas qu'il faille nier la conflictualité pouvant exister entre des approches parfois antagonistes sur certains points. Au contraire, le cadre global donne un espace d'explicitation permettant de visibiliser les conflits.

*Une approche transmoderne.* Nous sommes plus ou moins consciemment façonnés par une représentation du monde qui est celle de la culture occidentale mondialisée, et qui possède les caractéristiques suivantes : une vision *rationaliste* accompagnée d'une *foi en la science et la technologie* comme voie de salut pour l'humanité et d'une logique de l'efficacité ; une vision *anthropocentrique* dans laquelle seul l'humain possède une valeur intrinsèque et dans laquelle le non-humain est instrumentalisé ; une vision *androcentrée*, pensée par des hommes où prédominent des valeurs traditionnellement associées au masculin ; une vision *occidentaloctrée*, marquée par la mise sous tutelle des pays du Sud. Dans ce paradigme moderne, la valeur cardinale est l'autonomie, qui se décline dans tous les domaines de l'existence : vis-à-vis de la nature, vis-à-vis de la communauté, vis-à-vis des cadres traditionnels, notamment religieux, dans l'organisation sociale.

Divers courants écologistes ont mis en lumière les impasses de ce système de croyance. Parmi eux, trois exemples emblématiques. 1. L'écologie scientifique, d'abord, ramène dans le paradigme de l'autonomie la notion de limite. Les neuf limites planétaires (Rockström et al., 2009 : 472-475)

identifiées par la communauté scientifique nous montrent très clairement que notre autonomie est conditionnée : pour survivre, nous devons reconnaître des limites à notre liberté. 2. L'écoféminisme (Shiva et Mies, 1999) également interpelle la modernité en liant l'anthropocentrisme, l'androcentrisme et l'occidentalocentrisme. Les écoféminismes y décèlent les mêmes rapports de domination, et les mêmes processus d'invisibilisation (de la nature, du travail des femmes et des valeurs traditionnellement associées au féminin, ainsi que des ressources et de la force de travail fournis par les pays du Sud) et dévoilent ce faisant l'envers du décor de la modernité. 3. L'écologie profonde (Naess, 2013), pour sa part, a vivement critiqué le dommage moral et l'appauvrissement existentiel de l'anthropocentrisme. Arne Naess, père de l'écologie profonde, voit dans la négation de notre appartenance à la nature, de la valeur de la nature et de son importance pour l'épanouissement des individus le fondement de la crise écologique et une atrophie de notre être.

L'écologie intégrale porte le projet d'un dépassement de la modernité. Celui-ci ne doit cependant pas se traduire par une négation de la modernité, ni par la nostalgie d'un âge d'or perdu. Au contraire, un véritable dépassement passe par l'intégration des acquis de la modernité, comme l'humanisme et une certaine conscience planétaire, toutefois inscrits dans un nouveau paradigme culturel. C'est pourquoi elle se veut *transmoderne* (Dussel, 1999 ; Luyckx Ghisi, 1990). Le préfixe « trans » traduit ce dépassement qui intègre. La transmodernité se distingue de la prémodernité, regard nostalgique vers le passé, ainsi que de la postmodernité, un contrepied de la modernité marqué par la déconstruction et le relativisme.

*Une approche intègre.* Etymologiquement proche d'*intégral*, l'écologie que nous voulons qualifier se veut également intègre, au sens où il nous faut développer des critères de discrimination pour éviter, tant que faire se peut, les diverses formes de « verdissement » superficiels, et ne prendre en compte, pour avancer dans l'ère écologique, que les chercheurs et acteurs sincères, qui font primer la volonté de préserver la vie et la dignité humaine sur d'autres intérêts immédiats, qu'ils soient financiers, idéologiques ou liés à la préservation de certains privilèges.

*Une vision démocratique et pluraliste.* Enfin, l'écologie intégrale que nous endossons défend une vision démocratique et pluraliste de la société, qui met la sauvegarde de la biosphère au centre (Bourg, 2018, Batho 2019, Van Gaver, 2019) des préoccupations politiques. Le terme intégral peut effrayer ceux qui redoutent les dérives totalitaires d'une approche se voulant globale, holistique. Il faut effectivement éviter que l'écologie intégrale, bien que radicale, ne soit totalisante dans sa prétention : « L'écologie du vivant est intrinsèquement immanente, c'est un ordre dynamique endogène ; elle n'a rien à voir avec un pouvoir global totalitaire ou globalitaire » (Van Gaver, 2019 :1). Lecture globale et vision holistique ne signifient effectivement pas négation de l'inexorable dimension tâtonnante et incomplète de toute approche, ni l'importance de reconnaître une pluralité de visions du monde. L'écologie intégrale se situe de ce fait dans la recherche permanente d'un équilibre délicat entre proposition normative et valorisation d'une pluralité de visions et de chemins.

De quel point de vue une pensée intégrale est-elle justifiée ? Ce n'est assurément pas avec la prétention de « tout savoir sur tout », ce qui n'est que sottise. Mais déjà, tous nous pouvons facilement reconnaître que nous avons besoin de repères, dans la fragmentation actuelle du savoir, besoin de mettre chaque chose à sa place. N'est-ce pas un besoin inné de l'esprit humain que de tenter de mettre chaque pièce du puzzle au bon endroit pour avoir une idée de l'image qu'elles composent ? Tous ceux qui prennent un peu au sérieux le désir de connaître se retrouvent très vite confrontés au fait que le savoir est devenu une forêt inextricable, où les complications et les contradictions sont déroutantes. Il est indispensable, pour ne pas se perdre ou s'égarer, de situer chaque approche et ses limites. (*Carfantan, 2014 : 1*)

## I. Trois visions de l'écologie intégrale

Pour preuve, le concept d'écologie intégrale lui-même se prête à une pluralité d'interprétations et se nourrit d'influences diverses qui ne s'harmonisent pas forcément d'emblée. Nous avons identifié trois champs théoriques majeurs qui mobilisent ce concept : une lecture républicaine (Delphine Batho), une vision chrétienne (François 1<sup>er</sup>, *Laudato si*) et une vision transconfessionnelle (Ken Wilber). Les caractéristiques identifiées ci-dessus les rassemblent : lectures globales, intégrité, radicalité et intégration de différentes visions de l'écologie s'y retrouvent sous diverses formes. Seule la dimension du pluralisme pose question pour les deux premières approches, nous y reviendrons. Outre leur contexte d'émergence, les divergences majeures entre ces trois courants de l'écologie intégrale consistent en leurs ancrages culturels et spirituels respectifs. L'écologie intégrale, nous le verrons, intègre le spirituel, ou *écologie intérieure*, comme catégorie de pensée et d'action pertinente bien que non suffisante pour penser la transition. Nous reviendrons par la suite sur la question de savoir le statut qu'il convient de lui accorder. Nous développerons cette question après avoir passé en revue ces trois veines de l'écologie intégrale identifiées.

### - Delphine Batho : une approche républicaine de l'écologie intégrale

Je débiterai, suivant par là un ordre chronologique inversé, par l'approche de Delphine Batho, en référence à l'ouvrage paru en 2019, *Ecologie intégrale, le manifeste* (Batho, 2019). L'ouvrage, clair et percutant, tire, en quelque sorte, les implications politico-économiques du constat posé par Bruno Latour dans son livre « Où atterrir ? » (Latour, 2017) : l'axe de la mobilisation politique moderne - l'axe gauche-droite - est devenu obsolète. Un nouveau clivage structure la politique de l'anthropocène, opposant le *terrestre* au *bors sol* (Latour, 2017), ou les *terriens* aux *destructeurs*, (Batho, 2019). La crise planétaire de l'environnement donne le *la* : « L'enjeu de conserver une planète habitable pour l'humanité supplante en effet tous les autres » (Batho, 2019 : 9). Cette prévalence accordée aux politiques qui intègrent les limites planétaires est jugée indissociable de la question sociale. Cette dernière, cependant, n'est pas abordée à partir du prisme moderne « socialisme vs libéralisme » qui sont, pour Delphine Batho, les deux faces d'une même monnaie productiviste, croissanciste et techniciste conduisant à l'effondrement. Cependant, inégalités sociales et crise écologique sont indissociables tant au niveau des causes (le même modèle crée les deux) que des responsabilités (la concentration des richesses traduit une concentration des responsabilités dans la destruction des ressources et du vivant) et des conséquences (les dommages environnementaux produits par les plus riches sont massivement subis par les plus pauvres). Dans ce contexte, Delphine Batho définit l'écologie intégrale comme un nouveau projet politique pour « ceux qui veulent défendre la cause des *terriens* » (2019 : 44) : « L'écologie intégrale consiste à ce que tout choix politique soit fondé, dans tous les domaines, sur et pour l'écologie. Elle place le respect de la Nature au centre des décisions démocratiques. » (2019 : 45). L'écologie n'est plus, dans cette optique, un modèle parmi d'autres mais l'axe politique central à partir duquel les questions sont abordées et les décisions prises. Dans ce contexte, le manifeste propose le passage de l'état *providence* à l'état *résilience*, d'une économie *néolibérale* (ou productiviste) à une économie *permacirculaire* et

*biosourcée*, en référence aux travaux de Dominique Bourg et Christian Arnsperger (Bourg et Arnsperger, 2017), ni capitaliste, ni marxiste, dessinant les contours politico-économiques d'une nouvelle ère dite de l'écologie intégrale aux accents écoféministes (Batho, 2019 : 81-87). Cette vision politique est soutenue par l'importance accordée à une écologie intérieure laïque : une reconnexion avec nos émotions et sentiments, une « réconciliation avec la nature, avec notre nature profonde d'êtres vivants, et avec nos semblables » (2019 : 95), et une éthique. Elle défend une vision républicaine de cette écologie intérieure : « Elle (l'écologie intégrale) est totalement laïque, car la laïcité est la condition de toute spiritualité ou écologie intérieure libre » (2019 : 95).

- ***Laudato si* : une vision chrétienne de l'écologie intégrale**

Sur ce dernier point, Delphine Batho prend distance, implicitement, avec le deuxième champ de l'écologie intégrale que nous avons identifié : l'écologie intégrale chrétienne, popularisée par l'encyclique du pape François « *Laudato si* »<sup>2</sup> (en italien médiéval « Loué sois-tu », en référence à un poème de François d'Assise) parue en 2015. Ce texte, salué dans les milieux chrétiens et non chrétiens, mobilise l'expression d'*écologie intégrale* qui a popularisé la réflexion proprement chrétienne sur l'écologie. Le concept « intégral » était déjà présent dans des encycliques précédentes en référence à un type de développement humain plus proche de l'évangile, tranchant avec la vision productiviste et technocratique<sup>3</sup> L'encyclique *Laudato si* élargit le concept (écologie et justice sociale doivent être reliées) et le rend plus radical (le pape défend des positions clairement anticapitalistes). *Intégrale* l'encyclique l'est donc en un double sens : au sens d'une vision tout à la fois sociale et écologique d'une part, « Il n'y a pas deux crises séparées, l'une environnementale et l'autre sociale, mais une seule et complexe crise socio-environnementale. Les possibilités de solution requièrent une approche intégrale pour combattre la pauvreté, pour rendre la dignité aux exclus et simultanément pour préserver la nature ». (François 1<sup>er</sup>, 2015 : ¶139), mais aussi au sens de l'intégration d'une palette de lectures de la crise.

La culture écologique ne peut pas se réduire à une série de réponses urgentes et partielles aux problèmes qui sont en train d'apparaître par rapport à la dégradation de l'environnement, à l'épuisement des réserves naturelles et à la pollution. Elle devrait être un regard différent, une pensée, une politique, un programme éducatif, un style de vie et une spiritualité qui constitueraient une résistance face à l'avancée du paradigme technocratique. (...) Chercher seulement un remède technique à chaque problème environnemental qui surgit, c'est isoler des choses qui sont entrelacées dans la réalité, et c'est se cacher les vraies et plus profondes questions du système mondial. (François 1<sup>er</sup>, 2015 : ¶111)

Bien que l'encyclique l'ait consacré, le terme *écologie intégrale* était déjà présent dans la culture chrétienne avant la parution du *laudato si*, notamment sous la plume de l'éco-théologien de la libération Leonardo Boff (Boff, 1994) dont l'influence sur le pape François est manifeste.

On retrouve également l'expression, en contexte francophone, à partir des années 2000 sous la plume de Falk van Gaver (Van Gaver, 2017c) Ce dernier insiste sur le caractère intrinsèquement écologique de la religion, en particulier la religion chrétienne, et sur la proximité étymologique entre

---

<sup>2</sup> L'encyclique est antérieure (2015) au Manifeste de Delphine Batho mais cette dernière ne s'y réfère pas, bien que la lettre de François 1<sup>er</sup> figure dans sa bibliographie.

<sup>3</sup> Paul VI, *Populorum Progressio* ; Jean Paul II « *Centesimus annus* » et Benoit XVI « *Caritas in veritate* ».

religion *catholique* (du grec *kath'holon*, « relatif au tout », « universel », « intégral ») et écologie *intégrale*, définie comme une « écologie complète, une écologie à la fois humaine et naturelle, temporelle et spirituelle » (Van Gaver, 2017c). Mais cette écologie intégrale chrétienne, certes en germe dans la tradition (dans la bible, dans la pensée chrétienne, ses rites, sa liturgie et ses pratiques), n'a selon lui pas encore véritablement émergé dans la société (bien qu'on en trouve des exemples isolés, comme François d'Assise, Seraphin de Sarov, Tolstoï ou Lanza del Vasto). L'appliquer supposerait une opposition farouche au capitalisme jugé incompatible avec le christianisme (Van Gaver, 2017a). C'est pourquoi l'engagement dans une écologie intégrale chrétienne qu'il appelle de ses vœux suppose une double révolution : de l'ordre social de la société moderne capitaliste et productiviste d'une part, mais également d'un christianisme « historique » perverti et corrompu par l'argent et le pouvoir (Van Gaver, 2017b).

Dans la foulée de l'encyclique, le concept d'écologie intégrale s'est développé notamment à travers le lancement de la revue *Limite*<sup>4</sup> en septembre 2015 et les travaux de Gauthier Bès et Marianne Durano. Bien que d'influence chrétienne, la revue *Limite* n'est pas explicitement confessionnelle, et l'encyclique n'est qu'une référence parmi d'autres dans la palette d'auteurs mobilisés<sup>5</sup>. Dans son *Manifeste*, la revue se positionne en faveur d'une « écologie intégrale qui se fonde sur le sens des équilibres et le respect des limites propres à chaque chose » (Piccarreta (dir), 2015). Tout comme les approches évoquées précédemment, elle entend marier écologie sociale et environnementale, avec un accent, présent également dans l'encyclique, sur l'écologie humaine, au sens d'une attention au respect de l'intégrité du corps humain et à la dignité des modes de vies. « Promouvoir l'écologie intégrale, c'est donc se soucier aussi bien des plus fragiles et des opprimés que s'opposer à tout ce que nos modes de vie peuvent avoir de dégradant et d'aliénant. » (Piccarreta (dir), 2015)

La revue *Limite* revendique, à l'instar de Delphine Batho, un dépassement du clivage gauche/droite, et ses « alternances sans alternative » (Piccarreta (dir), 2015), ainsi que du productivisme et, plus globalement, de la modernité libérale et techniciste.

#### - Ken Wilber : l'écologie intégrale transconfessionnelle

Ce serait une erreur de penser que le concept d'*écologie intégrale* est d'abord un concept chrétien, voire, comme l'affirme Falk Van Gaver, « la traduction laïque, à l'usage de tous, chrétien ou non, de l'écologie chrétienne » (Van Gaver, 2019). En réalité, le concept d'écologie intégrale se

---

<sup>4</sup> La revue fait débat dans les milieux intellectuels français : applaudie pour la qualité de ses analyses et des sujets abordés, elle est par ailleurs accusée de verdir une droite conservatrice dure (Carle, 2017 : 44-61). A ce propos, voir le très bon article de Jean-Louis Schlegel, « Les limites de *Limite* » (2018 : 207-212). Ce dernier considère que cette critique est induite, et l'association suggérée dans certains articles des auteurs de *Limite* avec des personnages à tendance d'extrême droite (voire néofasciste), injustifiée. « Mettre *Limite* en cette compagnie (d'auteurs d'extrême droite) est injuste : des proximités sur les thèmes débattus et les sources utilisées – proximité après tout normale puisqu'il s'agit d'un combat similaire- (...) ne justifient pas de mettre *Limite* dans le même sac qu'Alain Soral et d'autres extrémistes de droite » (Schlegel, 2018 : 207). Il identifie néanmoins certaines limites au cadre philosophique de la revue, notamment une critique unilatérale du développement technologique (Schlegel, 2018 : 210) et une éclipse du politique (Schlegel, 2018 : 211).

<sup>5</sup> Allant de Illich à Gorz en passant par Gunther Anders, Simone Weil, Georges Bernanos ou encore Pierre Rabhi. « Les références intellectuelles, spirituelles, philosophiques et littéraires sont multiples et éclectiques et font flèche de tout bois : elles peuvent aller du christianisme traditionnel à l'anarchisme anticlérical » (Schlegel, 2018 : 208).

développe de façon parallèle au contexte chrétien, aux Etats-Unis, dans les années 90 sous la plume de Ken Wilber (Wilber, 1995), un philosophe américain traduit en plus de 20 langues, mais encore peu connu du monde intellectuel francophone. Nourri de plusieurs influences, Wilber propose une synthèse entre la psychologie transpersonnelle, les spiritualités orientales (hindouisme, bouddhisme et la philosophie de Sri Aurobindo) et la philosophie occidentale, en particulier ce qu'il appelle l'école non-duale (représentée par des auteurs comme Plotin et le néoplatonisme, mais également Teilhard de Chardin, Maître Eckart ou Schelling). L'écologie intégrale chez Wilber n'est pas seulement une éthique (cf. éthiques environnementales), mais la recherche d'un nouveau paradigme philosophique. Voici comment il définit lui-même son projet de philosophie intégrale.

J'ai cherché une philosophie intégrale, qui puisse tisser ensemble les contextes pluriels des sciences, de la morale, de l'esthétique, de la philosophie orientale et occidentale, et des grandes traditions de sagesse de l'humanité. Pas sur le mode du détail, ce qui serait évidemment impossible, mais sur le mode des orientations générales : d'une façon qui puisse suggérer que le monde est réellement Un, indivis, entier, et relié à lui-même sur tous les chemins qu'il emprunte : une philosophie holistique pour un Kosmos holistique, un monde philosophique, une philosophie intégrale. (Wilber, 2000 : xi)<sup>6</sup>

L'un des enjeux majeurs de l'écologie intégrale de Wilber consiste dans le dépassement de l'ontologie Moderne dominante qu'il appelle le « flatland », un matérialisme plat, sans relief, sans verticalité, sans profondeur spirituelle, un *Cosmos désenchanté*. L'ontologie qu'il propose est spiritualiste dans une perspective totalement transculturelle et transconfessionnelle : l'*Esprit* dont il est question peut être appréhendé tant avec le concept plotinien de l'Un, qu'avec le concept bouddhiste de *vacuité*, ou encore le concept heideggérien d'*Etre*<sup>7</sup>. Quelques balises, néanmoins, circonscrivent le champ des interprétations valables possibles : ne sont jugées pertinentes que les approches qui relient l'humain, la nature et l'Esprit sans nier leurs distinctions. Wilber rejette les positions d'inspiration romantique qui appellent une écologie de la fusion avec le grand tout de la nature, lesquelles expriment pour lui une régression à des cosmologies prémodernes.

La vision intégrale de Wilber se veut *transmoderne* : elle renoue avec certaines intuitions prémodernes (comme la conscience de l'unité et l'importance du lien) mais sans nier les acquis de la modernité (caractérisée par l'emprise de la rationalité qui divise et sépare) ni de la postmodernité (marquée par le relativisme pluraliste). Les visions modernes et postmodernes correspondent à des étapes de l'évolution de la conscience humaine qui, en tant que telles, sont appelées à être dépassées. « Dans ses phases ultérieures, le relativisme pluraliste va progressivement donner lieu à des modes de conscience plus holistiques, qui commencent à tisser ensemble les voix plurielles pour donner de magnifiques tapisseries à visées intégrales. Le relativisme pluraliste cède le pas à *l'intégralisme universel*. » (Wilber, 2000 : xi)

---

<sup>6</sup> Tdla (Traduction de l'auteure).

<sup>7</sup> Dans « Sex, ecology and spirituality » (Wilber, 2000 (1995)), l'une des questions clé qui retiendra l'attention de Wilber est la question de l'articulation entre dimensions transcendantes et immanentes de l'Esprit. Il y a pour lui « unité non duale » de l'Esprit, qui se manifeste et s'incarne historiquement selon un double mouvement: un mouvement ascendant (l'Esprit est ce vers quoi tendent les êtres, le moteur de l'évolution, ou *point Oméga* de Teilhard de Chardin) et un mouvement descendant (l'Esprit s'incarne de façon diverse et hiérarchisée dans les différentes formes de vie).

<sup>8</sup> Tdla.

Pour Wilber donc, une approche intégrale peut être définie comme l'élaboration d'une vision nouvelle qui recrée du lien et du sens à partir des éléments épars du paradigme postmoderne marqué par la déconstruction. « Là où le pluralisme relativiste identifie les nombreuses voix différentes et les nombreux contextes, l'intégralisme universel entreprend de les rassembler pour former un chœur harmonieux<sup>9</sup>. » (Wilber, 2000 : xi)

L'enjeu, pour une écologie intégrale, dans l'optique de Wilber, est de ne pas tomber dans ce qu'il appelle la confusion pré/trans (Wilber, 2000 : 210-213), une confusion entre la vision prémoderne et la vision transmoderne. En effet, les deux visions peuvent être confondues du fait de leur point commun : être non moderne. En réalité, elles sont différentes : par exemple, la vision prémoderne de la nature, est marquée, pour Wilber, par une indissociation, une indifférenciation entre l'humain et la nature, alors que la vision transmoderne, portée par la même aspiration à l'unité, intègre le moment moderne de mise à distance et de séparation. Une vision *trans* intègre plus qu'elle ne rejette les paradigmes antérieurs. Cette confusion pré/trans est très effective pour clarifier certaines controverses environnementales.

L'approche de Wilber a ceci d'intéressant qu'elle inscrit la réflexion sur la crise écologique dans une philosophie de l'histoire. On parle aujourd'hui de la force des « récits » pour penser la transition. Nous trouvons chez Wilber un récit tout à la fois instruit et prospectif, permettant de comprendre que la situation dans laquelle nous nous trouvons correspond à une certaine étape de l'évolution de la conscience humaine, appelée de ce fait à être dépassée. Cette philosophie de l'histoire wilbérienne est une source d'inspiration fondamentale pour accompagner la transition qui gagnerait à être plus largement diffusée en milieu francophone.

Cette philosophie intégrale se décline à travers le modèle AQAL, la mise en forme graphique de la vision intégrale qu'il développe permettant d'aborder tout objet de connaissance ou toute thématique dans ses dimensions *intérieures, extérieures, individuelles et collectives*. Ce modèle AQAL (Wilber, 2001(1996)) sera repris à la fin des années 90 par Michael E. Zimmermann et Sean Esbjörn-Hargens (Esbjörn-Hargens, 2009), et appliqué à l'écologie scientifique. « Parce que la théorie intégrale incorpore systématiquement plus d'aspects de la réalité, et les met en corrélation plus consciemment que n'importe quelle autre approche d'évaluation et de résolution de problème, elle est potentiellement plus apte à gérer les problèmes complexes du 21<sup>e</sup> siècle. » (Wilber, 2001(1996) : 2) C'est effectivement un cadre fécond pour comprendre la crise écologique dans sa pluri-dimensionalité.

## II. Les strates de l'écologie intégrale

Sur base de ce bref panorama, et nourrie par ces différentes influences, je voudrais dans ce qui suit proposer un modèle pour définir le concept d'écologie intégrale<sup>10</sup>, à partir d'une métaphore : celle des strates géologiques (figure 1). Ce modèle en strates nous invite à plonger dans les couches géologiques de notre culture pour intégrer des pans de questionnements divers, des plus techniques aux plus philosophiques et spirituels.

---

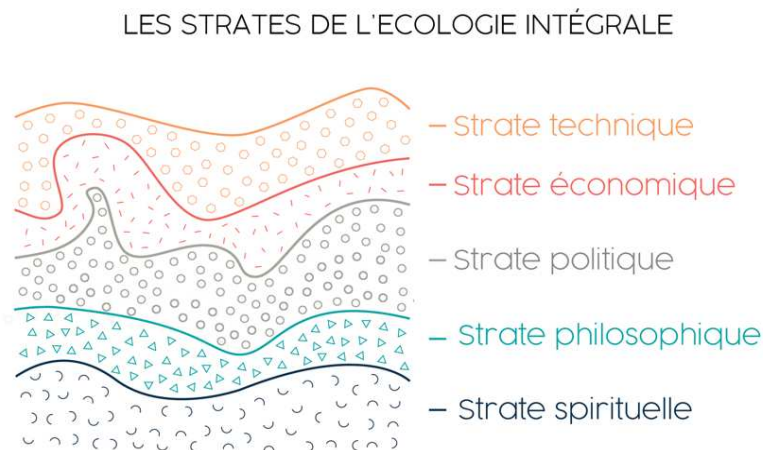
<sup>9</sup> *Tdla*.

<sup>10</sup> Définition personnelle de l'auteur



On peut déployer le projet d'une écologie intégrale dans différentes directions. On peut s'en servir pour désigner une vue d'ensemble qui relie des *secteurs d'activité* (alimentation, mobilité, éducation, énergie,...), pour montrer les synergies entre *des courants de pensée* écologistes (écoféminisme, écologie sociale, écologie politique, écologie profonde, écospiritualité,...), pour montrer la complémentarité entre *diverses formes d'engagement* ou de militance éco-sociale (éco-activisme, colibri, désobéissance civile non violente, éducation à l'environnement, écopsychologie,..) (De Bouver et Luyckx : 2019). L'approche privilégiée ici consiste à proposer une carte globale permettant de visualiser l'articulation et la complémentarité entre *différentes dimensions de la crise*, qui désignent autant d'interprétations sur les causes de celles-ci et, pour autant, sur les enjeux-clés qu'elle recèle.

Figure 1 :



L'intérêt de ce modèle, c'est qu'il permet de mettre en synergie plutôt qu'en concurrence les différentes interprétations de la crise. Le modèle, en effet, n'a pas pour objet de répondre à la question de savoir quelles sont, en définitive, les « vraies » causes de la crise écologique et donc les « vrais » enjeux. Il part au contraire du constat que chacun de ces diagnostics a sa pertinence propre et que c'est bien à ces différents niveaux que doit être pensé l'engagement écologiste dans une perspective intégrale.

Par ailleurs, il nous apparaît que, trop souvent, les débats en matière d'écologie sont comme « grippés » dans les ornières de la Modernité. Une série de clivages théoriques hérités d'un autre temps continuent de nous conditionner et entravent la création d'alternatives crédibles. C'est notamment la thèse du philosophe canadien Charles Taylor dont les analyses dévoilent combien l'identité contemporaine est marquée par une série d'oppositions ou de conflits irrésolus hérités de la période moderne. Pour lui, l'ambition de surmonter ces oppositions est une tâche essentielle d'aujourd'hui.

« Desquelles [oppositions] s'agissait-il ? De l'opposition entre la pensée, la raison et la morale d'une part, le désir et la sensibilité de l'autre ; de l'opposition entre la pleine liberté consciente de soi d'un côté, et la vie dans la communauté de l'autre ; de l'opposition entre la conscience de soi et la communion avec la nature et, au-delà, de la séparation entre la subjectivité finie et la vie infinie qui informe la nature, la barrière qui sépare le sujet kantien de la substance spinoziste. » (Taylor, 1998 : 8)

Dans le même ordre d'idée, nous avons identifié pour chacune des strates de la crise écologique, une série de clivages que nous sommes appelés aujourd'hui à dépasser. Nous avons déjà évoqué, par exemple, la nécessité de dépasser le clivage gauche-droite en sortant du modèle productiviste.

On retrouve ce genre de défi pour chacune des cinq strates que nous allons développer dans ce qui suit.

### **1. Strate technique : une crise de l'énergie**

Un premier grand ensemble de diagnostics et pronostics qui se discutent dans le domaine de l'écologie touche la question de l'énergie et les réponses majoritairement « technicistes » qui lui sont apportées. Une partie significative des citoyens restent persuadée, plus ou moins consciemment, qu'une solution technique va pouvoir être apportée au double problème des émissions de CO2 d'une part, de la raréfaction des ressources (pétrole, gaz, métaux rares) de l'autre. En améliorant l'éco-efficience des technologies actuelles, en développant de nouvelles technologies pour enrayer les effets pervers des anciennes (capteurs de CO2, réfrigération du permafrost,...) ou encore en misant sur la découverte de nouvelles sources d'énergie encore inconnues, des « solutions » techniques sont imaginées - ou fantasmées parfois - pour faire face à la crise écologique, souvent réduite par ceux qui ne voient que cette strate-là, à la crise climatique et cette dernière à une crise de l'énergie. Sans entrer dans un discours technophobe, qui nierait toute pertinence à la recherche de solutions techniques à la crise écologique, force est de constater qu'un diagnostic technophile, et par là très « moderne », sur la crise nous masque les véritables enjeux.

*Ni technophile ni technophobe.* Loin du tout à la technologie comme du retour à la bougie, notre attitude vis-à-vis de la technologie gagnerait à se vouloir « critique » (Feltz, 2003 : 57-67), c'est-à-dire consciente de ses propres limites, et ouverte dès lors à d'autres grilles de lecture de la crise écologique. Plusieurs arguments peuvent être invoqués pour limiter l'espoir que nous sommes en droit de placer dans la technologie pour « résoudre » la crise écologique. Premièrement, la crise énergétique n'est qu'un aspect de la crise climatique, qui comporte également des enjeux sociaux et politiques indéniables. Cette dernière n'est par ailleurs qu'un aspect de la crise écologique telle qu'elle est définie par la communauté scientifique. Deuxièmement, il semblerait qu'une série d'éléments rendent manifeste l'impossibilité d'une « résolution » strictement technique de la crise écologique : l'effet rebond<sup>11</sup>, les limites physiques de l'éco-efficience et l'impossibilité de remplacer purement et simplement le fossile par le renouvelable (Dupont, Jeanmart, Possoz, 2017), le couplage PIB/énergie (Jackson, 2010), nous obligent à élargir ce diagnostic technique, et explorer une deuxième strate de l'écologie intégrale.

### **2. Strate économique : une crise du productivisme**

La crise écologique interpelle effectivement de plein fouet nos modèles économiques. Alors que les grandes institutions nationales et internationales continuent de brandir l'étendard de la croissance<sup>12</sup>, la conscience des limites de ce modèle croissantiste s'affirme chaque jour davantage

---

<sup>11</sup> L'effet rebond est un des arguments clés pour comprendre les limites des solutions techniques. Il désigne un phénomène observé selon lequel les économies d'énergie rendues possibles par l'amélioration de l'éco-efficience d'une technologie sont compensées par une adaptation des comportements : bien que l'éco-efficience des technologies s'améliore, la consommation énergétique ne cesse d'augmenter car les gains d'énergie (et donc d'argent) sont investis dans d'autres secteurs énergivores.

<sup>12</sup> Parmi les 17 Objectifs du développement durable formulés par l'ONU figure l'objectif n°8, « Travail décent et croissance économique » : « Les objectifs de développement durable visent à encourager une croissance économique soutenue en tirant la productivité vers le haut et en innovant sur le plan technologique ». (PNUD, 2012)

chez les chercheurs et militants engagés sur les questions écologiques. La remise en question de la croissance n'est pas neuve. En atteste la publication du fameux « Rapport Meadows » du Club de Rome en 1972. La théorie de la décroissance s'est développée depuis lors à travers les travaux de Georgescu Roegen, Serge Latouche, André Gorz, Ivan Illich. Il semble effectivement que la visée d'une croissance infinie dans un monde fini ne soit pas un projet de société crédible. L'idée de croissance verte, supposant un découplage absolu entre la consommation d'énergie (et donc les émissions de CO2) et la croissance du PIB, historiquement corrélés, s'avère chimérique, si l'on en suit les travaux de Tim Jackson (Jackson, 2010), Gaël Giraud (Auzanneau, 2014) ou Christian Arnsperger (Arnsperger, 2010). Même une écologie circulaire, si elle s'inscrit dans le paradigme de la croissance, reste incompatible avec les limites planétaires, notamment à cause de l'effet rebond (Bourg, 2018a). Dans la perspective d'une écologie intégrale, négocier la sortie du modèle économique basé sur la croissance est très clairement un défi majeur.

*Au delà de l'opposition croissance-décroissance.* Il n'est cependant pas certain que le choix du mot « décroissance » soit le plus adéquat pour penser la transition. Le mot désigne un contrepied plutôt qu'une nouvelle vision et est souvent associé à un retour en arrière nostalgique. Par ailleurs, il masque l'espoir légitime de voir *croître* certains domaines d'activité : le commerce de proximité, l'agro-écologie, l'éducation, ... Dans l'optique d'une écologie intégrale telle que nous cherchons ici à la définir, la décroissance est une condition nécessaire mais non suffisante pour penser l'économie de demain : le terme déjà évoqué d'*économie permacirculaire* (Bourg, 2017 et 2018a), par exemple, nous semble plus approprié. Il s'agit d'une économie qui est tout à la fois circulaire et orientée vers une réduction de tous les flux de matière et donc du volume de nos activités pour arriver à une empreinte écologique correspondant aux limites planétaires (Rokström et al., 2015(2009)). Cette vision est donc décroissante, mais ne brandit pas l'étendard de la décroissance comme nouveau projet de société. Un tel étendard ne peut la définir qu'en creux.

Une autre façon de contourner cette opposition binaire croissance-décroissance consiste à redéfinir les indicateurs de prospérité (Cassier et al., 2011 ; Meda, 2018 et Jackson 2010(2009)). Les recherches menées dans ces domaines dévoilent non seulement les impasses du modèle actuel basé sur le mono-indicateur du PIB comme mesure de « prospérité », mais également la portée politique, et non strictement économique, d'un telle réflexion. Quelque part, définir la prospérité d'un pays par le PIB signe l'abdication de la mission la plus noble du politique consistant, précisément, à donner une vision, une orientation. La réponse économiste par défaut réduit, finalement, le politique à un rôle de facilitateur des intérêts économiques.

### **3. Strate politique : une crise de notre projet de société**

A ce titre, l'écologie intégrale porte l'espoir d'une redécouverte des missions premières du politique, qui, dans un modèle démocratique, peut être définie comme la recherche d'une articulation harmonieuse entre un projet de société et les visions plurielles des individus qui la composent. Dans le modèle libéral, c'est l'économie qui définit le projet de société (croissance, développement) tout en se voulant respectueuse d'une pluralité de vision du monde (pour autant que celles-ci s'adaptent aux exigences du marché). L'écologie intégrale porte l'ambition de redéfinir notre projet de société, en faisant des valeurs de soutenabilité, de solidarité, de justice et de justesse l'horizon de sens partagé, toutefois respectueux d'une pluralité de chemins, d'interprétations culturelles. C'est

là évidemment un défi majeur pour l'écologie politique depuis son émergence<sup>13</sup>. A ce niveau politique, nous avons identifié trois dichotomies qui appellent un dépassement dans l'optique de l'écologie intégrale.

*Ni libéral ni communautarien.* Dans l'optique de l'écologie intégrale, le statut de ce nouveau projet de société en gestation est appelé à dépasser le débat historique entre la vision libérale et la vision communautarienne<sup>14</sup> qui divise la philosophie politique. Le respect de la liberté individuelle est au cœur du projet politique libéral. Dans cette optique, l'état se veut « neutre » de toute vision de la vie bonne, considérant qu'il est préférable, par respect du pluralisme, que ce dernier se contente d'une série de principes de justice formels (Rawls, 1971 ; Blais et Filion 2001, Ferry J.M., 2008). La vision communautarienne souligne l'importance du contexte culturel partagé, incluant des visions de ce qu'est une « vie bonne », celui-ci constituant une condition de possibilité de l'identité et de l'autonomie des individus. Dans la perspective de l'écologie intégrale, la pluralité des visions individuelles du monde doit être reconnue, tout comme la nécessité de penser un horizon collectif et des valeurs de soutenabilité forte, de justice et de solidarité. C'est donc bien d'une vision de la *vie bonne* dont l'écologie politique est porteuse : une vision dans laquelle la vie humaine reste possible, matériellement et existentiellement soutenable, et dans laquelle un principe de justice est appliqué dans l'identification des dommages environnementaux et la répartition des pertes ; une vision qui intègre le vivant et les générations futures comme nouveaux protagonistes sur la scène politique de l'anthropocène. L'adoption de principes politiques substantiels est par ailleurs compatible avec le respect des libertés individuelles et le respect de la diversité des visions du monde. « Une société dotée de puissants desseins collectifs peut être libérale, pourvu qu'elle soit capable de respecter la diversité spécialement lorsqu'elle traite ceux qui ne partagent pas ces visées communes – et pourvu aussi qu'elle puisse offrir des sauvegardes pour les droits fondamentaux. » (Taylor, 1992: 82)

En réalité, cette vision de la vie bonne ne doit pas être pensée en vis-à-vis d'un modèle qui serait neutre. Au contraire, l'écologie dévoile précisément la non-neutralité du modèle dans lequel nous existons, qui réduit le vivant à un stock et place l'efficacité marchande comme critère principal de discernement politique.

*Au delà de la dichotomie gauche-droite.* Nous avons déjà évoqué, en référence à Delphine Batho et à Bruno Latour, la nécessité de dépasser l'opposition très « moderne » entre la gauche et la droite, car ce débat se joue en quelque sorte sur le sol du modèle productiviste qui doit être dépassé. Dans leur ouvrage de 2010, Dominique Bourg et Kerry Whiteside développaient également la nécessité d'un dépassement de ces catégories classiques (Bourg et Whiteside, 2010 : 103-104). Le philosophe Vittorio Hösle apporte lui aussi un éclairage sur cette question en montrant comment l'écologie politique renoue avec certaines idées de la droite et certaines idées de la gauche, tout en s'opposant farouchement à une certaine droite et à une certaine gauche (Hösle, 2011). Ce qu'il apporte, ce faisant, c'est que ce dépassement de la dichotomie gauche/droite n'a rien d'une *tabula rasa*. C'est plutôt, comme l'évoquait Latour également, un changement d'axe qui rebrasse les cartes tout en intégrant et en rendant également possibles certaines alliances qui seraient impensables sans les cadres politiques traditionnels.

*Ni strictement local ni strictement global.* Cette nouvelle vision du politique, qui renoue avec la noblesse de la mission initiale, doit également éviter le piège de l'alternative du tout au local ou tout au global.

---

<sup>13</sup> Pensons à des auteurs comme André Gorz, Ivan Illich, Henri David Thoreau, Murray Bookchin.

<sup>14</sup> Charles Taylor est un des théoriciens de ce débat, souvent assimilé au communautarisme. On trouve chez lui des éléments de dépassement de ce débat.

Certains, dans la veine du municipalisme libertaire (Bookchin, 2003), rêvent d'une résolution de la crise écologique par la relocalisation du pouvoir au niveau très local, organisé selon des principes d'autogestion et de démocratie directe. D'autres, à l'inverse, imaginent une gestion extrêmement centralisée, par laquelle la crise serait résolue à coups de taxes, de nouvelles lois, de contraintes et de la mise en place d'un énorme réseau énergétique global. Dans l'optique de l'écologie intégrale, il s'agit de combiner les deux approches : une très nette relocalisation qui puisse être accompagnée par une plus grande autonomie accordée aux régions et aux communes pour recréer du lien et repenser les territoires, tout en mettant par ailleurs en place un cadre politique mondial qui établirait les limites planétaires et veillerait à la juste répartition des dommages environnementaux. Ce dernier élément est indispensable pour traiter les problèmes inévitablement transnationaux de l'écologie (Morin et Hulot, 2007), et contraindre, s'il le fallait, les états qui refuseraient d'adapter leurs comportements<sup>15</sup>. Le dépassement de cette dichotomie local/global invite également l'écologie intégrale à éviter le piège du repli identitaire. En effet, la rhétorique du retour au local s'accompagne, on le constate dans le panorama politique français par exemple, d'un rejet de l'autre, de la négation de la chance énorme que recèle le cosmopolitisme des pays européens, et de la nécessité de penser la relocalisation aussi comme une ouverture interculturelle, et pas un retour fantasmé sur les identités closes<sup>16</sup>.

#### 4. Strate philosophique : une crise de la culture moderne

A l'heure de redéfinir la prospérité ou de formuler un nouvel horizon de sens commun axé sur la soutenabilité forte, l'écologie intégrale nous parle d'un changement culturel majeur. Ce ne sont pas seulement nos technologies, nos modes de production ou de consommation, pas seulement nos modèles économiques ou politiques que nous devons transformer, mais également notre système de croyance. Dans l'optique de l'écologie intégrale, l'un des enjeux majeurs de la mutation culturelle que nous sommes appelés à vivre passe par un changement très profond de notre vision de la nature et notre lien avec elle :

« La relation de l'homme à la Nature est la relation de l'homme à la Réalité. Le respect de la Nature renvoie à notre conscience limitée, étroite, fragmentaire, conscience qui doit être changée pour que l'humanité retrouve un avenir dans une Nature riche et vivante et pas dans un monde pauvre, désertique et mort. Ce n'est pas sans relation avec la connexion intime de l'homme avec la vie. »  
(Carfantan, 2014 :1)

La crise touche en fin de compte jusqu'à notre vision de la réalité elle-même, notre ontologie. Elle porte en germe l'éclosion d'une nouvelle vision ontologique du monde.

A l'instar des strates précédentes, il y a dans ce registre philosophique qui correspond à la quatrième strate du modèle la nécessité de dépasser une série de clivages au profit d'une vision plus ample. Nous voulons mettre l'accent sur deux clivages en particulier.

*Dépasser l'opposition déliance-retour au lien.* Le premier dépassement porte sur notre représentation du rapport humain-nature. Face à la déliance moderne, un processus de mise à distance de la nature, émerge une aspiration forte à recréer du lien : la reconnexion à la nature et l'aspiration à retrouver

---

<sup>15</sup> Contraindre, par exemple, la possibilité pour un dirigeant de refuser de signer les accords transnationaux limitant les émissions de CO<sub>2</sub>, ou de s'en retirer à tout moment.

<sup>16</sup> A cet égard, nous prenons distance avec les positions politiques de Gauthier Bès, qui établit un parallélisme entre la nécessité scientifique de réinscrire nos activités dans les limites planétaires et la nécessité existentielle de rétablir des "limites" aux territoires nationaux (Bès, 2014).

un sens du collectif, très présents dans les milieux écologistes, en attestent. S'agirait-il de nier ce que la modernité a séparé pour renouer avec l'univers matriciel et fusionnel du lien ? La tentation est grande. Cependant, nous l'avons évoqué en référence à Ken Wilber, il est important d'éviter la confusion pré/trans : la déliance moderne n'est pas unilatéralement négative, elle a permis une émancipation de la subjectivité humaine vis-à-vis du corps social, vis-à-vis de la nature et ses cycles, vis-à-vis de certains cadres traditionnels oppressants. L'écologie intégrale se veut être un dépassement de cet état d'isolement de la subjectivité moderne, qui recrée du lien sans nier la séparation. Le concept qui traduit au mieux cette vision d'une autonomie compatible avec un sentiment d'appartenance est celui de *reliance*.<sup>17</sup> Celui-ci permet de différencier la communion de la fusion : la reliance se distingue du lien, car elle émerge sur le sol d'une séparation qu'elle n'annule pas. Reliance et déliance entretiennent un rapport dialogique. Ainsi, on trouve chez Morin la valorisation positive non seulement de la reliance, qui est pour lui le cœur de l'éthique dans la perspective d'une pensée complexe (Morin, 2004 : p.222 et Bolle de Bal, 2009 : 191), mais également de la déliance lorsqu'il affirme que « le monde ne peut advenir que par la séparation et ne peut exister que dans la relation entre ce qui est séparé » (Morin, 2004 : 27). La séparation est une étape et non l'aboutissement d'un processus d'évolution de la conscience humaine.

*Dépasser l'opposition entre anthropocentrisme et bio-éco-centrisme.* Ensuite, le deuxième dépassement concerne l'ontologie dans laquelle nous allons penser le dépassement de l'anthropocentrisme. De nombreux courants écologistes qui critiquent, à raison, l'anthropocentrisme, le font au nom d'une forme plus ou moins élaborée d'écocentrisme ou de biocentrisme : une vision qui prend le contrepied de l'anthropocentrisme en affirmant l'égalité de toutes les formes de vie, et en refusant d'accorder une valeur supérieure à l'humain<sup>18</sup>. Cette vision est tentante car elle correspond à une réalité biologique : nous sommes effectivement des entités vivantes, parmi d'autres, au sein d'un écosystème donné. Mais tout en étant vraie sur le plan scientifique, elle est intenable sur le plan éthique : nous ne pouvons baser la transition écologique sur un modèle éthique dans lequel un chat, une bactérie et un être humain ont la même valeur. La crise écologique génère un « écocide » moralement inacceptable, mais elle met également en péril l'habitabilité-même de la Terre pour l'humain. Nous avons donc besoin d'un modèle qui dépasse cette opposition entre l'anthropocentrisme et le bio/écocentrisme. Pour cela nous devons sortir de l'ontologie moderne binaire qui nous coince dans cette alternative, et renouer avec l'idée tout à la fois intuitive et présente dans la plupart des cultures pré-modernes et non modernes : une hiérarchie des êtres. Dans une ontologie qui reconnaît une gradation de valeur au sein du réel, on peut tout à la fois contester radicalement l'anthropocentrisme qui nie toute valeur au non-humain, et le biocentrisme, qui nie les sauts qualitatifs entre les règnes de la nature. On peut, en le formulant positivement, préserver l'humanisme tout en reconnaissant la valeur intrinsèque graduellement différenciée du non-humain. Cette vision, que l'on peut caractériser comme un écocentrisme hiérarchique, fonctionne par cercles concentriques de valorisation, en reconnaissant des sauts qualitatifs entre les règnes de la nature.

---

<sup>17</sup> Le concept de *reliance* apparaît dans les années 70 sous la plume de Roger Clause pour désigner un besoin psychosocial, au sein des sociétés occidentales, qui surgit face à une dislocation du lien social. Repris, élargi et développé par le sociologue belge Marcel Bolle de Bal, puis ensuite par Edgar Morin (Morin, 2004 : 27) et Michel Maffessoli (Bolle de Bal, 2009 : 191), ce concept en vient à désigner « la création de liens entre une personne et un système dont elle fait partie » (Bolle de Bal, 1996 : 23)

<sup>18</sup> Certains taxent même de « spécisme » la reconnaissance de cette supériorité, comme on taxe de racistes ceux qui défendent la supériorité d'une « race » sur les autres

Mais dans le cadre de l'écologie intégrale, le recours au concept de hiérarchie des êtres ne doit pas être purement et simplement pensé comme une réplique du modèle prémoderne. Au contraire, il s'agit d'une synthèse sur fond de crise écologique : les relations humain/nature doivent être pensées sur le mode de l'ambivalence, c'est-à-dire que l'humain est tout à la fois vivant parmi les vivants sur le plan scientifique, au regard des relations écosystémiques, et spécifique sur le plan ontologique de la valeur intrinsèque (Muraca, 2011 : 375-396).

## 5. Strate spirituelle : une crise de sens

Une dernière strate s'impose, qui ne nie pas les précédentes, mais les enrichit avec un éclairage spécifique : de nombreux auteurs, dans la veine de l'écospiritualité, s'accordent pour considérer que la crise écologique est également une crise spirituelle qui touche le matérialisme<sup>19</sup> de notre culture. En effet, sur fond de matérialisme et de sécularisation, on constate que c'est finalement le marché qui remplit la fonction traditionnellement occupée par les religions : de nombreux auteurs nous montrent combien les aspirations humaines fondamentales sont quelque part dévoyées par la vision marchande, qui répond par la consommation et la compétition à nos questions existentielles profondes (Castoriadis et Cohn-Bendit, 2014(1980) et Arnsperger, 2005). Ce modèle est par ailleurs fondé sur un déni de la finitude, qu'il s'agisse de notre propre mort dont l'angoisse est niée par la fausse promesse d'éternelle jeunesse (Becker, 1973), ou de la finitude de la planète et les limites qui circonscrivent les conditions d'habitabilité sur la planète (Rockström et al., 2015(2009)). Ensuite, le relativisme ambiant nous laisse sans repères moraux pour guider nos vies et pour informer l'action collective. C'est la thèse du philosophe Vittorio Hösle pour lequel le relativisme et la réification du réel sont les deux fondements de la crise écologique et les causes de notre incapacité à y faire face (Hösle, 2011). Par ailleurs, la question des repères moraux est très intrinsèquement liée à celle de notre identité et notre capacité à comprendre et à formuler le sens de notre existence. « Pour nous, le monde perd tout contour spirituel, il n'y a rien qui vaille la peine d'être entrepris, nous appréhendons un vide terrifiant, une sorte de vertige, voire une rupture de notre univers et de notre espace vital. » (Taylor, 1998b : 33) Et ce vide, à son tour, alimente le capitalisme. Les individus les plus lucides des enjeux liés à la crise écologique, et qui renoncent aux compensations marchandes, se retrouvent inévitablement confrontés à la question du sens : quel sens peut avoir ma vie dans un monde dévasté ? Cela a-t-il encore un sens de faire des enfants ? de s'engager ? la vie humaine a-t-elle, malgré tout, un sens, ou l'humain n'est-il que le cancer de la planète ? La crise écologique, finalement, touche au plus intime de notre être le problème du désenchantement du monde décrit par Max Weber : la crise écologique reflète une crise de cette vision aplatie et instrumentale de la réalité non humaine, qui nous coupe de toute possibilité de communion à la nature. Nous sommes coupés d'un monde réduit à l'état d'objet utile, coupés de la nature en nous (le corps machine, les émotions réprimées) et hors de nous (la nature réduite à un ensemble de ressources). L'aspiration à percevoir l'unité vivante, vibrante et signifiante du réel, chère au romantisme allemand par exemple (Gusdorf, 1985), et dont attestent les mystiques de différents

---

<sup>19</sup> Ce matérialisme peut être défini comme une vision du réel réduit à ses composantes matérielles, dénué de profondeur, de signification et de valeur intrinsèque, un monde neutre sur lequel nous, humains, projetons des valeurs et des symboles. On trouve une description claire chez Whitehead de cette vision matérialiste du réel : « inodore, incolore, insipide, un va-et-vient de matière, incessant et insignifiant » (Whitehead, 1994 : 74).

courants spirituels et/ou religieux (Taleb, 2014), est un levier puissant de transformation individuelle et collective, interrogeant en profondeur notre système de croyances moderne. La crise écologique nous ébranle dans ce dualisme moderne, et nous invite à redécouvrir le caractère *hiérophanique* (Eliade, 1965(1957)) de la nature, et donc de la Réalité. La redécouverte de la sacralité du monde<sup>20</sup> est un enjeu phare de l'écologie intégrale.

Donner une place à la spiritualité est essentiel pour comprendre la crise que nous traversons dans sa complexité, sa profondeur et sa radicalité. Cela ouvre également un champ plus large concernant l'identification des leviers d'action, incluant, par-delà les impératifs politiques, économiques et techniques, l'idée d'une transformation intérieure, d'une *métanoïa*<sup>21</sup>, permettant de développer une résilience intérieure face aux bouleversements qui viennent.

Cependant, ici aussi, il nous apparaît qu'il faille dépasser certaines ornières de la pensée qui nous enferment dans des conflits insolubles et des guerres de clans.

*Au-delà de l'opposition entre vision transcendante et immanente.* Le premier conflit appelant un dépassement, est celui qui oppose vision transcendante et immanente du sacré. A la suite de la fameuse thèse de Lynn White (1967 : 1203-1207), les religions transcendentalistes (en particulier le christianisme du Bas Moyen Age dans le texte de White) ont été incriminées aux racines de la crise écologique, comme matrices philosophico-théologiques ayant quelque part « vidé » le réel de sa valeur et de sa sacralité, et préparé l'avènement de la modernité. Cette dernière n'en aurait finalement que radicalisé les implications et amplifié la force de frappe. En s'opposant farouchement à l'animisme, et en insistant, pour ce faire, sur le caractère transcendant - et donc extérieur au monde créé - de la réalité divine, la théologie chrétienne du 11<sup>e</sup> aurait, selon White, posé les bases du futur désenchantement du monde. Nous n'entrerons pas ici dans les détails de cette thèse largement contestée, discutée et développée dans la littérature (White, 2019 ; Bourg et Roch, 2010). Notons cependant qu'elle dévoile une tension entre une vision transcendentaliste (c'est-à-dire une vision dans laquelle on considère que Dieu est extérieur au monde créé), qui correspond aux approches (mono)théistes, et une vision immanentiste (une vision dans laquelle on considère, comme chez Spinoza ou dans différentes formes d'animisme, que Dieu *est* la nature). Ce débat immanence-transcendance est très bien décrit par la théologienne écoféministe Rosemary Radford Ruether :

Tant les théologiennes<sup>22</sup> que l'Archevêque<sup>23</sup> sont pris dans un faux dualisme où chacune des parties s'accroche à une demi-vérité déformée. L'archevêque pense que Dieu ne peut être vraiment Dieu que s'« Il » est compris comme étant spécialement en dehors de toutes les choses créées et comme le gouvernant à partir d'en haut. Les théologiennes présument que, pour que le divin soit principe de vie et source de tout, il doit être entièrement à l'intérieur du monde naturel, dans le sens où il est identique au monde et à la nature tels qu'ils sont actuellement. (Ruether, 2000 : 40)

---

<sup>20</sup> A ce sujet, voir aussi Mohammed Taleb (2009 : 75-89).

<sup>21</sup> Le concept de *métanoïa* renvoie à l'idée d'une conversion du regard, d'une ouverture à plus grand que soi hors de soi, d'un retournement de l'être tout entier. Il désigne un processus de métamorphose analogue au passage de la chrysalide au papillon. Ce concept grec fait partie du vocabulaire de la psychanalyse (notamment chez Jung) mais aussi de l'écospiritualité (notamment chez le Patriarche œcuménique Bartholomé, patriarche « vert », et chez l'écothéologien Michel Maxime Egger)

<sup>22</sup> Elle fait ici référence aux femmes qui proposent une théologie féministe immanentiste.

<sup>23</sup> La figure de l'« archevêque » désigne dans le texte le point de vue d'une théologie strictement transcendentaliste (et patriarcale).



L'enjeu se pose de façon analogue dans le domaine de l'écologie, où cette opposition reste vive tout comme les craintes mutuelles des deux « camps ». Parmi les tenants des religions instituées, nombreux sont ceux qui continuent de se méfier de l'écologie, surtout si elle touche à la spiritualité, car ils restent marqués par la méfiance vis-à-vis de l'animisme<sup>24</sup>. À l'inverse, de nombreux militants écologistes pensent le réenchâtement du monde en mettant l'accent strictement sur l'immanence, au moyen d'outils empruntés à des cultures prémodernes ou non occidentales : la pratique de la hutte de sudation, des rituels autour des éléments, la référence à la sorcellerie néo-païenne (Starhawk, 1982) ou l'association, sur le plan théorique, de l'écologie avec l'animisme exclusivement<sup>25</sup> sont très présents dans la sphère écospirituelle.

Dans l'optique d'une écologie intégrale, il semble capital de sortir de cette polarisation, en reconnaissant l'importance et l'intérêt d'une interpellation mutuelle : les religions monothéistes ne gagneraient-elles pas à revisiter la question de l'immanence, et à s'interroger sur la présence du sacré dans la nature<sup>26</sup> ? À l'inverse, les spiritualités immanentistes ne peuvent-elles se laisser interpellées par le message d'unité des religions monothéistes, en particulier l'intuition d'un principe unificateur qui relie le réel par-delà la multiplicité des formes naturelles ? Ainsi, parmi les concepts présents dans la littérature, le concept de *panenthéisme* (Moltmann, 1988 ; Egger, 2018), qui réconcilie transcendance et immanence, recèle une richesse indéniable pour intégrer ces deux familles antagonistes et faire droit aux intuitions des uns et des autres.

*Au-delà de l'opposition pluralisme-spiritualisme.* Le deuxième conflit est celui qui oppose une vision pluraliste, laïque, se voulant *neutre* d'un point de vue dogmatique et ouvert à une pluralité d'approches, et une vision spiritualiste qui, par essence, endosserait un corpus dogmatique jugé unique vision valable. Nous avons vu en première partie de ce texte combien la bannière de l'écologie intégrale rassemble une diversité d'options, d'une intériorité laïque chez Delphine Batho à une approche chrétienne dans le *Laudato si*, ou encore une approche transconfessionnelle chez Ken Wilber. Nous voyons qu'il existe là une palette de possibilités d'inclure la spiritualité dans notre compréhension de la crise écologique. Si nous voulons une écologie *intégrale* véritablement *intégrative*, il est indispensable qu'elle reconnaisse la valeur de cette diversité culturelle et spirituelle. C'est pourquoi, l'écologie intégrale ne peut se définir ni comme strictement laïque ou a-religieuse

---

<sup>24</sup> Un bon exemple est l'ouvrage de Jean-Claude Larchet (Larchet, 2018). L'auteur y exprime une méfiance et jette un discrédit sur une série d'approches écospirituelles (qui portent un regard critique sur l'anthropocentrisme chrétien), jugées influencées par «le paganisme (sous sa forme gréco-romaine antique, ou celle des mythologies nordiques et du chamanisme) ou les religions extrême-orientales et le courant New-Age qui les a revisités» (*Ibidem*: 13). Il rejette à ce titre, au début de l'ouvrage, les positions de l'écothéologien orthodoxe M.M. Egger en affirmant : «Cet auteur se réclame de l'Orthodoxie mais ses positions, fortement influencées par l'hindouisme, s'apparentent souvent à une forme de monisme panthéiste et de néopaganisme» (*Ibidem* :12, note 2).

<sup>25</sup> Théorisée, par exemple, chez Leslie Sponsel, qui définit la transition écologique comme un passage de l'*ère industrielle*, caractérisée, dans son rapport à la religion, par la référence à une divinité transcendante et une vision monothéiste, à l'*ère écologique*, dont le corrélat théologique serait explicitement l'animisme, la nature sacrée, le polythéisme et le panthéisme (Sponsel, 2017 : 217-218).

<sup>26</sup> L'encyclique *Laudato si* comporte à ce titre plusieurs passages insistant sur l'immanence, par exemple le ¶88: «Les évêques du Brésil ont souligné que toute la nature, en plus de manifester Dieu, est un lieu de sa présence. En toute créature habite son esprit vivifiant qui nous rappelle à une relation avec lui. La découverte de cette présence stimule en nous le développement des «vertus écologiques». On peut également souligner les travaux de Ruether R. R. (Ruether, 2000), Jürgen Moltmann (1988), Matthew Fox (1995), Taleb M. (2014), Egger M.M. (2012, 2018).

ni comme strictement confessionnelle<sup>27</sup>, mais bien comme intégrative d'une palette de spiritualités, incluant l'idée d'une spiritualité laïque et ne rejetant pas non plus les religions au nom d'une prétendue « a-dogmaticité » spirituelle. Par ailleurs, elle peut être un espace fécond de dialogue inter-religieux<sup>28</sup>.

L'écologie intégrale est donc pluraliste et spiritualiste, et refuse de mettre les deux termes en opposition. L'écologie intégrale est porteuse d'un pluralisme qui ne repose pas, comme dans la vision laïque, sur une négation de la spiritualité au nom d'une « neutralité » républicaine, mais considère au contraire l'intériorité, la quête de sens – c'est-à-dire la spiritualité au sens large – comme des fondamentaux de l'existence humaine et comme des catégories de pensée pertinentes pour penser la crise écologique. Cependant, cette intégration de la spiritualité ne doit pas se faire au détriment de la reconnaissance d'une palette d'options, d'interprétations, de pratiques et de chemins spirituels. Sans tomber dans une vision relativiste, il nous faut postuler l'existence d'un *horizon de sens commun* vers lequel converge la recherche spirituelle humaine, et dont les diverses traditions et pratiques proposent des interprétations particulières. La Vérité, en ce sens, n'est pas actée dans un système dogmatique particulier (fût-ce le dogmatisme laïque) mais fonctionne comme un *horizon*, au sens que lui a donné le philosophe belge Jean Ladrière. C'est là un élément épistémologique fondamental sans quoi nous ne pouvons sortir de ce conflit. La vérité comme horizon permet de tenir ensemble l'idée d'un principe régulateur (contrairement au relativisme) tout en évitant les prétentions à *posséder* un savoir total (contrairement aux conceptions absolutistes du savoir). Le concept fait droit à l'aspiration à la vérité inhérente à l'humain tout comme à la dimension tâtonnante et jamais aboutie de cette recherche.

« L'horizon vise une réalité à venir, mais dont l'avènement est à la fois déjà effectif et toujours différé, proche et en même temps infiniment lointain, ultime mais cependant contemporain (...) Sa vertu c'est d'ouvrir un espace à l'action instauratrice, de rendre proche et fiable le futur dont elle affronte le défi, en indiquant de façon non équivoque une direction, mais sans poser un terme déterminé, un moment d'accomplissement, qui marquerait la fin de la tâche. » (Ladrière *in* Perron. 2005 : 170)

### III. « Tisser ensemble » : conclusion

C'est ainsi que se clôture notre panorama de l'écologie intégrale. On retrouve ces différentes strates au sein des trois veines de l'écologie intégrale identifiées à des degrés de développement divers. Par exemple, chez Wilber, les dimensions techniques et politiques sont abordées d'un point de vue « méta », comme autant d'aspects de sa vision intégrale, mais là n'est pas l'accent majeur de son approche. A l'inverse, chez Delphine Batho, comme nous l'avons vu, l'écologie intérieure est présente, sous une forme laïque, mais ne se situe pas à l'avant plan de sa proposition. Cela n'est pas un problème. S'engager dans la recherche d'une écologie intégrale ne signifie pas qu'il faille

---

<sup>27</sup> « L'écologie intégrale a pour vocation d'être à la fois radicale et fondamentale, mais en même temps plurielle et plurale dans ses motifs et ses motivations – notamment ses motivations et dimensions spirituelles qui ne sont pas forcément chrétiennes ni même forcément religieuses. Les catholiques n'ont pas le monopole de l'écologie humaine ni l'apanage de l'écologie intégrale. Le pape l'a bien rappelé dès le début de son encyclique, c'est l'affaire de tous, c'est une écologie pour tous. » (Van Gaver, 2017b : 1)

<sup>28</sup> De nombreux points communs en effet rassemblent la démarche des écothéologiens des différentes traditions religieuses. A titre d'exemple, on peut citer les approches de Martin Kopp pour le protestantisme, celle de Michel Maxime Egger pour l'orthodoxie et de Khaled Bentounes pour l'Islam qui partagent une même ambition de relire leur tradition à l'aulne de la crise écologique dans un esprit de dialogue interreligieux.

s'engager au même titre à tous les niveaux. Ce qui importe, par contre, c'est de pouvoir reconnaître l'existence et la pertinence de l'ensemble des strates, et d'inscrire nos propres intérêts et compétences dans cette lecture globale. C'est donc bien la vision globale qui caractérise en propre l'écologie intégrale, laquelle définit ce qu'Edgard Morin a décrit comme le paradigme de la complexité : « Quand je parle de complexité, je me réfère au sens latin élémentaire du mot "complexus", "ce qui est tissé ensemble". Les constituants sont différents, mais il faut voir comme dans une tapisserie la figure d'ensemble. Le vrai problème (de réforme de pensée), c'est que nous avons trop bien appris à séparer. Il vaut mieux apprendre à relier. » (Morin, 1995 : 106)

Ce travail de reliance marque le tournant épistémologique de l'ère écologique et porte en lui le germe d'une véritable renaissance, aujourd'hui en gestation à tous les niveaux de compréhension et d'organisation de la société. Il porte également l'espoir d'un dépassement des clivages modernes qui marquent le monde contemporain, y compris l'activisme écologique, et l'ambition d'élaborer, de façon transculturelle et démocratique, de nouvelles synthèses intégratrices.

## Références bibliographiques

- Arnsperger Christian. 2005. *Critique de l'existence capitaliste. Pour une éthique existentielle de l'économie*. Paris : Cerf.
- Arnsperger Christian. 2010. « Transition écologique et transition économique. Quel fondement pour la pensée, quelle tâche pour l'action ? ». *Econoosphère*. URL : <http://www.econospheres.be/Transition-ecologique-et>. Consulté le 03/12/2019
- Auzanneau Matthieu. 2014. « Le vrai rôle de l'énergie va obliger les économistes à changer de dogme ». Entretien de Gaël Giraud à propos de ses travaux avec l'économètre Zeynep Kahraman. *Le Monde.fr* 19/04/2014. URL : <https://www.lemonde.fr/blog/petrole/2014/04/19/gael-giraud-du-cnrs-le-vrai-role-de-lenergie-va-obliger-les-economistes-a-changer-de-dogme/>. Consulté le 15/03/2019
- Batho Delphine. 2019. *Écologie intégrale. Le manifeste*. Paris : Edition du Rocher.
- Becker Ernest. 1973. *The Denial of Death*. New York: Simon and Schuster.
- Bentounes Cheikh Khaled et Roch Philippe. 2020 (à paraître). *Soufisme et écologie*. Genève: Jouvence.
- Berque August. 2010. « Des fondements ontologiques de la crise, et de l'être qui pourrait la dépasser ». *VertigO - la revue électronique en sciences de l'environnement* Volume 10 (1). URL : <http://vertigo.revues.org/9384>. Consulté le 10/03/2020
- Bès Gaultier. 2014. *Nos limites. Pour une écologie intégrale*. Paris : Le Centurion.
- Blais Francois et Filion Marcel. 2001 « De l'éthique environnementale à l'écologie politique. Apories et limites de l'éthique environnementale ». *Philosophiques* Volume 28 (2) : 255-280
- Boff Leonardo. 1994. *La Terre en devenir. Une nouvelle théologie de la libération*. Paris: Albin Michel.
- Bolle de Bal Marcel. 1996. *Voyage au cœur des sciences humaines. De la reliance (Tome 1)*. Paris : l'Harmattan.
- Bolle de Bal Marcel. 2009. « Ethique de reliance, éthique de la reliance : une vision duelle illustrée par Edgar Morin et Michel Maffesoli ». *Nouvelle revue de psychosociologie*. n°8, 2009/2 : 187-198

- Bookchin Murray. 2003. *Pour un municipalisme libertaire*, Lyon : Atelier de création libertaire.
- Bourg Dominique et Whiteside Kerry. 2010. *Vers une démocratie écologique*. Paris : Seuil.
- Bourg Dominique. 2013. « Peut-on encore parler de crise écologique ? » *Revue d'éthique et de théologie morale* HS (276) : 61-71.
- Bourg Dominique. 2018a. « De l'économie circulaire à l'économie permacirculaire ». *Annales des Mines - Responsabilité et environnement*. 2018/1 (89) : 30-33.
- Bourg Dominique. 2018b. *Une nouvelle Terre*. Paris : Desclée de Brouwer.
- Bourg Dominique et Arnsperger Christian. 2017. *Ecologie intégrale. Vers une société permacirculaire*. Paris : PUF
- Bourg Dominique et Roch Philippe (dir.). 2010. *Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l'anthropologie et la spiritualité*. Genève : Labor et Fides.
- Carfantan Serge. 2014. « Leçon 244 : essais de pensée intégrale », *Philosophie et spiritualité*. 244. URL : <<http://www.philosophie-spiritualite.com/cours/integrale.html>>. Consulté le 04/02/2020
- Carle Zoé. 2017. « Contre révolution écologique ». *Revue du crieur* (n°8) : 44-61
- Cassier Isabelle (dir.) et al.. 2011. *Redéfinir la prospérité, jalons pour un débat public*, La Tour d'Aigues : l'Aube.
- Castoriadis Cornelius et Cohn-Bendit Daniel. 2014 (1980). *De l'écologie à l'autonomie : débat entre Castoriadis et Cohn-Bendit*, Lormont : Le bord de l'eau. URL : <https://collectiflieuxcommuns.fr/?31-de-l-ecologie-a-l-autonomie-debat>. Consulté le 16/03/2020.
- De Bouver Emeline et Luyckx Charlotte. 2019. « L'écosystème de la transition: diversité des engagements pour répondre à l'urgence écologique ». *L'Institut d'écopédagogie. Analyse* : 1-8. URL: <https://institut-eco-pedagogie.be/spip/spip.php?article563>. Consulté le 3/01/2020
- Dussel Enrique. 1999. *Posmodernidad y transmodernidad. Dialogo con la filosofía de Gianni Vattimo*. Plantel Golfo Centro: Universidad Iberoamericana.
- Egger Michel Maxime. 2012. *La terre comme soi-même*. Genève : Labor et Fides.
- Egger Michel Maxime. 2018. *Ecospiritualité*. Genève : Jouvence.
- Eliade Mircea. 1965 (1957). *le sacré et le profane*. Paris : Gallimard.
- Esbjörn-Hargens Sean. 2013 (2009). « Une vue d'ensemble de la théorie intégrale. Un modèle global pour le 21<sup>e</sup> siècle. » Traduction de Kévin Solinski Source : « An overview of integral theory. An All-Inclusive Framework for the 21st Century. » *Integral Institute*. (Resource Paper No. 1) : 1–24. URL : <https://www.kevinsolinski.com/wp-content/uploads/2013/05/Une-vue-densemble-de-la-th%C3%A9orie-int%C3%A9grale-version-1.0-beta.pdf>. Consulté le 24/03/2020
- Feltz Bernard. 2003. *La science et le vivant. Introduction à la philosophie des sciences de la vie*. Bruxelles : De Boeck Université.
- Ferry Jean-Marc. «Expérience religieuse et raison publique. Sur les rapports entre l'agnosticisme constitutionnel et la foi religieuse dans l'espace européen». *Revue d'éthique et de théologie morale*. 2008/4, (n°252) : 29-68
- Fox Matthew. 1995. *Le Christ Cosmique*. Paris : Albin Michel.
- François 1er. 2015. *Lettre encyclique Laudato si' du Saint Père François sur la sauvegarde de la maison commune*. Vatican : Libreria Editrice Vaticana. URL : [http://www.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://www.vatican.va/content/francesco/fr/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)
- Gusdorf Georges. 1985. *Les sciences humaines et la pensée occidentale. Tome XII : le savoir romantique de la nature*. Paris : Payot.

- Hösle Vittorio. 2011. *Philosophie de la crise écologique*. Paris : Payot.
- Hösle Vittorio. 2013. « Être et subjectivité. Les implications métaphysiques de la crise écologique ». *Laval théologique et philosophique*. 69/1 : 135-158
- Jackson Tim. 2010. *Prosperité sans croissance*. Bruxelles : De Boeck / Namur : Etopia. (2009) *Prosperity Without Growth*. London and New York: Earthscan/Routledge.
- Jeanmart Hervé, Luyckx Charlotte et Possoz Louis. 2015. « Le défi de la transition énergétique ». *Politique* (n°91).
- Kopp Martin. “Le climat, lieu de collaborations religieuses croissantes”. *Revue d'éthique et de théologie morale*. 2018/HS: 41-46.
- Larchet Jean-Claude. 2018. *Les fondements spirituels de la crise écologique*. Genève: Éd. des Syrtes.
- Latour Bruno. 2017. *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*. Paris : La Découverte.
- Luyckx Ghisi Marc. 1990. *Au delà de la Modernité, du patriarcat et du capitalisme, la société réenchantée*. Paris : L'Harmattan.
- Meda Dominique. 2008. *Au-delà du PIB. Pour une autre mesure de la richesse*. Paris : Flammarion.
- Morin Edgar. 1995. « La stratégie de reliance pour l'intelligence de la complexité » *Revue internationale de systémique*. Volume 9 (n° 2): 105-112
- Morin Edgar. 2004. *La méthode-6. L'éthique*. Paris : Le Seuil.
- Morin Edgar et Hulot Nicholas. 2007. *L'an I de l'ère écologique et dialogue avec Nicolas Hulot*. Paris : Editions Tallandier.
- Moltmann Jürgen. 1988. *Dieu dans la création. Traité écologique de la création*, trad. M. Kleiber. Paris : Cerf.
- Muraca Barbara. 2011. « The Map of Moral Significance : A New axiological Matrix for Environmental Ethics ». The White Horse Press. *Environmental Values* 20 : 375-396
- Naess Arne. 2013. *Ecologie, communauté et style de vie*. Bellevaux : Editions Dehors. (1989. Cambridge University Press)
- Perron Louis. 2005. *L'eschatologie de la raison selon Jean Ladrière. Pour une interprétation du devenir de la raison*. Sainte-Foy : Presses de l'université Laval.
- PNUD. 2012. “Objectif 8: Travail décent et croissance économique.” PNUD. *Objectifs de Développement Durable* (8). URL: <https://www.undp.org/content/undp/fr/home/sustainable-development-goals/goal-8-decent-work-and-economic-growth.html>. Consulté le 12/02/2020.
- Piccarreta (dir). 2015. « Limite, le Manifeste ». *Limite* : <https://revuelimite.fr/notre-manifeste>. Consulté le 04/02/2020.
- Rawls John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge : Harvard University Press.
- Rocktröm Johan et al. 2009. “A safe operating space for humanity”, *Nature*. Vol. 461 (7263): 472-475. Analyse remise à jour par STEFFEN W. et al. 2015. “Planetary boundaries: Guiding human development on a changing planet”. *Science*. Vol. 347 (6223) DOI : 10.1126/science.1259855.
- Ruether Rosemary R. 2000. « Le Dieu des possibilités: l'immanence et la transcendance repensées ». *Théologiques* 8 (2): 35-48.
- Shiva Vandana et Mies María. 1999. *Ecoféminisme*. Paris : L'Harmattan.
- Schlegel Jean-Louis. 2018. « Les limites de Limite ». *Esprit* 2018/1-2 : 207-212
- Sponsel Leslie. 2017. *L'écologie spirituelle. Histoire d'une révolution tranquille*, Lachapelle-sous-Aubenas : Hozhoni.
- Starhawk. 1982 *Dreaming the Dark : Magic, Sex and Politics*. Boston : Beacon Press. Traduit en français sous le titre *Femmes, Magie et Politique* (Les Empêcheurs de penser en rond / Le

Seuil, 2003), réédité sous le titre *Rêver l'obscur. Femmes, Magie et Politique* (Cambourakis, 2015).

- Taleb Mohammed. 2009. « Le réenchantement de notre rapport au monde : une valeur centrale de l'éthique subversive de l'éducation à l'environnement ». *Education relative à l'environnement. Regards -Recherches – Réflexions*. Vol. 8 : 75-89.
- Taleb Mohammed. 2014. *Nature vivante et âme pacifiée*. La Bégude de Mazenc : Arma Artis.
- Taylor Charles. 1992. *Multiculturalism. Examining the Politics of recognition*. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor Charles. 1998a. *Hegel et la société moderne*. Paris : Cerf.
- Taylor Charles. 1998b. *Les sources du moi. Formation de l'identité moderne*, Paris : Seuil.
- Van Gaver Falk. 2017a. *Christianisme contre capitalisme : l'économie selon Jésus-Christ*. Paris : Le Cerf.
- Van Gaver Falk. 2017b. « Interview : le christianisme est incompatible avec le capitalisme et le système-argent ». *Le comptoir*. URL : <https://comptoir.org/2017/09/11/falk-van-gaver-le-christianisme-est-incompatible-avec-le-capitalisme-et-le-systeme-argent/> . Consulté le 24/01/2020.
- Van Gaver Falk. 2017c. *Pour une écologie intégrale*. Ecologie Chrétienne. L'écologie à la source du christianisme. URL : [http://ecologiechretienne.free.fr/falk.van.gaver\\_pour.une.ecologie.integrale.php](http://ecologiechretienne.free.fr/falk.van.gaver_pour.une.ecologie.integrale.php). Consulté le 23/01/2020.
- Van Gaver Falk. 2019. « Entrevue : Qu'est-ce que l'écologie intégrale ? ». (in Marianne ). *L'inactuelle, Revue d'un monde qui vient*. URL : <https://linactuelle.fr/index.php/2019/11/25/ecologie-integrale-falk-van-gaver/> . Consulté le 27/01/2020.
- Visser Frank. 2009 (2003). *Ken Wilber : la pensée comme passion*, Paris : Almore. p.xii-xiii.
- White Lynn Jr. 1967. «The Historical Roots of Our Ecologic Crisis». *Science*. Vol. 155 (Number 3767) : 1203–1207
- White Lynn Jr.. 2019. *Les racines historiques de notre crise écologique*. Paris : PUF.
- Whitehead Alfred North. 1994. *La science et le monde moderne*. Paris : Éd. du Rocher.
- Wilber Ken. 2000 (1995). *Sex, Ecology et Spirituality*. Boulder : Shambhala Publications.
- Wilber Ken. 1977. *The Spectrum of Consciousness*. Wheaton : Quest Books.
- Wilber Ken. 2001 (1996). *A Brief History of Everything*. Boulder : Shambhala.