



**HAL**  
open science

## **Amor intellectualis Dei et valeur intrinsèque chez Spinoza et**

**Arne Naess**

Marine Bedon

► **To cite this version:**

Marine Bedon. Amor intellectualis Dei et valeur intrinsèque chez Spinoza et Arne Naess. Bedon Marine et Lantoine Jacques-Louis (dir.); ENS Éditions. L'homme et la brute au XVIIe siècle Une éthique animale à l'âge classique ?, chap. 13 (pp. 268-289), 2022, La croisée des chemins, 979-10-362-0492-0. <hal-04872409>

**HAL Id: hal-04872409**

**<https://hal.science/hal-04872409v1>**

Submitted on 8 Jan 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

## Pour l'amour des bêtes ?

*Amor intellectualis Dei* et valeur intrinsèque chez Spinoza et Arne Naess

Marine Bedon

p. 269-289

---

### TEXTE INTÉGRAL

- 1 Arne Naess (1912-2009) est considéré comme le fondateur, dans les années 1970, de la *deep ecology*, mouvement environnementaliste « radical », en ce sens qu'il ne vise pas seulement la modification de certaines de nos manières d'agir individuelles, ni « une réforme légère de la société actuelle, mais une réorientation substantielle de notre civilisation tout entière »<sup>1</sup>. Il élabore ce qu'il est le premier à appeler une écosophie<sup>2</sup>, soit une sagesse écologique indissociablement philosophique et pratique ; une conception philosophique du monde, de l'homme et de sa place dans la nature, qui oriente notre agir et guide nos décisions<sup>3</sup>. Il appelle son écosophie l'Écosophie T – T pour Tvergastein, où il a établi son lieu de vie dans la montagne norvégienne (à 1 500 mètres d'altitude).
- 2 Un point central de la *deep ecology* est la reconnaissance que toute forme de vie a une valeur intrinsèque. La valeur intrinsèque est un concept structurant des éthiques environnementale et animale dans la tradition anglo-saxonne<sup>4</sup>, dont une des ambitions fondamentales est d'élargir la sphère de la considération morale au-delà des humains<sup>5</sup>. De manière générale, on attribue une valeur intrinsèque aux animaux, aux êtres vivants ou à la nature pour dénoncer le rapport uniquement instrumental à un monde qui serait à disposition des hommes, et justifier l'attribution d'un statut moral à des individus non humains ou à des écosystèmes<sup>6</sup>.
- 3 Dans l'Écosophie T, Naess lui donne cependant une signification originale. La lecture de cet auteur est rendue difficile par l'absence de formulation systématique de sa pensée. Ses textes s'adressent à différentes catégories de lecteurs – philosophes, non-philosophes, écologistes – et son écriture peut tromper par sa simplicité apparente<sup>7</sup>. L'utilisation même de l'expression « valeur intrinsèque » a contribué à dérouter la lecture ; Naess, qui remet en question les philosophies de l'environnement contemporaines, en reprend le lexique tout en subvertissant le sens des termes. En effet, pour lui il n'est pas nécessaire – et même contre-productif – d'en passer par la moralisation pour élaborer une pensée qui  *motive*  à l'action et  *réoriente*  nos manières d'agir<sup>8</sup>. Il n'élabore donc pas une théorie fondée sur l'attribution d'un statut moral aux êtres naturels, ou la reconnaissance de la valeur objective ou inhérente d'un individu. L'Écosophie T, s'intéressant à la manière dont l'humain se perçoit, se comprend et agit dans la nature, s'apparente bien plutôt à une éthique écologique<sup>9</sup>, portant son attention sur les *relations* des humains avec toutes les choses qui forment la nature. En rupture avec la plupart des éthiques environnementales, l'Écosophie T est, d'une certaine façon, anthropocentrée. Non parce qu'elle repose sur la croyance fondamentale que les humains sont supérieurs

aux autres êtres, ou qu'ils sont en dehors de la nature, mais parce que la perspective adoptée est celle de la qualité de vie de celles et ceux à qui elle s'adresse : des humains. La réflexion s'organise autour de l'appauvrissement de l'expérience, s'accompagnant souvent de souffrances, dans un monde où les relations, de moins en moins diversifiées, sont égocentrées et destructrices – des *ego* comme de la nature en son ensemble.

4 Quel sens et quelle fonction peut alors avoir la notion de « valeur intrinsèque » dans un tel contexte écosophique ? Pour le saisir, nous pouvons mobiliser l'*Éthique* de Spinoza, en proposant une interprétation spinoziste de l'Écosophie T. Du point de vue du spinozisme, cette démarche ne va pas de soi, au contraire. L'*Éthique*, manifestement, ne peut accueillir le *contenu* de ce concept. Spinoza rejette le réalisme des valeurs : il n'y a de bon, mauvais, beau, laid, que du point de vue d'une certaine partie de la nature, qui s'efforce de persévérer dans l'être et évalue ses rencontres à l'aune de la manière dont cette interaction l'affecte. Il n'y a pas de bon ou de mauvais dans l'absolu, soit du point de vue du tout ou de la substance divine. Rien n'est bon, c'est-à-dire utile à la nature elle-même, dans la mesure où, pour Spinoza, le tout est à la fois éternel, immuable, nécessaire, et aussi parfait qu'il peut l'être. Il ne peut gagner de puissance ni en perdre<sup>10</sup> : qu'importent les interactions entre les parties et que certaines soient détruites. L'*Éthique* ne semble pouvoir non plus accueillir la *fonction* de ce concept : de ce que nous jugeons être « bon », nous usons selon notre utilité, rien ne nous incite à le respecter. Au contraire, la raison nous recommande de nous en servir comme *bon* nous semble, c'est-à-dire de la manière qui soit pour nous la meilleure, la plus utile<sup>11</sup>.

5 Pourtant, Naess, qui était un grand spécialiste de Spinoza<sup>12</sup>, affirme à de nombreuses reprises que sa philosophie est la source d'inspiration fondamentale de son écosophie : « le corps principal et la structure générale de l'*Éthique* ont inspiré, et inspireront dans le futur, ceux qui, sur la base de leurs croyances et attitudes fondamentales, essaient de contribuer, quand bien même modestement, à résoudre la crise écologique »<sup>13</sup>. Ce qui inspire Naess, c'est « le corps principal et la structure générale de l'*Éthique* ». En effet, il distingue deux choses dans la philosophie de Spinoza telle qu'elle est exposée – *more geometrico* – dans cette œuvre : d'une part, ce qu'il appelle la « structure » du système, soit les définitions, axiomes, théorèmes et preuves<sup>14</sup>, et, d'autre part, les « commentaires », « notes »<sup>15</sup>, soit les scolies au cours desquels Spinoza se sentirait plus libre de commenter certaines implications de ses propositions, dans le contexte qui est le sien – historique et argumentatif. Ces « notes » manifestent alors parfois certains préjugés de l'auteur (sur les femmes, les animaux), qui ne sont pas des déductions logiques nécessaires de la structure du système. On peut, de la même structure, déduire des idées non formulées (et sans doute non envisagées) par Spinoza lui-même, qui n'impliquent ni de faire violence aux animaux ni d'abaisser les femmes. C'est dans cette perspective que Naess écrit que la structure du système, où toute chose a en partage la puissance de Dieu, non seulement n'est pas en contradiction avec la conception de la valeur intrinsèque, mais est compatible avec elle<sup>16</sup>, alors que, par exemple, le premier scolie de la proposition 37 d'*Éthique* IV (concernant l'absurdité d'un droit qui interdit d'immoler les bêtes) ne le serait pas<sup>17</sup>. Plus encore, nous faisons l'hypothèse qu'on ne

peut comprendre le sens de la « valeur intrinsèque » dans la pensée de Naess sans recourir à *l'Éthique*, à partir de laquelle elle est construite.

6 Comment la « valeur intrinsèque » peut-elle, au sein de l'Écosophie T, être une notion à la fois écosophique et spinoziste ? Nous nous pencherons sur l'interprétation que Naess donne de la structure du système de Spinoza, et, à partir de là, tâcherons de comprendre la démarche herméneutique et créative qu'il met en place pour l'établissement de sa propre philosophie environnementale. Nous verrons dans quelle mesure cela nous instruit du point de vue d'une « éthique animale ».

## La valeur : une notion spinoziste ?

7 Dans « Spinoza and the Deep Ecology Movement » (1991), Naess soutient une interprétation radicale de l'immanence de Dieu dans la nature, le conduisant à procéder, dans des passages clés de *l'Éthique*, à la substitution des termes « Dieu/Nature », qu'il considère comme des équivalents extensionnels, c'est-à-dire des termes n'ayant pas la même signification ou intension mais recouvrant les mêmes réalités (la même « étendue » de réalités)<sup>18</sup>. Il écrit alors : « ce qui prend part à la puissance créatrice de Dieu a une valeur intrinsèque, et cela s'applique à la multitude variée des créatures »<sup>19</sup>. Au sein de la pensée environnementale, cette démarche peut être lue comme une tentative de sacralisation ou de divinisation de la nature et de ses formes finies, pour justifier le respect que nous devons aux choses naturelles. Ces dernières, parce qu'elles sont une expression voire une incarnation de Dieu, seraient dotées d'une valeur intrinsèque. Une telle lecture repose sur un présupposé théologique que refuse pourtant Naess. Parce qu'il relit *l'Éthique*, il convoque Dieu ; mais c'est aussi parce qu'il relit *l'Éthique* qu'il ne convoque pas Dieu comme garant du Bien ni du Juste. Il refuse de considérer la valeur intrinsèque – ce qui peut sembler contre-intuitif – comme une qualité objective, inhérente à la nature d'un être, considéré indépendamment de toute relation. De plus, dans l'interprétation ou la « reconstruction »<sup>20</sup> que Naess propose de *l'Éthique* spinoziste, « Dieu » est moins un terme scolastique qu'un mot qui permet de rendre compte de l'intrication de l'un et du multiple, soit, dans un lexique contemporain, de sa conception holiste de la nature, conduisant à affirmer l'interconnexion fondamentale et indépassable des parties avec le tout, et du tout avec les parties.

8 Naess trouve, dans la pensée de Spinoza et la façon dont elle se construit, un cadre de pensée, un « cadre de référence »<sup>21</sup> pour envisager et affronter la crise environnementale. Quand il relit Spinoza, Naess porte plus particulièrement son attention sur les choses que nous affectons par notre agir, ce qu'il appelle, dans ses textes herméneutiques, « l'environnement »<sup>22</sup>. Sans qu'il le précise, on peut renvoyer ce dernier à un ensemble de choses, une partie de la face totale de l'univers, dans la mesure où elle est envisagée depuis la « perspective »<sup>23</sup> d'un individu particulier – ou d'un groupe d'individus – en tant qu'il agit (au sens « faible », et non au sens de l'activité que Spinoza distingue de la passivité) ou en tant que cause. L'environnement recouvre donc les *conditions* ou, plus largement, le contexte de l'action, l'ensemble des choses plus ou moins proches – plusieurs échelles peuvent être envisagées – qui la déterminent et qui

sont affectées par elles<sup>24</sup>. En ce sens, tous les corps – et pas seulement les humains – peuvent être dits évoluer dans un « environnement ». Dans *Conation and Cognition*, Naess introduit, en même temps que le terme « environnement », celui de « valeur ». Si la « valeur » n'est pas un concept de l'*Éthique*, le terme *valor* n'apparaissant même jamais, la réalité à laquelle elle renvoie n'est pas absente du système. Spinoza convoque bien la manière dont les hommes qualifient (imaginativement) les choses qu'ils rencontrent, notamment dans l'Appendice d'*Éthique* I : elles sont dites belles, laides, harmonieuses, bonnes, ou mauvaises<sup>25</sup>.

9 C'est donc avec prudence, sans aller à l'encontre des réticences de Spinoza – l'hypostase métaphysique, le finalisme, l'anthropocentrisme – et sans contredire son projet éthique, que Naess introduit le terme de « valeur ». Il écrit : « La terminologie spinoziste des valeurs semble être la contrepartie de sa terminologie des affects »<sup>26</sup>. Il nous invite à considérer les deux terminologies comme équivalentes du point de vue extensionnel (mais non du point de vue intensionnel) : elles recouvrent une même réalité, une situation particulière dans la nature où un être humain rencontre quelque chose, et voit par là sa puissance d'agir augmentée ou diminuée. Imaginons une situation d'évaluation où sa puissance est accrue. Cette situation peut être appréhendée ou bien du côté de « l'organisme »<sup>27</sup>, on parlera alors de la joie (et du type de joie) qu'il éprouve, ou bien de « l'environnement », on parlera alors de la valeur positive de la chose. Même si l'on convoque le pôle « environnement », quand on parle de « valeur », c'est bien de l'*expérience* qu'il s'agit de rendre compte, celle d'un individu qui rencontre un corps extérieur. Naess parle d'un « champ de l'expérience (*field of experience*) »<sup>28</sup>, soit d'un champ toujours unifié, mais au sein duquel peuvent être analytiquement isolés deux pôles : un pôle renvoyant aux états et processus de l'« organisme » en termes d'*affects*, et un autre pôle renvoyant aux conditions environnementales de ces affects en termes de « valeurs ». Cette notion d'équivalence extensionnelle lui permet de ne pas ajouter d'éléments vraiment étrangers à la philosophie de Spinoza quand il introduit le terme de « valeur ». Il s'agit simplement d'un changement de perspective dans l'analyse.

10 Pour Spinoza, les jugements de valeur sont déterminés par la *manière* dont nous sommes affectés par quelque chose (E I App.) : est qualifié de « bon » ce qui m'affecte de joie et augmente ma puissance d'agir, de « mauvais » ce « qui excit[e] un mouvement contraire » et m'affecte de tristesse. Les jugements de valeur sont alors déterminés, comme les affects, par plusieurs facteurs, essentiellement : a) la nature de la chose et b) l'individu qui juge, soit à la fois 1) son corps tel qu'il est agencé en ses parties – sa structure ; 2) sa disposition affective à tel moment, déterminée par son historicité, par ses rencontres précédentes ; et 3) son état, soit la direction de son effort ou de son désir dans tel contexte, à tel moment (dans tel ensemble causal)<sup>29</sup>. La plupart du temps, les jugements de valeur, toujours formés par l'imagination, en relèvent exclusivement, sans être orientés par la raison ou intégrés dans une démarche éthique de connaissance de la nature ; ce qui conduit, bien souvent, au conflit entre les hommes. De cette conception de la valeur, Naess retiendra deux points essentiels dans l'élaboration de son écosophie : 1) le caractère contextuel ou situationnel de toute valorisation ; 2) le fait qu'elle est en

partie déterminée par le corps-esprit qui évalue, de sorte qu'elle est toujours non pas relative, ni subjective, mais *relationnelle*. Elle n'a de sens que dans « l'interaction d'un être humain avec le reste d'un écosystème »<sup>30</sup>, ou avec une chose singulière comme partie d'un écosystème. La valeur, si elle est imaginative<sup>31</sup>, n'est pas illusoire : elle *existe* dans la mesure où elle exprime une réalité, puisque ma puissance d'agir augmente ou diminue de fait. Et elle est *relationnelle* : quand un élément significatif change – comme quelque chose du corps humain –, la valeur change, et le comportement auquel elle est associée également. Si les valeurs jouent un rôle dans l'Écosophie T, ce sera vers l'humain, sa manière d'être affecté et de qualifier en conséquence les choses qu'il rencontre, qu'il faudra se tourner.

- 11 Naess montre que, dans *l'Éthique*, Spinoza distingue (au moins) deux « systèmes de valeurs »<sup>32</sup>, articulés à deux manières de convoquer les prédicats « bon » et « mauvais ». Le premier système est renvoyé à l'homme servile, le second à celui qui est en chemin vers la liberté. Il y aurait, en d'autres termes, deux manières de valoriser, et la seconde serait meilleure que la première. Mais comment cela est-il possible, dans le contexte de *l'Éthique* (et par conséquent de l'Écosophie T), en l'absence de réalisme moral ? Il arrive très souvent à Spinoza d'évaluer des affects, et notamment les affects de joie. Le « chatouillement » (*titillatio*) est une joie que l'on pourrait dire mauvaise, car il affecte à l'excès une partie du corps, bloquant le développement des autres et empêchant par là l'augmentation durable de la puissance d'agir (E IV 43). Est effectivement bon, en ce sens, non pas ce qui augmente en ce moment présent ma puissance, mais ce qui rend possible une augmentation durable de celle-ci, contre le ballonnement affectif ; ce qui nous modifie en contribuant à nous rendre plus aptes à persévérer efficacement dans l'être, et donc à devenir plus puissants et plus épanouis ou heureux. Naess, dans *Conation and Cognition*, montre que nous pouvons évaluer les valeurs en déterminant si ce que nous nous efforçons de faire rencontre une effectivité dans le monde : « Une augmentation de puissance est une augmentation de notre capacité à réaliser (*carry out*) ce que nous nous efforçons vraiment de faire »<sup>33</sup>. Si chaque humain s'efforce de persévérer dans l'être en évaluant les choses rencontrées, jugeant bonnes celles qui lui semblent utiles, et mauvaises celles qui lui font obstacle, chacun le fait avec plus ou moins de succès.
- 12 Interviennent alors, en plus de la positivité et de la négativité, les notions d'activité et de passivité. Si la joie est un affect toujours positif pour Spinoza, au sens où il est le passage à une plus grande puissance d'agir (E II définition des affects 2), elle n'est pas toujours active, au sens où il arrive souvent qu'elle ne soit pas déterminée par notre nature seule, mais surtout par une cause extérieure, qui, souvent, affecte à l'excès une partie seulement du corps. Les deux manières de convoquer *malum* et *bonum* renvoient donc à deux systèmes de valeurs investis dans deux modes de vie distincts : l'un où l'effort pour gagner en puissance se voit effectivement couronné de succès, l'autre non, ou seulement de manière très précaire et provisoire. Dans le premier cas, ils deviennent des termes éthiques, forgés à partir du modèle de l'homme parfait ou de l'homme libre (le « sage »), que nous pouvons former afin d'atteindre le souverain bien : est jugé bon ce qui nous approche de ce modèle, mauvais ce qui nous en éloigne (E IV préface). Ce bon usage des

valeurs accompagne l'acquisition d'une plus grande rationalité, nous conduisant à être moins soumis et passifs dans les rencontres. Nous connaissons davantage les choses de la nature grâce aux notions communes, et donc ce qu'elles ont de commun avec nous et entre elles, et les connaissons moins depuis notre idiosyncrasie singulière – ce qui, imaginativement, nous singularise et nous isole des autres hommes et des autres êtres. Mais comment passer maintenant de ce bon usage des valeurs à la valeur intrinsèque ?

## La valeur intrinsèque : élaboration d'une notion écosophique

- 13 La valeur intrinsèque serait semblable, dans son traitement, aux prédicats *bonum* et *malum*, mais elle leur serait supérieure : elle renverrait à la meilleure manière d'évaluer. Celle que l'on observe dans le mode de vie le plus actif, celui de l'homme libre, ce « style de vie »<sup>34</sup> qui sert de modèle pour orienter notre action et d'étalon pour nos valeurs. Ne connaissant plus ni frustration ni haine, l'homme libre n'a plus recours au prédicat « mauvais », pas plus qu'au prédicat « bon » (E IV 68). On dira alors, à partir de Spinoza mais loin de la lettre du texte, que l'homme libre se rapporte à la chose qu'il rencontre – même, il connaît toute chose – dans sa valeur intrinsèque. Il s'agit là d'un idéal, vers lequel on peut cependant tendre ; et dans la temporalité de l'existence concrète, on peut dire que les différentes relations d'un même individu avec l'environnement peuvent être pensées parfois depuis les termes *bonum/malum* et parfois depuis celui de « valeur intrinsèque » – le cheminement éthique devant conduire à mobiliser de plus en plus le second et de moins en moins les premiers. Mais qu'est-ce que connaître une chose dans sa valeur intrinsèque ?
- 14 Naess affirme que l'épanouissement de toute forme de vie a une valeur intrinsèque : « L'épanouissement (*flourishing*) des humains et des autres formes de vie sur terre a une valeur en soi »<sup>35</sup>. Cette formule renvoie directement à Spinoza, puisque « s'épanouir » (*flourishing*) est la traduction qu'il donne dans son écosophie de *conatur* tel qu'on le trouve dans l'*Éthique* (voir E III 6). Si, pour Spinoza, « chaque chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de persévérer (*perseverare*) dans son être (*in suo esse*) » (*ibid.*), il n'entend pas par là une simple préservation de soi : toute chose s'efforce à la fois de *maintenir* son « identité » ou sa forme<sup>36</sup> dans son environnement, et d'*accroître* sa puissance. Cet effort, qui définit essentiellement toute chose, est la toute-puissance infinie de Dieu, dans la mesure où elle est modifiée, c'est-à-dire dans la mesure où elle s'exprime dans l'existence en acte d'une chose particulière et finie (E III 6 dém.), et dans l'existence, donc, de *toute* chose vivante. La « vie », pour Naess, est l'équivalent de la puissance chez Spinoza, elle caractérise tout être naturel et la nature en son entier : elle ne doit pas être entendue au sens rigoureusement biologique<sup>37</sup>, mais davantage au sens de la puissance comme production d'effets. Ainsi, de manière générale, peut être connu dans sa valeur intrinsèque tout ce qui, pour Naess, est vivant ou animé (E II 13 sc.)<sup>38</sup>, toute chose singulière dans la mesure où elle est une expression déterminée et située de la puissance de Dieu, définie par une certaine *forme*. Par conséquent, des populations, des espèces, voire des écosystèmes ne pourraient être dits avoir une valeur intrinsèque. Si c'était le cas, cela supposerait que l'on accorde une identité ou une forme à l'écosystème,

identité qu'il s'efforceraient de maintenir. Or, Naess s'oppose à cette stabilité : « les écosystèmes vont et viennent »<sup>39</sup>.

- 15 Ainsi, considérer une chose dans son essence singulière, la connaître à la lumière de la puissance infinie dont elle est une expression, ce serait cela, la considérer comme ayant une valeur intrinsèque, ou plutôt comme étant une valeur intrinsèque. Et ce serait, dans le cadre de l'épistémologie spinoziste ainsi relue, non pas la connaître comme adjuvant à la connaissance vraie (elle serait *bonne*), ni seulement reconnaître grâce aux notions communes ce que nous partageons avec elle, mais la connaître selon le troisième genre de connaissance. La valeur intrinsèque serait saisie par la personne qui se rapporte au monde selon ce type suprême de compréhension. Dans l'interprétation qu'il donne de Spinoza, Naess comprend la connaissance de l'essence éternelle d'une chose singulière comme étant toujours la connaissance d'une *chose particulière existante* ; ceci non en tant qu'elle est causée par une autre chose particulière et finie (E I 28), mais dans son aspect productif, comme cause, comme expression de la puissance divine, et donc comme partie de la *Natura naturans*. Cette connaissance procède de la connaissance de Dieu, mais on ne peut trouver Dieu autrement que par la connaissance des choses particulières finies qui l'expriment<sup>40</sup>. Pour Naess, Dieu, parce qu'il est immanent, ne se trouve nulle part ailleurs que dans la créativité, la productivité, qui se déploie dans les formes infinies d'êtres existants, et qui n'a cessé et ne cessera de s'exprimer dans cette infinité de formes. « Dieu est *en* toute chose et toute chose est *en* Dieu », écrit-il en soulignant le panenthéisme de Spinoza (*ibid.*).
- 16 Voir une chose dans sa valeur intrinsèque, c'est donc voir en elle, dans la façon singulière (selon la complexité de sa nature) dont elle existe et exprime toute sa puissance pour persévérer dans l'être, la puissance infinie et éternelle de la nature, de laquelle nous reconnaissons être nous-mêmes une expression. Par la connaissance de l'essence éternelle d'un être fini particulier, nous connaissons l'unité fondamentale, essentielle, de l'univers, dont nous avons tous une idée, dans la mesure même où nous sommes une partie de la nature. Mais, la plupart du temps, dans notre rapport instrumental et égocentré au monde, cette connaissance est recouverte, non perçue, non consciente. Elle représente pourtant ce qui nous est le plus utile, au sens où elle est l'expression de notre pleine activité, et d'une très grande puissance : elle s'accompagne de la *joie* la plus intense et la plus haute (E V 27 et 32) ; une joie active, uniforme et complète que Spinoza nomme *hilaritas* (E IV 42 dém.). Plus spécifiquement, si la valeur intrinsèque est perçue par qui est en possession de la connaissance la plus haute et donc de la « perfection même » (E V 33 sc.), alors ce bonheur stable prendra un autre nom, *beatitudo* (E V 42). La valeur intrinsèque serait alors le corrélat environnemental de la béatitude, indissociable d'un certain rapport conatif et cognitif au monde, de la connaissance duquel nous nous « délectons » (E V 32)<sup>41</sup>.
- 17 Une telle notion, ainsi entendue, remplit bien sa fonction, essentielle pour Naess : être le pendant inverse de la valeur instrumentale. La valeur intrinsèque caractérise la chose dans son essence, et non dans son rapport seulement *extérieur* à une autre chose finie, comme les prédicats de valeur traditionnels. Elle n'est pas pour autant une hypostase

métaphysique. Elle implique de ne pas considérer la chose isolément ou abstraitement, comme une substance, mais toujours *relationnellement*, depuis l'unité substantielle de la nature : dans sa relation au tout, et dans sa relation à l'individu qui la connaît. Cette relation ne consiste pas à mesurer la valeur d'un corps étranger à l'aune de notre idiosyncrasie singulière et de la satisfaction passive qu'il nous apporte. La chose est « absolument » bonne au sens où la relation de connaissance ici s'accompagne de la jouissance suprême (*beatitudo*) sans pour autant que celle-ci soit le but poursuivi par la connaissance (E V 42). Il ne s'agit pas de qualifier l'effort propre de la chose comme m'étant en soi utile ou bon, mais d'encourager un certain rapport aux choses, s'intéressant à la manière singulière dont la chose exprime le tout. La relation de l'« organisme » à la chose connue n'est pas extérieure, elle est, selon les mots de Naess, elle-même « relation intrinsèque »<sup>42</sup> : en même temps que son essence nous connaissons notre appartenance commune à la nature et à une même puissance dont nous sommes des expressions. Toute chose est intrinsèquement et essentiellement liée à tout ce qui est et peut être produit, du fait même qu'elle est une manifestation de *la* puissance divine. C'est donc lorsqu'une chose est connue dans sa relation essentielle à la totalité qu'elle l'est dans son essence singulière et qu'elle est dite avoir une valeur intrinsèque.

- 18 Ne peut-on pas dire alors que ce qui a une valeur intrinsèque, c'est la connaissance elle-même, plutôt que la chose ? Cette objection est formulée explicitement par Genevieve Lloyd<sup>43</sup> : on peut reconnaître qu'il est bon pour l'homme de percevoir les choses comme étant indépendantes de lui, c'est-à-dire comme elles sont réellement, mais on ne peut reconnaître aux choses elles-mêmes une valeur. Seul le souci pour la vérité aurait une valeur. Mais pour Naess, justement, ce « souci pour la vérité » n'a jamais lieu en dehors du monde, il est toujours situé et relationnellement déterminé<sup>44</sup>. Il décrit une certaine manière d'être inséré dans le monde. Et le terme « valeur intrinsèque » doit pouvoir nous le rappeler en qualifiant le pôle environnement de cette *relation* de connaissance adéquate. La chose, connue en son essence singulière, est un élément déterminant de cette relation de connaissance, qui n'est pas suspendue à un esprit extrait de la nature.
- 19 La pensée de Naess peut être éclairée par ses textes épistémologiques – eux aussi, selon nous, fortement inspirés de l'épistémologie spinoziste. L'auteur affirme que l'objet de la connaissance authentique est envisagé comme valeur intrinsèque lorsqu'on considère qu'il mérite par lui-même d'être connu, indépendamment des services qu'il peut rendre, ou quand les intérêts extérieurs à la recherche se retirent à l'arrière-plan<sup>45</sup>. Quand la connaissance *de la chose* est la seule fin, ceci dans la mesure où elle est connue d'une certaine manière. Et de ce rapport désintéressé naît, nécessairement, une joie souveraine. Il nous semble juste, dans une filiation spinoziste, de lire l'Écosophie T comme une éthique de la connaissance, où l'utile propre se pense, sans contradiction, de pair avec une forme non ascétique de désintéressement : pour l'homme qui comprend vraiment sa place dans la nature, rien ne lui est plus utile qu'un rapport de connaissance « désintéressé » (soit non arrimé à un désir de pouvoir, honneur, richesse, plaisir immédiat) aux choses. Et ces dernières, dans la mesure où elles ne sont pas des portions

de matière inerte mais des lieux d'expression de puissance, méritent, parce qu'elles le permettent, d'être connues selon le troisième genre de connaissance. C'est ce type de relation que Naess envisage dans son écosophie pour l'élaboration de nos sociétés postindustrielles. Il écrit ainsi : « Chaque être individuel mérite (*deserves*) un amour compréhensif (*understanding love*) – ceci peut être inféré de manière plausible des théorèmes de l'Éthique »<sup>46</sup>.

20 Cet « amour compréhensif » – que Naess appelle plus souvent « *loving understanding* » (*ibid.*, p. 405)<sup>47</sup> – est une traduction écosophique de l'amour intellectuel de Dieu. Elle décrit alors l'attitude de l'homme libre dans toutes ses rencontres, et pas uniquement avec ses pairs humains ; elle caractérise sa manière d'être au monde, son insertion singulière dans la nature. Cette forme de compréhension ne décrit pas une union mystique avec la nature, mais implique « des actes de connaissance effectués avec la perspective la plus grande (*maximum perspective*) possible, ou une interaction et une immersion aimantes dans la Nature (*loving immersion and interaction in Nature*) »<sup>48</sup>. Une telle immersion, celle d'un individu pleinement actif et puissant, correspond à l'expression la plus haute de l'amour, qui ne peut être en même temps recherche du gain ou appétit de dominer. Si cet amour est amour de Dieu, il est amour des choses singulières dans la mesure où elles expriment Dieu – dans leur valeur intrinsèque. Reconnaître la valeur intrinsèque d'une chose, c'est l'aimer d'un amour souverain : « Quand un être humain aime Dieu "intellectuellement", cela ne peut être rien d'autre que l'amour d'une expression dirigée vers une autre expression en tant qu'expression de Dieu, et comme telle, ayant une valeur intrinsèque (*of intrinsic value*) »<sup>49</sup>. Cette forme d'amour, parce qu'elle n'est pas pure contemplation, se manifeste pratiquement dans des interactions pérennes (*sustainable*) et variées avec le plus grand nombre de choses : l'individu s'insère activement dans un tissu dynamique d'interactions sans en réduire la richesse, la diversité – en accordant, au mieux, les lois de sa nature avec celles des choses rencontrées.

21 Naess construit la notion d'« intégration » pour caractériser ce qui renvoie à l'*ingenium* de la personne active et envisager le type d'interactions dans lequel elle est engagée, avec une grande diversité de choses singulières, humaines, mais aussi (parce qu'elles sont nombreuses !) non humaines. Il décrit, en opposition à un style de vie destructeur pour l'environnement, un autre style de vie bien intégré dans ce dernier, qui ne se déploie pas au détriment des autres formes de vie, mais s'articule harmonieusement avec elles, déterminé par la forme la plus haute de l'amour, pleinement actif<sup>50</sup> – c'est le modèle du *field ecologist*, incarné, notamment, par la biologiste Rachel Carson et le forestier Aldo Leopold, deux activistes écologistes capables de se réjouir dans la connaissance *in situ* des individus non humains<sup>51</sup>. On peut envisager l'« intégration », dans l'Écosophie T, comme un équivalent extensionnel de la notion d'activité dans l'Éthique. Elle est l'effort, couronné de succès, pour maintenir son identité malgré les interactions incessantes<sup>52</sup>. Elle caractérise l'individu comme cause et, d'un point de vue intensionnel, désigne trois choses. Premièrement, une plus grande intégration de la *totalité organique* de l'individu agissant, au sens où tout l'individu, en toutes ses parties, est affecté de manière égale et

mesurée, sans excès ni autonomie d'une partie. Ses affects sont plus stables et plus durables. Deuxièmement, un individu plus intégré sait ce qui est bon pour lui, et agit conformément à cette connaissance, il cesse de voir le meilleur et de faire le pire : l'intégration est le pendant inverse du ballonnement affectif. L'individu est cause active de la plus grande partie de ses affects. Il est donc plus puissant, et sa puissance d'agir est durablement augmentée. Dans un contexte écosophique, il agit en conscience : ses actes sont en cohérence avec ce qu'il reconnaît être bon, ses valeurs<sup>53</sup> – de nombreuses personnes reconnaissent qu'il est mauvais de détruire des écosystèmes mais participent, par leur attitude, à leur destruction<sup>54</sup>. La passivité est une « fragmentation » – elle s'accompagne de tristesse, souvent dirigée contre soi. Enfin, l'intégration désigne, comme on l'a dit, une plus grande intégration de l'individu dans l'environnement, dans la mesure où il est engagé dans un grand nombre d'interactions avec un grand nombre d'individus sans diminuer sa puissance, mais, au contraire, en gagnant en perfection.

- 22 Arrimer la valeur intrinsèque au raisonnement sur les valeurs permet donc de faire de la première un terme résolument humain, indissociable de l'affectivité et engageant un rapport au monde à développer. Naess élabore, à partir de Spinoza, une éthique des « actes beaux », où l'acte bon, respectueux des autres, humains comme non humains, est effectué par inclination, et non par obligation ; parce que, spontanément, nous sommes enclins à agir bien<sup>55</sup>. Il s'agit donc, grâce à la notion de valeur intrinsèque, d'initier une transformation profonde et durable du soi – plus que de l'attribution, ou de la reconnaissance d'une valeur aux choses – afin de pouvoir connaître l'union de notre esprit avec la totalité de la nature (*Traité de la réforme de l'entendement*, § 13)<sup>56</sup>. Cette relation à la fois de connaissance et d'amour ouvre sur une plus grande attention portée aux choses singulières. Si des humains sont à l'origine de l'appauvrissement des sols, des rivières, de l'extinction des espèces, ils ont pourtant, par la complexité de leur nature<sup>57</sup>, la capacité de se réjouir du foisonnement dans la nature, de la diversité des formes de vie qui la caractérisent. Leur nature est telle que leur puissance s'accroît à mesure qu'ils connaissent l'expression de la puissance divine dans une infinie variété de configurations particulières. Il est bon pour l'homme de connaître toute chose, et pas seulement ses pairs humains, selon le troisième genre de connaissance. L'intelligence, l'affectivité et plus largement l'existence humaines ont tout intérêt à ce qu'une grande diversité existe dans la nature (E II 13 post. 4 ; E II 4 ; E IV 38 ; E IV 45 cor. 2 sc. ; E IV App. chap. xxvii ; E V 20 sc. ; E V 39 dém.). Et être pleinement actif, c'est, pour Naess, apprendre à percevoir – le lexique spinoziste préférerait « concevoir » (E II déf. 3 expl.) – et à se réjouir dans la perception de toute la puissance qu'une chose singulière déploie, à chaque instant, pour persévérer dans l'être.

## **Une éthique écologique : une éthique animale ?**

- 23 Naess n'est pas un théoricien de l'éthique animale. Mais l'éthique écologique qu'il élabore est riche d'enseignements à cet égard. Les animaux, dans la mesure où ce sont des individus, qu'ils se définissent par une certaine expression de puissance, peuvent bien sûr être connus comme ayant une valeur intrinsèque. Et ceci vaut pour tous les animaux, même petits, même très différents de nous, même apparemment peu complexes ou

insignifiants ; ils ont une valeur intrinsèque, indépendamment de leurs capacités nociceptives ou cognitives. Nul besoin de recourir au savoir du biologiste afin de déterminer si un animal est suffisamment complexe, s'il est conscient, s'il perçoit la douleur et le plaisir, pour se voir reconnaître une place dans le questionnement éthique. L'essentiel reste l'attitude que les humains doivent développer, individuellement et collectivement. Le style de vie de la personne pleinement active et intégrée se caractérise par la qualité de ses relations, et par une immersion heureuse et non destructrice dans la nature, de laquelle font évidemment partie les animaux. Ceux-ci, directement touchés par la passivité de nos modes de vie, profiteraient incontestablement du changement fondamental d'attitudes auquel appelle la *deep ecology*. Et ceci sans se voir attribuer pour autant un statut moral. Naess écrit, à propos du système d'exploitation industriel des animaux, qu'il ne peut être « en conformité avec des affects actifs »<sup>58</sup>.

24 Naess s'est souvent intéressé aux animaux – de manière plus ou moins ponctuelle –, car nous interagissons constamment avec eux. Si les humains font « société » entre eux, il est illusoire de penser qu'ils n'ont de commerce qu'avec d'autres humains ; ils forment avec les animaux ce que Naess appelle des « communautés mixtes », soit des communautés dans lesquelles les hommes vivent en étroite relation avec certains animaux, ceci de manière délibérée et consciente<sup>59</sup>. Plus largement, les animaux participent de notre qualité de vie : quand l'oiseau chante au matin, que les papillons virevoltent au printemps, que la vache donne du bon lait, que le ver aère la terre cultivée, que les abeilles donnent du miel et pollinisent les arbres fruitiers. En réalité, tous les animaux nous sont – plus ou moins directement – utiles, et ceci au sens le plus large : ils représentent des causes déterminantes de notre existence et de notre bien-être, indissociables de l'état des écosystèmes dans lesquels nous sommes insérés. Les scandales alimentaires et sanitaires, les pandémies d'origine animale liées à l'élevage extensif ou à la destruction des écosystèmes, fortement médiatisés, contribuent, négativement, à nous le faire connaître.

25 De plus, les animaux peuvent jouer un rôle clé dans le cheminement éthique. Certes, ils peuvent probablement opérer comme levier ou moteur de la transformation, dans la mesure où nos relations avec les animaux suscitent de nombreuses émotions fortes, comme une forme d'amour (passif), de compassion ou de colère quand ils sont l'objet de maltraitances, ou un sentiment de révolte quand on les utilise comme rouages dans un système industriel. Mais, plus encore, dans le contexte de l'Écosophie T et sous l'inspiration de l'*Éthique* spinoziste, les animaux peuvent se voir attribuer une place importante dans l'acquisition de la connaissance. Ils peuvent représenter une porte d'entrée pour la connaissance de toute chose comme expression de la puissance divine. En premier lieu, ils sont semblables à nous, ce qui rend plus aisée l'acquisition des notions communes, nécessaires à l'émergence du troisième genre de connaissance. Que les animaux nous soient semblables, bien sûr, Spinoza ne le dit pas expressément : il s'attache bien plutôt à montrer que seuls les hommes partagent une même nature (E IV 37 sc. 1 ; E IV App. chap. xxvi), et que seuls ceux-ci, conduits par la raison, s'accordent en nature (E IV 36 sc.). Pourtant, on peut le déduire de l'*Éthique*. L'imagination nous en

donne des signes<sup>60</sup>, quand nous attribuons des affects ou des comportements humains aux animaux ; et la structure rationnelle du système le confirme : tous les animaux ont en commun le fait qu'ils sentent (E IV 37 sc. 1), éprouvent des variations dans leur puissance d'agir (et donc une forme de joie et de tristesse), ont des affects – très différents des nôtres (E III 57 sc.) –, et donc des idées de ces derniers. La connaissance des animaux pourrait ainsi représenter un moment clé pour nous acheminer, grâce à l'acquisition des notions les plus communes, vers la connaissance de ce que toutes les choses ont en partage, et de l'unité de la nature. En second lieu, les animaux les plus complexes ont la capacité d'exprimer davantage de puissance que d'autres êtres. Il semble donc être plus facile de les connaître comme causes, et de reconnaître dans leur existence l'expression singulière de la puissance divine. Grâce à la connaissance des animaux, nous pourrions développer notre capacité à connaître les choses dans leur essence singulière, et le désir de le faire : « Plus l'esprit est apte à comprendre les choses par le troisième genre de connaissance, plus il désire comprendre ces choses par ce même genre de connaissance », écrit Spinoza (E V 26). Nous pourrions donc être de plus en plus à même de percevoir l'expression de la puissance divine dans un individu éloigné de nous – une huître, un arbre, une fleur ; ou dans un individu encore moins complexe – une pierre, avec sa puissance d'inertie.

26 La connaissance qu'il s'agit de développer est davantage celle de Spinoza qui observe toute la puissance qu'une araignée peut exprimer pour persévérer dans l'être – dans des situations de conflit qu'il initie lui-même, ce qui n'en fait pas certes pas un modèle –, selon l'anecdote racontée par Colerus, que celle des expérimentations scientifiques et des vivisections. Plus précisément, elle serait une forme de connaissance éthologique, et écologique, où on se réjouirait de voir vivre, et de vivre avec, des animaux. De voir la manière dont ils traduisent, dans leur existence singulière, la puissance de la nature, et dont ils évoluent dans leur environnement – à la fois si différents de nous, et si intrinsèquement, essentiellement, proches. La joie que j'éprouve dans la connaissance étant accrue à mesure que la chose exprime davantage la puissance de Dieu, une telle connaissance peut conduire à vouloir que la chose s'épanouisse, dans la mesure où elle n'entrave pas mon propre épanouissement. Or, comment un animal le peut-il quand il est réduit à une machine économique, qu'il est retiré d'un environnement riche pour être déplacé dans un milieu où sa puissance est considérablement diminuée, ou que son environnement est dévasté ? L'industrie agroalimentaire et la sixième extinction en cours, nécessairement associées à nos habitudes sociétales et individuelles, participent à l'appauvrissement de notre rapport au monde et ne permettent pas le développement de notre affectivité ni de notre intelligence. Elle ne permet pas notre « intégration » si celle-ci renvoie, en relation avec les postulats d'*Éthique II*, à assumer au maximum le degré de complexité de notre corps, de notre nature. La diversité naturelle ne serait-elle pas le corrélat environnemental de la complexité de notre nature pleinement exprimée ?

27 À l'instar d'Arne Naess, l'éthique que l'on peut élaborer en interprétant, selon sa méthode, le texte de Spinoza est moins une éthique animale qu'une éthique écologique.

Et ceci au sens ancien du terme « éthique » – soit la formation d'un ethos, l'acquisition de certaines dispositions – et au sens premier, scientifique, du terme « écologie » – les conditions d'existence des êtres vivants et les interactions de toutes sortes qui existent entre eux-ci. De manière originale au sein de l'environnementalisme, une telle éthique, concernant les animaux, ne nous invite pas à intégrer ces derniers à notre communauté morale pour en faire des patients moraux, ni à déterminer, pour leur conférer ou non un statut moral, quelles sont leurs capacités nociceptives et cognitives. Si Naess se ressaisit de la « question animale », c'est en l'envisageant comme *un type* – bien que de prime importance – de relations qu'entretiennent les humains avec les choses « extérieures ». L'Écosophie T nous incite alors à penser à nouveaux frais les relations que nous entretenons avec les animaux, pour la mise en place de styles de vie de qualité, insérés dans un environnement riche et vivant<sup>61</sup>. Dans cette perspective, la notion heuristique de « valeur intrinsèque », construite à partir de l'Éthique de Spinoza, peut nous mettre sur la voie.

## Bibliographie

### Corpus étudié

NAESS Arne, *Écologie, communauté et style de vie*, traduction Charles Ruelle, Paris, MF, 2008.

NAESS Arne, « Environmental Ethics and Spinoza's Ethics. Comments on Genevieve Lloyd's Article », *Inquiry*, vol. 23, n° 3, 1980, p. 313-325.

NAESS Arne, *Life's Philosophy: Reason and Feeling in a Deeper World*, Athens, University of Georgia Press, 2008.

NAESS Arne, *La réalisation de soi*, traduction Pierre Madelin, Marseille, Wildproject, 2017.

NAESS Arne, *The Selected Works of Arne Naess*, édition Harold Glasser et Alan Drengson, Dordrecht, Springer, 2005, 10 volumes.

NAESS Arne, « Spinoza and Ecology », *Philosophia*, vol. 7, n° 1, 1977, p. 45-54.

NAESS Arne, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », Conférence donnée à Katwijk le 25 mai 1991, Delft, Uitgeverij Eburon, 1991.

NAESS Arne, *Une écologie pour la vie. Introduction à l'écologie profonde*, Paris, Seuil, 2017.

NAESS Arne et WETLESEN Jon, *Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects: A Reconstruction*, Oslo, Institute of Philosophy, 1967.

SPINOZA, *Éthique*, traduction Bernard Pautrat, Paris, Seuil (Points Essais), 2010.

## Littérature secondaire

ANDRAULT Raphaële, *La vie selon la raison. Physiologie et métaphysique chez Spinoza et Leibniz*, Paris, Honoré Champion, 2014.

CALLICOTT J. Baird et FRODEMAN Robert éd., *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, Farmington Hills, Gale, 2008.

HENRY Julie, *Spinoza, une anthropologie éthique : variations affectives et historicité de l'existence*, Paris, Classiques Garnier, 2015.

JONGE Eccy de, *Spinoza and Deep Ecology: Challenging Traditional Approaches to Environmentalism*, Aldershot, Ashgate, 2004.

LANTOINE Jacques-Louis, *L'intelligence de la pratique. Le concept de disposition chez Spinoza*, Lyon, ENS Éditions, 2019.

LLOYD Genevieve, « Spinoza's Environmental Ethics », *Inquiry*, vol. 23, n° 3, 1980, p. 293-311.

MOREAU Pierre-François, *Spinoza : l'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994.

SUHAMY Ariel et DAVAL Alia, *Spinoza par les bêtes*, Paris, Ollendorff & Deseins, 2008.

## Notes de bas de page

1. Arne Naess, *Écologie, communauté et style de vie*, Bellevaux, Dehors, 2008, p. 83.
2. Terme qui sera repris par Félix Guattari dans *Les trois écologies*, Paris, Galilée, 1989.
3. Arne Naess, *Écologie, communauté et style de vie*, ouvr. cité, p. 71-72.
4. « *The distinction between intrinsic and instrumental value has been central to environmental ethics since its inception as a distinct area of study in philosophy, to the point that some authors believe that the search for intrinsic value in nature is the most fundamental quest of environmental ethics* » (*The Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, John B. Callicott et Robert Frodeman éd., Farmington Hills, Gale, 2008, p. 580).
5. Aldo Leopold, avec son *Sand County Almanach* publié en 1949 (Londres, Oxford University Press), a été un des pionniers de cette revendication pour un élargissement de la considération morale.
6. En ce qui concerne la valeur intrinsèque, on peut mentionner trois approches majeures : celle de Paul W. Taylor, pour qui tout organisme individuel naturel a une valeur intrinsèque, dans la mesure où il est un centre téléologique de vie ; celle de Holmes Rolston III, qui élargit la valeur intrinsèque aux écosystèmes ; enfin, celle de John Baird Callicott qui insiste sur le caractère subjectif, humain de la valorisation.
7. Ayant souffert des accusations d'antihumanisme portées par Luc Ferry en 1992 dans son pamphlet contre la *deep ecology* (Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique : l'arbre, l'animal et l'homme*, Paris, Grasset, 1992), la philosophie de Naess a été introduite tardivement en France. *Écologie, communauté et style de vie*, écrit en anglais en 1989, est le premier ouvrage de Naess traduit en français (en partie par Naess lui-même) en 2008. Il faudra attendre presque dix ans pour que les éditions Wildproject et Seuil Anthropocène proposent, en 2017, deux recueils d'articles de Naess traduits en français. La *deep ecology* est par ailleurs

aujourd'hui souvent, au sein des cercles environnementalistes, l'objet d'une lecture spiritualiste voire mystique proche de la tradition bouddhiste. Voir les importations en France du « Travail qui relie » de Joanna Macy, comme l'association des Roseaux dansants, fondée en 2007 par Claire Carré. Nous proposons ici une autre compréhension de son écologie.

**8.** Voir notamment Arne Naess, « Environmental Ethics and Spinoza's *Ethics*. Comments on Genevieve Lloyd's Article », *Inquiry*, vol. 23, n° 3, 1980, p. 315.

**9.** Voir la définition que donne Ernst Haeckel de l'écologie dans *Generelle Morphologie der Organismen*, t. I, Berlin, Reimer, 1866, p. 8. Voir aussi Émilie Hache, *Ce à quoi nous tenons : propositions pour une écologie pragmatique*, Paris, La Découverte, 2011.

**10.** Spinoza écrit notamment : « la Nature tout entière est un seul Individu, dont les parties, c'est-à-dire tous les corps, varient d'une infinité de manières, sans que change l'Individu tout entier » (E II 12 lemme 7 sc.). Nous citons *l'Éthique* dans la traduction de Bernard Pautrat telle qu'elle est parue aux éditions du Seuil en 2010.

**11.** Citons le passage bien connu de l'Appendice à *Éthique* IV : « tout ce qu'il y a dans la nature des choses en dehors des hommes, la règle de notre utilité ne commande pas de le conserver ; mais elle nous enseigne, en vue d'usages divers, à le conserver, à le détruire ou à l'adapter à notre usage de quelque façon que ce soit » (E IV App. chap. xxvi).

**12.** Il a notamment écrit, en anglais, trois ouvrages consacrés à *l'Éthique* : *Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects: A Reconstruction* (Oslo, Institute of Philosophy, University of Oslo, 1967, en collaboration avec Jon Wetlesen) ; *Freedom, Emotion and Self-Subsistence. The Structure of a Central Part of Spinoza's Ethics* (1975, publié dans *The Selected Works of Arne Naess*, Harold Glasser et Alan Drengson éd., Dordrecht, Springer, 2005, vol. VI) ; *Equivalent Terms and Notions in Spinoza's Ethics* (Oslo, Institute of Philosophy, University of Oslo, 1974). Il a également publié, en norvégien, un livre d'introduction à la philosophie de Spinoza : *Det Frie Menneske, en Innføring i Spinozas Filosofi* (Oslo, Kagge Forlag, 1999). On connaît davantage les nombreux articles consacrés à la philosophie de Spinoza, ainsi que ceux dédiés au rôle que peut jouer Spinoza pour la *deep ecology*, comme « Spinoza and Ecology », *Philosophia*, vol. 7, n° 1, 1977. La plupart de ces textes sont réunis dans le dixième volume de *The Selected Works of Arne Naess* (ouvr. cité). Nous les citons en faisant figurer : le titre de l'article, la date de sa première parution entre crochets, puis le numéro de l'article dans le volume X de *The Selected Works of Arne Naess*. On peut mentionner « Spinoza and Attitudes toward Nature » [1983], *The Selected Works of Arne Naess*, ouvr. cité, X.37 ; « Spinoza and the Deep Ecology Movement » [1991], *The Selected Works of Arne Naess*, ouvr. cité, X.38 ; « Environmental Ethics and Spinoza's *Ethics*. Comments on Genevieve Lloyd's Article », art. cité.

**13.** Arne Naess, « Spinoza and Ecology », art. cité, p. 251. Nous traduisons.

**14.** Arne Naess, *Freedom, Emotion and Self-Subsistence*, ouvr. cité, p. 1.

15. Il le formule notamment dans « Spinoza and the Deep Ecology Movement », art. cité.
16. *Ibid.*, p. 417 : « *the structure is compatible with the intrinsic value and the self realization views* ».
17. *Ibid.* Sur la « compatibilité », voir aussi « Environmental Ethics and Spinoza's *Ethics*. Comments on Genevieve Lloyd's Article », art. cité, p. 313. Je ne suis pas certaine, par ailleurs, que ce scolie (E IV 37 sc. 1) résiste infailliblement à une interprétation écosophique. Voir notamment l'article d'Ariel Suhamy figurant dans ce volume.
18. « *One may safely assume that many pairs or groups of terms have the same extension, but this would not prevent them from having widely different meanings in the sense of connotation or intention* » (Arne Naess, *Freedom, Emotion, and Self-Subsistence*, ouvr. cité, p. 1).
19. Arne Naess, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », art. cité, p. 417. Nous traduisons.
20. Naess appelle « reconstruction » la méthode qu'il utilise quand il interprète Spinoza, dans la mesure où elle se distingue de la démarche traditionnelle de l'historien de la philosophie. La reconstruction propose, d'une certaine manière, une *traduction* d'un texte classique, et non une simple reformulation de ses thèses. Naess va puiser dans le texte de Spinoza pour mieux appréhender un problème contemporain : la crise environnementale. Cela le conduit, en assumant ce qu'il appelle un nominalisme fort, à actualiser le lexique de *l'Éthique*, afin de rendre compte, au sein du cadre conceptuel et cognitif qui est le nôtre, des intuitions de Spinoza, de ce que des termes tels que « substance », « attributs », « Dieu » lui permettent d'exprimer. Voir notamment « Spinoza and the Deep Ecology Movement », art. cité, p. 397, et *Freedom, Emotion and Self-Subsistence*, ouvr. cité : « *The terms substance, attribute, God, mode, and Nature are expendable in his system, but of course they were necessary on the seventeenth-century scene. Much is gained today in understanding Spinoza by breaking down the traditional domination of those terms in expositions of the structure of his thought* » (p. 4).
21. Naess utilise très souvent cette expression de « *frame of reference* » quand il convoque le rôle que joue la pensée de Spinoza aujourd'hui : pour l'écologie profonde, mais aussi pour la psychologie sociale (Lewin) et gestaltiste (Heider) telle qu'elle existe et se développe dans les années soixante et soixante-dix. Voir *Conation and Cognition*, ouvr. cité.
22. Naess emploie ce terme surtout dans *Conation and Cognition*, quand il est en discussion avec les psychologues de l'époque, aux débuts de la psychologie écologique. Dans son écosophie, il critique vivement – comme d'autres philosophes – la conception de l'homme-dans-l'environnement, jugée anthropocentrique, pour lui préférer celle du « *relational field* » ou « *total field* », soit une conception de la nature comme ensemble relationnel où « tout tient ensemble » (« *everything hang together* »). Voir notamment « The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary » [1973], *The Selected Works of Arne Naess*, ouvr. cité, X.2, p. 7.

- 23.** J'introduis ce terme, qui n'est ni spinoziste ni naessien. Mais, si l'individu est une expression singulière de la puissance divine, il peut être envisagé comme le lieu de déploiement d'une puissance, ou un centre de déploiement de cette dernière, inséré dans la nature infinie.
- 24.** Voir Arne Naess, *Conation and Cognition*, ouvr. cité, p. 17.
- 25.** En ce qui concerne les valeurs « bon » et « mauvais », elles seules seront conservées dans l'entreprise éthique, du fait de leur valeur pratique. Toutes les autres valeurs sont abandonnées, formées par une illusion finaliste de laquelle Spinoza nous invite à nous départir dès le seuil de l'ouvrage.
- 26.** Arne Naess, *Conation and Cognition*, ouvr. cité, p. 382.
- 27.** L'« organisme » ici prend donc un sens philosophique, et non rigoureusement biologique. Il serait le corps dans l'environnement, et donc « polarisé » vers telle ou telle chose, selon l'orientation de son désir. Pour Naess, les affects renvoient au pôle organisme.
- 28.** On trouve plusieurs occurrences de cette notion dans *Conation and Cognition*, ouvr. cité, notamment p. 35, 92 et 382.
- 29.** Cette distinction est opérée à partir des travaux de Raphaële Andrault, voir notamment l'ouvrage publié à partir de sa thèse : *La vie selon la raison. Physiologie et métaphysique chez Spinoza et Leibniz*, Paris, Honoré Champion, 2014. Voir également Jacques-Louis Lantoine, *L'intelligence de la pratique. Le concept de disposition chez Spinoza*, Lyon, ENS Éditions, 2019.
- 30.** Arne Naess, « Should We Try to Relieve Clear Cases of Suffering in Nature? » [1991], *The Selected Works of Arne Naess*, ouvr. cité, X.16, p. 129. Nous traduisons.
- 31.** Pour Spinoza, « imagination » n'est pas synonyme d'illusion, ni d'erreur ou de fausseté. L'imagination désigne un certain type de rapport (réel) au monde, et une certaine connaissance des choses.
- 32.** Voir Arne Naess, *Conation and Cognition*, ouvr. cité, p. 384 et suiv.
- 33.** « *An increase in power is an increase in the ability to carry out what we sincerely strive to do* » (Arne Naess, « The Place of Joy in a World of Facts » [1973], *The Selected Works of Arne Naess*, ouvr. cité, X.14, p. 115, nous traduisons).
- 34.** Je pense ici au titre de l'œuvre phare de Naess : *Écologie, communauté et style de vie*, ouvr. cité.
- 35.** *Ibid.*, p. 61. Nous traduisons. C'est le premier point de la « plate-forme de l'écologie profonde », qui présente dix assertions minimales sur lesquelles les *deep ecologists*, en dépit de la grande diversité de leurs profils, sont censés s'accorder. On note ici la variante « valeur en soi » : Naess ne mobilise pas l'expression « valeur intrinsèque » dans un sens technique qui le conduirait à distinguer entre une valeur intrinsèque, une valeur inhérente, et une valeur en soi. Pour lui, ces expressions sont équivalentes.

- 36.** La « forme » – et non la figure manifeste – d'une chose peut, dans l'*Éthique*, désigner son identité, soit : un certain rapport de mouvement et de repos entre ses différentes parties, un ratio qui régule les rapports dynamiques entre ces dernières, quand bien même certaines parties se sépareraient pour que d'autres prennent leur place (E II 13 lemmes 4 à 7). Voir sur cette question Julie Henry, *Spinoza, une anthropologie éthique. Variations affectives et historicité de l'existence*, Paris, Classiques Garnier, 2015.
- 37.** Voir notamment Arne Naess, « The Politics of the Deep Ecology Movement » [1993], *Selected Works of Arne Naess*, ouvr. cité, X.21, p. 214.
- 38.** « Car ce que nous avons montré jusqu'ici, ce ne sont que des communs qui n'appartiennent pas plus aux hommes qu'aux autres Individus, lesquels sont tous animés, même si c'est à des degrés divers » (E II 13 sc.).
- 39.** Arne Naess, « Should we Try to Relieve Clear Cases of Suffering in Nature? », art. cité, p. 129.
- 40.** « *Creation is always in progress and God is the word for everything that is creative. Humans are not outside God, but our essence and nature are true parts of God's essence and nature. We are participants in the creative process, a part of Natura naturans. The world is being created here and now; all living things take part in it* » (Arne Naess, *Life's Philosophy: Reason and Feeling in a Deeper World*, Athens, University of Georgia Press, 2008, p. 83).
- 41.** « Tout ce que nous comprenons par le troisième genre de connaissance nous délecte, et ce accompagné de l'idée de Dieu comme cause » (E V 32).
- 42.** Voir notamment Arne Naess, *Écologie, communauté et style de vie*, ouvr. cité, p. 59.
- 43.** Genevieve Lloyd, « Spinoza's Environmental Ethics », *Inquiry*, vol. 23, n° 3, 1980, p. 293-311.
- 44.** Naess a répondu à Genevieve Lloyd dans l'article « Environmental Ethics and Spinoza's Ethics. Comments on Genevieve Lloyd's Article », art. cité.
- 45.** Arne Naess, « How Can Empirical Movement Be Promoted Today? » [1956], *The Selected Works of Arne Naess*, ouvr. cité, VIII.12, p. 161-163.
- 46.** Arne Naess, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », art. cité, p. 410. Nous traduisons. Étant donné le contexte dans lequel Naess utilise le terme, on ne doit pas donner un sens trop moral à *deserve* : il sert avant tout à pointer que tout être naturel sans exception (même s'il paraît peu intéressant, peu complexe, trop petit, très différent de nous) est animé, et est l'expression singulière d'une puissance. Il permet surtout de justifier la légitimité et la pertinence qu'il y a à connaître tout individu selon le troisième genre de connaissance.
- 47.** Pour Naess, cette relation cognitive et conative au monde est riche tant affectivement que cognitivement. Aucun des deux termes n'a la préséance sur l'autre, et les deux formules

sont donc équivalentes.

**48.** Arne Naess, « Spinoza and Ecology », art. cité, p. 51. Nous traduisons.

**49.** Arne Naess, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », art. cité, p. 406. Nous traduisons.

**50.** « La distinction entre la joie durable (couvrant tout) et la joie partielle ne doit pas être considérée comme une dichotomie absolue mais, plutôt, la joie existe en admettant des degrés. Elle peut être plus ou moins durable (*pervasive*). En clair, les degrés les plus élevés de joie requièrent des degrés élevés d'*intégration de la personnalité*, et ces derniers requièrent la culture intense de l'aspect personnel de notre interaction avec l'environnement » (Arne Naess, « The Place of Joy in a World of Facts », art. cité, p. 44 ; nous soulignons, et nous traduisons). Naess utilise la même expression, « *integration of the personality* », dans *Conation and Cognition* (p. 43). L'« intégration » est alors la ressaisie d'un concept de psychologie sociale et fait signe vers l'unité de tous les traits mentaux (intelligence, émotions, sentiments, volitions, désirs, réactions impulsives innées ou acquises) ; l'intégration complète représentant l'idéal de la personnalité.

**51.** Naess écrit notamment : « *The field bioecologists, who work in nature, are on the whole manifesting attitudes of love and respect that have made an impact upon millions of people* » (« Spinoza and Ecology », art. cité, p. 45). De la même façon que l'amour, le respect est un terme qui sert davantage à décrire une attitude non offensive qu'à normer un comportement sacralisant.

**52.** « *A being is freer the more it acts out of, or is caused by, its own nature alone. It is a question of maintaining identity, not of strengthening ego or egocentricity* » (Arne Naess, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », art. cité, p. 415).

**53.** « *Integration of personality presupposes that we never act as mere functionaries or specialists but always as whole personalities conscious of our value priorities, and of the need to manifest those priorities in social direct action* » (*ibid.*).

**54.** Naess présente, dans l'article « Expert Views on the Inherent Value of Nature », les résultats d'une enquête empirique qu'il a menée auprès de décideurs politiques norvégiens qui, tous, avaient un pouvoir de décision dans les questions environnementales (soit 110 « experts »), à partir du constat que les politiques norvégiennes étaient, pour beaucoup, destructrices de l'environnement. L'enquête a mis au jour une véritable incohérence entre les valeurs fondamentales des experts et la représentation de celles-ci dans leur pratique politique. Cette incohérence, pour Naess, est anti-écosphique. Voir « Expert Views on the Inherent Value of Nature » [1987], *The Selected Works of Arne Naess*, ouvr. cité, X.8, p. 149-184.

**55.** Arne Naess, « Beautiful Action. Its Function in the Ecological Crisis » [1993], *The Selected Works of Arne Naess*, ouvr. cité, X.15, p. 121. Nous traduisons.

**56.** Naess mobilise ce passage notamment dans « Spinoza and the Deep Ecology Movement », art. cité : « *There is a sentence in his work On the Improvement of the*

Understanding *that many people try to use as a key to understanding Spinoza's system: he says explicitly that he strives to attain a stable mental state characterized by the knowledge of the union that the mind has with the whole of nature. This is together with others, not alone: "to strive that many acquire it with me" »* (p. 407).

**57.** Voir notamment E II post. 4, E II 14, E IV 18 sc., E IV App. chap. xxvii.

**58.** « *Animal factories that violate the dignity of animals cannot be operated in conformity with the active affect* » (Arne Naess, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », art. cité, p. 417).

**59.** « *These relationships are not just those we have with other people and the human community. (I have elsewhere introduced the term mixed community to mean those communities in which we consciously and deliberately live closely with certain animals.)* » (Arne Naess, « Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World » [1986], *The Selected Works of Arne Naess*, ouvr. cité, X.45, p. 516). Voir aussi Arne Naess, « Self-Realization in Mixed Communities of Humans, Sheep, and Wolves » [1979], *The Selected Works of Arne Naess*, ouvr. cité, X.28, p. 291 et suiv.

**60.** On pourrait mentionner par exemple cette « loi qui interdit d'immoler les bêtes » et « fondée sur une vaine superstition et une miséricorde de femme plutôt que sur la saine raison » à laquelle fait allusion Spinoza (E IV 37 sc.), loi probablement née de notre compassion pour les animaux qui semblent partager nos affects. Spinoza lui-même n'attribue-t-il pas une vertu humaine au lion quand il parle de son « courage » (E III 55 cor. 2 sc.) ? Et si Adam se trompe quand il imagine les bêtes semblables à lui au point d'imiter leurs affects plutôt que de développer sa raison (E IV 68 sc.), ne rencontre-t-il pas l'occasion de se méprendre dans la nature animale (et la sienne) même ?


**61.** Naess dira toujours que, dans un conflit d'intérêts, sans négliger l'effort propre d'un animal, nous ferons passer les intérêts de nos proches, amis et parents, avant celui d'un non-humain. Mais cela ne saurait être une impasse écologique, dans la mesure où nous avons révisé la conception même de notre intérêt, depuis un système de valeurs rationnel.

## Auteur

**Marine Bedon**

Institut d'histoire des représentations et des idées dans les modernités (IHRIM, UMR 5317),  
ENS Lyon

---

Le texte seul est utilisable sous licence [Licence OpenEdition Books](#) . Les autres éléments (illustrations, fichiers annexes importés) sont « Tous droits réservés », sauf mention contraire.