



HAL
open science

Arne Næss, Spinoza et la deep ecology : vers une éthique de l'enrichissement de l'expérience

Marine Bedon

► To cite this version:

Marine Bedon. Arne Næss, Spinoza et la deep ecology : vers une éthique de l'enrichissement de l'expérience. Philosophie. Ecole normale supérieure de lyon - ENS LYON, 2023. Français. NNT : 2023ENSL0087 . tel-04480282

HAL Id: tel-04480282

<https://theses.hal.science/tel-04480282>

Submitted on 27 Feb 2024

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.



THESE

en vue de l'obtention du grade de Docteur, délivré par
l'ÉCOLE NORMALE SUPERIEURE DE LYON

École Doctorale N° 487
École Doctorale de Philosophie, « Histoire, Représentation, Création »

Discipline : Philosophie, épistémologie

Soutenue publiquement le 22/11/2023, par :

Marine BEDON

**Arne Næss, Spinoza et la *deep ecology* : vers une
éthique de l'enrichissement de l'expérience.**

Devant le jury composé de :

ANSALDI Saverio, Maître de conférence HDR en philosophie, Université de Reims Champagne-Ardenne, Rapporteur.

PIERRON Jean-Philippe, Professeur de philosophie, Université de Bourgogne, Rapporteur.

HENRY Julie, Maîtresse de conférence en philosophie, ENS de Lyon, Examinatrice.

HESS Gérald, Maître d'enseignement et de recherche (MER) en éthique et philosophie de l'environnement, Faculté des géosciences et de l'environnement de l'Université de Lausanne, Examineur.

MOREAU Pierre-François, Professeur émérite de philosophie, ENS de Lyon, Examineur.

LÆRKE Mogens, Directeur de recherche en philosophie, INSHS-CNRS, ENS de Lyon, Directeur de thèse.

Remerciements

Je remercie Mogens Lærke, mon directeur de thèse, pour avoir accompagné ce travail pendant toutes ces années, pour sa rigueur, et sa réactivité. Je remercie également Pierre-François Moreau pour m'avoir fait découvrir et aimer Spinoza et Arne Næss, pour sa patience, son investissement et ses encouragements ; je suis heureuse d'avoir travaillé avec un chercheur si inspirant, tant dans son travail que dans sa relation à ses collègues et étudiant.es. Merci également aux chercheur.ses et doctorant.es du séminaire Spinoza de l'ENS de Lyon, qui ont nourri mes réflexions spinozistes. Je remercie aussi chaleureusement les collègues du laboratoire Junior Écologie, Natures et Expériences, pour la richesse de nos échanges et l'enthousiasme partagé pendant ces deux années de recherches collectives. Je n'oublie pas Marion, Maud, et Margaux, auprès desquelles j'ai pu explorer certaines pistes et avec qui, même en étant confinées, travailler a été un plaisir. Merci aussi à Kit Fai Næss pour sa gentillesse et son accueil sans pareil. Merci à Reidar Goffeng pour m'avoir ouvert les portes de l'ANCEP et avoir mis à ma disposition une telle documentation, encore jamais manipulée par un.e chercheur.se français.e. Merci à Ragnar Næss pour m'avoir accordé de son temps. Merci à Hicham-Stéphane Afeissa et Stéphane Dunand d'avoir été des interlocuteurs privilégiés au début de ma thèse, et de m'avoir aidée à identifier l'importance d'une lecture spinoziste d'Arne Næss.

Un grand merci à Clara, dont la présence ces dernières années a été si précieuse, tant intellectuellement qu'affectivement. Merci à Marine, qui a été de nos réflexions montpelliéraines, et à Gautier, de m'avoir offert son regard aiguisé et ses conseils avisés. Merci à Laure et à Cécile pour m'enrichir de tout ce qu'elles sont, de tout ce qu'elles pensent ; pour les moments d'automne partagés. Un immense merci à Annaëlle, Ines, et Cécilia, d'être si présentes et si proches, merci de faire partie de ma vie depuis tant d'années, et d'avoir participé, de bien des manières, à l'accomplissement de ce travail. C'est avec vous que cela et bien d'autres choses se sont accomplies. Merci à Benoît qui, quelles que soient les circonstances, a su être mon port ; merci de croire en moi et en mon travail, de me donner confiance et de me lire, de me relire avec tant de soin. Merci à Jean, qui a été auprès de moi et m'a soutenue, sans jamais faillir, ces dernières années ; Jean avec qui j'ai tant aimé vivre, et travailler. Cette thèse lui doit beaucoup. Merci à Eva, et Élodie, qui donnent du sens à tout ce que j'entreprends, qui sont des soutiens, des oreilles amies, des égales et des sœurs d'art, de poésie. Merci enfin à ma mère pour tout ce qu'elle rend possible, depuis mon nom sur la liste, et bien avant cela bien sûr. Et puis, comme je le dis parfois, « ce qu'il restera de tout ça, c'est ma mère, qui m'a prise dans ses bras ».

Sommaire

Remerciements.....	1
Introduction.....	7
Première partie – Quelle écologie spinoziste ? De Spinoza à la <i>deep ecology</i>.....	23
Chapitre 1 – Spinoza : philosophe de la nature.....	24
Chapitre 2 – La <i>deep ecology</i>	77
Chapitre 3 – Spinoza pour la <i>deep ecology</i>	123
Deuxième partie – Arne Næss et Spinoza : interprétation spinoziste de trois concepts	202
Chapitre 4 – De l'interprétation du Dieu de Spinoza à la valeur intrinsèque de la <i>deep ecology</i>	217
Chapitre 5 – L'expérience riche et l'enrichissement de l'expérience.....	272
Chapitre 6 – La réalisation de soi.....	333
Troisième partie – Vers une éthique spinoziste de l'enrichissement de l'expérience.	
Relecture partielle de l'<i>Éthique</i>.....	395
Chapitre 7 – L'expérience ou l'enjeu du philosophe.....	398
Chapitre 8 – Expérience humaine, expérience animale.....	442
Conclusion.....	484
Annexes.....	495
Bibliographie.....	497
Index des auteurs et autrices.....	528
Table des matières.....	531

Avertissement

Références des éditions et des traductions utilisées

Pour Spinoza

Les traductions qui sont mobilisées dans ce travail sont, sauf mention contraire, pour *l'Éthique*, celle de Bernard Pautrat (Éditions du Seuil, Paris, 2010) ; et pour la correspondance celle de Maxime Rovere (*Correspondance*, GF-Flammarion, Paris, 2010).

Pour les autres textes de Spinoza, nous nous appuyons, comme édition de référence, sur la traduction de Charles Appuhn, volumes I-IV (GF-Flammarion, Paris) :

- Pour le *Court Traité*, le *Traité de la réforme de l'entendement*, les *Principes de la Philosophie de Descartes*, et les *Pensées Métaphysiques* : vol. I, 1964.
- Pour le *Traité théologico-politique* : vol. II, 1965.
- Pour le *Traité politique* : vol. IV, 1966.

Les abréviations des titres d'ouvrage en référence des citations mobilisent ces traductions et ces éditions.

Lorsque *l'Éthique* sera mobilisée dans la traduction de Pierre-François Moreau, il en sera fait mention (Puf Épiméthée, *Œuvres IV*, Paris, 2020). De même pour le prologue du *Traité de la réforme de l'entendement* qui sera cité dans la troisième partie de la thèse dans la traduction qui ouvre le texte de Pierre-François Moreau, *Spinoza, L'expérience et l'éternité* (Puf Épiméthée, Paris, 1994). De même pour le *Traité théologico-politique*, quand il sera mobilisé dans la traduction de Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau, (édition Akkerman et Steenbakkers, Puf, Paris, 1998).

Pour Arne Næss

La plupart des articles sont cités tels qu'on les trouve établis et réunis dans les volumes I-X des *Selected Works of Arne Næss*, édités par Harold Glasser et Alan Drengson, avec la coopération d'Arne Næss, l'aide de Bill Devall et de George Sessions (Springer, Dordrecht, 2005).

Écologie, communauté et style de vie est citée dans l'édition française, dans sa traduction de Charles Ruelle (Dehors, Bellevaux, 2008).

La plupart des citations sont restituées en anglais dans le texte de la thèse, sauf lorsqu'elles s'insèrent dans une phrase, auquel cas nous traduisons, et le spécifions en note avec le texte d'origine. Il arrive que certains articles soient cités dans la traduction française de Pierre Madelin, auquel cas il en sera fait mention.

Abréviations

Titres des ouvrages de Spinoza

TIE : <i>Traité de la réforme de l'entendement</i>	E : <i>Éthique</i>
CT : <i>Court Traité</i>	TTP : <i>Traité théologico-politique</i>
PPD : <i>Principes de la philosophie de Descartes</i>	TP : <i>Traité politique</i>
PM : <i>Pensées métaphysiques</i>	

Le numéro du chapitre du *Traité théologico-politique* est écrit en chiffres romains (ex : TTP, XVI), et la pagination est indiquée en note dans l'édition de référence. Pour le *Traité politique*, le numéro du chapitre, en chiffre romains, est suivi du numéro du paragraphe (dans l'établissement du texte tel qu'on le trouve dans l'édition de Appuhn) en chiffres arabes (ex. : TP, I, § 4), et la pagination est indiquée en note. Pour le *Traité de la réforme de l'entendement*, le numéro du paragraphe tel qu'il est établi par Appuhn est noté comme suit : § 5, suivi de la pagination. Pour la correspondance, nous indiquons en note le numéro de la lettre, accompagné éventuellement de la date et du nom du correspondant, ainsi que de la pagination dans l'édition de référence.

Pour l'Éthique

P : proposition	déf. aff. : définition des affects
dém. : démonstration	ax. : axiomes
sc. : scolie	post. : postulat
cor. : corollaire	lem. : lemme
exp. : explication	préf. : préface
déf. : définition	app. : appendice

Le numéro des parties de *l'Éthique* est noté en chiffres romains, et celui des propositions, démonstrations, scolies, etc. en chiffres arabes. La référence au scolie de la proposition 18 de la quatrième partie se lit donc : EIVP18sc.

La définition générale des affects à la fin de EIII est mentionnée comme un appendice : EIIIapp. (suivi du numéro correspondant de la définition, écrit en chiffres arabes).

Pour Arne Næss

Les textes et articles issus des volumes I-X des *Selected Works of Arne Næss* sont notés comme suit : le titre de l'article, suivi de sa première date de publication entre parenthèses, de *SWAN*, du numéro du volume en chiffres romains (*SWAN X*), du numéro de l'article dans le volume en chiffres arabes (*SWAN X, 5*), et des pages où trouver l'article, notées « pp. » (*SWAN, X, 5, pp. 33-56*).

Introduction

1. Relire la deep ecology aujourd'hui ?

L'ouvrage *Écologie, communauté et style de vie* d'Arne Næss (1912-2009) paraît en France en 2008 aux éditions Dehors, traduit de l'anglais par Charles Ruelle. C'est alors, hormis de rares entretiens et extraits publiés dans des « brochures relativement confidentielles »¹, la première traduction en français d'un texte de Næss, qui signait pourtant dès 1973 l'article fondateur de la *deep ecology*. Article suivi ensuite d'un nombre impressionnant de textes consacrés à la théorisation du mouvement. De cette introduction tardive de la *deep ecology* en France, on peut identifier plusieurs raisons. Il y a tout d'abord la tradition dans laquelle elle s'ancre ; Arne Næss est norvégien mais écrit pour l'essentiel en anglais et est en discussion avec une tradition anglo-saxonne. Les notions de valeur intrinsèque et d'égalitarisme biocentrique en sont des signes. En effet, on peut identifier deux types d'approche des problèmes environnementaux qui, à l'heure de la traduction française d'*Écologie, communauté et style de vie*, ne se rencontraient pas vraiment, mais évoluaient chacun de leur côté, sans vraiment tirer parti l'un de l'autre². De manière englobante et sans relever la diversité des théories élaborées, on peut dire que, dans sa tradition française et continentale, la réflexion écologique se situe dans l'héritage des réflexions critiques et angoissées nées de l'usage des technologies modernes, et notamment de la bombe atomique. La question est celle de la responsabilité dont il faut redéfinir les règles dans un monde où l'anéantissement de l'humanité, comme la catastrophe écologique, sont devenus des possibles. Cette réflexion sur la responsabilité, qui est celle de tous les individus qui partagent l'angoisse de la catastrophe à venir, est aussi une réflexion sur la recomposition nécessaire du politique, dans une « société du risque »³ où une société se met elle-même en danger, par les implications imprévisibles de ses interventions technologiques sur la nature⁴. De cette tradition que l'on peut qualifier de « politique », se distingue une tradition anglo-saxonne que l'on peut qualifier, quant à elle, de « métaéthique »⁵. Ce sont les

¹ Charles Ruelle, « Préface à l'édition française » (1987), Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, Charles Ruelle (trad.), Éditions Dehors, Bellevaux, 2008, p. 11

² Hicham-Stéphane Afeissa, « De l'éthique environnementale au principe responsabilité et retour », *Éducation relative à l'environnement*, vol. 8, 2009, p. 1.

³ Ulrich Beck, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Laure Bernardi (trad.), Aubier, Paris, 2001.

⁴ Hicham-Stéphane Afeissa, « De l'éthique environnementale au principe responsabilité et retour », *op. cit.*, p. 2-6.

⁵ *Ibid.*, p. 7.

travaux des théoriciens et théoriciennes de l'éthique environnementale qui se proposent, à rebours d'une tradition de philosophie morale massivement anthropocentrique, faisant de l'humain⁶ la mesure de toute chose, de refonder les présupposés et les hypothèses constitutives de la morale occidentale⁷. Cette entreprise de modification en profondeur de nos attitudes éthiques exige également de repenser les postulats philosophiques et théologiques des relations qu'entretiennent l'humain et la nature⁸. On trouve alors, dans cette littérature anglo-saxonne, une grande place conférée à la valeur intrinsèque, conduisant les auteurs et autrices à s'interroger sur sa nature, sur ses conditions d'existence et sur sa sphère d'extension (qu'est-ce qui a une valeur intrinsèque ?), ainsi que sur les devoirs et les limites à notre agir qu'elle implique, les obligations qu'elle génère. D'autres textes s'attachent à mettre en évidence la manière dont une grande partie de la tradition philosophique a conféré une valeur intrinsèque à l'humain exclusivement, se révélant par là même incapable de reconnaître une valeur autre qu'instrumentale au reste de la nature, envisagée comme différente de (et inférieure à) l'humanité⁹. Indéniablement, les textes de la *deep ecology* s'inscrivent dans cette seconde tradition : la valeur intrinsèque occupe une place très manifeste voire (apparemment) structurante, elle est l'un des premiers principes qui permettent de définir et d'identifier le mouvement. De plus, la critique des fondements culturels, sociaux, politiques et économiques anthropocentriques est aussi un trait fondamental de la *deep ecology*, qui se veut profonde justement parce qu'elle examine de manière systématique les racines de la crise. Dans cette veine, elle fait souvent cet effort de mise en évidence d'une tradition philosophique anthropocentrique pour mieux penser, en ses fondements, une refondation conceptuelle et morale. Ainsi, la *deep ecology* n'a pas vraiment intéressé l'approche continentale des problèmes environnementaux avant 2008. D'une certaine manière, indépendamment de la question de la traduction, la *deep ecology* et l'approche avec laquelle nous étions plus familiers et familières en France ne parlaient pas la même langue. Une autre raison qui permet de rendre compte de l'accueil frileux de la *deep ecology* est l'ouvrage *Écologie, communauté et style de vie* lui-même qui, déjà dans sa version américaine, avait rencontré une certaine incompréhension aux États-Unis. En ce sens, la méfiance ou le désintérêt pour la *deep ecology* n'était pas proprement français ni continental. L'ouvrage que nous lisons en français est une traduction d'*Ecology, Community and Lifestyle*, lui-même une version remaniée d'un texte norvégien que Næss a commencé d'écrire très tôt dans son engagement environnementaliste. Initié au tout début des années 1970, *Om økologi og Filosofi (Écologie et Philosophie)* est d'abord un document de travail qui circule à l'Institut de

⁶ Dans ce travail, nous dirons « l'humain » et non pas « l'homme », notamment socipour rendre le *homo* de Spinoza (qui n'est pas *vir*).

⁷ *Id.*

⁸ *Id.*

⁹ *Ibid.*, p. 6-9.

philosophie de l'Université d'Oslo¹⁰. Il sera ensuite retravaillé et publié en 1972 sous le titre *Økologi, Samfunn og Livsstil (Écologie, communauté et style de vie)*¹¹. Sa version remaniée et traduite par David Rothenberg avec le concours d'Arne Næss paraît aux États-Unis en 1989, et reçoit donc un accueil mitigé. Le vocabulaire est vague, et parfois technique, des conceptions philosophiques complexes côtoient des considérations politiques et économiques, le propos est parfois insuffisamment clair, et la question se pose de son destinataire. L'ouvrage ne semble pas être à destination des écologues, mais davantage des philosophes¹², qui, pourtant, ne se satisferont pas du manque de précision du vocabulaire et du caractère peu clair de certaines assertions. Ces difficultés se retrouvent dans la version française du texte. Charles Ruelle écrit lui-même : « Traduire de l'anglais (américain) *Écologie, communauté et style de vie* ne va donc pas sans difficulté ni même, parfois dans une certaine perplexité. L'anglais de Næss est relativement sec, elliptique – vague, encore une fois –, d'une grammaire parfois étrange : passages théoriques, considérations générales, développements schématiques s'alternent dans un texte relativement composite¹³. » Nous ne le contredirons pas. L'ouvrage déroute. Et c'est lui qui, au niveau international, sans doute parce qu'il en est la version la plus systématisée, va présenter la *deep ecology* (il est traduit dès les années 90 en italien, en japonais et en tchèque). Certaines de ses formulations vont choquer, au point de retenir toute l'attention et d'être isolées de leur contexte argumentatif – c'est le cas de cette phrase, qui a fait couler beaucoup d'encre : « L'espèce humaine est la première sur Terre ayant la capacité intellectuelle de réduire son nombre consciemment et de vivre dans un équilibre durable et dynamique avec les autres formes de vie ». Ou encore, ce point de la « plate-forme » du mouvement, destinée à exprimer « l'opinion la plus générale et la plus fondamentale [que les partisans de la *deep ecology*] ont en commun¹⁴ » : « L'épanouissement de la vie humaine et des cultures est compatible avec une baisse substantielle de la population humaine. L'épanouissement de la vie non humaine nécessite une telle baisse¹⁵. » Rapidement jugée anti-humaniste, donnant la priorité à la nature au détriment des humains, cet argument de la population va être agité comme un repoussoir : Luc Ferry, surtout, va rendre inaudible la *deep ecology* en France avec son ouvrage à charge, *Le nouvel ordre écologique* (1992). La *deep ecology* y est présentée comme une critique de « l'hostilité humaniste » envers les êtres non-humains, et, opposant schématiquement humanisme et considération pour la nature, Luc Ferry conclut ainsi que la *deep ecology* se révèle dangereuse, tant pour les valeurs humanistes que pour les humains eux-mêmes.

¹⁰ Charles Ruelle, « Préface à l'édition française », Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 14.

¹¹ *Ibid.*, p. 15.

¹² *Ibid.*, p. 14.

¹³ *Ibid.*, p. 16.

¹⁴ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 60.

¹⁵ *Ibid.*, p. 61.

Ces différentes raisons expliquent en partie la difficile pénétration des idées et des textes de la *deep ecology* en France, ainsi que ceux de son fondateur Arne Næss.

La traduction de *Écologie, communauté et style de vie*, cependant, a été suivie de la traduction et de la publication d'autres travaux, d'abord timidement – pour la raison évoquée plus haut quant au caractère incertain de l'ouvrage sans doute – puis avec de plus en plus d'enthousiasme.

On prend acte du caractère difficilement classable – dans ce que nous avons identifié comme deux traditions distinctes, sans doute de manière quelque peu schématique – du mouvement. En effet, la *deep ecology* n'est pas une théorie morale sur le modèle anglo-saxon ; en tant que mouvement social et que formulation écosophique, autrement dit en tant que formalisation d'une sagesse écologique destinée à orienter la pratique, ses questionnements et ses objectifs sont éloignés de la métaéthique. De plus, sa source d'inspiration fondamentale, à bien des égards, est une philosophie hollandaise – celle de Spinoza. Elle ne peut être tout à fait résorbée dans une de ces deux traditions environnementales. Plus que le mouvement de la *deep ecology* comme tel, c'est le travail d'Arne Næss, ainsi que sa figure qui vont, de plus en plus, intéresser la France. Professeur de philosophie à l'Université d'Oslo avant de quitter sa chaire en 1969 pour se consacrer à l'urgence écologique, Næss s'est engagé dans la résistance contre le nazisme, a été un militant pacifiste pour la cause environnementale et un alpiniste remarquable. Il a conceptualisé l'essentiel de sa pensée écologique et écrit une grande part de ses textes dans sa cabane de Tvergastein, située sur la montagne Hallingskarvet, à 1500 mètres d'altitude. Les éditions Wildproject assortissent les textes de Næss de photos de lui lors de ses excursions, de son chalet, de la montagne. Sa vie, comme sa philosophie, intéressent, voire fascinent. Il ne serait pas tout à fait juste de dire que sa figure a occulté le mouvement ainsi que l'apport de ses autres « partisans et partisanses » (comme les appelle Næss), d'origine américaine et australienne pour la plupart, comme par exemple George Sessions, Freya Matthews, Warwick Fox, Bill Devall. Il est certain qu'en France, c'est, essentiellement, à la (seule) figure de Næss qu'est associée la *deep ecology*. Mais c'est aussi et surtout parce qu'il est le fondateur du mouvement, et parce qu'il a le plus œuvré à le faire vivre et à le défendre, à en reconsidérer constamment les principes pour répondre aux critiques qui lui étaient adressées. Sans doute aussi parce que les autres (c'est moins le cas pour George Sessions) ont davantage travaillé, une fois la naissance de la *deep ecology* actée, à la formulation de leurs propres écosophies, ou, pour certains et certaines, à la discussion des textes de Næss. Cet intérêt pour Næss est dû sans doute également à la reconnaissance dont il jouit en Norvège, où il était un professeur souvent aimé et admiré et un chercheur renommé, ainsi qu'à l'international, où il est reconnu notamment comme spécialiste de Spinoza et de Gandhi. Ainsi, une année après *Écologie, communauté et style de vie*, paraît, en 2009, la traduction d'un texte établi à partir d'entretiens conduits par David Rothenberg et intitulé *Vers*

l'écologie profonde. L'année même de sa mort, l'ouvrage donne à connaître la personnalité d'Arne Næss, sa formation intellectuelle et celle de sa sensibilité, sa méthode et ses principales hypothèses – qu'on ne souhaite pas appeler « thèses », tant Næss rejetait le dogmatisme et considérait toute réponse apportée comme toujours soumise à la révision. *Écologie, communauté et style de vie* est réédité chez Dehors en 2013, paraissent ensuite, en 2017 et 2018, deux recueils d'articles traduits par Pierre Madelin, *Une écosophie pour la vie : introduction à l'écologie profonde* (Éditions du Seuil) et *La réalisation de soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde* (Éditions Wildproject), suivis d'une nouvelle réédition, en 2020, de *Écologie, communauté et style de vie* (Dehors). En 2020 est publiée également une traduction de l'article fondateur du mouvement (« Long-Range Ecology Movement: A Summary ») présentée et commentée par François Yerly Brault (Puf, 2021) – c'est sa seconde parution française, après une première apparition en 2007, traduite par Hicham-Stéphane Afeissa et parue dans l'anthologie *Éthique de l'environnement* (Vrin). Cet engouement des traducteurs s'accompagne d'un travail de valorisation et de vulgarisation entrepris notamment par Mathilde Ramadier avec une BD inspirée de sa vie (*Et il foula la terre avec légèreté*, Futuropolis, 2017) et un essai *Arne Næss, pour une écologie joyeuse* (Actes Sud, 2017). Sans compter les nombreux sites et blogs consacrés à la présentation de Næss et de la *deep ecology*. Cet intérêt du grand public pour la *deep ecology* dépasse la seule œuvre de Næss. Des pratiques écopsychologiques qui existent au niveau international, des « ateliers Écologie profonde » inspirés du « Travail qui relie » de Joanna Macy, connaissent un véritable succès. Ils ont émergé cette dernière décennie, à partir de la traduction en français en 2008 de son ouvrage et manuel d'écologie profonde *Coming Back to Life: Practices to Reconnect Our Lives, Our World* (1998), et de ses rééditions en 2018 et 2021 (Éditions Souffle d'or). Avec des stages organisés par l'association « Les roseaux dansants », c'est une dimension spiritualiste de la *deep ecology*, surtout, qui pénètre le grand public, dimension, à notre sens, plus éloignée de l'œuvre de Næss (bien qu'il s'en revendique). Dans le milieu universitaire, Næss et la *deep ecology* intéressent également, même si, en France, les thèses conduites sur la question sont peu nombreuses et très récentes. En dehors de ce présent travail, citons celui de Dominique Sellier initié en 2021 en écosophie urbaine, inspiré d'Arne Næss et de Félix Guattari¹⁶.

Ce regain d'intérêt français est indissociable d'un regain d'intérêt pour le travail de Næss et pour la *deep ecology* au niveau international, qui doit beaucoup à des efforts conduits en Norvège pour le partage à grande échelle de son œuvre. En effet, à Oslo, des proches de Næss, amis et anciens collaborateurs, travaillent, depuis sa mort, au sein de l'Université d'Oslo ou d'organismes affiliés à

¹⁶ Thèse conduite sous la direction de Saverio Ansaldi, en préparation à Reims dans le cadre de l'École doctorale Sciences de l'homme et de la société, en partenariat avec le laboratoire CIRLEP (Centre interdisciplinaire de recherches sur les langues et la pensée), depuis le 15/01/2021.

la conservation et la diffusion de son travail. Mentionnons l'implication de sa femme Kit Faï Næss, en discussion avec les chercheurs et chercheuses du monde entier et qui gère, entre autres, sa bibliothèque personnelle ; ainsi que le Arne Næss Center of Ecology and Philosophy (ANCEP) qui œuvre actuellement à la numérisation de la bibliographie complète d'Arne Næss, de tous ses articles et ouvrages, pour beaucoup non parus, ou non traduits, mais aussi des transcriptions d'entretiens, des notes de cours, photos et vidéos. L'Université d'Oslo participe également au rayonnement de sa pensée : le Centre for Development and the Environment comprend un Programme Arne Næss dirigé par Nina Witoszek qui, en plus de l'attribution chaque année de la Chaire Arne Næss à un universitaire et/ou activiste de renommée internationale, organise un « symposium Arne Næss », permettant le dialogue entre universitaires, étudiants, politiciens, membres de la société civile, artistes et représentants du monde des affaires, sur les fondements éthiques et philosophiques de modèles de sociétés durables¹⁷. Une revue étudiante intitulée « Tvergastein » s'inspire de la figure et des travaux de Næss, et connaît un vif succès au sein de l'Université. La publication en 2005 des *Selected Works of Arne Næss* (Springer) par Harold Glasser, avec une préface de l'auteur, en dix volumes et en anglais, participe grandement à faire connaître l'œuvre de Næss, et pas seulement son travail en philosophie environnementale, auprès d'un large public anglophone. Arne Næss a également beaucoup travaillé sur Gandhi et Spinoza, mais aussi sur l'épistémologie behavioriste et la philosophie des sciences (essentiellement dans les années 30-40), sur l'empirisme sémantique (jusqu'en 1953), le scepticisme (autour de 1968), la théorie de la communication et les systèmes complexes¹⁸. Si elle a connu nombre de critiques à ses débuts et pendant une vingtaine d'années, la *deep ecology* a néanmoins participé à enrichir les discussions et les débats, elle a vivement intéressé les philosophes et, sans doute, motivé l'activisme d'un grand nombre de personnes, non professionnelles de la philosophie, comme le dit Næss. Elle a participé à inspirer l'idéologie de mouvements comme Greenpeace – Næss est devenu le premier secrétaire de la branche norvégienne en 1988 – de the Sea Shepherds et de Earth First !¹⁹ – même si Næss n'a pas toujours reconnu, dans des formes d'activisme parfois dangereuses, l'esprit de la *deep ecology* –, et d'autres associations structurantes du mouvement environnementaliste comme le Sierra Club. La *deep ecology* est également présente dans le programme « Harmony with Nature » des Nations Unies : Næss est mobilisé comme référence dans le rapport de 2013 notamment²⁰, reconnaissant le besoin

¹⁷ Voir le site internet du centre, Senter for utvikling og miljø (SUM) en norvégien :

<https://www.sum.uio.no/english/research/networks/arne-naess-programme/about/objectives.html>

¹⁸ Harold Glasser, « Series Editor's Introduction », Arne Næss, *Selected Works of Arne Næss*, Harold Glasser, Alan Drengson (éd.), Springer, Dordrecht, vol. X, p. xxxv.

¹⁹ Eccc de Jonge, *Spinoza and Deep Ecology. Challenging Traditional Approaches to Environmentalism*, Routledge, London and New York, 2004, p. 4.

²⁰ Voir Moa De Lucia Dahlbeck, *International Environmental Law and the Search for Harmony with Nature. A Critical Inquiry into the Metaphysical Underpinnings of the Legal Discourse on Environmental Protection*, Faculty of Law

pragmatique et urgent, dans l'établissement des mesures gouvernementales sur la protection environnementale globale, d'une reconsidération des priorités de valeur et d'une métaphysique nouvelle, une forme de monisme substantiel non anthropocentrique. Gérald Hess remarque que, avec Holmes Rolston III et John Baird Callicott, Næss compte parmi les auteurs qui ont influencé durablement la pensée environnementale aux USA et en Australie²¹. La plus ancienne revue de philosophie environnementale créée en 1993 par Alan Drengson (Canada), *The Trumpeter, Journal of Ecosophy*, est un lieu de publication des partisans et partisanses de la *deep ecology*, philosophes, mais aussi d'autres scientifiques, et d'artistes²². Elle n'a cessé d'être active depuis sa création et l'est encore aujourd'hui.

L'intérêt plus particulièrement que suscite la *deep ecology* cette dernière décennie tient sans doute au contexte environnemental et politique ; les effets de ce qu'on peut encore appeler la ou les crises environnementales se font sentir de façon de plus en plus prégnante, avec le réchauffement climatique, les sécheresses et incendies qu'elles engendrent, les désordres politiques nés du difficile et inégal accès aux ressources, de plus en plus rares, la pollution de l'air qui génère des maladies et de l'eau qui menace des espèces, la destruction des habitats écologiques source de la diffusion d'épidémies de l'animal à l'humain, etc. Tous ces phénomènes écologiques et leur prise en charge politique (on a encore très vive à l'esprit l'image des confinements successifs) ont ravivé les critiques, aujourd'hui de plus en plus nombreuses et radicales, d'un modèle de société destructeur des habitats et des individus ; *ravivé*, car c'est bien ce que, notamment, la *deep ecology* proposait : face à cette situation « urgente » – elle l'était déjà dans les années 1960-70, à l'heure où les climatologues tiraient la sonnette d'alarme –, seul un changement profond de nos habitudes, de nos modes de vie, de consommation, de production et d'organisation, pourra inverser la tendance. Les réponses politiques, nationales et internationales, gestionnaires et trop soucieuses de poursuivre la croissance économique (et l'enrichissement d'une minorité privilégiée) n'ont pas été, jusqu'alors, à la hauteur de la situation, et les citoyens et citoyennes attendent, aujourd'hui plus que jamais, davantage et autre chose. Le regain d'intérêt français pour la *deep ecology* est à peu près contemporain de la naissance du mouvement mondial de désobéissance civile Extinction Rébellion, créé au Royaume-Uni en 2008 pour lutter contre l'effondrement écologique et le réchauffement climatique²³, et qui exige, entre autres, la reconnaissance publique de la gravité et de l'urgence de la

Lund University, Lund Sweden, 2016.

²¹ Gérald Hess, *Éthiques de la nature*, Puf, Paris, 2013, p. 341.

²² La revue compte, parmi ses contributeurs et contributrices : Arne Næss, Wes Jackson, Wendell Berry, Warwick Fox, Tom Birch, Gary Snyder, Bill Devall, Dave Foreman, Holmes Rolston, III, Michael Zimmerman, George Sessions, Dolores LaChapelle, Monika Langer, David Abram, Mary Midgley, Valerius Geist, Neil Evernden, Robyn Eckersley, Freya Matthews, Tom Regan, David Suzuki, Michael Soulé, Jim Cheney, Marti Kheel, Catriona Sandilands, Anthony Weston, and Vandana Shiva.

²³ Voir le site du mouvement : <https://extinctionrebellion.fr/historique/>

situation écologique. Relire *Écologie, communauté et style de vie* laisse un sentiment étrange, comme la lecture de beaucoup d'ouvrages des années 1970 : tout semblait avoir été dit, et pourtant, tout est encore à reformuler ; les idées n'ont pas fini de circuler. Avec l'espoir, un jour, d'atteindre les consciences des élites politiques et financières. L'enjeu écologique est devenu aujourd'hui une priorité de l'agenda politique de beaucoup de nations, qui a largement gagné l'opinion publique ; pour autant, les politiques adoptées (quand elles le sont) ne sont pas à la hauteur de la situation, et restent trop superficielles. Parce que la *deep ecology* n'est pas seulement une réflexion philosophique sur les causes profondes de la crise écologique, ni seulement une proposition créative pour repenser les paradigmes de nos sociétés industrialisées et capitalistes, parce qu'elle est aussi un mouvement social d'ampleur internationale, elle s'adresse à toutes les personnes qui désirent s'engager activement (et pacifiquement) pour la protection de l'environnement, quel que soit leur bagage culturel et philosophique, et leur position sociale. Sans perdre confiance dans l'élaboration politique, sur laquelle il faut essayer d'agir, elle pense l'activisme dans la collaboration de citoyens et de citoyennes partageant des convictions semblables. En ce sens, elle entre en résonance avec les réflexions conduites aujourd'hui dans la pensée environnementale, notamment continentale et française, parfois inspirées de Næss, et avec des formes d'engagement individuel et collectif.

Parmi les personnes que la *deep ecology* intéresse, il y a les spécialistes de philosophie environnementale, qui prennent la mesure des mésinterprétations dont a souffert la pensée de Næss, et dans quelle mesure la *deep ecology* a été, en partie, mal comprise. Sans doute le travail de publication dirigé par Harold Glasser a-t-il beaucoup participé à ce nouvel état d'esprit ; de nouvelles pistes pour l'interprétation de la théorisation du mouvement sont prises en considération – notamment les travaux sémantiques de Næss, ainsi que ceux sur les systèmes complexes, ou encore sur le pluralisme. On comprend mieux le caractère « vague » de certains énoncés, les formulations volontairement générales, et parfois elliptiques, ainsi que le recours à des concepts de l'éthique environnementale, qui viennent davantage expliciter et nommer des intuitions – que la formalisation écosophique se doit d'éclairer – qu'échafauder une théorie morale.

2. Une relecture spinoziste de la deep ecology

Si la conscience de l'importance du rôle de la philosophie de Spinoza dans l'établissement du mouvement et dans le travail d'Arne Næss est partagée – Næss répétant à plusieurs endroits et dans plusieurs contextes son intérêt pour Spinoza et la pertinence de Spinoza pour l'environnementalisme –, pour autant, les analyses et interprétations de la *deep ecology* à partir de Spinoza sont peu nombreuses. Bien souvent, elles s'attachent à distinguer ce qui pourrait être pertinent chez Spinoza pour la *deep ecology* de ce qui ne l'est pas et a été mal interprété, ou a servi les usages de la *deep*

ecology sans vraiment respecter la lettre du texte de l'auteur²⁴. On peut dire, de manière générale, qu'on fait prévaloir le monisme substantiel de Spinoza ainsi que son naturalisme comme des éléments de sa philosophie pouvant paraître pertinents pour une pensée environnementale, tout en mettant en évidence que son éthique, elle, empêche en fait tout usage écologique de sa philosophie²⁵. On peut montrer également que l'immanence divine a été mal comprise, entendue comme un panthéisme conduisant à trouver Dieu en toute chose, et fondant de la sorte sur la divinité des formes naturelles l'attribution à celles-ci d'une valeur intrinsèque, et la défense de la biodiversité²⁶. Mais il reste encore une voie qui n'a pas été empruntée, prenant pour point de départ cette affirmation selon laquelle Spinoza est la source d'inspiration fondamentale du mouvement de la *deep ecology*. Cette voie consiste à considérer en premier lieu que la philosophie spinoziste permet de comprendre effectivement le sens du projet même du mouvement. Pour la *deep ecology*, si nous voulons mettre fin à cette situation de crise (ou en limiter les effets), il ne faut pas adopter de nouvelles mesures, politiques et techniques, ponctuelles, ni modifier sans questionnement profond l'activité humaine ; il faut *changer d'ontologie*. Une compréhension spinoziste de ce que peut être une ontologie, et de comment elle est élaborée, permettra de donner une interprétation spécifique du projet écologique du mouvement. Næss affirme d'autre part que Spinoza est au fondement de sa propre formulation écosophique, qu'il appelle Écosophie T (T pour Tvergastein). Cette autre voie que nous empruntons consiste également à considérer qu'on ne peut comprendre dans toute leur subtilité les notions de valeur intrinsèque, de réalisation de soi et d'expérience riche, centrales dans l'Écosophie T, sans recourir à Spinoza. Or, ce recours à Spinoza ne peut pas simplement se résoudre à une mobilisation des textes de *l'Éthique*, comme s'ils exprimaient clairement et de manière identique, à toutes les époques, ce qu'ils avaient à dire. Les interprétations fournies sont dépendantes, à bien des égards, d'un contexte interprétatif, d'une filiation de commentaires dans laquelle elles s'ancrent, et de choix méthodologiques plus ou moins personnels. On ne pourra donc comprendre la *deep ecology* en mettant en parallèle ses concepts et les textes de Spinoza. Il nous faut d'abord comprendre l'interprétation que Næss lui-même a proposée de l'auteur, et la façon dont il s'est rapporté aux textes. Plus spécifiquement, nous nous intéresserons à la lecture que Næss a donnée de *l'Éthique*, car c'est elle qui a principalement retenu son attention. Les écrits

²⁴ Gal Kober, « For They do not Agree in Nature: Spinoza and Deep Ecology », *Ethics and the Environment*, vol. 18, n° 1, 2013, pp. 43-65 ; Eccc De Jonge, *Spinoza and Deep Ecology. Challenging Traditional Approaches to Environmentalism*, op. cit.

²⁵ Luc Valera et Gabriel Vidal, « Pantheism, Panentheism, and Ecosophy: Getting Back to Spinoza? », *Zygon*, vol. 57, n° 3, 2022, pp. 545-563.

²⁶ Eccc De Jonge, « Reinstating the Infinite: Arne Næss and the Misappropriation of Spinoza's God. A lecture delivered in Katwijk on May 25, 2002 », *Mededelingen vanwege het Spinozahuis* 86, Eburon Academic Publishers, Delft, 2003, pp. 2-23 ; Heine Siebrand, « Is God an "Open Place" in Spinoza's Philosophy of Religion? For Arne Næss », *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, vol. 28, n° 2, 1986, pp. 261-274.

politiques de Spinoza ont peu voire pas influencé la formulation de la *deep ecology*, comme de l'Écosophie T. Næss défend un modèle de sociétés durables ou vertes avec un régime démocratique, mais ne s'appuie pas sur Spinoza à cet endroit. L'influence spinoziste se situe principalement dans la théorisation de l'Écosophie T et du projet même de la *deep ecology*, celui d'un changement de paradigme et des attitudes dominantes (le changement d'ontologie). Les réflexions sur la politique, l'économie, la technique, si elles peuvent être déduites sans doute d'une conception du monde spinoziste, ne sont pas immédiatement dérivées d'une analyse des textes politiques de Spinoza.

Ce travail se propose donc d'éclairer la *deep ecology* et l'Écosophie T d'une lumière nouvelle, en faisant l'hypothèse qu'on ne peut saisir tout le sens de l'une et de l'autre sans recourir au « Spinoza de Næss ». On l'a dit, Næss était un spécialiste de Spinoza, et il n'a pas cessé, même après avoir initié son travail au sein de la *deep ecology*, de conduire ses recherches sur l'auteur, portant pour beaucoup sur les affects, la liberté, l'activité et la signification de l'immanence divine. Autant de champs qui ont été essentiels pour la formulation du mouvement et de son écosophie personnelle, et qui les ont nourris. Durant sa vie, Næss a consacré au moins cinquante articles, notes et conférences, en norvégien et en anglais, à Spinoza, dont une dizaine au moins directement à Spinoza et la *deep ecology*. D'autres articles travaillent sur une lecture croisée entre Spinoza d'un côté et Kierkegaard, Heidegger et Sartre (1967, en anglais), ou Gandhi (2000, en norvégien), William James (1999, 2000, en norvégien), ou encore le bouddhisme mahayana de l'autre. Næss avait lu Spinoza (*l'Éthique* en particulier) dans plusieurs langues et connaissait les commentaires norvégiens, européens et américains de sa philosophie, il mobilise, s'appuie sur ou discute, dans ses travaux, ceux de Wolfson, Wetlesen, Fløistad, Gueroult, Curley, Gebhardt, de Deugd, Yovel, Bidney, etc. Il a consacré trois ouvrages à une reconstruction systématique d'une partie de la pensée de Spinoza : *Spinoza's Etik: Systematiske Rekonstruksjoner*, publié sous la forme de trois brochures en norvégien en 1963 et 1964 avec Guttorm Fløistad ; *Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects: A Reconstruction* en 1967 avec Jon Weltesen ; et, après avoir conduit une enquête systématique sur les termes et notions équivalentes dans *l'Éthique* en 1969, la même année, *Freedom, Emotion and Self-subsistence, The Structure of a Small, Central Part of Spinoza's Ethics*. Il a également beaucoup œuvré, notamment au sein de l'Université, dans ses cours, à la diffusion de la pensée de Spinoza, et il est l'auteur d'un ouvrage d'introduction à la philosophie spinoziste, écrit en langue norvégienne (*Det frie menneske - en innføring i Spinozas filosofi*, ARK Bokhandel, 1999). Notre travail consistera ainsi en grande partie à proposer une nouvelle compréhension de la pensée écologique de Næss. Il nous est difficile d'opérer une distinction nette entre les textes dans lesquels Næss conceptualise la *deep ecology*, et ceux dans lesquels il propose une formalisation de sa propre écosophie. Par ailleurs, nous pensons que les deux types de travaux

s'influencent mutuellement, et considérons ainsi que les éclairages portés sur les notions centrales de la pensée écologique de Næss, la valeur intrinsèque, l'expérience riche et la réalisation de soi, nous aideront à mieux saisir à la fois l'Écosophie T et le sens philosophique du projet environnemental et social de la *deep ecology*, tel que Næss l'a formulé.

Nous partons essentiellement des reconstructions élaborées en anglais dans *Conation and Cognition* et dans *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, ainsi que des articles que Næss a rédigés avant 1969 d'une part, et après son retrait de l'Université, contemporain de son engagement environnemental d'autre part. Nous essaierons, à partir du « Spinoza d'Arne Næss » ainsi reconstruit, d'interpréter sa pensée écologique, telle qu'on la trouve formulée dans les articles essentiellement rassemblés dans le dixième volume des *Selected Works of Arne Næss*, intitulé « Deep Ecology of Wisdom » et, dans une moindre mesure, dans *Écologie, communauté et style de vie*. Certains articles, comme « Spinoza and Attitudes Toward Nature » (1983) – dont une première version était connue sous le titre « Spinoza and Ecology » (1977) – et « Spinoza and the Deep Ecology Movement » (1991), à la charnière, nous aideront à faire la synthèse entre ces deux corpus, le corpus spinoziste et le corpus écologique de Næss. Ainsi, l'interprétation que Næss a formulée de l'immanence divine nous aidera à comprendre la notion de valeur intrinsèque, l'interprétation de la théorie de la connaissance spinoziste celle d'expérience riche, et l'interprétation du *conatus* celle de réalisation de soi. À partir de ce travail se dessinera alors une écologie spinoziste (ce que Næss a effectivement prétendu produire), une éthique écologique de l'enrichissement de l'expérience, ou de la réalisation de soi, les deux expressions désignant le même processus, le même devenir, mais l'un envisagé depuis le *self*, le sujet et la connaissance de soi, et l'autre depuis son expérience du monde. L'idée conductrice de ce travail est la suivante : certes, l'ontologie spinoziste, celle de la substance unique et de la puissance, ontologie que l'on dira également relationnelle, est pertinente pour le développement d'une pensée écologique, c'est-à-dire, entre autres, une pensée qui prend la mesure, ontologiquement et éthiquement, des enseignements de la science écologique – consciente des interrelations constitutives de l'individualité comme de l'identité de toute chose, ainsi que des systèmes. Certes, le naturalisme de Spinoza destitue l'humain de son exclusivité, de sa position surplombante et dominante sur le reste du monde. Mais, ce que le travail sur Næss et sa lecture de Spinoza met également en évidence, c'est le rôle important, et même central, que joue l'expérience dans la philosophie éthique de Spinoza, ainsi que la portée écologique d'une telle notion. C'est à partir de l'expérience que Næss pense l'importance conférée au vécu, à la qualité de l'existence, articulée principalement à la question des affects. C'est l'expérience humaine qu'il s'agit de travailler, de modifier, c'est elle qui doit gagner en densité, et en richesse, afin de pouvoir vivre

bien, c'est-à-dire engager et entretenir des relations harmonieuses, qui assurent l'augmentation de notre puissance, avec notre milieu, humain et non-humain. Plus précisément, l'enjeu du philosophe, l'enjeu de l'éthique elle-même, c'est l'expérience du monde, indissociable de l'expérience de soi. C'est en travaillant sur cette expérience, individuelle et collective, que pourra être modifiée l'ontologie destructrice de la nature (et des relations inter-humaines) prédominante dans nos sociétés libérales et post-industrielles.

3. Spinoza, l'expérience et sa richesse

C'est aussi sans doute ce que l'on peut appeler le caractère résolument humain de l'éthique spinoziste qui entre en résonance avec la perspective et le projet de Næss. Certaines lectures actuelles soulignent que l'éthique de Spinoza n'établit pas *a priori* des normes du comportement ni des obligations à suivre, pas davantage qu'elle ne condamne des comportements immoraux ou vicieux. La question éthique se pose d'un point de vue existentiel, elle est celle de la qualité de l'existence. Elle répond à la question « Comment vivre ? » et se pose celle de la *manière* dont on vit, des formes de vie humaines possibles et de celle à construire, individuellement, pour reprendre les mots de Marion Blancher²⁷. Arrimée à l'existence, sans transcendance et dans un contexte déterministe, l'éthique s'inscrit alors dans la durée, elle est une modification progressive de la manière dont nous vivons, et une modification, aussi, de ce que nous sommes. Elle est le passage de la servitude à la liberté, du pâtre à l'agir. Parce que tout individu est aussi parfait qu'il peut l'être, il n'y a pas d'idéal à atteindre, ni une existence à rendre adéquate à son essence. Le devenir actif, comme le montrait Pascal Sévérac, ne peut consister que dans une augmentation effective de la capacité du corps à être affecté²⁸. Julie Henry parlera après lui d'un cheminement éthique, permettant d'articuler à la fois le changement, « la variation significative de la manière d'exister et d'agir »²⁹, et la continuité de soi ; cheminement qui passe nécessairement par un accroissement de nos aptitudes corporelles à être affecté de manière plurielle, et qui va de pair avec une plus grande aptitude de l'esprit à percevoir un grand nombre de choses à la fois. Il nous semble que l'interprétation que Næss avait donnée de Spinoza peut être comprise dans la ligne de ces lectures, existentielles et temporelles, de l'éthique spinoziste. Que c'est envisagée comme devenir actif, comme changement de la manière dont on est affecté et dont on affecte le monde, que *l'Éthique* peut aider à élaborer une éthique écologique de la réalisation de soi et de l'enrichissement de l'expérience. La question de la qualité de l'existence et de sa modification éthique est en effet

²⁷ Marion Blancher, « Vivre vraiment. Seuil et persévérance, avec Spinoza », Thèse de doctorat de l'Université de Lyon opérée par l'École normale supérieure de Lyon, sous la direction de Pierre-François Moreau, soutenue le 29/09/2022.

²⁸ Pascal Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, Honoré Champion éditeur, Paris, 2021.

²⁹ Julie Henry, *Spinoza, une anthropologie éthique. Variations affectives et historicité de l'existence*, Classiques Garnier, Paris, 2015, p. 479.

indissociable également de celle de *l'expérience*. Pour Næss, c'est aussi l'importance que Spinoza confère à cette dernière qui lui semble représenter un puissant moteur pour l'élaboration d'une éthique écologique. Et ceci parce que l'écologie n'est pas une question technique ni politique, mais une question existentielle, celle de nos relations, de la qualité de celles-ci ; relations déterminantes, tant de qui nous sommes, que de la manière dont nous vivons. Dire que l'expérience est un enjeu de l'éthique pour Spinoza, cela fait écho aux travaux de Pierre-François Moreau et de Ursula Renz notamment, qui se sont attachés à mettre en évidence l'importance de l'expérience dans l'œuvre spinoziste, et l'articulation de l'éthique, de l'épistémique, et de l'expérientiel. Pierre-François Moreau³⁰ s'intéressait au statut de l'expérience, montrant à la fois son omniprésence et son évolution, du prologue du *Traité de la réforme de l'entendement* au *Traité politique*. Si son statut change, à mesure qu'évolue la conception spinoziste de la puissance, l'expérience demeure envisagée dans sa logique propre eu égard à la raison, elle est à la fois ce qui est partagé et un certain type, singulier, de savoir, avec son propre mode d'accès à la connaissance. Ursula Renz³¹, quant à elle, s'intéresse à l'explicabilité de l'expérience : si l'expérience est singulière, si elle est qualitative, peut-on en rendre compte, la comprendre, discuter à son propos ? Elle met ainsi en évidence l'intelligibilité toujours possible de l'expérience, sans vraiment la définir, si ce n'est comme « ce qui arrive à quelqu'un », ou « le fait que quelque chose arrive à quelqu'un ». Ces analyses nous incitent à réinterroger la nature et le statut de l'expérience pour Spinoza ; Pierre-François Moreau attire notre attention sur cette phrase tirée d'un scolie d'*Éthique* V, sans doute le plus beau et le plus énigmatique de l'ouvrage : « nous sentons, nous expérimentons que nous sommes éternels ». Ursula Renz ouvre la possibilité d'une expérience non-humaine, celle d'êtres suffisamment complexes pour que quelque chose puisse leur arriver. Næss, quant à lui, nous rend sensibles à une autre manière d'envisager l'expérience, celle qu'il appelle « spontanée ». Il ne la théorise pas pour autant, et, d'emblée, interprète Spinoza avec les termes de la psychologie gestaltiste, qui l'a également beaucoup influencé dans la théorisation de sa pensée écologique, et notamment dans sa lecture de Spinoza. Il nous semble qu'il y a là une idée pertinente : celle selon laquelle, dans *l'Éthique*, il y aurait quelque chose comme une expérience qu'on pourrait appeler spontanée, et qui pourrait jouer un rôle fondamental dans le cheminement que Spinoza se propose de construire. Non pas l'expérience comme savoir acquis par la confrontation avec le monde, ni l'expérience au sens de ce qui est reçu par les sens, pas encore l'expérience comme source d'enseignement, et pas encore questionnée dans son intelligibilité, mais l'expérience dans toute sa spontanéité, comme manière dont s'ouvre le monde pour un sujet, dont se donne, corrélativement, le soi et le monde.

³⁰ Pierre-François Moreau, *Spinoza, L'expérience et l'éternité*, Puf, Paris, 1994.

³¹ Ursula Renz, *The Explainability of Experience: Realism and Subjectivity in Spinoza's Theory of the Human Mind*, Online edition, Oxford Academic, 2018.

L'expérience comme vécu qualitatif de soi et du monde, comme *épreuve*, épreuve de soi *dans* le monde. Si Arne Næss ne cherche pas chez Spinoza cette notion d'expérience spontanée, s'il la tire probablement de la lecture de *l'Éthique* en suivant là son intuition, il nous a semblé pertinent, dans la mesure où nous partageons cette intuition, de revenir à la lecture de Spinoza, pour essayer de trouver, quelque part peut-être, quelque chose comme une expérience spontanée. Nous aurons alors quitté Arne Næss pour procéder, à nos propres frais et guidée par les travaux cités précédemment, à l'examen des textes éthiques de Spinoza. Nous nous poserons la question de la qualité de cette expérience, et celle, corrélée, de sa richesse. Nous trouverons alors des outils dans la lecture croisée de Spinoza et du fondateur de l'ethologie, Jakob von Uexküll, pour envisager, à l'aune de ce que peut un corps et de ce que peut percevoir son esprit, ce que peut être une expérience *riche*. S'ouvriront alors du même coup des expériences non-humaines possibles, des expériences animales, et sans doute davantage. Peut-être que de ce retour au texte pourront se dessiner de nouveaux contours pour une formulation écosophique. Peut-être que ces analyses pourraient nous éclairer, d'un point de vue écologique, sur le type d'éthique à construire. Parce que le commentaire que Næss proposait de Spinoza n'est pas le nôtre, bien qu'à bien des endroits il rencontre les enjeux du commentaire français contemporain comme nous l'avons montré, parce que Næss a encouragé la formulation personnelle, celles d'écosophies singulières, nous avons souhaité proposer, à partir des intuitions que nous partageons avec lui, une nouvelle plongée herméneutique dans *l'Éthique*. Espérant par là non pas seulement poser des prémisses pour une écosophie singulière, une écosophie de l'enrichissement de l'expérience, mais aussi proposer des pistes servant à éclairer notre rapport au monde, notre insertion dans celui-ci, d'un point de vue éthique, et écologique – nous posant la question, à nouveau, de la qualité de nos relations. Espérant par là, également, fournir des outils intéressants pour d'autres relectures de *l'Éthique*.

4. Trajet de la recherche

Dans une première partie, ce travail se demandera quelle approche écologique il est possible d'envisager à partir de la philosophie de Spinoza. Il s'agira alors d'identifier, à partir des textes de Spinoza, ce qui peut être pertinent et ce qui ne peut l'être pour l'élaboration d'une pensée environnementale, et, quant aux idées pertinentes, quel type d'écologie elles peuvent inspirer, et quel rôle elles peuvent jouer dans l'élaboration d'une telle écologie. Dans un premier temps (chapitre 1), nous interrogerons le texte spinoziste, en priorité *l'Éthique*, à partir des questions que l'éthique environnementale, d'abord, a posées à la philosophie. Nous verrons dans quelle mesure la philosophie spinoziste résiste à une utilisation environnementale de son éthique. Nous nous intéresserons alors, dans un second temps (chapitre 2) à une autre manière d'aborder, en philosophe,

les questions écologiques, une manière que nous appellerons radicale, qui ne se pose pas directement la question de l'éthique ou de la morale, mais d'abord celle des idées, entendues en un sens actif – les idées qu'on se forge des choses engagent un type de relation que nous entretenons avec ces dernières, n'étant pas de simples copies sans efficace du monde –, celle des attitudes fondamentales, ou de l'ontologie. Ce chapitre introduira la *deep ecology*, dans la mesure où elle est l'approche environnementale qui a sans doute attaché la plus grande importance à la philosophie de Spinoza. Nous nous pencherons enfin plus précisément (chapitre 3) sur ce que la *deep ecology* a identifié de pertinent dans la philosophie de Spinoza, et la manière dont la philosophie de Spinoza peut informer une pensée environnementale radicale – ce qui permettra de mieux comprendre l'ambition de la *deep ecology* d'une part, et de proposer une première compréhension, grâce à Næss surtout, et à George Sessions également, écologique et environnementaliste de la philosophie de Spinoza d'autre part.

La seconde partie s'attardera plus précisément sur le travail de Næss lui-même, après avoir apporté des précisions quant à sa méthode herméneutique. À partir du « Spinoza de Næss » que nous tenterons de reconstruire, nous essaierons de proposer une compréhension spinoziste de la valeur intrinsèque (chapitre 4), de l'expérience riche (chapitre 5) et de la réalisation de soi (chapitre 6).

La troisième partie de la thèse construira, à partir des outils fournis par l'analyse engagée sur Arne Næss, une notion d'expérience riche spinoziste. Nous commencerons par analyser, à notre tour (chapitre 7), le prologue du *Traité de la réforme de l'entendement*, afin de voir si une dimension de l'expérience, première, spontanée, n'est pas restée inaperçue, expérience qui serait tout entière, dans sa qualité, l'enjeu du philosophe, celui de l'engagement éthique. Nous chercherons alors une telle expérience dans *l'Éthique*, dans *l'experientia* tout d'abord, puis dans les occurrences de *sentire*. Nous nous demanderons, dans notre élaboration de l'expérience à partir du *sentire*, définie provisoirement comme épreuve de soi dans le monde, ce que peut être une expérience de l'éternité, et quelle peut être sa signification éthique. Se posera alors la question (chapitre 8) de la sphère d'extension d'une telle expérience : qui peut être dit sujet d'une telle expérience ? Un animal – quel animal ? une plante – quelle plante ? Et *quid* d'une pierre ? C'est à cet endroit que le travail de Jakob von Uexküll pourra être éclairant. Nous essaierons de voir dans quelle mesure notre expérience et celle des autres, parfois très différents de nous, peuvent se rencontrer, et quelle peut être la signification ou la portée éthique d'une telle rencontre – qu'elle soit d'ailleurs possible ou impossible.

La thèse propose donc à la fois une réinterprétation de l'Écosophie T de Næss (et de la *deep ecology*) d'une part, et de *l'Éthique* de Spinoza d'autre part ; la lecture de chacune venant informer la lecture de l'autre, ouvrir de nouvelles perspectives, renouveler le regard. Elle espère contribuer à

enrichir à la fois les études environnementales et le commentaire spinoziste, en proposant à ces deux champs une rencontre nouvelle, ou une nouvelle forme de cette rencontre.

Première partie

—

Quelle écologie spinoziste ? De Spinoza à la *deep ecology*

Cette partie se propose d'explorer quel type de pensée écologique on peut construire en partant de la philosophie de Spinoza. Dans un premier temps, elle portera son attention sur la philosophie de Spinoza pour elle-même, mais requestionnée et relue à l'aune d'enjeux contemporains, et de questions que la philosophie et notamment l'éthique environnementale ont posé à la philosophie en général. Elle s'intéressera ensuite à un mouvement environnementaliste en particulier, la *deep ecology*, dont elle présentera les principales caractéristiques afin, dans un troisième temps, de mettre en évidence la façon dont la *deep ecology* mobilise la philosophie de Spinoza, ce qui lui semble pertinent, et le rôle ou la fonction qu'elle lui confère. Ainsi, si nous commencerons ce chemin avec une philosophie spinoziste à bien des égards peu fertile pour l'élaboration d'une éthique environnementale, nous verrons qu'une telle philosophie, bien qu'anthropocentrée (s'intéressant en priorité à l'existence humaine et sa réussite) sans être anthropocentrique (ne faisant pas pour autant de l'humain le centre du monde), bien qu'instrumentale ou articulée à l'utile propre, se révèle, dans sa structure même et nombre de ses conceptions, particulièrement stimulante et fructueuse pour une pensée environnementale d'un genre spécifique. La *deep ecology*, en effet, sera présentée non pas comme une éthique de l'environnement (ce qu'elle prétend ne pas être), mais comme une forme radicale de la pensée écologique, à la fois philosophie et mouvement social, articulant l'écosophie ou la sagesse écologique à l'activisme environnemental. Affirmer que la philosophie de Spinoza est structurante pour la *deep ecology* nous conduira à lire Spinoza d'une part, et la *deep ecology* d'autre part, de manière renouvelée. Ce sont les potentialités en matière écologique de la philosophie de Spinoza qui seront mises en lumière, et certaines objections faites à la *deep ecology* qui seront, en partie au moins, affrontées.

Chapitre 1 – Spinoza : philosophe de la nature

Dans un premier chapitre, nous essaierons de circonscrire ce que signifie la « nature » pour Spinoza et les relations de l'humain à la nature que permet d'envisager *l'Éthique*. Cette première approche mettra essentiellement en évidence le fossé entre la pensée spinoziste, philosophie du XVIIe siècle, et la pensée et l'éthique environnementales, essentiellement développées depuis les années 1970 et la prise de conscience internationale et politique de l'urgence écologique. Il s'intéressera en premier lieu à l'originalité de la conception de la Nature spinoziste, que nous appellerons Nature-totalité, puis essaiera d'identifier, dans *l'Éthique*, ce que nous appellerons une nature-autre, plus proche de l'usage contemporain de la nature. Il essaiera ensuite de penser, dans une perspective éthique, le type de relations que les humains et les sociétés humaines entretiennent, pour Spinoza, avec les entités non-humaines, qu'elles soient animales, végétales ou minérales, ou avec les écosystèmes voire avec l'ensemble de toutes les choses singulières naturelles non-humaines.

I – À la recherche de la « nature » spinoziste

1. Spinoza et la Nature

Spinoza est souvent considéré comme un philosophe de la Nature. Ce qu'on retient de sa pensée, dans ce cadre, ce sont deux choses : 1) sa formule *Deus sive natura*, soit l'identification de Dieu à la Nature, à laquelle on associe sa philosophie³² 2) sa distinction entre Nature naturante et Nature naturée. Essayons de voir la signification et la fonction de ces deux expressions au riche héritage et à la riche postérité.

a) Dieu ou la Nature ?³³

C'est là sans doute la formule la plus connue de *l'Éthique*. Si Spinoza fait également équivaloir Dieu et la substance, c'est cette seconde équivalence, celle de Dieu et de la Nature, qui a eu la postérité la plus prégnante et la plus riche. Pourtant, on trouve seulement quatre occurrences de cette expression, et concentrées au début de EIV : deux fois dans la préface de EIV sous la forme « *Deus*

³² Charles Ramond, « Dieu ou la Nature », *Introduction à Spinoza*, La Découverte, Paris, 2023, pp. 15-29.

³³ Nous tenons compte, pour la rédaction de cette sous-partie et de la suivante, du travail de Pierre-François Moreau pour le séminaire « Spinoza » consacré à la Nature (ENS de Lyon, 2019).

seu Natura », et deux fois en EIVP4 sous les formes « *Deus sive Naturae Potentia* » et « *Deus seu Naturae Potentia* ». On trouve cependant des équivalents de cette formule dans d'autres ouvrages de Spinoza, et notamment dans le TTP où il écrit « la puissance de la nature n'étant rien que la puissance même de Dieu » (TTP, I)³⁴. On en trouve également d'autres occurrences dans le *Court Traité*, et dans les lettres. Elle demeure néanmoins assez marginale. Quel sens donner à cette formule ? « *sive* » signifie « c'est-à-dire », on passe de l'inconnu à définir au connu déjà défini. « *seu* » a un sens explicatif, celui d'une identification provisoire, d'un certain point de vue, dans le domaine dont on est en train de parler. Mais *seu* ne renvoie pas à une identité rigoureuse pour autant. On doit déclarer, mentionner les deux, car ils ne se recoupent pas exactement. Ainsi, quand Spinoza dit « Dieu ou la nature » il ne dit pas exactement « Dieu, c'est la nature », il ne le dit pas pour avancer la thèse de l'identité, comme s'il s'agissait d'une position forte qu'il défendait à ce moment-là. En fait, cette identité n'est jamais démontrée. D'une certaine façon, il n'en éprouve pas le besoin. Étant donné ce qu'il a dit de Dieu dans EI, il va de soi que l'on peut définir Dieu par la Nature. Toute *l'Éthique* répète ou ne fait que dire, de différentes manières, que Dieu est immanent à la Nature³⁵, et cette formule, qui arrive en EIV comme si le lecteur ou la lectrice pouvait s'y attendre parce que l'identification était bien connue, en est l'expression la plus ramassée et en même temps la plus efficace. Jamais Spinoza ne dit dans EI, « ma philosophie est une philosophie de la Nature », EI s'appelle « De Dieu », pas plus qu'il ne dit « pour moi, Dieu c'est la Nature ». Il dit « Dieu ou la nature » comme en passant, pour expliciter une relation d'identité implicite, étant donné son système, tel qu'il l'a exposé au cours des trois précédentes parties. Il considère donc cette identification comme une évidence, elle est supposée connue, et n'exige pas de démonstration supplémentaire.

Cette identification de Dieu et la Nature n'est pas originale en soi, au sens où on la trouve dans d'autres philosophies, qu'elle appartient à une certaine partie de la tradition philosophique – pour Sénèque, Dieu s'appelle Nature, ou destin ; on la trouve aussi dans la tradition chrétienne, scolastique, mystique, ou chez Descartes qui emploie la formule « *Deus aut natura* » dans les *Principes de la Philosophie* (*aut* signifiant ici « ou bien »)³⁶. Pourtant, si on retient cette expression dans la philosophie spinoziste, c'est pour sa radicalité, et l'originalité de la conception spinoziste de Dieu. Si cette identification semble si évidente pour Spinoza, c'est qu'elle est le pendant d'une conception radicale qui est celle de l'immanence de Dieu, qui, elle, est beaucoup plus surprenante à l'époque que l'identification de Dieu à la Nature : « Dieu est de toutes choses cause immanente et

³⁴ TTP, I, p. 44.

³⁵ Frédéric Manzini, « III. La métaphysique recherchée », *Spinoza : une lecture d'Aristote*, Puf, Paris, 2009, pp. 207-305.

³⁶ Voir le travail de Pierre-François Moreau dans son séminaire « Spinoza », consacré à la nature.

non transitive » (EIP18). En effet, pour Spinoza, comme il l'a montré précédemment, tout ce qui est est en Dieu et ne peut sans Dieu ni être ni se concevoir. Il n'y a donc rien en dehors de Dieu. En ce sens, il n'y a pas de créature indépendante de Dieu. Il n'y a pas même de création. Toutes les choses singulières, quelles qu'elles soient, les corps comme les idées, sont des expressions de Dieu, elles ont Dieu pour cause de leur advenue à l'existence et de leur persévérance dans l'existence, au sens où elles tirent de Dieu la puissance qui définit leur essence, cette puissance par laquelle elles persévèrent dans l'être. Et les causes singulières et finies de leur advenue à l'existence ne sont elles-mêmes rien d'autre que des expressions de Dieu.

Inversement, dire Dieu, c'est la Nature, c'est aussi dire qu'il n'y a pas de Dieu indépendamment du monde, pas de reste. Rien de transcendant. Quand Spinoza dit que Dieu n'est pas cause transitive, il signifie que la puissance causale de Dieu n'opère pas du dehors, du dessus, ou d'un au-delà. Elle opère du dedans, du monde lui-même. Dieu, c'est l'infinie et l'éternelle productivité du monde, qui s'exprime dans une infinie variété de formes, pour l'éternité – formes matérielles (des corps, des modifications des corps) et spirituelles (des esprits, des idées ou modifications des esprit). Et c'est tout. Dire « Dieu ou la nature », c'est donc dire Dieu sans transcendance, sans création, sans personnalité et sans volonté, et donc sans relation d'adoration ni de culte ou de prière. C'est renverser radicalement la conception scolastique et chrétienne de Dieu.

Par la *Natura* de Spinoza, il faut entendre alors tout ce qui est, tout ce qui existe et peut être conçu. Elle nous semble proche de ce que Virginie Maris appelle la nature-totalité, dans la mesure où elle renvoie à l'ensemble de l'univers³⁷. Mais, contrairement à ce que Virginie Maris appelle nature-totalité, et qui renvoie à la « nature » telle qu'on la trouve à l'origine de la philosophie naturelle (qui ne se distinguent pas des sciences humaines, de la théologie et de l'éthique comme dans les distinctions académiques contemporaines), la *Natura* de Spinoza n'a pas pour antonyme ou ne se distingue pas du surnaturel ou du néant. Elle exclut, par définition, autant l'un que l'autre. Ces deux mots ne s'opposent pas à la Nature, ils n'ont simplement aucune réalité dans une ontologie ou une philosophie de la Nature au sens où Spinoza la formule. La Nature spinoziste est certes « tout ce qui a été, est et sera »³⁸, mais, plus encore, comme rien ne peut être autre qu'il est (a été ou sera), comme rien d'autre ne peut être que ce qui est (a été ou sera), et comme tout ce qui est (a été ou sera) ne peut pas ne pas être – l'essence de Dieu étant nécessaire – la Nature se pense dans sa pure positivité. Il n'y a pas de surnaturel, tout est produit par la Nature – selon des lois – rien ne peut excéder, dépasser, outrepasser la Nature. Celle-ci ne laisse aucune place au surnaturel, comme au néant. Elle est à la fois pure positivité, pleine affirmation, et complétude, une totalité pleine et

³⁷ Virginie Maris, *La part sauvage du monde. Penser la nature dans l'Anthropocène*, Éditions du Seuil, Paris, 2018, p. 23.

³⁸ *Ibid.*, p. 24.

entière, qui rend caduque les oppositions et antonymes – « néant », « surnaturel » – qui sont simplement des contradictions logiques, des aberrations (ou des fictions imaginatives) étant donné l'être lui-même. En cela, la Nature spinoziste s'oppose aux conceptions traditionnelles de la Nature telle qu'on peut la trouver chez Aristote, Platon, et chez les chrétiens. Pour les résumer en quelques mots, on peut dire de la *physis* de Platon qu'elle est l'univers *perceptible* dans sa totalité, qui s'étend dans l'espace et dans le temps mais qui donc n'est pas tout, uniquement une imitation ou un produit de quelque chose d'autre et de tout à fait différent : le monde imperceptible et éternel des Idées ou des formes archétypales³⁹. Pour Aristote, la *physis* est ce qui possède en soi le principe de son changement ; il existe alors encore deux autres choses en dehors de la Nature : ce qui est immuable mais ne peut exister par soi – les nombres mathématiques – et ce qui est immuable et existe par soi – Dieu⁴⁰. Pour les chrétiens, la *physis* renvoie au monde total de la création, mais elle diffère encore du créateur, qui en est distinct, et s'y rapporte comme un artisan à sa production⁴¹. C'est cette nature-totalité, positive et complète, la *Natura* spinoziste, que nous écrivons avec une majuscule initiale (Nature).

Pour mieux situer sa conception dans le paysage théorique de l'époque, Spinoza va également reprendre à son compte une distinction qui a eu une grande postérité : la distinction « Nature naturante »/ « Nature naturée ».

b) Nature naturante/Nature naturée

Spinoza, à nouveau, n'est pas original quand il mobilise cette distinction, il n'est pas le seul à le faire à son époque, et d'autres l'ont fait avant lui. Et, à vrai dire, les expressions de « Nature naturante » et « Nature naturée » jouent les premiers rôles bien plus dans l'histoire de la réception du spinozisme que dans le système lui-même. L'idée de création est au cœur de ce couple de termes, et les expressions de « Nature naturante » et « Nature naturée » renvoient alors au couple bien connu « créateur » et « créature »⁴². La *Natura naturans* désigne Dieu, ou la cause du monde, et la *Natura naturata* le monde, mais sans Dieu, soit l'effet de la création divine. Il est, à ce titre, étonnant de retrouver ce couple de termes dans la philosophie spinoziste, dans la mesure où Spinoza ne reprend pas à son compte l'idée de création sur le modèle d'un Dieu qui aurait créé le monde, comme un artiste ou un artisan son œuvre. Pour lui, il n'est pas de volonté ni d'acte divin qui soit à l'origine du monde. Dieu, c'est le monde, la Nature, et rien ne peut être envisagé indépendamment de Dieu, et

³⁹ Clive Staples Lewis, *Studies in Words*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967, p. 38.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 39.

⁴¹ *Ibid.*, p. 39-40.

⁴² Charles Ramond, « Nature Naturante, Nature Naturée, Sur quelques énigmes posées par une distinction archi-fameuse », Charles Ramond, *Spinoza, Nature, Naturalisme, Naturation*, Presses Universitaires de Bordeaux, pp. 93-119, 2011 (<https://shs.hal.science/halshs-00669999>, consulté le 15/09/2023), 2013 (nous citons cette version de l'article), p. 3-4. Voir aussi Martial Gueroult, *Spinoza I, Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968, p. 564.

Dieu ne peut pas davantage être envisagé indépendamment du monde. Donc Spinoza ne reprend ces deux expressions qu'en en modifiant profondément le sens et les relations.

Cette distinction entre « Nature naturante » et « Nature naturée » occupe une place très peu importante (quantitativement) dans la philosophie de Spinoza ; par ailleurs elle n'est pas vraiment problématisée, ni thématifiée. Les deux expressions apparaissent comme en passant, comme de simples précisions de vocabulaire, comme l'explicitation d'une allusion à quelque chose de bien connu du lecteur : cela apparaît clairement à la manière dont Spinoza les introduit pour la première fois dans *l'Éthique* en *Éthique* I, proposition 29 scolie : « Avant d'aller plus loin, je veux expliquer ici ce qu'il nous faut entendre par Nature naturante, et par Nature naturée, ou plutôt le faire observer. Car j'estime que ce qui précède a déjà mis en évidence que, par Nature naturante, il nous faut entendre ce qui est en soi, et se conçoit par soi, autrement dit tels attributs de la substance, qui expriment une essence éternelle et infinie, c'est-à-dire (*par le Corollaire 1 de la Proposition 14 et le Corollaire 2 de la Proposition 17*) Dieu considéré en tant que cause libre. Et par naturée, j'entends tout ce qui suit de la nécessité de la nature de Dieu, autrement dit de chacun des attributs de Dieu, c'est-à-dire toutes les manières [tous les modes] des attributs de Dieu, en tant qu'on les considère comme des choses qui sont en Dieu, et qui sans Dieu ne peuvent ni être ni se concevoir. » Les expressions de « Nature naturante » et de « Nature naturée », on le voit, ne sont pas l'objet d'une « définition », mais d'une simple « observation » : ce sont d'autres expressions, indique expressément Spinoza, pour désigner les « attributs » et les « modes ». Les deux expressions n'apparaissent ensuite, dans *l'Éthique*, que dans la proposition 31 de la première partie, et dans sa démonstration : soit en tout quatre occurrences de chacune dans tout l'ouvrage, ce qui est très peu ; et outre cela, les apparitions de « Nature naturante » et de « Nature naturée » en EIP31 et sa démonstration sont subordonnées à un autre thème, et déjà plus thématifiées pour elles-mêmes. Spinoza semble donc chercher à rapporter sa conception de la Nature à du connu pour ses lecteurs, comme s'il se demandait : comment traduire ma conception de la Nature dans le langage de mes contemporains, qui ont reçu une éducation scolastique ? Mais cette traduction est loin d'être une transcription littérale. Les *deux* membres du couple, Nature naturante et Nature naturée, renvoient à Dieu. La Nature naturante, c'est Dieu et ses attributs, Dieu comme cause, et la Nature naturée, ce sont les modes en tant qu'on les considère dans leur relation à Dieu, du point de vue de l'être et de la conception (ce qui ne peut sans Dieu ni être ni être conçu). Soit les modes dans la mesure où ils sont l'expression de la nécessité divine. Plus encore, Spinoza distingue dans *l'Éthique* Dieu en tant que cause première, et Dieu en tant qu'il est modifié ou en tant qu'il est affecté de certaines modifications.

On voit donc pourquoi ces expressions sont restées attachées à la philosophie de Spinoza, alors

qu'elles ne sont pas centrales dans son système. Elle semble, d'une certaine manière, convenir mieux à sa philosophie qu'à celle des scolastiques⁴³, dans la mesure où, par la répétition à quatre reprises de *Natura*, elle met l'accent sur l'intime relation qui existe entre la cause et l'effet, le principe et la conséquence, elle met en évidence l'unicité de la réalité, appelée Dieu ou la Nature. Ce couple de vocable dit l'immanence, bien plus que l'acte de création et l'extériorité du créateur. Spinoza reprend donc cette distinction comme si elle allait de soi, au sens où, au cœur de son système, elle est effectivement évidente. Pour autant, il en subvertit radicalement le sens, eu égard à la conception traditionnelle.

c) La Nature comme système de lois

La Nature chez Spinoza, dans la mesure même où elle est identifiée à Dieu, renvoie aussi à un système de lois⁴⁴. La Nature n'est pas un chaos informe que la perception humaine viendrait informer, pas davantage qu'elle n'est le nom de cet ordre donné à un monde chaotique par l'humain. Elle renvoie, indépendamment de la perception comme de l'activité humaines, à une infinité de formes en mouvement ou au repos mais qui, toutes, sont ordonnées par des lois. La Nature, c'est le fait même qu'il y ait du réel organisé selon des lois. Ces lois peuvent être connues, elles sont même, par principe, connaissables. La Nature, c'est donc en même temps l'intelligibilité de ces lois. La Nature n'a rien de mystérieux pour Spinoza, elle n'est pas une grande énigme. Elle pose sans doute des problèmes à l'esprit, mais tout peut, de droit, être connu, et compris. Tout est l'effet d'une cause, ou, plus exactement, d'un réseau ou d'un faisceau de causes, qui produisent selon des lois. On peut ainsi expliquer toute production, tout comportement, en se rapportant à ces lois, et au contexte dans lequel elles opèrent. C'est de cette manière que Spinoza rend possible l'explication des comportements humains, en mettant en évidence les lois des affects humains, soit les lois de leur production.

La nature ou *natura* renvoie également, dans *l'Éthique*, à la nature d'une chose, au sens large. « chose » (*res*) pour Spinoza désigne tout ce qui existe, un corps, une idée, un affect. Toute chose a une nature. La nature, c'est ce qui est l'essentiel de la chose, son essence. Or, quand Spinoza désigne la nature d'une chose, il va la désigner par ses effets, soit par ce qu'elle produit. Ce qui est essentiel dans une chose, c'est ce qu'elle produit, et la manière dont elle produit. La connaître, c'est donc l'envisager comme cause. Quand Spinoza se demande ce qu'est la nature d'une chose, il se demande : quels effets peut-elle produire ? Or, la puissance par laquelle une chose produit des effets

⁴³ Charles Ramond, « Nature Naturante, Nature Naturée. Sur quelques énigmes posées par une distinction archi-fameuse », *op. cit.*, p. 7.

⁴⁴ Pierre-François Moreau, *Leçon sur l'éthique - première partie - De Dieu - 1/7*. [Vidéo], Canal-U, ENS de Lyon, 2005, <https://www.canal-u.tv/54823> (Consultée le 2 juillet 2023).

n'est rien d'autre que la puissance divine. La nature d'une chose est ce qui permet à une chose de produire des effets par la puissance divine qui s'exprime en elle. C'est là une originalité de Spinoza : la nature d'une chose est ce qui, grâce à la puissance divine, produit des effets.

La nature d'une chose est donc d'être une expression de la Nature, ou de Dieu. On distingue communément deux sens de « nature » : la nature comme mode de production spécifique, soit ce qui a en soi son principe de mouvement d'une part ; et la nature singulière d'une chose, soit l'ensemble de ses caractéristiques ou déterminations essentielles d'autre part. Dans la philosophie de Spinoza, c'est le principe même de cette homonymie (qui ne peut être réduit à une simple et fortuite homonymie) qui est rendu manifeste, toute chose étant naturelle, et toute chose ayant une nature définie par le fait même qu'elle est naturelle, et par *comment* elle l'est.

d) Nature et nature

La Nature telle que nous l'avons caractérisée, cette pure positivité, cette complétude de la nature-totalité, est une acception de la « nature » qui n'est plus guère utilisée aujourd'hui⁴⁵. La nature, pour nous, c'est cette part du monde que nous n'avons pas créée, la nature-autre : ce qui est autre que l'humain. La nature se pense alors toujours en opposition avec ce qui n'est pas elle, elle est le non-humain, soit envisagé comme ensemble – l'ensemble du monde naturel, matériel, en tant qu'il n'est pas humain ou produit par lui –, soit envisagé dans ses formes singulières – un individu –, soit, enfin, envisagé comme sous-ensembles – des règnes (animaux, végétaux, minéraux), des espèces, des écosystèmes, ou encore des oppositions du type l'organique et l'inorganique, le vivant et l'inerte, etc. Par son corps, l'humain fait partie de la nature, il est un organisme naturel, mais par son esprit et par les productions de son esprit, il s'en émancipe (il obéit à d'autres lois, ou à aucune loi). La société, la culture, l'artifice (l'art et les productions techniques), sont en dehors de la nature. On distingue un monde humain d'un monde naturel. La nature, en ce sens, est ce qui a en soi son propre principe de production, et n'a pas besoin de cause externe pour exister ni se déterminer à agir. On construit alors le concept de « naturel », qui se distingue et s'oppose à l'acquis, au réfléchi, au culturel, à l'artificiel, au spirituel. En ce sens, la nature est à la fois : 1) une ressource que les humains peuvent exploiter, ce qui est déjà-là et qui nous apporte ce dont nous avons besoin, de manière plus ou moins immédiate, moyennant parfois un important arsenal technologique et des infrastructures colossales (pour le forage du gaz de schiste par exemple, ou la production d'énergie hydraulique ou nucléaire) ; ou bien ce que l'humain doit domestiquer et dominer, la nature étant envisagée comme dangereuse, hostile, source de misère et de persécution. 2) D'autre part, et en réaction/opposition à ces attitudes de domination-exploitation, la nature est aussi ce qu'il s'agit de

⁴⁵ Virginie Maris, *La part sauvage du monde. Penser la nature dans l'Anthropocène*, op. cit., p. 23.

préserver, de conserver ou de gérer. La nature entendue comme la nature-autre se retrouve en effet au cœur du mouvement environnementaliste tel qu'il s'est développé à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle aux États-Unis, à partir notamment d'une distinction opérée dès le milieu du XIXe siècle entre deux courants philosophico-politiques s'opposant quant à la conception de la relation humain-nature : le préservationnisme de John Muir, et le conservationnisme de Gifford Pinchot. En quelques mots, le conservationnisme, ou la conservation de la nature, consiste à limiter et organiser notre interaction avec elle, sur le mode d'une utilisation rationnelle des ressources naturelles⁴⁶. La perspective est utilitariste. Le préservationnisme, ou préservation de la nature, consiste à éviter à tout prix toute forme d'interaction humaine, jugée étrangère et néfaste, avec elle. La vision, romantique, de la nature est non-utilitariste, la nature n'est plus envisagée comme une ressource mais possède des valeurs et des significations bien au-delà de la satisfaction des besoins humains⁴⁷. Une autre attitude consiste à défendre une gestion interventionniste de la nature, pour retrouver un écosystème détruit ou dégradé, ou pour le conserver à un stade particulier de son évolution, gestion articulée aux activités de revitalisation, de planification, et d'aménagements.

Cette nature-autre est donc la nature de nos sociétés modernes et post-modernes occidentales, la nature du système de représentation du monde que Philippe Descola appelle « naturaliste », fondé sur une différence essentielle entre les humains et les non-humains. Pour l'ontologie naturaliste, si tous les êtres partagent des propriétés physiques et chimiques, seuls les humains possèdent une intériorité. Tout ce qui n'est pas humain est alors seulement caractérisé par ses propriétés biophysiques et chimiques et constitue un bloc indistinct appelé « nature ». C'est là le grand partage entre « nature » et « culture », au sens où la culture, elle, est l'expression de l'intériorité. Ce système d'objectivation du monde, pour Descola, est aussi relatif que d'autres types de systèmes, mais se distingue par ses prétentions universalistes : il est relatif à un espace (géographique) et à une époque (l'Occident n'a pas toujours été naturaliste)⁴⁸. Cette structuration des différentes manières, sur la planète, de faire monde et d'envisager les présences (de repérer des continuités et des discontinuités parmi l'infini variété des formes d'être), est certes schématique au sens où, à l'intérieur du système de représentations naturaliste, d'autres formes de relation aux non-humains existent, proches d'autres modèles, notamment animiste ou analogiste. Mais le naturalisme décrit au mieux cette manière générale (ou dominante) dont nous nous considérons, nous humains, et notre relation à la

⁴⁶ Donato Bergandi et Fabienne Galangau-Quérat, « Le développement durable : les racines environnementalistes d'un paradigme », *Aster, L'éducation à l'environnement ou au développement durable*, n° 46, 2008, pp. 31-43, p. 31-32 (www.persee.fr/doc/aster_0297-9373_2008_num_46_1_1487, consulté le 01/08/2023).

⁴⁷ *Id.*, p. 35. Voir aussi sur le conservationnisme et le préservationnisme : Catherine et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Flammarion, Paris, 2009, p. 184-185.

⁴⁸ Philippe Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2005 et *L'Écologie des autres : l'anthropologie et la question de la nature, conférences-débats organisées par le groupe Sciences en questions, Paris et Dijon, Inra, respectivement les 29 novembre 2007 et 31 janvier 2008*, Éditions Quæ, Versailles, 2016, p. 85-87.

nature, au sein de l'Occident depuis plusieurs siècles.

C'est donc en ces termes, ceux d'une nature-autre, qu'est pensée la relation à la nature dans les politiques de préservation, conservation et gestion mentionnées plus haut. En ces termes aussi que l'éthique environnementale pense l'attribution d'une valeur à la nature ou aux entités naturelles, et pas seulement à l'humain. En effet, la distinction-opposition humain-nature s'est souvent accompagnée d'une distribution inégale des valeurs, au bénéfice du premier – souvent identifié, comme le met en évidence Val Plumwood, à l'homme (masculin, blanc et bourgeois) défini par sa rationalité⁴⁹. Et c'est ainsi cette nature-autre qui, dans notre ontologie naturaliste, est à la fois, comme le montre Virginie Maris⁵⁰, à craindre⁵¹, à dominer, à admirer ou à protéger.

2. La « nature » n'existe pas ? La nature-autre dans l'Éthique

a) L'absence de « nature » dans l'Éthique ?

La conception totale et englobante de la Nature de *l'Éthique* comprend toutes les choses singulières, quelles qu'elles soient, humaines et non-humaines, rendant par conséquent caduques les distinctions nature/humain ou nature/culture et même naturel/artificiel. Tout est produit par la puissance de Dieu, tout est l'effet de la puissance productrice de la Nature. En effet, tout ce qui *est* est déterminé, par la nécessité de la nature divine, à exister et à opérer de manière précise et déterminée, sans avoir pu être autre. Rien ne s'émancipe de la nature et des lois de Dieu, y compris l'âme, que les humains ont en partage avec toutes les choses naturelles : « les lois et règles de la Nature sont partout et toujours les mêmes » (EIIIpréf). Les lois de la nature, qui organisent la façon dont s'enchaînent nos idées comme nos affects, ne peuvent être violées, il en va d'une impossibilité ontologique⁵².

Par conséquent, être humain, être civilisé, cultivé, socialisé, est en tout point quelque chose qui appartient à la Nature, puisqu'en tout ce qu'il fait, l'humain suit le droit de nature et les lois naturelles. Dans le *Traité Politique*, Spinoza écrit : « tout ce qui détermine l'homme à agir, qu'il soit sage ou ignorant, doit être rapporté à la puissance de la nature (...) car qu'il obéisse à la raison ou à la seule passion, l'homme ne fait rien que selon les lois et règles de la nature, ie selon le droit naturel » (TP, II, § 5). Plus encore, le droit naturel, qui consiste pour toute chose – dans la mesure où elle est une expression particulière de la puissance divine – à persévérer dans l'être ou poursuivre son utile propre, n'est jamais aussi effectif dans le cas de l'humain que lorsque celui-ci s'organise avec d'autres hommes autour de lois dites conventionnelles (cf TP, II, § 15). Rien de plus conforme

⁴⁹ Voir Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, London and New-York, 2003.

⁵⁰ Virginie Maris, *La part sauvage du monde. Penser la nature dans l'Anthropocène*, op. cit., p. 33-39.

⁵¹ Voir Carolyn Merchant, *Autonomous Nature: Problems of Prediction and Control From Ancient Times to the Scientific Revolution*, Routledge, New York, 2015.

⁵² Spinoza, TP, II, § 18, p. 22.

à la nature que la société, donc. Les lois que les humains se prescrivent à eux-mêmes et prescrivent aux autres, loin d'être le fruit d'une décision libre, d'un accord librement établi entre eux, suivent de manière bien déterminée des lois universelles de la Nature⁵³. Bien sûr, chaque société, selon *l'ingenium* de son peuple, son histoire propre, établit un système de lois singulier, tout comme elle adopte un régime (théocratique, monarchique, oligarchique, aristocratique, démocratique) spécifique – l'un et l'autre pouvant être modifiés du fait de causes déterminantes, intérieures ou extérieures au peuple ou à l'État en question. Les causes qui permettent d'expliquer les phénomènes sociaux et culturels sont des causes elles-mêmes sociales et historiques, qui obéissent aux lois de la nature humaine, et donc, plus généralement, aux lois de la Nature⁵⁴. Il ne s'agit pas de naturaliser les institutions, pas davantage que les productions culturelles, mais de mettre en évidence que toute formation sociale singulière, comme toute production culturelle singulière, est déterminée par un enchaînement causal historiquement déterminé⁵⁵. Si, d'un point de vue épistémologique, on est également conduit, pour expliquer les choses par leurs causes prochaines, à envisager l'esprit comme cause et ce qu'on appelle les « décisions » humaines (qui ne sont pas des décisions libres pour autant, voir TTP, IV), l'explication des phénomènes est encore naturelle, et les lois qui permettent de les expliquer anthropologiques⁵⁶. À ce titre il est important, comme le rappelle Jacques-Louis Lantoine, de distinguer, comme le faisait Julie Henry, ce qui est « naturel » de ce qui est « par nature »⁵⁷ ; tout est « naturel » en ce sens où tout obéit aux lois de la nature, mais tout n'est pas « par nature », c'est-à-dire ne se produit pas spontanément sans l'intervention de certaines médiations, de causes plus spécifiques, sans « causalité extrinsèque », qui interviennent dans certaines circonstances, et pas dans d'autres⁵⁸.

La morale, de la même façon, ne pourra être envisagée que dépendamment de la Nature. Mais cela ne signifie pas pour autant que la Nature soit une norme. Traditionnellement, la doctrine éthique eu égard à la nature peut prendre deux voies : 1) tout est dans la nature, donc il faut la suivre (c'est ce qu'on trouve dans le stoïcisme) ; 2) la morale est un artifice élaboré contre la nature, qui est considérée comme perverse, trompeuse, ou mauvaise. C'est, pour le dire de façon très générale, la doctrine ascétique, ou encore quelque chose qu'on trouve chez Platon (philosopher, c'est apprendre à mourir⁵⁹) et Kant, où la loi morale est formulée par la raison pure contre les penchants et les

⁵³ TTP, IV : « ce donc qui suit d'une nécessité de la nature humaine, ie de la Nature même en tant que nous la concevons définie par la nature humaine, bien que nécessaire, tire son origine de la puissance de l'homme ».

⁵⁴ Jacques-Louis Lantoine, « Génétique de la famille. Nature et culture chez Spinoza », *Cahiers philosophiques*, vol. 169, n° 2, 2022, pp. 69-80, p. 70.

⁵⁵ *Id.*

⁵⁶ *Ibid.*, p. 71.

⁵⁷ Julie Henry, *Spinoza, une anthropologie éthique. Variations affectives et historicité de l'existence*, op. cit., p. 34, 403-404.

⁵⁸ Jacques-Louis Lantoine, « Génétique de la famille, Nature et culture chez Spinoza », op. cit., p. 71.

⁵⁹ Voir Platon, *Phédon*, 64e.

inclinations naturelles. Spinoza, dans un scolie de la première partie de *l'Éthique*, écrit quant à lui : « comme la raison ne demande rien contre la nature » (EIP18sc). Or, puisque la raison, à laquelle s'articule l'éthique spinoziste, suit, comme toute autre chose, les lois de la nature : 1) Spinoza rejette la doctrine ascétique et l'opposition de la raison et de la nature et 2) il ne s'agit aucunement, dans cette proposition, d'affirmer que la Nature vaut comme norme, et que la raison devrait appliquer ses préceptes pour conduire droitement la vie. De fait, la raison suit la Nature, elle n'a pas, comme si elle lui était extérieure ou était autre chose qu'elle, à la suivre sur le mode du devoir, de l'obligation ou du conseil. Spinoza affirme finalement que la raison n'est au fond rien d'autre que la Nature. Si la Nature est l'ensemble des lois et leur exercice spontané, la raison est simplement quelque chose de plus délimité dans la Nature, qui est déjà le fruit d'une élaboration, d'un développement dans le temps, elle n'est pas spontanée, et pourtant, elle obéit comme toutes choses aux lois de la Nature, elle en est une partie. La Nature n'est pas norme pour Spinoza, car son naturalisme n'est pas un finalisme. La Nature opère, agit ou produit, mais sans rien viser. Il n'y a pas d'espace pour une intention ou une volonté – si Dieu se donnait des fins, c'est que quelque chose lui manquerait, qu'il ne serait pas infini et tout puissant (EIP33sc2, Elapp). Il y a bien une idée de toute chose produite, mais cette idée, d'une certaine façon, colle à la chose, elle lui est identique, elle est la chose même, en tant qu'elle est une expression de l'attribut Pensée, et non de l'attribut Étendue : toute chose est aussi parfaite qu'elle peut l'être (EIP33sc2). Juger une chose singulière à l'aune d'une autre, qui serait « plus parfaite », ou d'un concept plus général qui servirait de modèle, ce sont là autant de fictions imaginatives (EIVpréf), de productions humaines, qui dépassent et contredisent la réalité, au sens où réalité et perfection, pour Spinoza, c'est la même chose (EII déf6). Il n'y a pas de norme naturelle, mais des choses dans la nature qui nous sont plus utiles que d'autres, qui nous permettent d'accroître notre puissance. Ainsi, la morale ne peut pas consister dans le fait de suivre la nature, puisque, quoi qu'on fasse, on la suit nécessairement. Elle ne peut pas, *a fortiori*, consister à nous en émanciper, ou à la contredire en nous, puisque c'est une contradiction dans les termes (nous sommes de part en part des êtres naturels). La morale tiendra alors à un autre type d'attitude, soit à la connaissance de ces lois qui nous déterminent, et, par là, à l'acquisition de l'activité ou de la liberté.

Une conséquence de cette conception est que l'humain, en tout ce qu'il fait, y compris lorsqu'il pollue les océans et brûle les forêts pour planter des champs de soja, ne fait jamais rien contre la Nature, mais suit bien plutôt en chacun de ses comportements les lois de cette dernière. Imaginer qu'il agit contre la Nature, c'est entendre la Nature en son sens post-moderne, cette nature-autre que nous avons défini précédemment, ou bien encore imaginer que la Nature est dotée d'une volonté et se donne des fins – que l'on serait en capacité de contredire. Or, dans *l'Éthique*, jamais l'humain ne

fait offense à la Nature et ne peut être accusé de le faire. C'est, là encore, une incohérence logique. Cependant, la nature-autre n'est pas absente de *l'Éthique*, tout comme elle n'est pas absente du monde de Spinoza, son monde théorique, et son monde ambiant, celui dans lequel il a vécu.

En effet, dans l'appendice de la première partie de *l'Éthique*, consacré à la mise au jour du mécanisme au fondement de tous les préjugés, soit la fiction finaliste, Spinoza mobilise à plusieurs reprises le terme « nature », qui revêt plusieurs significations. Il est tout d'abord question de la « nature de Dieu » (*Dei natura*), donc l'essence de Dieu, sa nature constitutive, et plus loin également de la « nature humaine » (*naturâ humanâ*) ou encore de la « nature des choses » (*rerum natura*). En ce premier sens, la nature ne nous intéresse pas vraiment ici. Mais Spinoza semble aussi mobiliser la « nature » dans deux autres sens. Le sens que nous avons analysé, tout d'abord celui qu'il mobilise dans son système, le sens spinoziste de la *natura* (Nature) ; c'est le cas par exemple quand il écrit « la nature n'a pas de fin qui lui soit prescrite » ou « que cette doctrine relative à la fin renverse totalement la nature » ou encore « la nature procède d'une certaine nécessité naturelle et d'une suprême perfection ». Mais le sens glisse de cette acception proprement spinoziste à une autre, plus marginale, et comme importée, dans le cadre de la discussion propre au scolie, dans le système spinoziste. Une « nature » plus proche de ce que nous entendons communément aujourd'hui, une nature qui n'a pas été produite par les mains humaines, ce que l'humain trouve déjà-là, sans qu'il ait eu à intervenir, et sans que d'autres humains avant lui ne soient intervenus non plus : ce qu'ils « trouvent en eux et hors d'eux » (*in se & extra se*), ces étants qu'ils « ont trouvés et non pas disposés ». Ce déjà-là, c'est ce que Spinoza appelle « toutes les choses naturelles » (*omnes res naturales*) ou les « tous les étants naturels » (*omnia naturalia*). Voyons ce qu'il écrit au moment de mobiliser ces expressions, et tout d'abord la première occurrence :

« Et puisque tous les préjugés que j'entreprends de dénoncer ici dépendent de cela seul que les hommes supposent communément que toutes les choses naturelles agissent comme eux en vue d'une fin, et vont même jusqu'à tenir que Dieu lui-même règle tout en vue d'une certaine fin précise (...) »

Nous pouvons faire plusieurs remarques. En premier lieu, Spinoza oppose sa conception de celle du *vulgus*, de l'habitude humaine qu'il dénonce. Il y a la doctrine spinoziste (rationnelle) et la pensée commune (imaginative) qu'ont « les hommes ». L'acception importée du naturel que nous trouvons ici fait bien référence à un usage non spinoziste, mais elle est convoquée par Spinoza afin d'analyser les mécanismes de production d'un préjugé. Comme souvent dans les scolies, et comme on le retrouve plus encore dans les lettres, Spinoza articule son propre univers théorique à celui de ses adversaires afin de faire valoir ses thèses contre celles des autres. Ici, il semble mobiliser une thèse commune, et une certaine acception de la nature et du naturel courante à son époque. À quoi

renvoie le naturel ici ? Spinoza dit « toutes les choses naturelles », il se réfère donc à un ensemble. Ces choses naturelles sont également distinguées de ce qui n'est pas elles : « eux », les humains. Parce que les humains supposent que les choses naturelles agissent « comme eux », ils considèrent bien d'emblée que « eux » et « toutes les choses naturelles » ce sont deux ensembles distincts. La comparaison rapproche deux entités préalablement distinguées. Apparaît ainsi un ensemble de choses naturelles distinctes de l'humain – une signification proche de la « nature » telle que nous la manipulons aujourd'hui, articulée à un réseau d'oppositions.

Voyons maintenant la deuxième acception :

« En outre, comme ils trouvent en eux et hors d'eux nombre de moyens qui contribuent grandement à leur procurer leur utile, comme par ex. des yeux pour voir, des dents pour mâcher, des herbes et des animaux pour s'alimenter, un soleil pour éclairer, une mer pour nourrir des poissons, de là vient qu'ils considèrent tous les étants naturels comme des moyens en vue de leur utile ; et comme ils savent que ces moyens, ils les ont trouvés et non pas disposés, ils y ont vu une raison de croire qu'il y avait quelqu'un d'autre qui avait disposé ces moyens à leur usage. »

On retrouve l'idée d'un ensemble : « tous les étants naturels ». Mais cette fois-ci, on a des précisions sur cet ensemble, sur cette totalité. Ces étants concernent tout ce que les humains n'ont pas disposé mais qu'ils ont *trouvé*, et ceci à la fois en dehors d'eux, et en eux. Ainsi, certains organes ou éléments corporels apparaissent également comme naturels : les yeux, les dents. Quant aux éléments en dehors d'eux, Spinoza convoque ici les herbes, les animaux, le soleil, la mer, les poissons, et on comprend qu'il s'agit de quelques exemples représentatifs de « tous les étants naturels », bien plus nombreux : les arbres, les animaux autres que les poissons, l'oxygène, les rivières, les mares, les sols, etc. Le naturel ici tel que Spinoza l'emploie semble proche d'une représentation commune de la nature, héritée notamment d'Aristote. Sans doute cette conception circulait-elle chez le lectorat formé par un enseignement scolastique. La suite du scolie, avec une référence implicite à Aristote, le confirme : « (...) quand ils cherchèrent à montrer que la nature ne fait rien en vain (c'est-à-dire qui ne soit à l'usage des hommes) »⁶⁰. Le naturel, ce serait donc ce qui a en soi son propre principe de mouvement, ce qui n'est pas produit par l'humain, à la fois en lui, et hors de lui. Plus encore, ici, c'est ce qui lui est immédiatement utile (ce que nous appellerons la nature comme ressource). Le départ se fait donc entre le naturel et l'artificiel. Et il semble alors que dans le scolie, cette acception du « naturel » vient coloniser les acceptions de « la nature », qui devient, à son tour, un ensemble de choses que les humains n'ont pas produites, qu'ils trouvent là et, dans le contexte du scolie, qu'ils imaginent disposés en vue d'une fin, tout comme ils agissent eux-mêmes en vue d'une fin. C'est le cas de la citation précédente, passage qui se poursuit ainsi : « la

⁶⁰ Voir Aristote, *Génération des Animaux* (II, 5, 741b), et *Traité de l'Âme* (III, 12, 434a).

nature et les Dieux délirent tout autant que les hommes ». Ici, « les hommes », « les Dieux » et « la nature » sont trois ensembles ou entités distinctes. Les hommes ne font pas partie de la nature, et Dieu n'est pas identifié à la nature non plus. Et si, dans le scolie, Spinoza convoque la *natura* pour confronter sa thèse à celle de ses opposants, et faire valoir une nature-totalité et l'universalité du système de lois, la plupart du temps « la nature » renvoie ici à cette nature non-humaine héritée d'Aristote, envisagée par contraste avec le monde humain. C'est le cas, toujours en contexte aristotélicien, quand Spinoza écrit : « ils excogitèrent, chacun selon son tempérament, diverses manières d'honorer Dieu, pour que Dieu les chérît plus que les autres et destinât la nature tout entière à l'usage de leur aveugle cupidité ». « La nature tout entière » disposée pour l'usage des humains semble renvoyer davantage à la nature-autre qu'à la nature-totalité, la nature aristotélicienne et commune qu'à la nature spinoziste. C'est le cas également quand Spinoza poursuit ainsi : « Parmi tant de commodités qu'offre la nature, il fallut bien qu'ils découvrirent nombre d'incommodités telles que tempêtes, tremblements de terre, maladies, etc., et qu'ils posèrent qu'elles avaient lieu parce que les Dieux avaient été irrités par les offenses commises envers eux par les hommes ». La nature ici renvoie plus proprement à ce qui est indépendant de nous, ce que nous ne maîtrisons pas. Ce qui, d'une certaine façon, nous échappe. C'est donc aussi cela la nature, ce qui échappe à notre maîtrise.

Que conclure de cet appendice ? Spinoza ici déconstruit le préjugé finaliste. Envisager la nature comme l'autre de l'humain fait partie intégrante de la construction de ce préjugé, elle en est un des moteurs. En effet, nous imaginons que nous sommes différents et hors de la nature, nous observons que nous agissons en projetant des fins et ignorons les causes efficientes qui nous font agir ; reconnaissant, dans ce qui est autre que nous, des signes d'une finalité, nous imaginons qu'un Dieu a dû produire ces choses naturelles à la manière de nos artefacts et de nos actions, c'est-à-dire (ce que nous imaginons être) en vue d'une fin. Or, pour Spinoza on le sait, il n'y a qu'un seul mode de production de toutes les choses naturelles, et la finalité n'a pas sa place dans la Nature, y compris pour l'agir des humains qui, parce qu'ils ne connaissent pas les causes qui les font agir, imaginent des causes finales comme moteur de leur action – et mettent ainsi la Nature (au sens spinoziste) à l'envers. Pour autant, s'il s'oppose à cette conception de la nature-autre, elle ne lui est pas étrangère puisqu'il la mobilise et la critique ici, et, parfois, semble la reprendre à son propre compte⁶¹.

⁶¹ Cette question de la distinction nature/Nature ou nature-autre et nature-totalité, ainsi que celle de la légitimité voire de la nécessité de conserver l'idée même de nature comme « autre de l'humain » (malgré les débats sur la *wilderness* et la question de l'artificialisation généralisée à la surface du globe), est au cœur des réflexions contemporaines sur la « fin de la nature » (Bill McKibben, *The End of Nature* [1989], Viking, Londres, 1990), qui animent le champ de la philosophie environnementale. Virginie Maris défend l'importance de conserver l'idée d'altérité, de ce qui échappe à notre maîtrise, et qui existe indépendamment de nous (*La part sauvage du monde. Penser la nature dans l'Anthropocène, op. cit.*) ; Baptiste Morizot défend l'idée de sauvage (*Les diplomates. Cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Wildproject, Marseille, 2016) ; et Catherine et Raphaël Larrère pensent que c'est justement parce qu'il s'agit d'une

b) La nature, la technique et les artifices

Spinoza pense bien une distinction entre des productions naturelles et des productions artificielles, sans sortir pour autant de son système propre ni ajouter d'hypothèse *ad hoc*. Dans cet appendice de EI, le problème tient finalement moins à la distinction qu'opèrent les humains entre du naturel et de l'artificiel, distinction que Spinoza, on va le voir, reprend à son compte, qu'à la projection sur toutes choses, sur la Nature entière, de la façon dont ils se représentent le processus de fabrication des choses qu'ils font pour leur usage. D'une certaine façon, ils pensent toute la Nature à l'aune du schéma technique de la production. Il faut donc faire le départ entre la distinction humain/nature que Spinoza dénonce, puisque l'humain n'est pas « un empire dans un empire » (EIIIpréf), la distinction technique/naturel que Spinoza reprend à son compte, et la projection du modèle technique de production à toute la Nature, qu'il dénonce également. Il y a une Nature, avec un modèle de production universel, et à l'intérieur de la Nature, un modèle de production spécifique, où l'une des productions naturelles (l'humain) se met à produire des objets de plus en plus sophistiqués afin de rendre son existence plus facile et plus sûre – ce sont toujours des causes naturelles spécifiques, médiées par la main humaine (des causes anthropologiques) qui déterminent la production technique. Voyons en effet ce que Spinoza, dans d'autres textes, dit de la technique. Le passage le plus explicite sur la technique se trouve dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, aux paragraphes 30 et 31. Spinoza montre dans quelle mesure l'élaboration d'une méthode pour la recherche de la vérité ne doit pas avoir peur de la régression à l'infini. Il propose alors de penser la méthode comme un outil :

« Il en est de la méthode comme des instruments matériels, à propos desquels on pourrait faire le même raisonnement. Pour forger le fer, il faut un marteau, mais pour avoir un marteau il faut que ce marteau ait été forgé, ce qui suppose un autre marteau et d'autres instruments, lesquels à leur tour supposent d'autres instruments, et ainsi à l'infini. C'est bien en vain qu'on s'efforcera de prouver, par un semblable argument, qu'il n'est pas au pouvoir des hommes de forger le fer. Au commencement, les hommes, avec les instruments que leur fournissait la nature, ont fait quelques ouvrages très-faciles à grand'peine et d'une manière très-imparfaite, puis d'autres ouvrages plus difficiles avec moins de peine et plus de perfection, et en allant graduellement de l'accomplissement des œuvres les plus simples à l'invention de nouveaux instruments et de l'invention des instruments à l'accomplissement d'œuvres nouvelles, ils en sont venus, par suite de ce progrès, à produire avec

catégorie occidentale qu'on ne peut pas se débarrasser si facilement de l'idée de nature, et que nous sommes, finalement, condamnés à y rester attachés (*Penser et agir avec la nature, une enquête philosophique, op. cit.*) D'autant plus que conserver l'idée de nature est nécessaire pour penser l'engagement environnementaliste – il y a bien quelque chose à protéger. Tout en conservant l'idée que la nature se pense à partir de couples de contraires, il ne s'agit pas d'instaurer un « grand partage », mais de penser la relation du naturel et du social, de se donner des repères pour mieux qualifier l'un et l'autre.

peu de labeur les choses les plus difficiles. »

Spinoza distingue donc entre des instruments naturels, déjà-là, et des instruments inventés à partir de ce qui est déjà-là, auquel s'ajoute l'intervention humaine, intervention de plus en plus sophistiquée, à mesure du temps et des générations. Spinoza pense ici en effet l'accumulation et la transmission du savoir, qui permet le raffinement de la technique, le progrès du savoir-faire au fil de l'histoire humaine. « La nature », dans ce contexte, renvoie bien à nouveau à ce que les humains trouvent mais n'ont pas produit. Les « instruments » peuvent être soit naturels, soit humains, là où les œuvres sont humaines. Il y a technique quand il y a, dans les processus de production naturels, intervention de la main humaine – intervention plus ou moins prononcée, plus ou moins médiée par des interventions humaines antérieures. Une production technique est une production naturelle dans laquelle s'insère l'humain comme cause efficiente de formes nouvelles. En effet, la technique est naturelle au sens où c'est parce que « Le Corps humain peut mouvoir les corps extérieurs d'un très grand nombre de manières, et les disposer d'un très grand nombre de manières » (EIIIP13post6lem) qu'il peut faire d'instruments naturels des instruments techniques⁶². La production technique fait donc bien partie de la Nature-totalité, mais elle peut se distinguer de ce qui existe indépendamment de l'activité humaine et de ses productions, le « naturel ».

Pour beaucoup héritière des effets désastreux de la bombe atomique et de l'angoisse liée à l'avenir de l'humanité⁶³, menacée d'anéantissement et même d'auto-anéantissement⁶⁴, la pensée écologique et l'éthique environnementale se montrent souvent très critiques envers la technique. La pensée spinoziste est à ce sujet sans doute trop limitée pour que l'on puisse en déduire des conclusions à ce propos. On peut néanmoins faire des hypothèses, et montrer qu'elle n'est pas si distincte de la pensée environnementaliste en la matière. En effet, ce qui fait l'objet de la critique des pensées ou philosophies environnementales, ce n'est pas la technique comme telle, qui permet de sauver des vies et d'améliorer considérablement les conditions de vie des humains, c'est bien plutôt l'usage qui en est fait, les finalités qu'elle sert. Certaines inventions sont commercialisées ou utilisées par les pouvoirs politiques à l'encontre même du bien commun. Arne Næss, par exemple, dénonce l'idée d'un développement autonome de la technique : « L'absence d'évaluations critiques de la technique est un présage de dissolution sociale. Une technique doit être testée culturellement. Dans les pays industrialisés, la technique est guidée par des considérations économiques bornées qui sont celles d'une petite élite de la population. (...) La technologie est choisie sans aucune prise en compte de la

⁶² Nous nous appuyons ici sur le travail de Pierre-François Moreau présenté lors du séminaire « Spinoza » à l'ENS de Lyon, consacré à la technique (2022).

⁶³ Hicham-Stéphane Afeissa, *La fin du monde et de l'humanité. Essai de généalogie du discours écologique*, Puf, Paris, 2014. C'est surtout le cas pour la pensée environnementale continentale, c'est moins vrai pour les États-Unis.

⁶⁴ Voir Karl Jaspers, *La bombe atomique et l'avenir de l'homme*, Plon, Paris, 1958 et Günther Anders, *Le temps de la fin* (1960), L'Herne, Paris, 2007.

société considérée comme un tout. On parle de lois du développement technique qui seraient indépendantes de tout autre facteur⁶⁵. » Næss propose alors une grille d'évaluation en huit points à laquelle devrait se soumettre tout développement technique : est-elle bonne ou mauvaise pour la santé, renforce-t-elle la coopération et l'harmonie entre les ouvriers, de quelles autres technologies a-t-elle besoin pour fonctionner, quelles matières premières lui sont indispensables, cette technique pollue-t-elle directement ou indirectement, etc.⁶⁶ ? Dans la même veine, Ivan Illich critique un mauvais usage des outils, dont le développement travaille contre la communauté : « Lorsqu'une activité outillée dépasse un seuil défini par l'échelle *ad hoc*, elle se retourne d'abord contre sa fin, puis menace de destruction le corps social tout entier⁶⁷. » Sa critique n'est pas celle de l'outil comme tel, mais de l'outil dans un système industrialisé qui ne pose pas la question de la communauté : « L'outil convivial est celui qui me laisse la plus grande latitude et le plus grand pouvoir de modifier le monde au gré de mon intention. L'outil industriel me dénie ce pouvoir ; bien plus, à travers lui, un autre que moi détermine ma demande, rétrécit ma marge de contrôle et régit mon sens⁶⁸. »

La pensée spinoziste de la technique est articulée à la recherche de l'utile : la technique apparaît comme un moyen, un instrument que se donnent les humains, qu'ils façonnent pour faciliter leur existence, afin de produire « tant d'ouvrages, et de si difficiles, avec très peu de peine » (TIE, § 26)⁶⁹. Elle permet la production de grandes œuvres à un moindre coût (d'énergie), ceci au bénéfice des individus et du groupe. Parce que l'éthique spinoziste est articulée à l'utilité, on peut en déduire qu'un usage de la technique qui dessert l'utile propre et l'utile humain en général, au point parfois de menacer l'existence de l'humanité elle-même, est mauvaise ou néfaste et donc à proscrire : elle représente non seulement un obstacle à la recherche de la vertu et de la vie bonne mais aussi et surtout à la continuation même de la vie biologique.

Nous pouvons poursuivre notre analyse en nous demandant quels sont les services que nous rend la technique pour Spinoza. Certes, elle est un instrument qui nous permet d'accomplir facilement des tâches qui, sans elle, seraient laborieuses, et elle sert notre utile. Mais, concrètement, quelles situations permet-elle d'affronter ? On peut trouver des éléments de réponses dans quelques passages de l'œuvre spinoziste, et en premier lieu dans le chapitre 2 du TP, où Spinoza écrit :

« Le droit de nature, pour ce qui concerne proprement le genre humain, peut difficilement se concevoir sinon quand les hommes ont des droits communs, des terres qu'ils peuvent habiter et cultiver ensemble, quand ils peuvent veiller au maintien de leur puissance, se protéger, repousser

⁶⁵ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 151.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 152.

⁶⁷ Ivan Illich, *La convivialité* (1973), Éditions du Seuil, Paris, 2003, p. 11.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 44.

⁶⁹ TIE, p. 190.

toute violence et vivre suivant une volonté commune ».

L'agriculture ici peut être envisagée à travers l'usage de techniques agricoles. Une telle technique suppose certes l'union des humains qui cultivent « ensemble », mais cette union sert avant tout la défense et la protection contre la « violence » extérieure. Ce qu'il s'agit de repousser, ce sont des présences hostiles, qui empêchent la pleine expression de notre droit de nature. Cette hostilité, on la retrouve dans *l'Éthique* : « cela n'empêchera pas les hommes de constater qu'une aide mutuelle leur permet de se procurer beaucoup plus facilement ce dont ils ont besoin, et que ce n'est qu'en joignant leurs forces qu'ils peuvent éviter les dangers qui partout les menacent » (EIVP35sc) ; et dans le TTP : « Ce n'est pas seulement parce qu'elle protège contre les ennemis (*hostibus*) que la Société est très utile et même nécessaire au plus haut point, c'est aussi parce qu'elle permet de réunir un grand nombre de commodités ; car si les hommes ne voulaient pas s'entraider, l'habileté technique et le temps leur feraient également défaut pour entretenir leur vie et la conserver autant qu'il est possible⁷⁰. » (TTP, V)

La technique est utile dans la vie en société, elle sert à se nourrir, se vêtir, se loger, associée à la division du travail. Spinoza pense donc ensemble société et technique et on retrouve bien alors les oppositions associées à la nature-autre. Il réinvestit une distinction entre le naturel et le technique et entre le naturel et le social, rangeant le technique et le social dans un même ensemble – la vie humaine, en opposition à la vie sauvage.

c) Le sauvage

Ce à quoi servent la société et la technique, peut-être en premier lieu (le plus urgent, le plus nécessaire, et le premier chronologiquement – il faut s'être protégés pour pouvoir faire société et diviser le travail) c'est à se protéger des « ennemis », des « dangers qui partout les menacent ». N'oublions pas que, pour Spinoza, comme il le montre dans l'axiome de la quatrième partie de *l'Éthique*, « Il n'y a pas de chose singulière, dans la nature des choses, qu'il n'y en ait une plus puissante et plus forte. Mais, étant donnée une chose quelconque, il y en a une autre plus puissante par qui la première peut être détruite. » C'est donc entre autres pour affronter les menaces des choses extérieures plus puissantes que les humains s'allient, se regroupent en société, se partagent le travail et peuvent ainsi mener plus loin les innovations techniques, comme le montrent le TP (II) et le TTP (V)⁷¹. On peut renvoyer ces menaces à la nature sauvage, soit à la nature non domestiquée.

Il y a, en creux dans les textes de Spinoza portant sur la société et sur les bénéfices que tirent les

⁷⁰ TTP, V, p. 105.

⁷¹ « Nul n'aurait, dis-je, le temps ni les forces nécessaires s'il lui fallait labourer, semer, moissonner, moudre, cuire, tisser, coudre et effectuer bien d'autres travaux utiles à l'entretien de la vie ; pour ne rien dire des arts ni des sciences, qui sont aussi suprêmement nécessaires à la perfection de la nature humaine et à sa béatitude. »

humains à vivre en société, une pensée du « sauvage ». Dans le chapitre V du TTP sus-cité, Spinoza parle des menaces desquelles la société nous prémunit en convoquant les ennemis, *hostis*. Qui sont ces ennemis ? Ou bien cela renvoie aux potentielles agressions que l'organisation de la vie en société et l'établissement du droit commun permettent d'empêcher, la société mettant, dans la mesure du possible (plus en tous cas que dans un état pré-social), à l'abri de l'oppression d'autrui, et même de tous (TP, II). Ou bien cela renvoie à ce qui est extérieur ou étranger à la société (ce qui est resté dans un état pré-social, ou veut y revenir). Cet extérieur ou cet étranger peut être appelé le « sauvage » : ce qui échappe à l'organisation, au droit commun, ce qui n'est pas régulé, et ce qui échappe donc à la maîtrise humaine (en tous cas dans la mesure où elle est organisée en société). En ce sens, l'ennemi peut être tout d'abord la nature sauvage, soit les animaux sauvages, potentiellement dangereux, soit tous les phénomènes naturels qui sont produits par les lois de la nature et non régulés par les lois que se prescrivent les humains, et qui menacent leur sécurité – les tempêtes, tremblements de terre et maladies dont parle l'appendice de la première partie de *l'Éthique*. Mais l'ennemi peut aussi renvoyer à d'autres humains, jugés sauvages, ou barbares. Spinoza pense bien une forme de l'humanité dite sauvage, mais il ne semble pas que cette qualification prenne place dans une argumentation de type ethnocentrique, renvoyant à leur caractère « sauvage » ou « barbare » les peuples étrangers qui ne partagent pas la même langue, les mêmes croyances ni le même mode d'organisation sociale que celles que connaissaient Spinoza ; tous les peuples jugés « non civilisés » parce que différents. Citons Lévi-Strauss qui écrit, dans *Race et histoire* (1961) :

« Il est probable que le mot barbare se réfère étymologiquement à la confusion et à l'inarticulation du chant des oiseaux, opposées à la valeur signifiante du langage humain ; et sauvage, qui veut dire la forêt, évoque aussi un genre de vie animale par rapport à la culture humaine. Dans les deux cas, on refuse d'admettre le fait même de la diversité culturelle ; on préfère rejeter hors de la culture, dans la nature, tout ce qui ne se conforme pas à la norme sous laquelle on vit⁷². »

Si Spinoza ne développe pas une pensée de l'étranger comme barbare, il pense bien un comportement individuel ou (moins souvent) collectif, à *l'intérieur* même de la société dont il est question, et qui peuvent constituer une menace pour cette dernière. Comportement qui, pour Spinoza, est rejeté en dehors de l'humanité et de la culture humaine, ou bien à la limite entre l'humanité et la nature, menaçant toujours la première. Dans la quatrième partie de *l'Éthique*, Spinoza écrit :

« Laissons les Satiriques se moquer autant qu'ils veulent des choses humaines, les Théologiens les maudire et les Mélancoliques louer autant qu'ils veulent la vie sauvage (*incultam*) et rustique

⁷² Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Denoël, Paris, 1961.

(*agrestem*), mésestimer les hommes et admirer les bêtes (...) » (EIVP35cor2sc).

La vie sauvage ou rustique, c'est celle des *bruta*, ou celle des humains s'ils vivaient comme des *bruta*. Une vie proche de la terre (*ager*), sans éducation ni culture (*incultam*). Ce sont bien ces *bruta* qui menacent la vie humaine, rendue possible par la société. Spinoza distingue une vie proprement humaine d'une vie animale. L'humain est un animal spécifique, particulièrement complexe, et qui peut connaître rationnellement, les *bruta* (toujours au pluriel), ce sont ces animaux qu'on dit dépourvus de raison, tous ces animaux non-humains donc⁷³. La vie, la vraie vie humaine comme l'appelle Spinoza, est donc celle qui se dessine à rebours de l'imitation des bêtes : seuls les humains peuvent être vertueux et libres, jouir d'une vie « proprement humaine, d'une vie qui ne se définit point par la circulation du sang et l'accomplissement des autres fonctions communes à tous les autres animaux, mais principalement par la raison, la vertu de l'âme et la vie vraie⁷⁴. » Les « autres animaux » se contentent donc de vivre au sens biologique, c'est-à-dire de maintenir leur vie organique, d'assurer le bon fonctionnement, le bon état de leur organisme. Seuls les humains se posent la question de la vertu, de la qualité de la vie, de sa signification ; seuls eux peuvent engager un cheminement éthique – ce qui n'est possible que quand certaines conditions sont réunies, permises par la vie en société. Si Spinoza ne définit pas la nature humaine à proprement parler⁷⁵, il distingue bien au moins empiriquement, une *espèce* humaine, distincte de par la grande complexité de son corps (EIIpost1 et 6) et, corrélativement, de son esprit, et par la possibilité de garder des traces – donc de la mémoire, de l'imagination, du langage, etc. C'est cette complexité de la nature humaine qui assure l'existence de la raison. Et, si on répète souvent que Spinoza ne définit pas la nature humaine, il affirme bien cependant, dans le scolie de la proposition 36 de *l'Éthique*, que l'essence même de l'humain « se définit par la raison, et de ce que l'homme ne pourrait être ni se concevoir s'il n'avait le pouvoir de jouir de ce souverain bien. Car il appartient à l'essence de l'Esprit humain (*par la Prop. 47 p. 2*) d'avoir une connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu. » Parce que l'âme humaine seule est suffisamment complexe pour parvenir à la connaissance adéquate, et à la connaissance de Dieu, l'humain seul, par définition, peut – il en a le pouvoir – jouir du souverain bien.

La connaissance, la raison, ne peuvent se fonder sur une imitation des animaux qui, bien au contraire, nous rend servile et nous éloigne de la société bénéfique des humains. Être semblable aux bêtes, c'est être inhumain : celui ou celle qui n'a ni cultivé sa raison, ni lu et compris le message

⁷³ Pierre-François Moreau, « Les animaux ont-ils le droit de nous manger ? Spinoza, l'usage de la Nature et l'éthique animale », Marine Bedon et Jacques-Louis Lantoine, *L'homme et la brute au XVIIIe siècle. Une éthique animale à l'âge classique ?*, ENS Éditions, Lyon, 2022, pp. 189-210, p. 191.

⁷⁴ Spinoza, TP, V, § 5, p. 38.

⁷⁵ Voir Alexandre Matheron, « L'anthropologie spinoziste ? », *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, ENS Éditions, Lyon, 2011 (<http://books.openedition.org/enseditions/29025>, consulté le 06/07/2023).

essentiel de l'Écriture, est « inhumain, presque une bête »⁷⁶ – un sauvage. Comme l'écrit Pierre-François Moreau, il y a « une sorte de devenir-brute latent chez l'homme, qui ne demande que des circonstances favorables pour s'exprimer »⁷⁷ ; et tout l'enjeu de *l'Éthique* est justement de s'éloigner de ce devenir-brute pour, au contraire, devenir humain, proprement humain, rationnel, et libre. Comme Spinoza n'instaure pas de rupture anthropomorphique isolant d'emblée l'humain du reste de la nature et du règne animal, l'humanité, d'une certaine manière, est toujours à conquérir et maintenir. Il y a une tentation sauvage qui, bien loin d'être ce à quoi il faut laisser une libre expression, est ce qui, pour Spinoza, doit être brimé. C'est, d'une certaine manière, le naturel ou le sauvage en soi qu'il s'agit de combattre, en même temps que le sauvage hors de nous. La menace que représente la vie sauvage est à la fois externe – extérieure à la société : bêtes sauvages et intempéries – et interne – les Satiriques et les Mélancoliques qui encouragent, à l'intérieur de la société, à rompre avec elle, ceux qui rompent et ébranlent l'organisation collective, tous ceux rendent plus vive notre « tentation bestiale »⁷⁸, et ce qui, en nous, est excité à cette occasion.

Quant au TTP, Spinoza écrit au chapitre V, juste après le passage cité précédemment : « Nous voyons en effet que ceux qui vivent en barbares, sans civilisation (*qui barbare sine politia vivunt*), mener une vie misérable et presque animale (*vitam miseram, et paene brutalem agere*), et pourtant le peu qu'ils ont, tout misérable et grossier (*impolitia*), ils ne se le procurent pas sans se prêter mutuellement une assistance quelle qu'elle soit. » Là encore, la vie sauvage, barbare, celle des *bruta*, renvoie à la vie en dehors de la société et du politique. Et pourtant, même quand ils vivent sans lois, sans État, sans droit commun, les humains, pour vivre, s'organisent *a minima*, se portent une mutuelle assistance et, déjà, dessinent une forme de proto-société, soit les conditions minimales nécessaires à l'expression, même réduite, de leur droit de nature. Le peu qu'ils ont dans cet état « sauvage », ils le tirent en fait des relations d'assistance qu'ils mettent en place, et c'est donc bien à une socialisation minimale qu'ils doivent leur survie.

Ainsi, la société, le politique et la technique sont distingués de la « nature » au sens de ce qui n'est pas produit par l'humain, nature présente tant en nous qu'en dehors de nous et qui représente potentiellement un danger – le sauvage. La société, la technique et l'organisation politique permettent le développement de l'agriculture, de la cuisine, du tissage et de la couture, et tous les travaux liés à l'entretien de la vie (TTP, V), la construction de bâtiments et de maisons, de voies pour la circulation, et, pourrait-on ajouter, de stations météo, de dispositifs divers pour la production et le stockage de l'énergie, etc. Elles sont nécessaires à l'humanité afin de pouvoir maîtriser,

⁷⁶ *Traité théologico-politique*, Fokke Akkerman et Piet Steenbakkens (éd.), Jacqueline Lagrée et Pierre-François Moreau (trad.), Puf, Paris, 1998, chap. V, § 16.

⁷⁷ Pierre-François Moreau, « Les animaux ont-ils le droit de nous manger ? Spinoza, l'usage de la Nature et l'éthique animale », *op. cit.*, p. 192.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 193.

dominer la nature sauvage et hostile. Le XVII^e siècle est en partie celui aussi de la modernité, qui envisage le salut de l'humanité à travers le progrès de la science et des techniques, et, grâce à elles, la domination de l'humanité sur la nature⁷⁹. Les deux figures de proue de cette révolution scientifique et technique sont Bacon et Descartes. Bacon écrit au début du *Novum Organum* que la science ne « peut vaincre la nature qu'en lui obéissant »⁸⁰— l'objectif est bien de « vaincre la nature », et lui obéir signifie la connaître grâce à de nouveaux moyens, de nouveaux instruments et de nouvelles méthodes, l'humain étant d'emblée envisagé comme « interprète et ministre de la nature ». Quant à Descartes, il est resté célèbre pour cette formule selon laquelle les sciences et les techniques doivent être développées pour « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature »⁸¹. Pour Bacon encore, la nature doit être « modelée » par les arts mécaniques et « réduite en servitude »⁸². Virginie Maris conclut : « Le progrès scientifique et technique est ici conçu comme un processus continu de domination de la nature par l'homme⁸³. » Une telle conception conduit à envisager le modèle de développement occidental dans la filiation de cette volonté de maîtrise et de domination moderne, qui a fourni le terreau pour l'intensification agricole, l'industrialisation, et le modèle productiviste et capitaliste⁸⁴. La modernité a donc participé à ancrer un rapport à la nature sur le modèle de l'exploitation pratique⁸⁵, pour le développement humain, scientifique, technique, mais aussi économique et financier. La pensée spinoziste de la technique et de la nature (et non de la Nature) est en ce sens une pensée moderne. Si Spinoza ne considère certes pas la terre comme une commodité qui nous appartient, il ne la considère pas pour autant comme « une communauté à laquelle nous appartenons » et que nous commencerions à « utiliser avec amour et respect »⁸⁶. L'esprit des pionniers américains, celui de conquête, de domestication et de chasse semble plus proche de la pensée spinoziste que ne l'est celui d'Aldo Leopold qui ne peut pas se passer des « êtres sauvages, naturels et libres »⁸⁷ et blâme leur disparition. Comme l'écrit Leopold au début de la

⁷⁹ Virginie Maris, *Nature à vendre. Les limites des services écosystémiques*, Éditions Quæ, Versailles, 2014, pp. 9-64 (<https://www-cairn-sciences-info.acces.bibliotheque-diderot.fr/-9782759221318-page-9.htm>, consulté le 05/07/2023). Voir aussi Carolyn Merchant, *The Death of Nature. Women, Ecology and Scientific Revolution*, Harper and Row, San Francisco, 1980.

⁸⁰ Francis Bacon, *Nouvel Organum ou règles véritables pour l'interprétation de la nature*, II, Francis-Marie Riaux (trad.), Charpentier, Paris, 1843 (wikisource : https://fr.wikisource.org/wiki/Nouvel_Organum/Texte_entier, consulté le 24/07/2023).

⁸¹ René Descartes, *Discours de la méthode* (1637), *Œuvres de Descartes*, VI, Charles Adam et Paul Tannery (éd.), Léopold Cerf, Paris, 1902.

⁸² Francis Bacon, *Novum Organum*, cité par Carolyn Merchant dans l'édition de Spedding James, Ellis Robert Leslie, Heath Douglas Denon, *The Works of Francis Bacon*, Cambridge University Press, vol. 4, p. 20, 287, 294. Voir Carolyn Merchant, « Mining the Earth's Womb », Joan Rothschild (dir.), *Machina Ex Dea: Feminist Perspectives on Technology*, Pergamon Press, New York, Oxford, Toronto, 1983.

⁸³ Virginie Maris, *Nature à vendre. Les limites des services écosystémiques*, op. cit., pp. 9-64.

⁸⁴ *Id.* Voir aussi Carolyn Merchant, *The Death of Nature. Women, Ecology and Scientific Revolution*, op. cit., chap. I et VII.

⁸⁵ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 278.

⁸⁶ Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, préface, GF-Flammarion, Paris, 2000, p. 15.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 13.

préface à *l'Almanach d'un comté des sables*, « Il y a des gens qui peuvent se passer des êtres sauvages et d'autres qui ne le peuvent pas⁸⁸. » Bien sûr, l'agenda de Spinoza n'est pas celui de Leopold qui a vu se transformer des écosystèmes et s'éteindre des espèces, mais si les environmentalistes sont du deuxième groupe – ceux qui ne peuvent se passer de la vie sauvage –, la philosophie spinoziste, en grande partie parce qu'elle s'ancre dans un contexte spécifique, celui du mécanisme et de la science moderne, ne semble pas pouvoir aider la théorisation de leur pensée.

d) Nature à admirer, nature à connaître

Pour Spinoza, la nature, cette nature-autre que nous avons identifiée dans sa pensée, tout comme la Nature-totalité (sa conception propre de la Nature), n'est ni belle, ni ordonnée, elle n'est pas l'objet de vénération, ni d'admiration. Ce qui n'est pas humain est moins digne de notre connaissance que ce qui est humain (EIVP35sc), dans la mesure où l'objectif est la vie bonne et rationnelle, et que seule, pour Spinoza, la connaissance des affects humains peut nous conduire à la béatitude. Il n'y a donc pas lieu d'admirer (bien au contraire) la vie non-humaine, la vie sauvage, comme on vient de le voir. Quant à l'ordre et la beauté que l'on pourrait observer dans les formes naturelles et dans l'organisation générale de la Nature, ce sont pour Spinoza des préjugés engendrés par le préjugé fondamental, à la racine de tous les autres : le préjugé finaliste (E1app). Nous imaginons percevoir la main de Dieu dans la nature que nous imaginons belle, ordonnée, ou harmonieuse. Comme si Dieu avait volontairement disposé les choses ainsi, et, plus encore, comme s'il les avait disposées ainsi pour nous. L'ordre, la beauté, sont corrélés à une conception téléologique de la nature, qui nous apparaît comme une œuvre qui aurait été créée par une intention extérieure, avec un certain but (le plaisir des humains). Spinoza critique les conceptions de la nature selon laquelle cette dernière porterait le signe d'une intervention surnaturelle. Observer, apprécier, admirer la nature, ce serait alors, dans une conception anthropomorphique d'un Dieu artisan ou artiste, contempler l'œuvre de Dieu et, par là, se rapprocher de Lui. C'est ce qu'affirme Thomas d'Aquin, en se référant à Aristote : « Que Dieu agisse en vue d'une fin, nous pouvons le reconnaître clairement à ce fait que l'univers n'est pas un produit du hasard, mais qu'il est ordonné à un certain bien, comme le montre le Philosophe au XI^e livre de la *Métaphysique*⁸⁹. » Citons également Fénelon, qui écrit : « Je ne puis ouvrir les yeux sans admirer l'art qui éclate de toute la nature : le moindre coup d'œil suffit pour apercevoir la main qui fait tout »⁹⁰. Le monde est appréhendé comme l'œuvre du Créateur, et c'est

⁸⁸ *Id.*

⁸⁹ Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils* (1259), II, 23, Édition numérique, Docteur Angélique (trad.) (<http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/contragentiles.htm>, consulté le 20/09/2023).

⁹⁰ François de Salignac de La Mothe-Fénelon, « Démonstration de l'existence de Dieu, tirée du spectacle de la Nature et de la connaissance de l'homme », *Traité de l'existence et des attributs de Dieu, Œuvres de Fénelon, archevêque de Cambrai*, Lebel, Versailles, 1820, tome I, p. 3.

par la contemplation du monde que se révélera son auteur – le monde naturel témoigne de la perfection du Créateur⁹¹.

Pour Spinoza en revanche, l'ordre comme l'harmonie sont des effets de l'imagination et ne sont pas *dans* la nature. Au début de la lettre 32 à Oldenburg, Spinoza écrit : « je n'attribue à la nature ni beauté, ni laideur, ni ordre, ni confusion, car les choses ne peuvent être dites belles ou laides, ordonnées ou confuses que pour notre imagination⁹². » La beauté et l'ordre, comme l'harmonie, sont des idées nées de la manière dont les choses nous affectent. Spinoza rend compte de la genèse ou de la formation de ces idées au moyen d'une explication physiologique (EIapp) : la rencontre de certaines choses par la vue, les oreilles, le tact, met nos nerfs en mouvement et dispose notre cerveau d'une certaine manière. Or, quand les choses sont ainsi disposées qu'il est facile pour nous de les imaginer et aisé de nous en souvenir, cela nous plaît, nous en éprouvons de la joie. Mais on ne se contente pas de l'épreuve ou du plaisir : parce qu'on ignore les causes d'un tel affect, on passe de l'affect au jugement (on dit des choses elles-mêmes qu'elles sont ordonnées) et du jugement à la projection finaliste (on imagine qu'elles sont ordonnées *pour nous*). Elles n'ont ainsi pu être si savamment agencées que par un ordonnateur divin, un « recteur de la nature » (EIapp). Pour Spinoza, donc, la nature, comme telle, si elle n'est pas belle ni ordonnée, n'est pas non plus admirable.

Plusieurs choses à ce titre. Tout d'abord, la nature ne présente pas la trace de la puissance de son Créateur, comme un artiste signe sa toile ou se reconnaît par sa touche. Parce que Dieu n'est pas hors du monde, le monde ne manifeste pas la présence de Dieu. Il est le monde dans toutes ses expressions, et n'agit pas en vue d'une fin quelconque, il n'est donc pas à trouver ici, à identifier là. De plus, l'admiration est, pour Spinoza, un échec de la pensée, elle empêche la connaissance. En effet, elle conduit à une forme d'aveuglement. Elle est envisagée comme un état dans lequel l'esprit demeure figé dans la contemplation d'un même objet (EIIIP52 et EIIIP52sc). Un objet qui est imaginé comme singulier, dont on ne perçoit pas ce qu'il a de commun avec les autres choses, retient notre pensée, et interrompt ainsi l'enchaînement des idées. L'admiration est la contemplation durable d'une idée mais, comme telle, parce qu'elle dure et se fige dans cette même idée, elle n'est pas la condition positive d'une connaissance approfondie de l'objet⁹³ mais une forme de paralysie, la « privation de la pensée »⁹⁴. La pensée est focalisée sur un objet qui l'absorbe, là où, pour Spinoza,

⁹¹ Voir Olivier Perru, « Science naturelle et existence de Dieu chez Fénelon. Ouvrir le temps de l'apologétique », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 95, n° 4, 2011, pp. 813-833.

⁹² Spinoza, Lettre 32 à Henry Oldenburg, p. 207.

⁹³ Thibault Barrier, « La capture de l'esprit : attention et admiration chez Descartes et Spinoza », *Les Études philosophiques*, vol. 120, n° 1, 2017, pp. 43-58.

⁹⁴ *Id.*

la perception adéquate, la pensée distincte, se définit par une perception plurielle simultanée⁹⁵. Dans l'Appendice d'*Éthique* III, Spinoza définit ainsi l'admiration : « L'Admiration est l'imagination d'une chose en quoi l'Esprit reste fixé parce que cette imagination singulière n'est aucunement enchaînée aux autres. » (EIIIapp4) Elle n'est pas même un affect, car l'affect est un mouvement, ce par quoi la puissance d'agir est augmentée ou diminuée. Dans le cas de l'admiration, la puissance est stable. Elle peut donc être envisagée comme une forme d'incapacité, l'esprit étant obnubilé. Admirer la nature, c'est ne pas s'autoriser, ou ne pas être encouragé, à en comprendre les lois. En effet, dans l'appendice d'*Éthique* I, Spinoza met en évidence l'enjeu politique des discours téléologiques et théologiques et de ceux qui agitent comme une vertu l'admiration de la nature. La volonté et les fins de Dieu sont mobilisées comme asile de l'ignorance, ce à quoi on se remet quand on n'a plus de ressources rationnelles, qu'on ne peut plus expliquer les phénomènes par des causes efficientes. Asile qui est utilisé pour entraver la recherche rationnelle des causes. L'appareil clérical (prêtres, prophètes) s'impose comme étant nécessaire pour comprendre les messages de Dieu, les traces qu'il laisse dans la Nature, traces et messages obscurs, opaques, qui exigeraient des qualités herméneutiques que posséderaient seuls quelques hommes privilégiés, autoproclamés interprètes de la Nature. Refuser l'admiration, au contraire, c'est laisser la place à la connaissance vraie, au savoir scientifique. Spinoza récuse ainsi, tant politiquement qu'éthiquement, l'admiration de la nature. La Nature est à connaître, non à admirer. C'est en connaissant les lois mécaniques, et non en interprétant les soi-disant miracles, que nous connaîtront Dieu. Il n'y a pas de mystère dans la Nature, Dieu n'agit autrement que légalement, ou selon des lois uniformes et nécessaires. Les miracles, à nouveau, ne sont que des outils de manipulation du peuple, ou des expressions de l'ignorance.

Dans l'appendice d'*Éthique* I toujours, Spinoza prend l'exemple du corps humain, il écrit : « Et il en va aussi de même quand ils voient la structure du corps humain, ils sont stupéfaits, et, de ce qu'ils ignorent les causes de tant d'art, ils concluent que ce n'est pas un art mécanique qui l'a fabriquée, mais un art divin ou surnaturel, et constituée de telle manière qu'aucune partie n'en lèse une autre. Et de là vient que qui recherche les vraies causes des miracles et s'emploie, en savant, à comprendre les choses naturelles au lieu de les admirer comme un sot, est tenu un peu partout pour hérétique et impie, et proclamé tel par ceux que le vulgaire adore comme les interprètes de la nature et des Dieux. » Le corps humain est très composé, et en même temps très organisé, si bien que ses parties semblent être agencées de manière harmonieuse. L'ignorant ne peut envisager qu'une telle organisation soit l'effet de lois naturelles qui, elles, produisent mécaniquement et sans finalité aucune. Il faut donc bien qu'un tel agencement, d'une telle perfection, soit l'effet d'une volonté

⁹⁵ *Id.*

divine, un produit surnaturel, l'effet d'un art divin (et non mécanique). Qui connaît adéquatement les lois de la mécanique, en revanche, sait que ce sont elles qui produisent les corps, quels qu'ils soient, fussent-ils particulièrement complexes et unifiés. Aucun principe ou aucune cause extérieure, dite surnaturelle, n'est nécessaire pour expliquer tous les phénomènes de la Nature. Spinoza, récusant l'admiration de la Nature, son esthétisation, invite à connaître, notamment, « ce que peut le corps » puisque « personne, jusqu'à présent, ne l'a déterminé » (EIIIP2sc).

On peut donc dire que Spinoza, avec Descartes et la science moderne en général, désenchante la Nature, qui n'apparaît pas comme la trace de la bonté ou de la perfection divine, ne porte pas les messages que Dieu nous adresse, et n'est pas non plus une force sublime et exaltante, grandiose et admirable. Même si Dieu est puissance, et la Nature expression de cette puissance, cette puissance n'est pas l'objet d'une glorification – elle est, encore une fois, ce qu'il y a à comprendre et à connaître (les lois de sa productivité). C'est d'ailleurs en réaction à ce rationalisme moderne que se déploie, au XVIIIe siècle en Angleterre et en Allemagne, le romantisme qui réenchante le monde en investissant la nature de valeurs inédites, en encourageant un rapport sentimental à celle-ci, dans l'exaltation des sentiments éprouvés à sa contemplation⁹⁶. Même si, au XIXe siècle, se multiplient les interprétations romantiques de Spinoza – impulsées justement par la philosophie spinoziste de la puissance et du *conatus* qui anime la nature – à la suite de celles de F. H. Jacobi, G. E. Lessing, J. G. Herder. Selon eux, Spinoza redynamise la nature, qui avait été dévitalisée par le rationalisme – auquel ils n'assimilent pas complètement Spinoza – et exalte le sentiment religieux. Ils retiennent essentiellement de *l'Éthique* la « soif de Dieu » qui serait à l'origine, même, de la construction géométrique de l'ouvrage⁹⁷. Après eux, les romantiques allemands comme F. W. J. Schelling, et F. Schleiermacher feront de la philosophie de Spinoza une philosophie mystique, au sens où l'amour intellectuel de Dieu est interprété comme un abandon du sujet au principe premier de toute chose⁹⁸. Mais ces lectures de *l'Éthique* ne tiennent pas suffisamment compte, justement, du rationalisme de Spinoza et de son inscription dans la physique mécanique, ainsi que de son rejet de l'admiration comme de la célébration du monde, de la nature ou de la vie. Spinoza, en réalité, refuse l'idée même d'admiration de la Nature, comme de la nature-autre.

3. Une éthique de l'utile : la nature comme ressource

L'éthique que développe Spinoza est une éthique que nous dirons anthropocentrée, au sens où, dans la mesure où elle a pour fin de conduire « comme par la main, à connaissance de l'Esprit humain et

⁹⁶ Virginie Maris, *La part sauvage du monde. Penser la nature dans l'Anthropocène*, op. cit., p. 35.

⁹⁷ Roger Henrad, « La réception de Spinoza dans la littérature néerlandaise », *Revue Philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 88, n° 80, 1990, pp. 504-523 (www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1990_num_88_80_6650, consulté le 03/08/2023).

⁹⁸ *Id.*

de sa souveraine béatitude » (EIIIpréf), elle s'intéresse surtout aux relations inter-humaines. Elle ne pense pas les relations des humains aux non-humains en termes éthiques, ne se demande pas comment agir bien envers les autres non-humains. Elle est par ailleurs articulée à la question de l'utile, et, si les relations inter-humaines peuvent, dans ce cadre même, être liées à la générosité et la bienveillance (Spinoza dira la justice et la charité dans le TTP), les relations avec le non-humain, elles, sont envisagées sur la seule modalité instrumentale – le non-humain a le statut de danger ou de ressource, c'est-à-dire d'obstacle à ou de moyen pour l'existence de l'espèce humaine, sa survie, sa régénération, et l'accroissement de sa puissance.

a) Une éthique des relations inter-humaines

Ce qu'il s'agit de créer pour Spinoza, ce sont des communautés d'êtres humains rationnels et libres (EIVP35cor1 et cor2), et tout le trajet de *l'Éthique* vise justement à la construction de *l'ethos* de l'être humain libre, à l'acquisition progressive d'habitudes affectives et cognitives nouvelles, assurant l'instauration durable de relations d'émulation et de coopération parmi les humains, articulées à la générosité (EIIIP59sc, EVP41). Les affects positifs et actifs qu'il s'agit de développer ne peuvent naître que de notre relation avec des êtres semblables à nous, c'est-à-dire, pour Spinoza, des humains : « Une chose singulière quelconque dont la nature est entièrement différente de la nôtre ne peut ni aider, ni réprimer notre puissance d'agir, et, absolument parlant, aucune chose ne peut être pour nous bonne ou mauvaise, si elle n'a quelque chose de commun avec nous » (EIVP29). Afin de mieux comprendre ce que nous avons appelé le caractère anthropocentré de l'éthique spinoziste, intéressons-nous à ce qui se joue dans la quatrième partie de *l'Éthique*, entre la proposition 29 et le premier scolie de la proposition 37, ce fameux scolie dans lequel Spinoza affirme que « la loi interdisant d'immoler les bêtes est fondée sur une vaine superstition et une miséricorde de femmes plutôt que sur la saine raison. » C'est dans ces passages de *l'Éthique* que l'éthique spinoziste n'apparaît pas comme une affaire individuelle ou individualiste, mais comme un projet commun, un projet partagé – mais partagé par des humains seulement. Elle est une éthique qui a besoin, afin de ne pas demeurer un vain idéal, de la société des humains.

Après avoir montré, au début de la quatrième partie de *l'Éthique*, « les causes de l'impuissance et de l'inconstance des hommes » (EIVP18sc), Spinoza explique, à partir de la proposition 19, ce qu'est la vertu, en quoi elle consiste, et ce que c'est qu'agir par vertu : comprendre, *intelligere*, ce que chacun s'efforce de faire quand il est conduit par la raison. À partir de la proposition 29, le ton change, la démonstration enclenche une nouvelle étape : elle s'intéresse aux « choses singulières » qui peuvent « aider » ou « réprimer » notre puissance d'agir. Puisque toute chose est une partie de la Nature, qu'il ne se peut que l'humain – même rationnel, sage, vertueux – ne soit pas (ou plus) une partie de

la Nature (EIVapp7), puisque toutes les choses singulières sont déterminées à exister et opérer par d'autres choses singulières finies (EIP28), la voie vers la vertu ne peut se passer des choses extérieures, que nous ne cessons de rencontrer. Spinoza se voit donc, en EIVP29, conduit à la considération des choses singulières qui sont en dehors de nous, quelles qu'elles soient ; et parmi elles, il s'agit de discriminer entre celles qui pourraient nous être nuisibles et, au contraire, celles qui pourraient nous être utiles et dans quelle mesure (plus ou moins) celles-ci peuvent l'être. Enfin, la proposition indique comment tirer parti de ces choses-ci, dans la mesure où elles peuvent nous aider dans notre trajet vers la vertu. Est-ce que, pour Spinoza, l'humain, pour être heureux, doit veiller au bien-être d'autres choses singulières et si oui, lesquelles ? Est-ce que le bien-être non-humain peut compter dans la recherche de la vertu ? Dès le départ, la question du bien-être non-humain est biaisée, dans la mesure où ce qu'il s'agit d'assurer, c'est notre bien-être à nous : le point de départ et l'essence même de la vertu, c'est la recherche de l'utile propre. L'éthique, pour Spinoza, ne repose aucunement dans une forme de considération désintéressée de l'autre. Le point de départ de l'éthique, c'est cet effort qui nous définit essentiellement et par lequel nous nous efforçons de persévérer dans l'être (EIIIP6) : « puisque la vertu (*par la Définition. 8 de cette p.*) n'est rien d'autre qu'agir d'après les lois de sa propre nature, et que nul ne s'efforce (*par la proposition. 7 p. 3*) de conserver son être sinon d'après les lois de sa propre nature, de là suit, premièrement, que le fondement de la vertu est l'effort même pour conserver son propre être, et que la félicité consiste en ce que l'homme peut conserver son être. » (EIVP18sc) La considération des autres, des non-humains comme des humains, tombe donc sous la seule question de l'utilité : « De plus, du postulat 4 p.2 il suit que nous ne pouvons jamais faire que nous n'ayons besoin de rien d'extérieur à nous pour conserver notre être, et que nous vivons en sorte de n'avoir nul commerce avec les choses qui sont hors de nous ». Le scolie de la proposition 18 cité ici se réfère au postulat 4 de la partie II, où Spinoza écrit : « Le Corps humain a, pour se conserver, besoin d'un très grand nombre d'autres corps qui pour ainsi dire le régénèrent continuellement. » L'éthique inclut les autres, ces choses singulières qui sont hors de nous, seulement dans la mesure où elles peuvent nous être *utiles*.

Pour autant, Spinoza n'abandonne pas l'éthique, à la fois comme guide vers la vie bonne, mais aussi et surtout comme science de la conduite, c'est-à-dire cette science, aussi, qui nous enseigne comment nous comporter avec les autres, et sur quels critères orienter notre comportement. Quels principes doivent régir notre relation aux autres ? Pour Spinoza, immédiatement, cette question doit être précisée : à quels autres ? C'est donc tout l'enjeu des propositions 29 à 37 de EIV, de préciser quel type de relation nous allons entretenir avec telle et telle chose singulière – sans oublier, toujours, ce qui dirige la relation : la recherche de l'utile.

Spinoza procède par étapes. Tout d'abord, il opère une première distinction entre des choses qui

pourraient nous être utiles ou nuisibles, et celles qui nous seront complètement indifférentes, qui ne pourront nous affecter d'aucune manière : seules les choses qui n'ont pas « une nature entièrement différente de la nôtre » (P29) peuvent aider ou réprimer notre puissance d'agir. Spinoza écrit cette proposition sur le mode du négatif, mais on peut, positivement, et en s'appuyant sur la démonstration, affirmer que les choses qui peuvent entrer dans la sphère de l'éthique sont celles qui ont « quelque chose de commun avec nous » – des propriétés communes. Cette proposition semble purement théorique, nécessitée par l'ordre démonstratif, au sens où toute chose, quelle qu'elle soit, a au moins en commun avec nous d'être étendue, et d'être une idée d'un corps étendu. Puisque toute chose est une expression de la puissance divine dans tous ses attributs, toutes les choses dans la Nature ont en commun d'être des expressions des attributs Pensée et Étendue (les deux seuls que nous connaissons), des autres aussi sans doute, mais que nous ne connaissons pas. *A priori*, toutes les choses que nous rencontrons sont susceptibles d'aider ou de réprimer notre puissance d'agir. Il faut donc avancer pour préciser, pour que la connaissance gagne encore en distinction. La proposition 30 ajoute l'idée de contrariété de nature : « Nulle chose ne peut être mauvaise par ce qu'elle a de commun avec notre nature ; mais en tant qu'elle est mauvaise pour nous, en cela elle nous est contraire. » Dans cette proposition Spinoza ajoute une précision : si toutes les choses que nous rencontrons ont au moins quelque chose de commun avec nous, cela ne signifie pas pour autant que nous ayons tout en commun. Preuve en est : des choses sont mauvaises pour nous. Or, si elles sont telles, ce n'est pas par ce qu'elles ont de commun avec notre nature, mais par ce en quoi elles nous sont contraires. On trouve donc un nouveau critère de distinction après la différence radicale de nature : la *contrariété de nature*. Contrariété qui implique, sur fond d'un partage minimal qui autorise (ou rend possible) la rencontre, une opposition radicale. Ainsi, par exemple, l'escargot et la roche peuvent avoir en commun d'être étendus, mais l'escargot est un corps petit et léger, là où la roche est un corps grand et lourd ; cette opposition radicale dans deux propriétés de l'extension (la forme et la masse) rend la pierre contraire à l'escargot – elle peut l'écraser et le tuer si elle lui roule dessus. La roche est donc « mauvaise » pour l'escargot non pas en ce qu'elle est étendue, mais en ce qu'elle est très lourde. Pour autant, c'est bien parce qu'elle est étendue qu'elle peut être lourde. C'est donc dans la spécification de la propriété partagée que peut apparaître la contrariété, et non dans la propriété partagée elle-même. On peut appeler ce critère le critère de similitude ou dissimilitude, ou du semblable et du dissemblable. Sont semblables des choses qui ont une certaine proximité, une similitude d'aspect, de comportement, des traits communs. La roche et l'escargot n'ont pas des natures entièrement distinctes, mais ils sont dissemblables.

Spinoza avance encore et ajoute, proposition 31 : « En tant qu'une chose convient avec notre nature, en cela elle est nécessairement bonne ». La formule, pour la première fois des deux propositions, est

positive. Spinoza ne dit plus seulement « a quelque chose de commun », il dit *convenit* : convient. Il précisera un peu plus loin que, qui ne convient pas en nature, « discordes en nature » (P33). Convenir en nature c'est donc, plus que de partager certaines propriétés, plus que d'être similaire (et ces deux caractéristiques sont prérequisées), convenir en puissance : quand la puissance de l'un augmente, celle de l'autre augmente aussi. La convenance en nature implique donc l'accord – c'est sans doute pourquoi Pierre-François Moreau traduit *cum nostra natura convenit* par « s'accorde avec notre nature »⁹⁹. Elle implique un accord des puissances, une sorte d'harmonisation des puissances, qui augmentent corrélativement, du fait d'un accord, du partage de quelque chose, permis sans doute par une grande similitude. C'est ainsi le degré du deuxième critère qui permettrait ou non la convenance de nature. Citons, pour exemplifier, le scolie de la proposition 34 : « en tant qu'ils aiment tous les deux la même chose, en cela même l'amour de chacun d'eux se trouve alimenté (*par la Prop. 31 p. 3*), c'est-à-dire (*par la 6e Définition. Des Aff.*), en cela même la joie de chacun d'eux se trouve alimentée. » À la suite de cette proposition, Spinoza change de lexique, il ne dit plus « une chose », mais « les hommes ».

Ainsi, la convenance en nature ne pourra concerner que les humains. Du moins, la convenance en nature avec un humain ne pourra advenir qu'avec un autre humain (Spinoza ne s'intéresse pas à ce qui conviendrait en nature avec un escargot, ou un bloc de pierre). C'est donc uniquement avec des humains que nous pourrions conjointement augmenter notre puissance d'agir. Si c'est à cet endroit-là qu'on peut reconnaître quelque chose comme un comportement éthique en terrain utilitariste, c'est-à-dire l'idée que l'augmentation de ma puissance d'agir ou mon utile rencontre l'augmentation de la puissance d'agir d'autrui ou son utile, ou que mon usage personnel va de pair avec l'usage d'autrui, alors le comportement éthique ne pourra concerner que des relations inter-humaines. C'est seulement dans des relations inter-humaines que les utiles peuvent se rencontrer de la façon susdite ; soit, pour Spinoza, de telle façon que, nécessairement, l'augmentation de ma puissance entraîne l'augmentation de la puissance d'autrui. C'est en cela que cette rencontre n'est ni fortuite ni précaire, elle repose toute entière sur ce que nous avons appelé un accord des natures. Ainsi, si cet accord ne pourra exister qu'entre humains, il n'existe pas *nécessairement* entre les humains – les humains sujets aux passions ne peuvent convenir en nature (P32), et donc, ajoute la proposition 33 : « les hommes peuvent discorder en nature en tant qu'ils sont en proie aux affects qui sont des passions ». De la même manière que l'humain sujet aux passions ne cesse de voir sa puissance d'agir être contraire à elle-même, augmenter puis diminuer, souvent drastiquement (voir le prologue du *Traité de la réforme de l'entendement* à ce sujet), les humains sujets aux passions voient leurs puissances discorder les unes avec les autres : ma puissance augmente alors que celle d'autrui diminue. Plus

⁹⁹ Spinoza, *Œuvres IV, Ethica, Éthique*, Pierre-François Moreau (trad.), Puf, Paris, 2020, p. 379.

encore, et c'est la conséquence de la discordance en nature : « les hommes peuvent être contraires les uns aux autres » (P34) : la puissance de l'un augmente *quand* celle de l'autre diminue, et le premier va s'efforcer de réduire la puissance de l'autre afin de pouvoir augmenter la sienne. Si la convenance induit l'accord et la correspondance, la discordance, au contraire, induit l'incompatibilité mutuelle, elle ouvre sur la confrontation. Confrontation qui suppose un partage – *con* – un terrain commun *a minima*, mais qui, sur ce fond commun, éloigne et oppose, de manière frontale, parce que sur le même terrain. C'est l'exemple de l'amour d'une même chose, mais que Pierre imagine posséder, là où Paul l'imagine perdue : « Pierre a l'idée d'une chose actuellement possédée, et Paul, au contraire, l'idée de la chose aimée perdue. D'où vient que celui-ci est affecté de Tristesse, et celui-là, au contraire, de Joie, et qu'ils sont en cela contraires l'un à l'autre » (P34sc).

Les humains, donc, parce qu'ils sont très semblables, peuvent convenir en nature, mais, en tant qu'ils sont affectés par des affects qui sont des passions, leur similitude les conduit le plus souvent à la discorde et à la haine mutuelle – à la contrariété. C'est donc « en tant seulement qu'ils vivent sous la conduite de la raison, que les hommes nécessairement conviennent toujours en nature » (P35). Quand ils sont conduits par la raison, les humains cherchent ce qui est nécessairement bon pour eux, c'est-à-dire bon pour la nature humaine « et par conséquent pour chaque homme » (P35dém). Ainsi, l'humain rationnel cherche non seulement ce qui lui procure de la Joie à lui, mais ce qui procure de la Joie à tout humain ; en cela sa nature convient avec celle des autres humains, car l'augmentation de sa puissance d'agir va de pair avec celle des autres humains. Et ainsi, montre le corollaire : « il n'y a pas de singulier dans la nature des choses, qui soit plus utile à l'homme que l'homme qui vit sous la conduite de la raison. » J'ai donc tout intérêt, afin de gagner en puissance et en vertu, à faire en sorte que les autres humains eux aussi gagnent en puissance et en vertu, c'est-à-dire en rationalité. Sans perdre de vue la loi de l'utile, mon utile propre, et ma vertu, engagent celui des autres : c'est ensemble qu'on pourra être vertueux, et c'est donc « sous la conduite de la raison que nous nous efforcerons nécessairement de faire que les hommes vivent sous la conduite de la raison » (EIVP37dém). Or, comme les humains ne vivent pas toujours et pas spontanément sous la conduite de la raison (P32), la rationalité est toujours quelque chose à construire, à acquérir. Mais, quand bien même, ils n'en restent pas moins fortement semblables et, comme tels, ils sont déjà utiles les uns aux autres, plus utiles que n'importe quelle autre chose.

b) « L'homme est un animal social »

Cette similitude est celle, *a minima*, de la nature humaine, soit de l'appartenance à une espèce, avec sa structure corporelle et son fonctionnement organique spécifique. Elle est renforcée par le partage d'un territoire, d'une culture, d'une langue, peut-être d'une histoire – ce que Spinoza appelle

l'ingenium d'un peuple (il caractérise *l'ingenium* du peuple hébreux dans le chapitre V du TTP par exemple). Ainsi, même si les humains ne sont pas rationnels et, de ce fait, ne conviennent pas en nature, leurs puissances peuvent, sinon s'accorder, au moins s'unir et s'apporter « une aide mutuelle » qui « leur permet de se procurer beaucoup plus facilement ce dont ils ont besoin » (P35sc). Spinoza rappelle dans ce scolie qu' « il est rare que les hommes vivent sous la conduite de la raison », mais il poursuit « Et néanmoins ils ne peuvent guère passer toute leur vie tout seuls, si bien que la définition qui dit que l'homme est un animal social a tout à fait souri à la plupart d'entre eux ; et en vérité le fait est que de la société commune des hommes naissent bien plus de commodités que de dommages. » C'est quelque chose qu'on trouve dans le TP également, au chapitre II, où Spinoza revient sur ce qu'il a montré de manière prolixie dans le TTP et *l'Éthique*. Il emploie dans ces pages le même vocabulaire que celui du TTP – qu'on ne retrouve pas dans *l'Éthique* –, celui du « droit naturel », qui s'étend aussi loin que la puissance. Spinoza envisage alors un « état naturel », probablement fictif, un état où les humains, considérés individuellement, vivraient isolément. Dans un tel état, la puissance de chacun est infiniment limitée, presque inexistante, ou n'aura « qu'une existence purement théorique puisqu'on n'a aucun moyen assuré de le conserver » (TP, II, § 5). Seul moyen de conserver son droit nature : s'unir aux autres humains, agréger nos forces, « ajoutons que sans l'entraide les hommes ne peuvent guère entretenir leur vie et cultiver leur âme. Nous arrivons donc à cette conclusion : que le droit de nature, *pour ce qui concerne proprement le genre humain*¹⁰⁰, peut difficilement se concevoir sinon quand les hommes ont des droits communs, des terres qu'ils peuvent habiter et cultiver ensemble, quand ils peuvent veiller au maintien de leur puissance, se protéger, repousser toute violence et vivre suivant une volonté commune à tous. Plus grand en effet (*suivant le par. 13 de ce chapitre*) sera le nombre de ceux qui se seront ainsi réunis en un corps, plus aussi ils auront en commun de droit. Et si les scolastiques, pour cette raison que des hommes à l'état de nature ne peuvent guère être leurs propres maîtres, ont voulu appeler l'homme un animal sociable, je n'ai rien à leur objecter » (TP, II, § 5). Plusieurs remarques sur ce passage du TP, lu au regard de la quatrième partie de *l'Éthique*. L'union des humains en un seul corps renvoie à l'instauration d'un corps politique. Mais ici, contrairement à la conception hobbesienne, il ne s'agit pas de renoncer à son droit de nature pour le conférer à un souverain qui en serait le garant. Notre droit de nature n'existe, d'une certaine manière, que dans la société, et par elle. C'est parce que les humains s'unissent qu'ils peuvent repousser les choses extérieures dont la puissance est supérieure à la leur prise isolément. Ainsi unis dans un corps politique ou, au moins, social, les humains ont une puissance suffisamment importante pour pouvoir persévérer dans l'être, et, même, cultiver leur âme.

¹⁰⁰ Nous soulignons.

Cette image de la constitution d'un seul corps, on en trouve un parallèle dans *l'Éthique*, dans le scolie de la proposition 18, mais cette fois-ci Spinoza parle de la société idéale des humains rationnels ; et il ne s'agit pas seulement de composer un seul corps, mais aussi une seule âme. Il écrit, puisque rien n'est aussi utile que les choses qui conviennent entièrement avec notre nature : « À l'homme, donc, rien de plus utile que l'homme ; il n'est rien, dis-je, que les hommes puissent souhaiter de mieux pour conserver leur être que de se convenir tous en tout de sorte que les Esprits et les Corps de tous composent pour ainsi dire un seul Esprit et un seul Corps, de s'efforcer tous ensemble de conserver leur être, autant qu'ils le peuvent, et de chercher tous ensemble et chacun pour soi l'utile qui est commun à tous ; d'où suit que les hommes que gouvernent la raison, c'est-à-dire les hommes qui cherchent leur utile sous la conduite de la raison, n'aspirent pour eux-mêmes à rien qu'ils ne désirent pour tous les autres hommes, et par suite ils sont justes, de bonne foi et honnête ». Quelles que soient les circonstances, donc, les humains ont tout intérêt à s'unir les uns aux autres ; c'est à la fois la condition de possibilité de l'éthique, et sa fin, son achèvement – l'être humain rationnel vit au milieu des autres êtres humains rationnels. On retrouve, dans le passage du TP, comme dans le scolie de *l'Éthique*, la référence à l'adage hérité d'Aristote : l'homme est un animal social. Spinoza, dans les deux passages, ne souscrit qu'extérieurement à la formule : il n'est pas de la nature humaine, de sa définition métaphysique, d'être social. Sa seule définition est de persévérer dans l'être, comme toutes les autres choses. Mais ce n'est que dans la constitution d'un corps social que cela est rendu possible. S'il n'est pas écrit dans la nature humaine que l'humain est social, la sociabilité et la société sont des caractéristiques nécessaires de l'existence humaine effective. Pour reprendre à nouveau la distinction de Julie Henry, la société humaine n'est pas par nature, mais elle est naturelle¹⁰¹.

Dans le passage du TP, Spinoza semble affirmer que la socialité appartient « proprement » aux humains, et donc qu'elle n'appartient pas à la nature d'autres genres, et donc d'autres espèces animales. Ce qui peut paraître surprenant, d'autant que Spinoza connaît le comportement des abeilles, qu'il mentionne dans le *Court Traité*¹⁰² et dans une lettre à Blyenbergh¹⁰³, et n'ignore sans doute pas, pour ne citer que ces deux exemples, celui des fourmis. On peut alors envisager ce « proprement » comme un accent mis dans la démonstration – ici, on parle des humains. Ou, plus justement sans doute : cela est d'autant plus vrai pour l'humain ; peut-être que cela est vrai aussi pour d'autres espèces, mais l'est d'autant plus pour l'humain. La nature humaine est celle dans laquelle la sociabilité est la plus achevée.

La société humaine telle que Spinoza l'envisage est donc plus qu'une adjonction de puissances – ce

¹⁰¹ Julie Henry, *Spinoza, une anthropologie éthique. Variations affectives et historicité de l'existence*, op. cit., p. 34.

¹⁰² CT, chap. XXIV, p. 149.

¹⁰³ Lettre 19, datée du 5 janvier 1665, p. 134.

que les animaux ne manquent pas de faire – mais elle est moins qu'une convenance parfaite en nature (trop exigeante, il y a société et bénéfices qu'on en tire même quand les humains ne sont pas rationnels). Elle se situe donc dans cet entre-deux. Elle suppose, comme le dit le TP, une « volonté commune à tous », sans doute formulée. Peut-être que ce qui différencie la bête de l'humain, c'est moins la société que le politique – ou la société politique. Parce qu'il y a décisions, discussions et accords (dans les sociétés démocratiques) sur lesquelles ouvrent des partages, mises en commun (des terres, des sols, des habitats), des divisions (du travail, des tâches), les humains, plus que toutes les autres espèces animales, sont des animaux sociaux. Leur nature implique toute la structuration complexe des sociétés, qui nécessite le recours au politique (qu'il soit démocratique ou despotique, d'ailleurs). La société des humains est donc d'emblée distincte de la société des animaux, et les animaux (et *a fortiori* toutes les autres entités non-humaines) sont exclus de la sociabilité humaine. Seuls les humains, nous l'avons vu, nous sont vraiment utiles, utiles au plus haut point. Et, ainsi, envers eux seulement, nous agissons avec honnêteté, justice et bonne foi (EIVP18sc). Les relations éthiques ne concernent, encore une fois, que les relations inter-humaines. Spinoza ne pense pas une attitude éthique envers des animaux, des plantes, des fleuves ou des montagnes – envers des entités humaines ou des écosystèmes. Il ne pense pas une attitude non-destructrice, ni des relations paisibles ou pacifiques, des humains envers le non-humain, ou encore envers la totalité de la nature. C'est seulement envers l'autre humain que la destruction ou la guerre sont blâmées. Et si elles le sont, ce n'est pas pour une raison axiologique, parce qu'elles seraient mauvaises en elles-mêmes, mais parce qu'elles vont contre l'utile humain. En effet, dans *l'Éthique*, la société humaine est considérée comme une condition nécessaire – mais pas suffisante – de l'éthique. Sans elle, pas de culture de l'âme possible. La société des humains contient donc déjà dans sa constitution la possibilité de l'éthique, voire sans doute son désir. Quand les humains s'allient en un seul corps, c'est parce qu'ils recherchent leur utile, or, l'utile des humains – et c'est le cas seulement pour les humains – réside dans la compréhension, la connaissance de Dieu, qu'on ne peut atteindre qu'avec d'autres humains rationnels. La société des humains, dans son désir, sa constitution et son maintien, puisqu'elle est société d'humains, a pour horizon l'éthique, la vie bonne et rationnelle. C'est en cela que la guerre est détestable chez les humains, alors qu'elle est une perfection chez les abeilles, comme Spinoza l'affirme dans la lettre numérotée 19 adressée à Blyenbergh¹⁰⁴. Pour les abeilles, persévérer dans l'être ne les conduit pas à la recherche de la connaissance et du souverain bien, mais au maintien de la ruche et à la reproduction du travail. Or, pour ce faire, il est nécessaire, pour la reine, d'éliminer ses potentielles rivales en détruisant les larves qui se trouvent dans les cellules royales – il ne peut y avoir qu'une seule reine, sans quoi la ruche ne peut demeurer. De même, il est

¹⁰⁴ Spinoza, *Correspondance*, p. 133-134.

nécessaire, après les avoir choyés pour qu'ils fécondent la reine, de tuer ou d'expulser les faux-bourdon de la ruche, qui puisent dans les réserves¹⁰⁵. Tuer, expulser, sont des comportements bons pour la ruche ; ce sont des comportements néfastes pour les sociétés humaines. La guerre est mauvaise, elle est imparfaite pour nous, car elle menace la société et donc la condition de possibilité de la vie vertueuse. La règle de l'utile nous enseigne à nous unir aux autres humains sous les règles d'un droit commun, ou, pour les humains d'un autre pays, à entretenir des relations pacifiques avec eux, et non à chercher à les détruire. Bien sûr, parce que les humains sont le plus souvent mus par l'imagination, ils sont souvent contraires les uns aux autres et se font la guerre. Mais la guerre, pour Spinoza, doit être évitée, et c'est avec raison qu'on la « contemple avec dégoût »¹⁰⁶.

c) La nature comme ressource

La nature-autre, chez Spinoza, au sens de ce qui est non-humain, n'est pas seulement renvoyée au sauvage ou à ce qui est trouvé là, contrairement aux artifices, elle est aussi envisagée comme une ressource, au sens où l'humain entretient avec elle des relations d'usage. Ce à quoi l'éthique de l'utile que dessine *l'Éthique* conduit en effet (EIVP24). Éthique, même, que l'on peut qualifier d'utilitariste¹⁰⁷. Rien ne nous oblige à conserver ou protéger la nature ou telle entité naturelle sous prétexte qu'elle aurait une valeur intrinsèque. Au contraire, on use de toute chose selon notre utile propre. La nature peut alors être envisagée, quand elle n'est pas hostile, comme un ensemble de moyens utiles aux fins humaines, même si elle n'a pas été disposée là pour lui par un Dieu quelconque (E1app). Le chapitre 26 de l'appendice de *Éthique* IV rappelle en outre qu'il n'y a aucune limite rationnelle qui viendrait réguler notre rapport aux choses extérieures ; il dit également que la raison nous enseigne, à propos d'un objet extérieur à notre nature « en vue d'usages divers, à le conserver, à le détruire ou à l'adapter à notre usage de quelque façon que ce soit ». Quels sont ces « usages » dont parle Spinoza ? « Usages » est écrit au pluriel : ces usages sont divers. Le chapitre qui suit, le chapitre XXVII, nous renseigne sur ces derniers :

« L'utilité que nous retirons des choses qui sont hors de nous, c'est, outre l'expérience et la connaissance que nous acquérons à les observer et à les faire changer de forme, principalement la conservation du corps ; et pour cette raison, sont avant tout utiles les choses qui peuvent alimenter et nourrir le Corps, de telle sorte que toutes ses parties puissent remplir correctement leur office. Car plus le Corps est apte à être affecté de plus de manières et à affecter les corps extérieurs de plus

¹⁰⁵ Site de l'UNAF (Union nationale de l'apiculture française) : <https://www.abeillesentinelles.net/les-abeilles/la-reine-mere-a-plein-temps> (consulté le 13/07/2023).

¹⁰⁶ *Id.* Cela dit, la nécessité de nous unir aux humains ne nous interdit pas de les tuer pour notre légitime défense individuelle (lettre 78) ou pour la défense de la cité (EIVP63sc).

¹⁰⁷ Christian Lazzeri, « Spinoza : le bien, l'utile et la raison », *Spinoza. Puissance et impuissance de la raison*, Puf, Paris, 1999, pp. 9-38.

de manières, plus l'Esprit est apte à penser. »

Le premier usage qu'envisage Spinoza est donc un usage épistémique, ou gnoséologique – avec la connaissance pour fin. Le XVII^e siècle est celui de l'avènement de la science nouvelle qui, contre la scolastique et l'autorité des Anciens et des Écritures, fait valoir l'autorité de la raison et de l'expérience, et l'acquisition de *nouvelles* connaissances. Si Spinoza mentionne, dans ce passage, la connaissance en premier lieu, c'est sans doute du fait du contexte interne de son éthique, qui fait de la connaissance de soi et de la Nature la clé de la vie bonne, comme du contexte plus général de l'épanouissement du savoir, de ses méthodes, et de ses découvertes. Grâce aux progrès de l'optique, c'est au XVII^e siècle que sont utilisés de nouveaux instruments d'observation, et notamment la lunette astronomique et le microscope¹⁰⁸. On observe pour mieux comprendre, mais on ne se contente pas d'un rapport externe sans interaction avec les choses naturelles qui sont hors de nous, connaître suppose aussi une intervention dans le monde naturel « en les faisant changer de forme ». On peut penser aux observations faites en laboratoire, sans doute aux expériences chimiques auxquelles assiste Spinoza¹⁰⁹, mais aussi à des formes d'expérimentations plus communes et à la portée de toutes et tous, où on touche, casse, modifie pour voir varier les états des étants. S'il convoque la connaissance en premier lieu, c'est « principalement » à « la conservation du corps » que servent les choses qui sont hors de nous, et donc à la nutrition, au bon exercice et au renouvellement de ses parties. Une âme perçoit un grand nombre de choses plus distinctement quand son corps est nourri en toutes ses parties par une nourriture variée : « le Corps humain se compose d'un très grand nombre de parties de nature diverse, qui ont continuellement besoin d'aliments, et divers, pour que le Corps tout entier soit partout également apte à tout ce qui peut suivre de sa nature » (EIVapp27). À ce titre, on peut cultiver un jardin, mais aussi exploiter des cours d'eau pour la production électrique, forer et exploiter des gisements de pétrole, de charbon, de gaz, aménager des plages pour le loisir, entretenir et tailler des parcs pour les parfums – car le sage, n'oublions pas, n'est pas un ascète : « Il est, dis-je, d'un homme sage de se refaire et recréer en mangeant et buvant de bonnes choses modérément, ainsi qu'en usant des odeurs, de l'agrément des plantes vertes, de la parure, de la musique, des jeux et exercices du corps, des théâtres et autres choses de ce genre, dont chacun peut user sans aucun dommage pour autrui. » (EIVP45sc) Autrui, bien sûr, étant l'autre humain, le parent de l'espèce.

Ce que Spinoza dessine, c'est une éthique instrumentaliste qui entre en contradiction avec le projet de l'éthique environnementale telle qu'elle se développe majoritairement à partir des années 1970.

¹⁰⁸ Daniel Parrochia, « Le progrès des instruments scientifiques aux XVII^e et XVIII^e siècles », *Littératures classiques*, numéro thématique « Le temps au XVII^e siècle », n° 43, automne 2001, pp. 181-191, p. 182, 184 (<https://doi.org/10.3406/licla.2001.1576>, consulté le 19/09/2023).

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 92-93 (note 25).

En effet, face aux dégradations environnementales allant croissant depuis au moins les années 1950, les éthiciens et éthiciennes éprouvent les limites des éthiques classiques, de leurs concepts et de leur champ d'application. Il devient nécessaire de prendre en compte, dans nos questionnements moraux, notre relation avec des non-humains. Ce dont on a besoin, c'est d'une nouvelle éthique, comme l'écrit Richard Routley dans un article qui a fait date¹¹⁰, une éthique qui ne concerne plus seulement les êtres dotés de *logos*¹¹¹, de langage articulé et de pensée¹¹², de liberté¹¹³, de conscience de soi¹¹⁴, ou de rationalité¹¹⁵, autant de prérogatives humaines qui excluent d'emblée de la sphère morale tout le monde non-humain : une éthique nouvelle qui se déchargerait du « chauvinisme humain fondamental »¹¹⁶. C'est sans doute l'*Almanach d'un comté des sables* d'Aldo Leopold qui pose la première pierre de cette extension de la communauté morale. Leopold élabore une éthique de la terre (*land ethic*), articulée à l'idée de communauté biotique qui « élargit simplement les frontières de la communauté de manière à y inclure le sol, l'eau, les plantes et les animaux ou, collectivement, la terre¹¹⁷. » Une telle éthique « implique le respect des autres membres, et aussi le respect de la communauté en tant que telle »¹¹⁸ et signe la naissance de l'idée d'une éthique écocentrée, attribuant une considérabilité morale aux collectifs écologiques, plus qu'aux individus ou aux espèces. Qu'elles soient biocentrées – justifiant l'appartenance à la communauté morale par cette seule caractéristique d'être vivant – ou écocentrées – élargissant la communauté morale au-delà des organismes, intégrant le bien-être des écosystèmes –, ces éthiques sont chargées d'intégrer, dans la sphère du questionnement moral, ceux qui en étaient jusqu'alors exclus. La notion de valeur intrinsèque, notamment, permet de penser des rapports non-instrumentaux à la nature.

Certes, Spinoza réinsère l'humain dans la Nature, celui-ci ne s'émancipe plus des lois naturelles qui régissent l'univers en son entier – il n'est pas doté de libre-arbitre, de volonté, et n'est pas le seul à être doté d'une âme. Pour autant, l'éthique ne cesse d'être humaine et de ne concerner que les humains et si, à bien des égards, l'éthique spinoziste est originale, elle ne permet pas de penser une extension de la sphère morale au-delà de l'humain. Une valeur est conférée aux choses que nous désirons, mais rien n'a de valeur en soi. Si une chose compose avec notre nature de manière telle qu'elle nous permet d'accroître notre puissance d'agir, nous la jugerons bonne. La valeur, en ce sens,

¹¹⁰ Richard Routley, « Is There a Need for a New, an Environmental Ethic? », *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy*, Sofia Press, Varna (Bulgarie), 1973.

¹¹¹ Aristote, *Politique*, I, 2, 1253a3

¹¹² René Descartes, *Discours de la méthode*, Ve partie.

¹¹³ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 2e discours.

¹¹⁴ Henri Bergson, *L'évolution créatrice*.

¹¹⁵ Emmanuel Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

¹¹⁶ Richard Routley, « Is There a Need for a New, an Environmental Ethic? », *op. cit.*, p. 207, nous traduisons (« basic (human) chauvinism »)

¹¹⁷ Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, *op. cit.*, p. 258.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 259. Voir aussi Catherine et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, *op. cit.*, p. 277.

est relative à celui, humain, qui évalue en fonction de son utile. Spinoza distingue cependant (EIVpréf) entre ce qui *semble* utile (à l'humain guidé par l'imagination) et ce qui est *vraiment* utile (à l'humain guidé par la raison). On peut alors, sur ce fondement, construire une éthique anthropocentrée (au sens en tous cas où elle s'intéresse au bien humain uniquement) et instrumentale distinguant des usages à court terme servant le bénéfice de certains humains seulement (perspective imaginative), des usages ou des intérêts à long terme et de tous – conception qui permettrait de lutter contre l'épuisement des ressources et leur accaparement. Ce qui est vraiment utile est aussi commun à tous les humains, et non susceptible d'être accaparé par certains (TIE). À ce titre, les forages pétroliers et de gaz de schiste dont nous avons parlé précédemment peuvent être, dans une éthique spinoziste, jugés mauvais et évités. Nous essaierons, dans la suite du travail, d'envisager toutes les potentialités d'une telle éthique – éthique instrumentale et utilitariste.

Mais du point de vue du tout, de la Nature – un point de vue que l'on pourrait appeler absolu, ou objectif au sens où il n'est pas relatif à la nature de tel individu singulier ou à la nature humaine, à ce que les humains ont en commun – il n'y a rien qui ait en soi de la valeur. Du point de vue du tout, il est bien indifférent – et c'est encore un terme trop humain – qu'il existe des humains à la surface du globe, ou une myriade d'espèces animales et végétales distinctes. On ne peut, à partir de la métaphysique de Spinoza, déduire ni une valeur intrinsèque attachée à l'existence d'entités naturelles singulières, sous prétexte qu'elles seraient une expression divine, ni une valeur attachée à la biodiversité, ni encore une valeur attachée à la Nature comme tout. La mort n'a de sens que du point de vue de la durée ; du point de vue de l'éternité elle n'est qu'un passage, une redistribution de l'énergie, dont la quantité totale reste la même. On ne peut donc pas envisager, au sein du système spinoziste – en tous cas tel qu'il est ici présenté (nous verrons s'il n'y a pas une autre manière de le comprendre) – que l'humain, une fois dépassée la considération de son utile, fût-il véritable, reconnaît la valeur propre des choses, celle attachée à leur essence ou existence singulière. L'argument dit « du dernier homme » développé par Richard Sylvan Routley ne peut être justifié dans un cadre spinoziste. Routley propose une expérience de pensée, il invite à imaginer, après une catastrophe mondiale, la présence d'un seul et dernier survivant humain sur Terre qui, à lui seul, détruirait tous les êtres vivants, animaux, plantes et écosystèmes¹¹⁹. Dans une telle situation, cet individu ne porte préjudice à aucun être humain, de quelque génération que ce soit. En ce sens, du point de vue de l'éthique traditionnelle, anthropocentrique, ce que fait cet homme n'est pas répréhensible ou mal. Pourtant, ce que montre Routley, c'est que nous avons tout de même, bien

¹¹⁹ Richard Routley, « Is There a Need for a New, an Environmental Ethic? », *op. cit.*

qu'aucun humain ne soit lésé, l'intuition que cette disparition globale est mauvaise en elle-même¹²⁰. Il ne justifie pas cette intuition, mais s'appuie sur elle pour montrer que la nature possède une valeur qui lui est propre, une valeur indépendante d'un quelconque usage humain, dans une quelconque temporalité. Les valeurs de la nature existent donc indépendamment des évaluateurs humains, elles *sont*. Comme le montre Callicott, Rolston a ainsi « affranchi la valeur intrinsèque de toute dépendance, non seulement à l'égard d'un sujet humain, conscient de soi, mais encore à l'égard de tout sujet animal conscient »¹²¹. Il y a au moins trois raisons pour lesquelles la métaphysique spinoziste ne permet pas de légitimer cet argument. La première est que la valeur est toujours relative à un individu ou une espèce – à ce titre, il n'y a pas que les humains qui évaluent. Si seuls eux disent d'une chose qu'elle est bonne ou mauvaise et si c'est uniquement le jugement humain qui intéresse Spinoza dans *l'Éthique*, *a priori* nombreux sont les organismes qui discriminent entre ce qui leur est utile et ce qui leur est nuisible et, donc, d'une certaine manière, valorisent. Mais rien n'est en soi bon (ou mauvais). La seconde raison est que la destruction du vivant n'est pas un mal en soi car la Nature comme tout n'est pas bonne. La troisième raison est que l'humain ne peut pas détruire la Nature – qui n'est pas vulnérable ou altérable mais éternelle, infinie et parfaite. C'est la conception même de la Nature comme tout pleinement positif et complet qui rend caduque cet argument. La Nature spinoziste ne cessera d'être, de produire, et ceci que l'humanité détruise ou non les formes vivantes et altère ou non les sols et les nappes phréatiques, les océans et l'atmosphère. Les écosystèmes tels que nous les connaissons sont notre environnement mais ils ne sont pas la Nature qui, elle, ne pâtit pas de l'action humaine. La Nature ne peut être dite « en danger », elle est, comme le montre *Éthique II*, « 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 » (E11P12lem7sc). Rien n'est jamais stable, si ce n'est un certain rapport de mouvement et de repos qui définit la Nature en son entier, Dieu en tant que substance étendue – rapport qui n'est lui jamais changé, quelles que soient les variations que subissent les parties du tout¹²².

Sans aucun doute, les humains sont une cause effective et puissante de modification voire de destruction d'un grand nombre de choses singulières. Mais, du point de vue du tout, cette activité destructrice ne peut être blâmée – elle n'est pas en soi moralement condamnable. Elle ne détruit pas la Nature, ne l'altère pas, et ne détruit pas de valeurs. Parce qu'elle porte atteinte à la perfection

¹²⁰ Gérald Hess, « Le dernier homme et la valeur de la nature », Richard Sylvan Routley (éd.), *Aux origines de l'éthique environnementale*, Puf, Paris, 2019, pp. 57-85.

¹²¹ John Baird Callicott, « La valeur intrinsèque de la nature : une analyse métaéthique », Hicham-Stéphane Afeissa (éd.), *Éthique de l'environnement, Nature, valeur, respect, op. cit.*, p. 217.

¹²² La Nature, ici, est surtout envisagée comme la planète Terre, même si, logiquement, elle devrait concerner l'Univers en son entier. Le prisme, environnementaliste et humain, de l'argumentation, celui de la protection des écosystèmes, et donc une certaine forme de pragmatisme, conduit à une telle restriction.

humaine, elle peut être considérée avec dégoût, comme la guerre, mais dans la situation décrite par Routley, il devient difficile de la condamner en elle-même. Tout au plus, on peut dire, encore dans une perspective anthropocentrée, que ce survivant agit en étant mu par des affects passifs, des affects de haine, de colère, qui ne font que diminuer sa puissance d'agir¹²³.

II – La question animale

Nous avons dans ce premier temps envisagé la Nature comme tout et la nature comme autre, celle-ci pouvant renvoyer, si nous considérons des individus singuliers (et non des écosystèmes), à des animaux, des végétaux, et des minéraux. Si Spinoza ne prend pas vraiment cette nature-autre directement comme objet de son argumentation, une place plus importante est donnée aux animaux, et notre analyse précédente a pu le mettre en évidence. Intéressons-nous donc maintenant plus spécifiquement au bestiaire, riche, qui figure dans *l'Éthique* et dans d'autres textes spinozistes, et aux types de rapports ou, au mieux, de relations, que Spinoza permet de penser entre les humains et les animaux.

1. Nos relations aux animaux

On a vu que les Mélancoliques et les Satiriques avaient tort de louer la vie sauvage. La vie animale, à vrai dire, semble au premier abord avoir peu à nous apprendre en ce qui concerne la vie humaine en société, et Spinoza écrit « qu'il vaut bien mieux, qu'il est plus digne de notre connaissance, de contempler les actes des hommes plutôt que ceux des bêtes » (EIVP35cor2sc). Les animaux ne sont ni des modèles, ni des partenaires éthiques, ni dotés de valeur intrinsèque. Pour autant, Spinoza ne nie pas que nous entretenions des relations avec les animaux, au contraire. N'oublions pas le postulat 4 de EII, et le scolie de la proposition 18 de EIV qui s'y réfère : l'humain a besoin d'un grand nombre de choses extérieures à lui, étant donnée la complexité de sa nature. Seulement, et c'est le chapitre 26 de l'Appendice de EIV qui le dit avec le plus de clarté : « À part les hommes nous ne connaissons, dans la nature, aucun singulier dont l'Esprit puisse nous réjouir, et que nous puissions nous lier d'amitié ou de quelque genre de relation ; et par suite, 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. » Parce que les humains peuvent convenir entre eux en nature, c'est seulement dans les interactions humaines que l'amitié est possible, l'accroissement corrélé des

¹²³ Il faudrait interroger plus avant ce à quoi ressemblerait la possibilité éthique pour un humain seul sur Terre – Spinoza ne l'envisage pas et, dans sa perspective, cette situation est assez peu intéressante, au sens où il part de ce qui est, de ce qui existe et dont on peut, a pu ou pourrait faire l'expérience – comme dans le cas de l'analyse des différents types de gouvernement dans le TP. Or, une telle expérience de pensée ne renvoie à rien de connu, et assez difficilement à quelque chose de probable.

puissances, et le désir que la puissance de l'autre soit conservée et accrue. C'est seulement dans les interactions humaines que le bien-être de l'autre me concerne : je souhaite qu'il devienne rationnel, et, qu'ensemble, on puisse entretenir une relation amicale, dans la mesure où je sais, dans « la considération de [mon] intérêt véritable », le « bien que produit une amitié mutuelle et une société commune » (EVP10sc). Pas d'amitié véritable, donc, pour Spinoza, avec mon animal de compagnie. La conservation, la destruction ou l'usage d'autres genres ne tombent pas sous ce que Spinoza appelle *consuetudo*, traduit traditionnellement par « relation ». D'une certaine manière, la relation dit la limitation de l'usage. Or, avec les animaux (et les non-humains en général) c'est l'usage seul qui détermine les rapports que nous pouvons entretenir : nous pouvons « les détruire », comme « les conserver » : c'est égal. Cette assertion n'a pas manqué d'être remarquée, et de choquer. Citons la bien connue critique de Schopenhauer : « Ce qui est tout à fait juif en qui, joint au panthéisme, est de plus absurde et à la fois horrible, c'est son mépris des animaux, dans lesquels il voit de pures choses destinées à notre usage et auxquels il refuse tout droit »¹²⁴. L'antisémitisme dont fait preuve Schopenhauer affaiblit la puissance de sa critique, et il affirme d'ailleurs que Spinoza, même s'il « ne pouvait s'affranchir du juif », demeurait « un très grand homme »¹²⁵. Le mal de Spinoza serait pour Schopenhauer d'être resté « assujetti au récit de la Genèse qui donne à l'homme le droit d'user des animaux comme bon lui semble »¹²⁶. Ce qui nous intéresse dans cette critique, c'est surtout la façon dont le rapport (puisqu'il ne s'agit pas de relation) que pense Spinoza entre les humains et les animaux a pu paraître scandaleuse. Genevieve Lloyd écrit quant à elle, lorsqu'elle interroge la pertinence de Spinoza pour la pensée environnementale : « Spinoza claims that morality is entirely circumscribed by the human species ; that is inextricably grounded in drives for human self-preservation ; that other species can be ruthlessly exploited for human ends¹²⁷. »

On peut proposer l'hypothèse que ce qui a fait perdre à Adam sa liberté (EIVP68sc), c'est d'avoir entretenu avec le serpent le même type de relation que celle qu'il entretient avec un être humain (avec Eve). Adam s'est placé au niveau d'un animal (il s'est rendu animal, d'une certaine manière), à la fois en se comportant lui-même comme un membre de l'espèce serpent (puisqu'il engage un commerce avec le serpent comme d'autres serpents le feraient avec lui), et en engageant une relation de type inter-humaine avec un animal d'une autre espèce – en l'écoutant, prenant au sérieux son comportement et se laissant influencer par lui. C'est en engageant une *relation* avec un serpent (si

¹²⁴ Arthur Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Alain Burdeau (trad.), Puf, Paris, 2003, p. 1420.

¹²⁵ *Id.*

¹²⁶ Ariel Suhamy, « L'éthique peut-elle être animale ? », Marine Bedon et Jacques-Louis Lantoine, *L'homme et la brute aux XVIIe siècle. Une éthique animale à l'âge classique ?*, op. cit., p. 225.

¹²⁷ Genevieve Lloyd, « Spinoza's Environmental Ethics », *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 23, n° 3, 1980, pp. 293-311, p. 294.

cela est possible, ou en croyant le faire), et non un rapport d'usage, qu'on risque de devenir brute. Les usages qu'on peut faire des animaux sont divers. On peut, pour la régénération des parties du corps (pour l'alimentation) les domestiquer, les élever, les nourrir, afin de tirer bénéfice de leur chair. La nutrition conduit le plus souvent à la mort de l'animal – qu'il soit conduit à l'abattoir ou étourdi sur le ban du poissonnier – mais nous nous nourrissons aussi des œufs des poules ou des poissons, qui sont donc maintenus en vie et nourris afin de satisfaire notre usage. De plus, comme pour toutes choses, on peut observer les animaux pour mieux les connaître, car, même si l'esprit humain est plus digne de notre connaissance, ce même esprit n'est jamais aussi puissant que quand il a commerce avec des choses extérieures à lui. Observer peut renvoyer à l'observation de certains animaux, observation de leur comportement dans leur milieu naturel de vie – ce qu'on appellerait aujourd'hui l'éthologie – ou dans un milieu artificiel, le laboratoire, la maison – on peut penser aux observations libres que Spinoza lui-même effectuait chez lui, comme le rapporte son biographe Colerus : « il cherchait des araignées qu'il faisait battre ensemble, ou des mouches qu'il jettoit dans la toile d'araignée, et regardait ensuite cette bataille avec tant de plaisir, qu'il en éclatait parfois de rire¹²⁸. » Observation, aussi, des corps de certains animaux au microscope, de leur composition – à nouveau citons Colerus à propos de Spinoza : « Il observait aussi avec le Microscope les différentes parties des plus petits insectes, d'où il tiroit après les conséquences qui lui semblaient le mieux convenir avec ses découvertes¹²⁹. » Spinoza était donc lui-même un fin observateur, des comportements humains, certes, qu'il observait également dans ses lectures des orateurs et des historiens – Plaute, Térence, Tacite, Quinte-Curce¹³⁰ – mais aussi des animaux. Ses textes (notamment sa correspondance) même s'ils ne présentent pas de théorie animale, regorgent de passages sur les animaux et leur manière propre de persévérer dans l'être¹³¹. L'observation de ces comportements, même si elle est moins digne de l'observation que les comportements humains, n'est donc pas sans utilité – bien au contraire. Elle enseigne, notamment, « à nous affranchir de la morale, grâce à l'observation de leurs mœurs qui nous instruisent sur la relativité des valeurs »¹³², elle nous apprend que ce qui est bon pour l'humain ne l'est pas absolument, ou en soi – la guerre comme la jalousie peuvent être bonnes pour certaines espèces animales. Cette connaissance par l'observation du comportement animal peut également s'obtenir dans la domestication des animaux

¹²⁸ Jean Colerus, « La vie de B. de Spinoza, tirée des écrits de ce fameux philosophe et du témoignage de plusieurs Personnes dignes de foi, qui l'ont connu particulièrement », Spinoza, *Éthique*, Bernard Pautrat (trad.), *op. cit.*, p. 589.

¹²⁹ *Id.*

¹³⁰ Jacqueline Lagrée, « Spinoza ou la puissance de la traduction », Olivier Bloch et Jacques Moutaux (dir.), *Traduire les philosophes*, Éditions de la Sorbonne, Paris, 2000

(<http://books.openedition.org/psorbonne/16163>, consulté le 06/07/2023).

¹³¹ Voir Ariel Suhamy, Alia Daval, *Spinoza par les bêtes*, Ollendorff et dessins éditions, Paris, 2008 et Pierre-François Moreau, « Les animaux ont-ils le droit ne nous manger ? Spinoza, l'usage de la Nature et l'éthique animale », *op. cit.*, p. 195.

¹³² Ariel Suhamy, « L'éthique peut-elle être animale ? », *op. cit.*, p. 241.

de compagnie. On sait que Spinoza n'avait pas d'animal de compagnie, et c'est d'ailleurs pour cette raison, selon Schopenhauer, qu'il a manqué l'étendue des relations possibles – et notamment compassionnelles – avec les animaux¹³³. Cependant, si un chien ne peut devenir notre ami pour Spinoza, la compagnie d'un chien, d'un chat, d'un poisson ou même d'une araignée, peut nous offrir de multiples occasions d'observer sa manière spécifique de persévérer dans son être, dans différentes situations. Ces observations ainsi mentionnées n'impliquent pas la destruction de l'animal, au contraire. On observe ce dernier en train de vivre, ou de s'efforcer de survivre (dans le cas des combats d'araignées). D'autres types d'observation cependant, comme les dissections ou les vivisections, qui se pratiquent de plus en plus au cours du XVIIe siècle¹³⁴ et auxquelles Spinoza assistait, supposent ou conduisent nécessairement à la mort de l'animal. Ces observations-là, comme les autres, Spinoza les encourage, comme elles sont encouragées par nombre de savants et philosophes qui « jugent essentiel » d'expérimenter eux-mêmes ou d'« être le témoin direct des expériences » et « de comprendre les processus fondamentaux de la vie animale »¹³⁵, de la physiologie et, notamment, de la circulation du sang, afin de mieux connaître la nature humaine, et la nature tout court¹³⁶. En matière d'acquisition du savoir, Spinoza ne mentionne pas seulement l'observation, il parle également de l'expérience qu'on acquiert des choses extérieures « en les faisant changer de forme ». Là encore, les observations faites en laboratoire, comme les vivisections, entrent dans cette catégorie¹³⁷.

Dans le chapitre 27 de l'appendice de EIV, Spinoza mentionne seulement la connaissance et la nutrition, mais l'expression « usages divers » du chapitre 26 peut nous inciter à envisager toutes les formes de domestication que nous connaissons dans nos sociétés : celles qui consistent à entretenir des animaux pour les faire travailler ou, comme le précise Pierre-François Moreau pour « leur faire exercer une activité qui est utile aux hommes : le cheval auquel pense le paysan laboureur ; celui auquel pense le soldat sert d'instrument de voyage »¹³⁸. On peut aussi se servir des animaux pour assurer notre sécurité¹³⁹, comme certaines races de chiens gardent les troupeaux contre les loups, les poulaillers nous protègent des vipères, et d'autres espèces de chiens gardent la maison contre les voleurs. Enfin, on peut aussi se servir du corps des animaux pour se vêtir : on tond les moutons pour

¹³³ Voir Schopenhauer, *Fragments d'histoire de la philosophie*, Auguste Dietrich (trad.), Librairie Félix Alcan, Paris, 1912, p. 82, cité par Ariel Suhamy, « L'éthique peut-elle être animale ? », *op. cit.*, p. 224.

¹³⁴ Raphaële Andrault, « Tirer sur la corde. Douleur et vivisection animale à l'âge classique », Marine Bedon et Jacques-Louis Lantoin, *L'homme et la brute au XVIIe siècle. Une éthique animale à l'âge classique ?*, *op. cit.*, p. 89.

¹³⁵ *Id.*

¹³⁶ *Ibid.*, p. 94-95.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 92-93 (note 25).

¹³⁸ Pierre-François Moreau, « Les animaux ont-ils le droit de nous manger ? Spinoza, l'usage de la Nature et l'éthique animale », *op. cit.*, p. 206.

¹³⁹ *Id.*

conserver et travailler leur laine, et on tue également les vaches pour leur cuir¹⁴⁰.

Ainsi, l'éthique telle que la construit Spinoza conduit à se servir des animaux selon notre usage, et donc légitime un rapport instrumental à ces derniers, comme au reste de la nature. En ce sens, la pensée spinoziste semble bien difficilement compatible avec une éthique animale, qui étendrait le cercle de nos obligations au-delà de la sphère uniquement humaine. Genevieve Lloyd conclut que la pensée spinoziste « semble en fait s'opposer fortement à la possibilité d'une éthique environnementale »¹⁴¹. »

2. Les prémisses d'une éthique animale ?

Pourtant, et c'est ce qui est le plus déroutant, Spinoza non seulement s'intéresse – même marginalement – aux animaux, mais il leur reconnaît sensibilité, vie affective et, même, des droits ou, plus justement, un droit de nature.

a) Les bêtes sentent

Spinoza affirme bien, et sans doute contre Descartes, que les animaux « sentent ». Dans *l'Éthique*, il le dit deux fois. La première occurrence se situe au scolie de la proposition 57 de EIII, proposition dans laquelle Spinoza affirme que « N'importe quel affect de chaque individu discorde de l'affect d'un autre autant que l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre. » Dans le scolie, Spinoza montre que cela vaut de manière transspécifique (entre deux individus de nature différente) comme de manière intraspécifique (entre deux individus appartenant à une même espèce) – du moins pour les espèces au sein desquelles les individus sont suffisamment complexes pour pouvoir différer grandement sans cesser d'appartenir à la même espèce (c'est le cas pour l'humaine). Ainsi, du même coup, il affirme que les animaux sentent – ce qu'il présente comme un acquis des propositions antérieures –, et qu'ils ont des affects. Ces deux affirmations ne sont aucunement l'objet d'une démonstration auxiliaire ou d'une proposition *ad hoc*, elles se déduisent des propositions précédentes, qui définissaient l'esprit et les affects, de manière générale ou commune : ce sont « des communs, qui n'appartiennent pas plus aux hommes qu'aux autres individus » (EIIIP13sc). Il écrit ainsi, EIIIP57sc : « De là suit que les animaux que l'on dit privés de raison (car que les bêtes sentent, nous ne pouvons absolument plus en douter à présent que nous connaissons l'origine de l'esprit (*bruta enim sentire nequaquam dubitare possumus, postquam Mentis novimus originem*) diffèrent des affects des hommes autant que leur nature diffère de la nature humaine. » Les animaux sentent et ont des affects, bien qu'ils soient différents des affects humains. La manière dont Spinoza

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 205-206.

¹⁴¹ Genevieve Lloyd, « Spinoza's Environmental Ethics », *op. cit.*, p. 294, nous traduisons (« seems in fact to be strongly inimical to the possibility of an environmental ethic »).

convoque le sentir fait fond sur une discussion relative à l'attribution ou non du sentir à l'animal – discussion à resituer dans les débats autour de la théorie de « l'animal-machine » qu'on attribue à Descartes. Que dit Descartes ? Que les corps, quels qu'ils soient, ceux des humains, des animaux, des plantes sont d'une même nature, strictement matérielle, et fonctionnent parfaitement sans le recours d'une âme. Il n'est pas besoin de postuler une âme pour expliquer l'ensemble des fonctions corporelles qui ne se déterminent pas par la pensée, mais seulement par des mouvements dans la matière, par la seule disposition des organes¹⁴². Ainsi, le fonctionnement biologique des animaux comme des humains obéit aux mêmes lois naturelles que le fonctionnement mécanique d'une horloge : l'agencement des parties matérielles du corps suffit à produire tous les effets observés, y compris ceux qui nous semblent dépasser les lois de la physique. La machine offre un modèle pour expliquer le fonctionnement des corps, y compris vivants, sans pour autant réduire ces derniers à des machines. Mais les humains se distinguent des animaux dépourvus de raison parce qu'ils ont une âme indivisible dont la nature est de penser (et non d'animer un corps vivant, comme c'était le cas chez Aristote)¹⁴³. C'est parce qu'ils ont une âme, dont la nature est de penser et, par là, de sentir, que les humains perçoivent la douleur comme le plaisir : « Mais qu'est-ce donc que je suis ? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense ? C'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui *sent*¹⁴⁴. »

Les animaux, dépourvus d'âme, ne peuvent sentir, et toutes les fonctions de l'âme plus élevées leur sont *a fortiori* refusées. Les cris, s'il en est, ne sont que des crisements dans la machine. Il faut avoir une âme pour ressentir de la douleur. Dans les *Réponses aux sixièmes objections*, Descartes distingue trois degrés du « sentir » : une façon de sentir qui nous est commune avec les animaux et qui consiste en la transmission toute mécanique d'une impulsion des organes sensoriels jusqu'au cerveau (premier degré du sentir), une façon strictement humaine (deuxième degré du sentir), véritable affection de l'esprit qui comprend les sentiments de « la douleur, du chatouillement, de la faim, de la soif, des couleurs, des sons, des saveurs, des odeurs, du chaud, du froid, et autres semblables [...] »¹⁴⁵, et enfin le sentir comme jugement, réservé aux humains lui aussi. Les animaux sentent au premier sens, mais ne ressentent pas au second sens, pas plus qu'ils ne jugent¹⁴⁶. Ce sentir commun aux humains et aux animaux n'est pas à proprement parler un sentir¹⁴⁷ et donc, pour le dire

¹⁴² Solange Gonzalez, « Le cartésianisme et les bêtes : du sens commun à la communauté des sensibles », Marine Bedon et Jacques-Louis Lantoine (éd.), *L'homme et la brute au XVIIe siècle. Une éthique animale à l'âge classique ? op. cit.*, p. 41 ; et Raphaële Andrault, « Tirer sur la corde : douleur et vivisection animale à l'âge classique », *op. cit.*, p. 86.

¹⁴³ Raphaële Andrault, « Tirer sur la corde : douleur et vivisection animale à l'âge classique », *op. cit.* p. 85.

¹⁴⁴ René Descartes, *Œuvres de Descartes, Méditations Métaphysiques*, « Méditation Seconde », VII, 28, 20-23, Charles Adam et Paul Tannery (éd.), Vrin, Paris, 1964, nous soulignons.

¹⁴⁵ René Descartes, *Œuvres de Descartes*, IX-I, Charles Adam et Paul Tannery (éd.), Vrin, Paris, 1996, p. 236. Cité par Solange Gonzalez, « Le cartésianisme et les bêtes », *op. cit.*, p. 41.

¹⁴⁶ Solange Gonzalez, « Le cartésianisme et les bêtes », *op. cit.*, p. 41.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 42.

autrement : les bêtes n'ont pas de sensation, elles ne ressentent ni plaisir ni douleur. Comme le montre Raphaële Andrault, si Descartes n'a jamais développé pour elle-même la question de la douleur animale¹⁴⁸, la pratique des vivisections telle qu'elle s'est développée au XVIIe siècle en contexte cartésien, a conduit à interroger en ces termes la thèse dite des « animaux-machines ». Comme l'anatomiste Nicolas Sténon, nombreux sont les savants, médecins, qui, par leur pratique, sont conduits à douter de la théorie cartésienne : « Les cartésiens se glorifient tant de la certitude de leur philosophie ; je voudrais qu'ils me convainquent comme eux-mêmes sont convaincus que les bêtes n'ont pas d'âme, et qu'il revient au même de toucher, disséquer et brûler les nerfs d'un animal vivant ou les cordes d'un automate qui est mû par impulsion ; en effet, j'explorerais alors pendant plusieurs heures, plus fréquemment et plus volontiers les viscères et vaisseaux d'animaux vivants, puisque je vois bien que beaucoup reste à découvrir que l'on ne peut pas espérer trouver d'une autre manière¹⁴⁹. »

Ainsi, Spinoza, contre Descartes, donne raison au sens commun, ou à l'expérience commune : nous avons plutôt tendance, spontanément, lorsque nous observons les comportements animaux, à affirmer qu'ils sentent – qu'ils souffrent lorsque nous les battons ou les disséquons¹⁵⁰. Si la théorie cartésienne a pu semer le doute, si le système spinoziste, dans ses premières propositions, pouvait le laisser planer, la deuxième partie de *l'Éthique* le lève tout à fait, si bien que « nous ne pouvons absolument plus en douter à présent » : les bêtes sentent. Qu'est-ce que Spinoza entend par là ? *A minima*, que les bêtes éprouvent douleur et plaisir. En effet, plus loin dans *l'Éthique*, Spinoza affirme à nouveau que les bêtes sentent, mais, cette fois-ci, pour refuser toute forme d'apitoiement sur leur sort, ou toute forme de compassion ou pitié, autant d'affects tristes qui ne nous sont d'aucun usage, et sont ridicules autant qu'inutiles. À la fin du scolie de EIVP37, Spinoza s'attache à montrer l'inanité et l'absurdité d'une loi qui interdirait de tuer les animaux. Il affirme que « la règle de rechercher notre utile nous enseigne, certes, la nécessité de nous unir avec les hommes, mais non avec les bêtes ou les choses dont la nature est différente de la nature humaine (...) » C'est dans ce contexte qu'il se voit obligé de réaffirmer qu'il « ne nie pas pour autant que les bêtes sentent (*bruta sentire*) », seulement, il « nie que, pour cette raison, il nous soit interdit de veiller à notre utilité et d'user d'elles à notre guise, en les traitant de la manière qui nous convient le mieux, puisqu'elles ne conviennent pas avec nous en nature et que leurs affects, par nature, sont différents des affects humains. » Puisque la loi de l'utile ne nous enseigne pas de nous unir aux bêtes, il n'y a aucune raison d'édicter une loi interdisant de les tuer. Cette superstition et cette miséricorde que Spinoza

¹⁴⁸ Raphaële Andrault, « Tirer sur la corde : douleur et vivisection animale à l'âge classique », *op. cit.*, p. 85.

¹⁴⁹ Lettre à Thomas Bartholin du 12 septembre 1661, *Nicolas Stenonis Epistolae et epistolae ad eum datae*, édition Scherz Gustav et Raeder Joanne, Arnold Busck, Copenhague, 1952, tome I, p. 142. Cité et traduit par Raphaële Andrault dans « Tirer sur la corde : douleur et vivisection animale à l'âge classique », *op. cit.*, p. 97.

¹⁵⁰ Spinoza va d'ailleurs plus loin que le sens commun au sens où il attribue une âme à toute chose.

appelle féminine, cette faiblesse d'âme ou sensiblerie, consiste bien à s'attrister du sort des animaux dont nous ferions usage, de la douleur qu'on leur inflige. Cependant, la règle de l'utile pourrait conduire à interdire de les tuer *inutilement* ; ou à interdire, même quand on les tue, de les faire souffrir inutilement, ceci uniquement parce que la cruauté est une passion triste, qui diminue notre puissance d'agir.

b) L'échec d'une éthique animale spinoziste

Ainsi, dire que les bêtes sentent, pour Spinoza, c'est dire qu'elles ressentent plaisir et douleur, à l'encontre des théories cartésiennes. Mais dire que les bêtes sentent, c'est aussi refuser d'interdire les vivisections sur ce prétexte, puisque celles-ci sont utiles au développement de notre connaissance, et aussi toute autre forme d'exploitation animale, à partir du moment où elle nous est utile. Qu'est-ce que Spinoza appelle « superstition », cette superstition qui nous conduirait à interdire d'immoler les bêtes ? Peut-être des pratiques et interdits au sein de certaines religions, comme c'est le cas dans la religion hindouiste, qui considère la vache comme sacrée et interdit son immolation. Le sacrifice animal semble bien être pratique courante au sein des religions que Spinoza juge superstitieuses, dans la mesure où la pratique du culte sert à s'attirer les faveurs d'un Dieu anthropomorphe et juge des affaires humaines (voir Elapp). Ariel Suhamy propose une interprétation spécifique : la loi à laquelle Spinoza fait référence serait probablement celle du fils Constant de l'empereur chrétien Constantin, promulguée en 340, pour assurer l'hégémonie de la religion chrétienne, devenue religion impériale : le christianisme « met fin à tous les sacrifices rituels, que le judaïsme admettait en partie »¹⁵¹, tout comme le paganisme. Une superstition interdisant de tuer les animaux viendrait donc en supplanter une autre, pratiquant le sacrifice rituel – mais, dès lors, la question du sentir animal entre moins en ligne de compte que l'enjeu politique et théologique. Quoi qu'il en soit, si Spinoza convoque ici cette « loi », même si elle ne renvoie pas à une loi effective et précise, mais à la possibilité de son établissement, c'est certainement parce qu'il entre en discussion avec des faits ou des prises de position dont il a connaissance. Le refus de tuer les animaux, parce qu'ils sont dotés d'une âme, parce qu'ils souffrent, parce qu'ils sont vivants, se trouve déjà chez Pythagore, Empédocle, Plutarque, et, aux XVII^e siècle, chez l'écrivain britannique Thomas Tryon, auteur du premier livre anglophone où il est question du droit des animaux (*The Way to Health, Long Life and Happiness*, 1683)¹⁵² et qui écrit notamment : « Les créatures inférieures gémissent sous votre cruauté. Vous les chassez par plaisir, et les surmenez par avarice, et les tuez par glotonnerie, et les

¹⁵¹ Ariel Suhamy, « L'éthique peut-elle être animale ? », *op. cit.*, p. 235.

¹⁵² Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, « Chapitre 1. Éléments historiques », *Éthique animale*, Puf, Paris, 2008, pp. 21-44. (<https://www-cairn-info.acces.bibliotheque-diderot.fr/ethique-animale—9782130562429-page-21.htm>, consulté le 29/07/2023).

faites se battre entre elles jusqu'à ce qu'elles meurent et comptez comme sport et plaisir de les voir se tourmenter l'une l'autre »¹⁵³. Ariel Suhamy mentionne également George Fox, végétarien depuis 1670, et le premier auteur à revendiquer, dans un ouvrage de 1673¹⁵⁴, « le droit à la liberté pour les animaux, au nom d'une réinterprétation déjà animaliste de la Bible »¹⁵⁵. Si Spinoza connaissait sans doute les écrits de Pythagore ou de Plutarque, il est moins évident voire très peu probable (il ne lisait pas l'anglais) qu'il ait eu connaissance de ceux de Tryon et de Fox. Quoi qu'il en soit, depuis la Renaissance, certaines conceptions antiques, favorables à l'animal et défavorables à sa consommation ou son immolation, refont surface après une période médiévale moins prolifique en la matière¹⁵⁶.

Spinoza s'inscrit donc en faux par rapport aux comportements végétariens et aux prises de position pour la défense de la condition animale, qui existait bien avant le XVIIIe. Il occupe ainsi une position singulière dans le paysage de ce siècle : d'une part, il affirme contre le mécanisme cartésien que les animaux sentent et, même, qu'ils ont des affects qui leur sont propres, et, d'autre part, il affirme que cela ne justifie en rien une quelconque responsabilité morale des êtres humains à l'égard des animaux. Qu'ils souffrent ne remet aucunement en question la règle de l'utile : de nous en servir comme bon nous semble. Hampshire écrit : « Spinoza, like Descartes, showed an unsentimental and un-English disregard of the soulfulness of animals; they both held that we are entirely justified in exploiting them for our own purposes¹⁵⁷. » Il est difficile de comprendre ce que Hampshire entend par « un-English », mais laissons de côté cette étrange affirmation, pour relever ce qui nous intéresse ici : le « scandale » qu'avait reconnu Schopenhauer, ou les tenants de l'éthique animale contemporaine : « Spinoza s'est affranchi du mécanisme cartésien, a reconnu que les bêtes sentent, et fait tomber la frontière qui séparait l'homme des bêtes – mais c'est pour retomber dans le mépris des bêtes ; ce qui aggrave son cas, puisqu'il 'réifie' des êtres qu'il sait pourtant ne pas être des choses »¹⁵⁸. En effet, Rousseau, et Singer après lui, affirment au contraire que, parce que les animaux sentent, ils méritent une considération morale – considération, pour Rousseau, fondée sur la pitié, qui, elle-même, est rendue possible par une forte identification avec ces animaux qui nous sont semblables¹⁵⁹. Schopenhauer également fonde la considération que l'humain doit aux animaux

¹⁵³ Cité par Keith Thomas, *Dans le jardin de la nature. La mutation des sensibilités en Angleterre à l'époque moderne (1500-1800)*, Gallimard, Paris, 1985, p. 223.

¹⁵⁴ George Fox, « To All Sorts of People in Christendom », *Awe for the Tiger, Love for the Lamb*, Rod Preece (éd.), University of British Columbia Press, Vancouver, 2002, p. 9-10.

¹⁵⁵ Ariel Suhamy, « L'éthique peut-elle être animale ? », *op. cit.*, p. 234-235.

¹⁵⁶ Jean-Baptiste Jeangène Vilmer, « Chapitre 1. Éléments historiques », *Éthique animale, op. cit.*, pp. 21-44.

¹⁵⁷ Stuart Hampshire, *Spinoza*, Faber and Faber, Londres, 1951, p. 57.

¹⁵⁸ Ariel Suhamy, « L'éthique peut-elle être animale ? », *op. cit.*, p. 226.

¹⁵⁹ Jollene Moussavou, « Spinoza et l'animal : enquête sur les prémisses d'une éthique animale à l'âge classique », Marine Bedon et Jacques-Louis Lantoiné (éd), *L'homme et la brute au XVIIIe siècle. Une éthique animale à l'âge classique ?*, *op. cit.*, p. 218.

sur une forme de compassion universelle.

Spinoza rejette la pitié, la compassion, comme autant de passions, et d'affects négatifs et passifs – qui par définition diminuent notre puissance d'agir. La pitié est « une Tristesse qu'accompagne l'idée d'un mal arrivé à un autre que nous imaginons semblable à nous » (EIIIapp18). La pitié envers les animaux est donc doublement passive : elle est une tristesse d'une part, et celle-ci repose sur l'imagination que les animaux nous sont semblables. L'identification avec les animaux est sans cesse décriée par Spinoza, c'est elle qui a rendu Adam fort imparfait – impuissant – : « s'étant mis à croire que les bêtes étaient ses semblables, il se mit aussitôt à imiter leurs affects (*voir la Prop. 27 p. 3*) et à laisser échapper sa liberté » (EIVP68sc). Si une réflexion spinoziste en venait à condamner, non pas la mise à mort, mais les mauvais traitements des animaux, ce ne serait en tout cas pas à cause de la pitié, mais du fait de la Raison. En effet, avec le développement de la connaissance et l'acquisition progressive de la sagesse, ce qui nous est utile change : nous percevons plus clairement ce qui nous est *vraiment* utile. Or, on peut tout à fait envisager que l'exploitation animale, en tous cas dans sa forme industrielle, ne nous est pas utile, au contraire, à bien des égards, elle est nuisible à la conservation de notre être, à notre santé, et à l'accroissement de notre puissance.

c) Les droits des animaux ?

L'éthique spinoziste ouvre donc sur une certaine déception animaliste : sous la plume de Spinoza, aucun fondement suffisamment solide, semble-t-il, pour une éthique animale. Même quand il attribue un droit aux animaux – et il existe effectivement un droit qui vaut pour les animaux (contrairement à ce qu'affirme Schopenhauer) – Spinoza réitère l'occasion manquée. Contrairement aux philosophes du droit naturel à l'âge classique, « Spinoza ne limite pas la notion de droit aux êtres humains »¹⁶⁰, mais la définition qu'il donne du droit ne s'accompagne aucunement des notions de respect ou de considération morale. Il définit le droit notamment dans le chapitre XVI du TTP dans un passage qui nous intéresse particulièrement dans la mesure où, d'emblée, il convoque une espèce animale, les poissons, pour mieux définir le « droit de nature ». Il écrit :

« Par Droit et Institution de la Nature, je n'entends autre chose que les règles de la nature de chaque individu, règles suivant lesquelles nous concevons chaque être comme déterminé à exister et à se comporter d'une certaine manière. Par exemple les poissons sont déterminés par la Nature à nager, les grands poissons à manger les petits ; par suite les poissons jouissent de l'eau, et les grands mangent les petits, en vertu d'un droit naturel souverain. »

Le droit de Nature, c'est une manière d'exprimer sa puissance, étant donné la nature spécifique de

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 189.

l'individu (déterminée par l'appartenance à une espèce), soit sa structure organique, la configuration de ses parties, leurs relations entre elles, et la relation de l'individu entier avec les choses extérieures qui sont nécessaires à son maintien et son accroissement. Le droit de nature s'étend aussi loin que la puissance, et donc tout ce que le poisson peut faire, il le fait selon un droit de nature souverain. Spinoza poursuit :

« Il est certain en effet que la Nature considérée absolument a un droit souverain sur tout ce qui est en son pouvoir, c'est-à-dire que le Droit de la Nature s'étend aussi loin que s'étend sa puissance ; car la puissance de la Nature est la puissance même de Dieu qui a sur toutes les choses un droit souverain. Mais la puissance universelle de la Nature entière n'étant rien en dehors de la puissance de tous les individus pris ensemble, il suit de là que chaque individu a un droit souverain sur tout ce qui est en son pouvoir, autrement dit que le droit de chacun s'étend jusqu'où s'étend la puissance déterminée qui lui appartient. Et la loi suprême de la Nature étant que chaque chose s'efforce de persévérer dans son état, autant qu'il est en elle, et cela sans tenir aucun compte d'aucune autre chose, mais seulement d'elle-même, il suit que chaque individu a un droit souverain de persévérer dans son état, c'est-à-dire (comme je l'ai dit) d'exister et de se comporter comme il est naturellement déterminé de le faire. »

C'est la nature de l'individu, et la puissance qu'il peut exprimer, qui détermine l'étendue de son droit de nature, et la manière dont il s'exprime. Ce qui permet à Spinoza de déduire deux choses : d'une part, que tous les individus, quels qu'ils soient (les *bruta* comprises) ont un droit de nature – il poursuit notre passage du TTP comme ceci : « Nous ne reconnaissons ici nulle différence entre les hommes et les autres individus de la Nature, non plus qu'entre les hommes doués de Raison et les autres qui ignorent la vraie Raison » ; et, d'autre part, que les individus plus puissants ont plus de droit que ceux qui sont, par nature, moins puissants. Et c'est pourquoi il écrit, dans le premier scolie de EIVP37 : « le droit qu'elles [les *bruta*] ont sur nous, nous l'avons, nous, sur elles. Bien plus, comme le droit de chacun se définit par sa vertu ou puissance, les hommes ont un droit bien plus grand sur les bêtes que celles-ci n'en ont sur les hommes. » Les bêtes aussi ont un droit sur nous, et elles ont tout à fait le droit de nous tuer, ou de nous manger¹⁶¹, ou de faire n'importe quel autre usage de nous¹⁶² – et cela arrive parfois encore ; c'est l'expérience bien connue de l'attaque que raconte Val Plumwood dans *L'oeil du crocodile*, et qui lui rappelle son statut de nourriture pour

¹⁶¹ Voir l'article de Pierre-François Moreau, « Les animaux ont-ils le droit de nous manger ? Spinoza, l'usage de la Nature et l'éthique animale », *op. cit.*, pp. 189-210.

¹⁶² Næss répond, avec les termes de David Rothenberg, à la question : est-ce que l'on peut dériver les propositions de l'écologie profonde de la philosophie de Spinoza, « même quand il dit que les animaux sont destinés à son usage ? » : « Oui, mais il dit que nous sommes destinés à l'usage des animaux. Exactement sur le même plan. Sauf que nous sommes dotés d'une telle puissance... Et il ne fait pas la distinction entre puissance et droit. » Arne Næss et David Rothenberg, *Vers l'écologie profonde (Is It Painful to Think?)*, Dominique Bellec (trad.), Wildproject, Marseille, 2009, p. 175.

d'autres animaux, non-humains¹⁶³. Elles peuvent aussi faire usage des humains sans les tuer : le moustique qui nous pique prend un peu de notre sang, ce dont il a besoin pour son utile propre ; les animaux domestiques font perpétuellement usage de nous en mangeant la nourriture que nous leur donnons, en étant protégés par nous contre les attaques d'autres animaux, en étant emmenés chez le vétérinaire qui améliore leur santé et prolonge leur vie, et en cherchant des caresses qui leur font du bien affectivement. Mais, du fait de la très grande complexité du corps et de l'esprit humains, et, plus encore, de la très grande puissance que les humains acquièrent quand ils se rassemblent comme en un seul corps, ils ont dans les faits le plus souvent beaucoup plus de pouvoir sur les autres animaux : ils peuvent les domestiquer, les pêcher, les exploiter, et s'en servir d'une multitude de manières encore.

Cette approche spinoziste du droit animal met bien en évidence le caractère ambivalent de Spinoza du point de vue de l'éthique animale : certes, il destitue l'humanité de tout privilège métaphysique et même ontologique, mais, en même temps, il justifie et fonde même rationnellement l'exploitation des autres espèces, non-humaines. Et c'est même son naturalisme qui le conduit à de telles conclusions ; là encore, contrairement à ce que peut affirmer Schopenhauer, Spinoza ne se contredit pas : c'est parce que les humains sont des animaux, qu'ils sont soumis au même régime, qu'ils entretiennent avec eux les mêmes rapports que les animaux entretiennent entre eux et avec nous. Des rapports entièrement déterminés par l'effort fondamental et essentiel, celui de persévérer dans l'être. Bien sûr, ces rapports ne sont pas nécessairement des rapports de prédation, il peut être utile, voire nécessaire, de coopérer avec une autre espèce. On observe cela dans les phénomènes de mutualismes¹⁶⁴, comme lorsque les poissons clowns trouvent au sein des tentacules des anémones de mer un refuge contre leurs prédateurs, et font tomber des restes de nourriture qui permettent à celles-ci de se régénérer, tout comme ils assurent également leur protection contre certains de leurs prédateurs à elles. On peut également mentionner le cas des fourmis et des pucerons. Les pucerons se nourrissent de sève, riche en sucres, et leurs déjections sucrées, appelées miellat, offre une source de nourriture importante pour les fourmis. Ainsi, les fourmis protègent les pucerons pour bénéficier du miellat : elles repoussent leurs prédateurs (larves de syrphes et coccinelles), nettoient les colonies, et déplacent les pucerons d'une tige à l'autre, ou d'une plante à l'autre quand la sève commence à manquer. Pour bénéficier de cette protection et de cet entretien, les pucerons mettent quant à eux leur miellat à disposition des fourmis sous forme de gouttes qui perlent à l'extrémité de leur abdomen (plutôt que de le rejeter sur les feuilles, ce qu'ils font en l'absence de fourmis). De façon similaire, les humains ne tuent pas nécessairement les animaux, on l'a vu, il peut être utile

¹⁶³ Val Plumwood, *Dans l'œil du crocodile : l'humanité comme proie*, Pierre Madelin (trad.), Wildproject, Marseille, 2021.

¹⁶⁴ Voir Catherine et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature*, *op. cit.*, p. 330, note 300.

pour eux au contraire de les nourrir et de les maintenir en bonne santé, pas seulement pour leur survie, mais aussi pour le confort de leur existence.

Par conséquent, tout ce qu'on pourrait tirer de l'éthique spinoziste, c'est, du point de vue de l'éthique animale et environnementale, des bons usages de la nature et des animaux – non pas bons pour eux, mais bons pour nous. On peut, au mieux, affirmer qu'il n'est pas bon pour l'humain de polluer les sols et les rivières (on en fait tous les jours l'expérience), d'exploiter à l'excès les ressources naturelles non renouvelables, de manger de la viande produite dans des grandes exploitations hors sol, où les animaux sont nourris avec des granulés à la composition douteuse, soignés aux antibiotiques, et porteurs de maladie qui, parfois, se transmettent à l'humain. Animaux dont la chair est, de manière générale, de qualité nutritive bien faible. On peut au contraire affirmer qu'il est bon pour l'humain qui veut cultiver son esprit d'avoir à connaître un grand nombre d'espèces animales différentes, dont il pourrait observer le comportement. Mais ces arguments instrumentaux, s'ils ne sont pas infondés, semblent bien insuffisants eu égard à l'ambition d'une éthique qui se voulait nouvelle en ses fondements, une éthique authentiquement écologique, telle que Routley en montrait la nécessité : « human interests and preferences are far too parochial to provide a satisfactory basis for deciding on what is environmentally desirable¹⁶⁵. » Ce qu'avait très bien senti Genevieve Lloyd : « It now seems, at best, that we can salvage for Spinoza some basis for the condemnation of the use of other species in pursuing trivial human ends, or ends that can be shown to be in conflict with the acquisition of what he calls « intellectual love of God » (...) But this is a far cry from being able to find in the *Ethics* a basis for concern with the well-being of the rest of nature¹⁶⁶. » Et on peut conclure avec elle : « Anyone who looks to the *Ethics* for a viable coherent metaphysical system to ground a belief in the right of the non-human will look in vain¹⁶⁷. » Un droit des animaux, au sens moral du terme de ce qui doit être reconnu à ces derniers, ne peut en effet être trouvé dans *l'Éthique*. Le droit de nature n'est pas un droit moral.

Il semble donc, à partir de *l'Éthique*, difficile de construire une éthique environnementale ou animale, une éthique qui inclut, dans la sphère de la considération morale, des animaux, des individus non-humains, des écosystèmes. Difficile, sur cette base, de conférer des droits moraux à ces derniers. C'est, certes, une première déception pour l'environnementalisme : si, pour Spinoza, la nature n'existe pas en vue de l'humain, si elle n'est pas disposée *pour* lui, si elle n'est pas sa propriété, ce dernier peut cependant, selon un droit de nature, s'en servir à sa guise : « man is free to deal with nature as he pleases, i.e. his relations with nature, insofar at least as they do not affect

¹⁶⁵ Richard Routley, « Is There a Need for a New, an Environmental Ethic? », *op. cit.*, p. 210.

¹⁶⁶ Genevieve Lloyd, « Spinoza's Environmental Ethics », *op. cit.*, p. 305.

¹⁶⁷ *Ibid*, p. 294.

others, are not subject to moral censure »¹⁶⁸, ce qui prévaut dans les « anciennes éthiques », et qu'une éthique environnementale exige de dépasser. Pourtant, la singularité de la conception spinoziste, celle qui, de l'humain dans la Nature n'en fait ni un despote, ni un intendant qui en serait le gardien, ni un coopérateur travaillant à perfectionner ce qui lui a été confié¹⁶⁹, ni même un adorateur mystique ou romantique, cette conception qui naturalise l'humain et n'envisage les valeurs que relativement à un organisme, cette conception à la fois non-anthropocentrique (parce qu'elle destitue l'humain de sa place privilégiée dans la nature) et anthropocentrée (parce que c'est à l'humain qu'elle s'intéresse en premier lieu), ne manque pas d'intéresser l'environnementalisme. Et, plus précisément, elle a intéressé en priorité une expression *singulière* de la pensée et de l'engagement environnementaliste : la *deep ecology*. Quelle est la spécificité de ce mouvement qui justifie que la pensée spinoziste, ainsi présentée, non seulement l'intéresse, mais, même, sous la plume de certains auteurs et autrices, s'avère être une source d'inspiration sans égale ?

¹⁶⁸ Richard Routley, « Is There a Need for a New, an Environmental Ethic? », *op. cit.*, p. 205.

¹⁶⁹ *Id.*

Chapitre 2 – La *deep ecology*

La philosophie environnementale ne s'intéresse pas uniquement à l'extension de la sphère de la moralité et au statut moral des non-humains – animaux, êtres vivants, écosystèmes. Elle conduit également une réflexion philosophique, à la fois critique et constructive, soumettant « à examen les fondements de la crise environnementale contemporaine »¹⁷⁰. Michael E. Zimmerman distingue au sein de la philosophie environnementale, trop souvent identifiée à l'éthique environnementale et à l'examen critique de la valeur intrinsèque de la nature et des devoirs des humains envers les animaux, plantes et écosystèmes, trois champs de recherche et de questionnements¹⁷¹. Il y a certes l'éthique environnementale, mais aussi ce qu'il appelle à juste titre « l'écologie radicale », qualifiée telle pour deux raisons. D'une part, elle met en évidence les origines conceptuelles, sociales, politiques et culturelles de la crise écologique, et d'autre part elle affirme que seule une révolution ou un changement dans notre paradigme culturel peut sauver la planète de la dévastation écologique. Le troisième champ de la philosophie environnementale est renvoyé au réformisme anthropocentrique pour lequel les racines du problème écologique – de la pollution de l'eau, du gaspillage des ressources, du réchauffement climatique et de toutes les pratiques dangereuses pour l'environnement – sont l'ignorance, l'avidité, des comportements illégaux ou qui ne voient qu'à court terme, et des politiques insatisfaisantes. Ces pratiques peuvent donc être contrées par la promulgation de législations, des changements dans les politiques publiques et dans les programmes éducatifs, des encouragements à un usage plus prudent des ressources naturelles, et une gestion plus sage de la nature. Nous reprenons cette distinction à notre propre compte et, comme Zimmerman, nous considérons la *deep ecology* comme une écologie radicale, qui se désolidarise elle-même de l'éthique environnementale¹⁷². Nous considérons cependant que la *deep ecology* n'est pas seulement une philosophie (environnementale), mais aussi un mouvement social et que, comme philosophie, elle n'est pas uniquement un processus théorique. D'autres philosophes et universitaires, avant Arne

¹⁷⁰ Hicham-Stéphane Afeissa, « L'éthique environnementale, une philosophie », *L'actualité Poitou-Charentes*, 2012, n° 95, p. 27-31, 28.

¹⁷¹ Voir Michael E. Zimmerman, « General Introduction », Michael E. Zimmerman, John Baird Callicott, George Sessions, Karen Warren, John Clark (éd.), *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*, Prentice-Hall, New Jersey, 1998, pp. 3-5.

¹⁷² Eccy de Jonge, *Spinoza and Deep Ecology. Challenging Traditional Approaches to Environmentalism*, op. cit., p. 9.

Næss, ont mis en évidence les racines culturelles de la crise environnementale et, bien souvent, celle-ci est renvoyée à l'anthropocentrisme¹⁷³, soit le fait que toute chose est ramenée à l'humain, est centrée sur l'humain (human-centeredness)¹⁷⁴. Anthropocentrisme qui peut être entendu éthiquement, ontologiquement, et épistémologiquement. Éthiquement, il consiste à affirmer que seuls les humains ont une valeur intrinsèque et sont dignes d'être respectés, là où tous les êtres non-humains ont seulement une valeur instrumentale ; quant aux intérêts humains, quels qu'ils soient, ils priment toujours sur les intérêts des autres êtres. Ontologiquement, dans une conception que l'on qualifie souvent d'aristotélicienne ou de thomiste, il consiste à considérer l'humain comme le centre de l'univers ou la fin de la création¹⁷⁵. Épistémologiquement, enfin, il consiste à affirmer que les valeurs ne sont jamais qu'humaines, et parler de « valeur intrinsèque » ne renvoie donc qu'à une valeur que les humains attribuent à la nature¹⁷⁶. L'historien américain Lynn White Jr, parmi les premiers, écrivait en 1967 que « what we do about ecology depends on our ideas of the man-nature relationships »¹⁷⁷. Selon lui, l'état d'un écosystème est profondément conditionné par les croyances sur la nature et la destinée, ce qu'il assimile à la religion. Les comportements destructeurs qui prévalent en Europe et en Occident sont pour lui profondément enracinés dans une conception judéo-chrétienne qui se singularise par son anthropocentrisme inégalé : elle établit en effet un dualisme entre l'humain et la nature (la nature ayant été créée pour servir les fins humaines) et justifie la domination du premier sur la seconde (par le pouvoir que confère Dieu à l'humain de nommer les êtres naturels) – il parle d'une monarchie de l'humain sur le royaume de la nature (« man's limitless rule of creation »)¹⁷⁸. Il envisage alors la science moderne, où science et technique fusionnent, et la technologie moderne, qui a notamment donné lieu à la bombe atomique, comme autant de réalisations occidentales et volontaristes du dogme chrétien de la transcendance de l'humain vis-à-vis de la nature, et de la maîtrise de cette dernière. Les deux ont fusionné de telle sorte qu'elles confèrent à l'humain un pouvoir qui semble aujourd'hui hors de contrôle. Ce qui est intéressant dans cette analyse critique, en dehors du fait qu'elle s'intéresse aux racines culturelles de la crise écologique, c'est qu'elle envisage un changement dans le paradigme dominant depuis les ressources culturelles qui sont les nôtres (occidentales et judéo-chrétiennes) – sans considérer, donc, que les choses se passeraient mieux ailleurs (dans une forme de mythe « orientaliste ») ou qu'elles

¹⁷³ En bref, l'écoféminisme identifie l'origine de la crise environnementale dans le patriarcat ou la domination masculine des femmes et de la nature, et l'écologie sociale dans la hiérarchie sociale et la domination d'une classe par une autre. Voir Michael E. Zimmerman, « General Introduction », *op. cit.*, p. 4.

¹⁷⁴ Ben A. Minteer, « Anthropocentrism », John Baird Callicott, Robert Frodeman (éd.), *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, Farmington Hills, Cengage Learning, Gale, 2008, pp. 58-62, p. 58.

¹⁷⁵ *Id.*

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 59.

¹⁷⁷ Lynn White Jr, « The Historical Roots of our Environmental Crisis », *Science*, vol. 155, n° 3767, pp. 1203-1207.

¹⁷⁸ *Id.*

se passaient mieux par le passé (dans la glorification d'un passé mythifié). En effet, **Lynn White Jr** nous invite, puisque la situation environnementale est liée en grande partie à nos conceptions religieuses¹⁷⁹, à repenser notre religion, non pas à la troquer contre une autre – ce qui serait absurde voire dangereux, nous ne pouvons nous extraire abstraitement de notre histoire, mais nous pouvons, en conscience et connaissance de cause, la relire pour identifier tous ses possibles. Le dernier paragraphe de l'article est intitulé « An alternative christian view » et nous invite à regarder du côté de Saint François d'Assise, qui a essayé – en vain, mais aujourd'hui notre salut et celui de la nature nous enjoignent de le relire avec attention – de substituer, à un pouvoir illimité de l'humain sur la nature, monarche en son royaume, celle d'une égalité de toutes les créatures de Dieu, une démocratie écologique en quelques sortes : « a democracy of all God's creatures »¹⁸⁰.

Sans reprendre tout à fait à son propre compte les analyses de Lynn White Jr, c'est bien dans ce cadre critique et constructif que se positionne, en partie, la *deep ecology*, née dans les années 1970. **Sessions**, l'un des fondateurs ou des premiers partisans du mouvement aux côtés d'Arne Næss, situe l'anthropocentrisme et l'interventionnisme de la modernité occidentale et les développements de la science moderne dans un héritage grec plutôt que chrétien. Quant aux ressources alternatives pour changer en profondeur notre paradigme culturel, la *deep ecology* les cherche aussi, en tous cas pour les partisans et partisanses de culture occidentale (elle se caractérise comme un mouvement international), dans les religions et philosophies dont notre culture est héritière, suffisamment riches pour nous offrir un cadre pertinent pour la conceptualisation écologique des rapports de l'humain à la nature. Enfin, se pose la question de l'idéalisme ou du spiritualisme de la *deep ecology*. Elle affirme que c'est en changeant d'ontologie qu'on changera notre manière d'être au monde et nos pratiques. Est-ce à dire (ce que semble affirmer **Lynn White Jr**) que ce sont les idées (religieuses ou philosophiques) qui conduisent le monde ? Nous essaierons de comprendre, dans la suite du travail, ce que *ontologie* signifie pour la *deep ecology*, mais il nous semble qu'on ne peut la définir uniquement par des idées, et qu'elle renvoie aussi et en même temps à des attitudes, des pratiques, et une organisation sociale. Et, donc, que c'est seulement en changeant les pratiques, les habitudes des individus et des sociétés que nous pourrions opérer un changement dans notre ontologie, ou dans notre manière d'être au monde et de nous y inscrire.

Quoi qu'il en soit, la *deep ecology*, dès sa naissance en 1972 lors de l'exposé inaugural d'Arne Næss pour une conférence sur l'avenir du monde qui s'est tenue à Bucarest¹⁸¹, et l'article qui la résume,

¹⁷⁹ « More science and more technology are not going to get us out of the present ecologic crisis until we find a new religion, or rethink our old one. (...) Since the roots of our trouble are so largely religious, the remedy must also be essentially religious, whether we call it that or not. We must rethink and refeel our nature and destiny », Lynn White Jr, « The Historical Roots of our Environmental Crisis », *op. cit.*, p. 1206-1207.

¹⁸⁰ *Id.*

¹⁸¹ « The 3rd World Future Research Conference », Bucarest, 3-10 sept. 1972. La conférence introductive de Næss sera

publié en 1973, « The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary », peut être considérée effectivement comme une écologie radicale. C'est comme telle que nous allons la présenter et l'analyser dans ce chapitre. Nous soutiendrons que c'est uniquement en prenant la mesure de la radicalité de la *deep ecology* qu'on pourra commencer à saisir le sens de son projet, philosophique et politique. Nous soutiendrons également, en partant d'une définition à certains endroits différente de la caractérisation que propose Zimmerman, que c'est uniquement parce qu'elle est radicale que l'écologie est opérante.

I – Une écologie radicale

La radicalité, par définition, fait signe vers trois caractéristiques complémentaires et liées. Elle est relative à la racine, à l'essence de la chose, et en ce sens elle renvoie aux causes profondes d'un phénomène, son origine ou principe premier ; elle signifie également la complétude, ce qui est total et absolu ; et elle fait signe enfin vers l'absence de compromis, d'exception, et d'atténuation ; la radicalité consiste à aller jusqu'au bout d'une entreprise et en ce sens, elle comprend une forte puissance critique¹⁸². La *deep ecology* peut être caractérisée par sa radicalité en ces trois sens.

1. La profondeur du questionnement

Quand Næss emploie pour la première fois le terme *deep ecology* en 1973, il ne définit pas à proprement parler ce qu'il entend par là¹⁸³, il préfère, comme dans les articles suivants¹⁸⁴, caractériser l'écologie dite profonde¹⁸⁵ en opposition avec ce qu'il appelle l'écologie superficielle. C'est donc son rapport à une autre forme d'engagement environnementaliste qui permet, comme en négatif, autant de nommer que de caractériser la *deep ecology*. Si les deux formes de l'engagement (*deep* et *shallow*) partagent le même objet (ce sont bien deux « écologies ») – la protection de l'environnement et des écosystèmes, la lutte contre la pollution et l'épuisement des ressources – elles ne partagent pas la même méthode, le même ancrage, ni les mêmes buts. Næss présente ainsi les objectifs de l'écologie dite superficielle : « The *shallow ecology movement* is concerned with

publiée dans les actes de la réunion.

¹⁸² Voir la définition de la « radicalité » sur le site du centre national de recherche textuelles et lexicales (<https://www.cnrtl.fr/definition/radicalit%C3%A9>, consulté le 06/08/2023).

¹⁸³ Pour Næss, définir, c'est tenter de saisir l'essence de l'objet à définir en *une* phrase ou en faisant appel à *un* critère ; c'est réduire l'objet, n'en saisir qu'une facette – et, dès lors, toute tentative de définition s'avère trompeuse – ou bien livrer quelque chose de trop compliqué, formulé dans une phrase trop longue et complexe. Næss conclut : « Definition may have a place in dictionaries, but rarely elsewhere » (Arne Næss, « Deepness of Questions and the Deep Ecology Movement » (1995), *SWAN X*, 4, pp. 21-31, p. 22).

¹⁸⁴ Voir notamment Arne Næss, « The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects » (1986), *SWAN X*, 5, pp. 33-56, p. 42 : « Why use the adjective deep ? This question will be easier to answer after the contrast is made between shallow and deep ecological concerns. »

¹⁸⁵ Nous utiliserons quant à nous plus volontiers le nom anglais, *deep ecology*, dans la mesure où nous nous intéressons à un mouvement dans sa formulation initiale, celle de Næss. Nous évitons ainsi les rapprochements indus avec une écologie dite intégrale, ou avec l'utilisation parfois un peu « fourre-tout » de l'expression « écologie radicale ».

fighting pollution and resource depletion. Its central objective is the health and affluence of people in the developed countries¹⁸⁶. » Et, en effet, si Næss prend soin de démarquer la *deep ecology* de cette écologie dite « superficielle » (qu'on peut rapprocher du réformisme anthropocentrique évoqué en introduction de ce chapitre), c'est parce que cette dernière est largement dominante dans les années 1970, période qui marque l'essor de l'écologie comme mouvement politique et social, et qui consacre l'environnement comme un objet central des préoccupations politiques et éthiques, gagnant l'opinion publique¹⁸⁷ – la protection de l'environnement devient un défi majeur du XXe siècle, qui mobilise la communauté internationale et fait naître la nécessité d'une responsabilité mondiale. L'écologie superficielle, c'est la réponse technique et anthropocentrique, pensant pouvoir affronter cette crise d'ampleur planétaire au moyen de la réforme juridique et de l'expertise scientifique¹⁸⁸, et visant à garantir uniquement ou essentiellement le bien-être humain et le développement économique de l'humanité dans une temporalité distendue (générations présentes et futures). L'exploitation doit être compatible avec le développement économique. Réponse qui a été primitivement et majoritairement – pendant des décennies ensuite, et encore aujourd'hui – apportée à ce qui était alors qualifié de crise ou de catastrophe environnementale. La première Conférence sur l'environnement qui s'est tenue à Stockholm en 1972 à ce titre est assez symptomatique et donne, dans sa déclaration, la ligne du mouvement qui sera dominant par la suite¹⁸⁹. Malgré les nouveaux concepts popularisés par la science écologique – ceux d'écosystèmes, d'interdépendance – et la mesure prise de l'insertion des sociétés humaines à l'intérieur des écosystèmes, il est question uniquement « d'environnement humain » – ce qui *entoure* l'humain, considéré comme le centre – et de « ressources » – ce qui est à la disposition des humains, mais pas en quantité infinie. Ainsi, la protection de la nature consiste à organiser rationnellement sa préservation afin que tous les humains aujourd'hui et demain puissent continuer à jouir de ses ressources¹⁹⁰ (ressources bien souvent accaparées par une minorité, ce qui soulève la question de la répartition plus équitable des bénéfices). L'exploitation va de pair avec la conservation, l'articulation étant permise par une approche gestionnaire et planificatrice : il s'agit d'organiser l'exploitation de la nature afin de ne pas

¹⁸⁶ Arne Næss, « The Shallow and the Deep. Long-Range Ecology Movement: A Summary », *SWAN X*, 2, pp. 7-12, p. 7.

¹⁸⁷ Avec notamment l'organisation de la journée de la Terre « Earth Day » le 22 avril 1970 sous l'impulsion du sénateur américain du Wisconsin Gaylord Nelson, et qui a rassemblé 20 millions d'américains à travers tout le pays. Voir Nancy Mae Kettle, *Climate, Neo-Spinozism, and the Ecological Worldview*, USF Tampa Graduate Theses and Dissertations, College of Arts and Sciences, South Florida, 2013 (<https://digitalcommons.usf.edu/etd/4908>, consulté le 10/07/2023).

¹⁸⁸ Hicham-Stéphane Afeissa, « Postface à l'édition française », Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 343.

¹⁸⁹ Voir la « Déclaration de la conférence des Nations Unies sur l'environnement » dans le *Rapport de la conférence des Nations Unies sur l'environnement, Stockholm, 5-16 juin 1972*, Nations Unies, New-York, 1973, pp. 3-6 (<https://daccess-ods.un.org/tmp/8418266.77322388.html>, consulté le 10/07/2023).

Voir aussi Jean-Luc Mathieu, *La protection internationale de l'environnement*, Puf, Paris, 1991, p. 41.

¹⁹⁰ Voir notamment les principes 3 et 5 de la Déclaration de Stockholm.

épuiser les ressources non renouvelables et de rendre les avantages qu'on en tire accessibles à toute l'humanité (ainsi qu'aux générations futures) en même temps que de préserver la capacité du globe à produire des ressources renouvelables.

La *deep ecology* s'inscrit en opposition à cette démarche. Elle considère qu'on ne pourra aucunement affronter la situation environnementale sans engager une profonde remise en question de nos pratiques, de nos habitudes sociétales¹⁹¹, nous permettant de mettre au jours les *racines* de la crise. Ce que l'écologie superficielle se contente de faire, c'est de traiter les épiphénomènes de celle-ci, ce qui la rend tout à fait inapte à infléchir la tendance, celle de la diminution drastique de la biodiversité et du changement alarmant des conditions climatiques. Ce faisant, en effet, elle utilise, pour affronter le problème, les outils mêmes qui en sont à l'origine¹⁹². L'adjectif « profond » est utilisé en référence à la profondeur du questionnement ou de la problématisation (« *Problematizing* »¹⁹³) qui caractérise la *deep ecology* : « The deep ecology movement is therefore "the ecology movement which questions deeper" »¹⁹⁴. Ce ne sont donc pas tant les réponses apportées à ces questions qui importent que le questionnement lui-même, sa persistance – ce qu'il interroge, et jusqu'où il va. Cette démarche, que l'on peut qualifier d'enquête dans la mesure où elle cherche à identifier les causes profondes d'un problème, est indissociable d'une portée critique. Elle conduit à remettre en cause un ordre existant et ses structures : « The deep ecology movement tries to clarify the fundamental presuppositions underlying our economic approach in terms of value priorities, philosophy, and religion. In the shallow movement, argument comes to a halt long before this »¹⁹⁵. C'est aussi parce qu'elle rejoint les intérêts du capitalisme commercial¹⁹⁶, les intérêts économiques et financiers ainsi que ceux de *l'establishment* politique¹⁹⁷ que l'écologie dominante est superficielle. Elle ne peut s'autoriser à questionner en profondeur car, inévitablement, elle conduirait à remettre en question un système au sein duquel elle se déploie. George Sessions écrit, afin de rendre compte de cette entreprise d'enquête en profondeur : « For as the search for causes of the environmental crisis has tended to move to the deeper level of examining Western society's most basic assumptions and attitudes towards non-human nature, an increasing number of scholars have concluded that the anthropocentric orientations of our Western religious and philosophical traditions

¹⁹¹ Nous disons « sociétale » pour désigner les structures qui organisent en ses fondements notre société, structures institutionnelles, culturelles et sociales. Le « social » renvoie davantage aux interactions entre les individus, entre les individus et le groupe, entre les groupes, ou entre les classes sociales, au sein d'une société.

¹⁹² Hicham-Stéphane Afeissa, « Éthique environnementale, une philosophie », *op. cit.*, p. 28-29.

¹⁹³ Arne Næss, « Deepness of Questions and the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 205 (« an "existential" undertaking »)

¹⁹⁴ Arne Næss, « The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects », *op. cit.*, p. 76.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 47.

¹⁹⁶ Herbert Marcuse, « Ecology and Revolution », *Liberation*, n° 16, Septembre 1972, p. 12.

¹⁹⁷ Nancy MacKettle, *Climate, Neo-Spinozism, and the Ecological Worldview*, *op. cit.*, p. 53.

have played a major role in the formation of ideologies which have resulted in the crisis »¹⁹⁸.

C'est la publication, par la biologiste américaine Rachel Carson, de *Silent Spring* en 1962 qui marque, selon Næss, l'acte de naissance du mouvement¹⁹⁹ : l'ouvrage ébranle la société américaine, son organisation et ses structures. Un des aspects fondamentaux de la critique, c'est le point de vue qu'adopte Carson vis-à-vis du scientisme de la société de son époque, du contrôle par la science et la technologie du corps et de l'environnement²⁰⁰. Cette attitude « arrogante » de contrôle de la nature renvoie pour Carson à une époque dépassée de la science, le Néanderthal de la biologie et de la philosophie, quand on considérait encore que la Nature existait pour le bénéfice du genre humain²⁰¹. Carson critique, en prenant pied dans la science elle-même, puisqu'elle prend la parole en tant qu'écologue et militante, une manière fragmentaire de faire de la science, mécanique et réductrice, qui isole la nature et l'humain, et néglige les interconnexions. Elle invite bien plutôt à prendre la mesure de l'interdépendance dans les fins que l'on vise et les moyens que l'on déploie pour les atteindre ; et remet par là le pouvoir scientifique et technologique de l'humain à sa juste place. C'est bien dans cet héritage que se situe la *deep ecology* quand, au début de *Écologie, communauté et style de vie*, Næss écrit : « Une culture globale de nature essentiellement techno-industrielle s'étend actuellement partout dans le monde et détériore les conditions de vie des générations futures²⁰². » Et, plus globalement, on peut dire que la *deep ecology* donne une place essentielle à l'écologie scientifique, qui comprend en fait en elle-même le potentiel critique de notre système en ses fondements²⁰³, confrontant l'humain à une réflexion sur son propre statut²⁰⁴. Peu après *Silent Spring*, l'écologiste américain Paul Sears, que Næss a très certainement lu²⁰⁵, écrit en 1964 dans un article sur le caractère subversif de l'écologie scientifique qu'elle a en elle-même les ressources pour « mettre en danger les hypothèses et les pratiques acceptées par les sociétés modernes, quel que soit leur engagement doctrinal »²⁰⁶. Ainsi, sans réinstaurer une forme de

¹⁹⁸ George Sessions, « Anthropocentrism and the Environmental Crisis », *Humboldt Journal of Social Relations*, vol. 2, n° 1, 1974, pp. 71-81, p. 71.

¹⁹⁹ Arne Næss, « A Note on the Prehistory and History of the Deep Ecology Movement » (1991), *SWAN* X, 11, pp. 89-92, p. 89.

²⁰⁰ Gary Kroll, « Rachel Carson's Silent Spring: A Brief History of Ecology as a Subversive Subject », *Reflections*, vol. 9, n° 2, 2002 (<https://onlineethics.org/cases/rachel-carsons-silent-spring-brief-history-ecology-subversive-subject>, consulté le 10/07/2023).

²⁰¹ Rachel Carson, *Silent Spring* (1962), Mariner Books, Houghton Mifflin Company, Boston and New York, 2022, p. 225.

²⁰² Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 53.

²⁰³ Gary Kroll, « Rachel Carson's Silent Spring: A Brief History of Ecology as a Subversive Subject », *op. cit.*

²⁰⁴ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 70.

²⁰⁵ Bien qu'il ne le cite pas et qu'on ne trouve pas, à ma connaissance, d'exemplaire de l'article dans la bibliothèque personnelle d'Arne Næss, conservée à Oslo, au Centre pour le Développement et l'Environnement (Senter for utvikling og miljø, SUM), et gérée par sa femme Kit-Fai Næss. Mais étant donné tous les ouvrages qu'il avait en sa possession sur la question, il semble peu probable qu'il n'ait pas eu connaissance du travail de Paul Sears.

²⁰⁶ Paul Bigelow Sears, « Ecology – A Subversive Subject », *BioScience*, vol. 14, n° 7, 1964, pp. 11-13, p. 11, nous traduisons (« endanger the assumptions and practices accepted by modern societies, whatever their doctrinal commitment »).

scientisme en remplaçant le pouvoir conféré à une méthode et une pratique de la science par une autre, la *deep ecology* s'inspire, pour appréhender la Nature et la place de l'humain, de l'écologie scientifique, dont Næss sait le potentiel critique²⁰⁷.

2. La puissance subversive de l'écologie scientifique

Non seulement l'écologie, définie depuis Hæckel en 1866 comme « la totalité de la science des relations de l'organisme avec l'environnement, comprenant au sens large toutes les conditions d'existence²⁰⁸ » se popularise, faisant prendre la mesure de l'importance des *relations* dans la compréhension de l'être et des phénomènes environnementaux, mais, dans les années 1960-70, elle se complexifie à trois niveaux. L'écologie humaine devient tout d'abord un champ d'étude distinct ; l'humanité, espèce migratrice qui a colonisé tous les continents, est désormais reconnue comme un facteur écologique majeur, dont les activités participent à modifier les milieux, mais qui est également elle-même impactée par les conditions du milieu. Deuxièmement, sous l'effet de l'émergence depuis les années 1940-50 d'une pensée des systèmes complexes²⁰⁹, l'écosystème, devenu le paradigme de la discipline avec Odum après avoir supplanté la notion trop vague de « nature » avec Tansley (1930-40)²¹⁰, perd de sa simplicité et de sa stabilité. Les écosystèmes se complexifient et émergent les concepts d'auto-organisation, d'émergence, de boucles de rétroaction, de différentes chaînes de causalité et de corrélations²¹¹. La causalité devient instable, les systèmes se révèlent difficiles à analyser, comprendre, et prédire ; on prend la mesure tant de la vulnérabilité des humains et de la vie que de l'impossibilité de connaître les effets, à grande échelle et à plus ou moins long terme, de nos activités²¹² : « l'étude des écosystèmes nous fait prendre conscience de notre ignorance », si bien que notre « manque de connaissance »²¹³ doit motiver « la recommandation et l'instigation de mesures radicales et courageuses pour la défense de l'environnement »²¹⁴. C'est toute une conception scientifique du monde, héritée de Newton, qui est bouleversée, celle d'un monde causalement clos, réversible, et atomiste²¹⁵. La notion de système

²⁰⁷ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 70.

²⁰⁸ Ernst Hæckel, *Generelle Morphologie der Organismen*, Berlin, Reimer, vol. 2, 1866, p. 286.

²⁰⁹ Voir Leonardo Rodriguez Zoya et Pascal Rooggero, « Sur le lien entre pensée et système complexes », *Hermès, La Revue*, n° 60, 2011, pp. 151-156 ; Brian Castellani, « 2018 Map of complexity science - Kent State University », site internet de *Sociology of Technology and Innovation, Social Simulation*, Johannes Gutenberg Universität, Mainz, 2018 (http://www.art-sciencefactory.com/complexity-map_feb09.html, consulté le 12/07/2023) ; et « What is Complex Systems? », U-M LSA Center for the Study of Complex Systems, University of Michigan, 2023 (<https://lsa.umich.edu/csacs/about-us/what-is-complex-systems.html>, consulté le 12/07/2023).

²¹⁰ Catherine et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, *op. cit.*, p. 137.

²¹¹ *Id.*

²¹² *Ibid.*, pp. 132-154.

²¹³ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 58.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 59.

²¹⁵ Robert Edward Umanowicz, « Ecology, The subversive science ? », *Episteme*, Porte Alegre, n° 11, 2000, pp. 137-152, p. 137 (<https://people.clas.ufl.edu/ulan/files/Episteme1.pdf>, consulté le 12/07/2023).

écologique vient modifier radicalement la conception de la Nature, et de la place de l'humain : « Lorsque Allen et Starr proposent une approche hiérarchique des systèmes écologiques (tout système est composé de sous-systèmes en interaction et se trouve lui-même le sous-système d'un niveau qui l'englobe), ils la présentent comme une méthode destinée à analyser un tissu connu d'interactions. La délimitation du système étudié est arbitraire (elle dépend des commodités de la recherche, ou de l'objectif qu'on s'est donné), mais la théorie impose de prendre en compte trois niveaux : celui de l'objet qui focalise l'intérêt, celui de sous-systèmes qui le composent et celui du système dont il fait partie et dont certaines caractéristiques ont pour lui un sens. (...) Cette nouvelle approche considère tout système écologique comme étant, par définition, hétérogène : il est formé d'un complexe de sous-systèmes, communiquant entre eux, échangeant de l'énergie, de la matière et de l'information. Ce système est lui-même relié aux systèmes écologiques qui l'entourent²¹⁶. » On ne peut plus donc s'intéresser au développement ou au bien-être humain sans tenir compte des systèmes plus vastes dans lesquels il est inséré : « la population humaine et ses problèmes sont le sujet du même examen écologique que celui appliqué aux autres populations animales », écrivent Paul Shepard et Daniel Mc Kinley dans l'ouvrage intitulé *The Subversive Science* (1969)²¹⁷. Les développements de l'écologie scientifique exigent une nouvelle appréhension de l'humain et de ses relations à l'environnement. Nous sommes immergés dans des systèmes plus vastes, et la pensée doit prendre la mesure de cela.

C'est à cette exigence-là que répond la *deep ecology*, contrairement à l'écologie superficielle qui, elle, continue de penser et d'agir comme si les individus étaient des entités atomisées, dispersées, et les humains des êtres à part, l'autre de la nature. L'article fondateur de 1973 commence en ces termes « le mouvement de l'écologie profonde rejette l'image de "l'homme-dans-l'environnement" en faveur de l'image relationnelle, du champ-total : les organismes sont des nœuds au sein du réseau biosphérique ou du champ des relations intrinsèques. Une relation intrinsèque entre deux choses A et B est telle que la relation appartient à la définition ou à la constitution fondamentale de A et B, de telle manière que sans la relation, A et B ne sont plus les mêmes choses. Le modèle du champ total dissout non seulement le concept de l'homme-dans-l'environnement, mais le concept de toute chose comprise comme une chose-compacte-dans-un-milieu – excepté lorsqu'on se situe à un niveau superficiel ou préliminaire²¹⁸. » Une écologie n'est viable que si elle prend la mesure de cette nouvelle conception du monde véhiculée par la science écologique : « C'est la fameuse distinction entre des choses en soi et des choses en relation les unes avec les autres (le terme chose étant pris

²¹⁶ Catherine et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, op. cit., p. 146-147.

²¹⁷ Paul Shepard et Daniel Mc Kinley, *The subversive Science. Essays Toward an Ecology of Man*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1969, p. v.

²¹⁸ Arne Næss, « The Shallow and the Deep. Long-Range Ecology Movement: A Summary », op. cit., p. 7.

dans un sens très large). Ce qui est essentiel pour la pensée écologique, ainsi que pour la pensée dans la physique quantique, c'est cette insistance sur le fait que les choses ne peuvent, sans un plus ou moins grand degré d'arbitraire, être séparées de ce qui les entoure. Une chose A ne peut être pensée en et par soi du fait des relations internes de la chose A à la chose B. Tout comme la chose B ne peut être séparée, sauf superficiellement, de C, et ainsi de suite »²¹⁹. C'est toujours superficiellement qu'on isole des choses dans la Nature, et qu'on les relie de façon externe²²⁰. En adéquation avec la conception de l'environnementaliste et directeur de la Sierra Nevada Barry Commoner selon lequel « toutes les choses sont interconnectées »²²¹, les partisans et partisanes de la *deep ecology* tiennent comme fondement essentiel que « toutes les choses tiennent ensemble » (*everything hang together*)²²² ou « toutes les choses sont liées entre elles »²²³. Le questionnement en profondeur conduit donc nécessairement à s'inquiéter de ce de quoi le monde est fait, à poser la question de l'être – la question ontologique.

Ainsi, « l'écologiste et l'écologue cohabitent parfois chez le même individu »²²⁴ ; dans les années 70, une figure ambiguë est érigée en précurseur et modèle de la *deep ecology*, figure que Næss appelle le « field ecologist », ou « écologue de terrain », *the ecologist* n'étant pas *the environmentalist* mais bien le chercheur ou la chercheuse, le ou la scientifique. Dans une première version de l'article « Spinoza and Attitudes Toward Nature » intitulée « Spinoza and Ecology », Næss ne parlait pas du field ecologist mais des « field bioecologists »²²⁵, et donc plus spécifiquement des écologues. L'abandon de cette expression s'accompagne d'une plus grande amplitude de la figure, qui peut englober des personnes qui étudient (en non spécialistes aussi) la nature, l'observent, sans nécessairement être des biologistes de profession. À chaque fois, « field » est le lieu de l'enquête, celui de la connaissance, et donc aussi le lieu d'émergence de la conscience écologique²²⁶. Rachel Carson en est la représentante privilégiée, et Næss écrit en 1977 – ce qui vaut pour le *field ecologist* en général – : « 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

²¹⁹ Arne Næss, « The World of Concrete Contents » (1985), *SWAN* X, 40, pp. 449-466, p. 451.

²²⁰ Arne Næss, « Ecosophy and Gestalt Ontology », *The Trumpeter*, vol. 6, n° 4, 1989, pp. 134-136, p. 135.

²²¹ Næss reprend une des quatre lois de l'écologie que Barry Commoner a exposées dans son livre *The Closing Circle: Nature, Man and Technology*, A. Knopf, New York, 1971.

²²² *Ibid.*, p. 134.

²²³ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 70.

²²⁴ Jean-Marc Drouin, *Réinventer la nature : l'écologie et son histoire*, Desclée de Brouwer, Paris, 1991, p. 23.

²²⁵ Arne Næss, « Spinoza and Ecology », *Philosophia*, n° 7, 1977, pp. 45-54, p. 45.

²²⁶ L'écologie a, après ses premiers balbutiements, pris conscience de l'impossibilité de formuler une connaissance quelconque d'une entité en dehors de son milieu de vie, de son écosystème. Dès les années 1920, l'étude du comportement des populations en environnement contrôlé s'est révélée inopérante, manquant la complexité propre aux conditions d'existence dans la nature, c'est-à-dire au sein d'un faisceau d'interactions : dans la nature, les choses ne sont jamais « égales par ailleurs », rien n'est jamais « égal par ailleurs ». L'écologiste délaisse rapidement le laboratoire pour effectuer ses expérimentations *in situ*. Voir Catherine et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, op. cit., p. 134.

people »²²⁷. Le *field ecologist* représente une figure influente qui occupe l'espace public et médiatique ; et qui sert de modèle à un ensemble plus vaste de personnes : les partisans et partisanses de la *deep ecology*²²⁸ qui, elles et eux, ne sont pas nécessairement des écologues au sens restreint.

Si les partisans et partisanses du mouvement se tiennent au courant des principales avancées de la science écologique, ils et elles n'ont pas besoin d'en maîtriser la totalité des résultats²²⁹ ; et la *deep ecology* ne se réduit pas à une application dans le champ politique des enseignements de la science écologique (ce qui serait une forme de scientisme). L'écologie, à elle seule, parce qu'elle est descriptive et explicative, et non pas normative, ne peut fournir aucun principe d'action, aucun motif capable de stimuler les efforts politiques et individuels²³⁰ – la preuve, ses développements n'ont conduit à aucun changement sociétal, et n'ont pas empêché la situation environnementale de se dégrader de manière continue²³¹. La *deep ecology* n'est donc pas un écologisme : « Ecological knowledge and the lifestyle of the ecological field-worker have suggested, inspired, and fortified the perspectives of the deep ecology movement ». Mais les normes et principes de la *deep ecology* n'en dérivent pas de manière logique ou inductive²³². De plus, il ne s'agit pas seulement pour la *deep ecology* de dire que l'humain est partie prenante des écosystèmes, biologiquement et socialement – les sociétés sont en partie déterminées par les milieux dans lesquels elles naissent et évoluent. Dans une perspective philosophique et éthique, elle affirme également que l'humain n'est pas le seul être digne d'attention et de respect, le seul qui puisse être dit avoir une valeur.

3. La question des valeurs et des fins : le caractère « total » de la deep ecology

La *deep ecology* se pose la question des valeurs, et, notamment des priorités de valeur : que poursuivons-nous en priorité ? Qu'est-ce qui, selon nous, a de la valeur ? C'est la question des fins ultimes que pose la *deep ecology* : elle renvoie chacun de nos impératifs à celui qui est censé les fonder tous : notre but ultime, fondamental dans la vie, ce dont, ultimement, nous considérons avoir besoin²³³ – et ceci autant au niveau individuel que social et sociétal. Elle remet en question, dans la

²²⁷ Arne Næss, « Spinoza and Ecology », *op. cit.*, p. 45.

²²⁸ Næss en dresse le portrait, à travers un personnage fictif, le *field ecologist* K. dans les années 60, dans l'article « The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects » (*op. cit.*, p. 33). Il est une figure influente, un modèle, dans la mesure où il est à la fois un expert et où il occupe l'espace public et médiatique. Il est engagé personnellement et professionnellement dans l'affirmation des principes de la *deep ecology*. Il subit une pression forte, pression de la part de ses pairs du milieu académique, scientifique, et universitaire, qui critiquent le mélange qu'il opère entre son savoir et des problèmes philosophiques et scientifiques, et pression de la part d'un système dominant qui ne pense l'élaboration des politiques de conservation et de protection de la nature que depuis des impératifs de croissance économique. Sans doute Næss se reconnaît-il dans cette figure qu'il construit.

²²⁹ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 83.

²³⁰ *Ibid.*, p. 77.

²³¹ *Ibid.*, p. 54.

²³² Arne Næss, « The Shallow and the Deep. Long-Range Ecology Movement : A Summary », *op. cit.*, p. 11.

²³³ « What do we basically need in life ? Always ask the basic question. This is what I mean by the term *deep ecology*

ligne du rapport Meadows, *The Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind* (1974), une idéologie dominante du progrès uniquement économique, mesuré « en fonction du taux de consommation d'énergie et de l'acquisition ou de l'accumulation d'objets matériels »²³⁴, une idéologie de la croissance et de la consommation. Idéologie dont la mise en œuvre, d'une part, n'apporte satisfaction qu'à une petite partie de la planète et qu'à un nombre d'individus très restreint et, d'autre part, ne s'acquiert qu'au prix de la destruction des écosystèmes, et du gaspillage des ressources²³⁵. Affirmer son engagement pour améliorer la situation environnementale, éviter le pire, tout en poursuivant l'impératif de progrès par la consommation et la richesse économique est, pour la *deep ecology*, contradictoire. Elle est déjà une critique du premier « développement durable »²³⁶. La *deep ecology* est donc profondément critique. Critique d'un modèle de société destructeur des écosystèmes comme des humains – qui sont partie prenante des écosystèmes.

Par conséquent, la *deep ecology* est aussi totale : elle ne considère pas les questions environnementales comme des problèmes isolés, mais comme l'expression d'habitudes sociétales qui doivent, pour le bien-être de toutes et tous et pour l'avenir de l'humanité, être transformées. C'est en ce sens que Næss écrit cette phrase devenue fameuse : « les partisans de l'écologie profonde ne visent pas une réforme légère de la société actuelle, mais une réorientation substantielle de notre civilisation tout entière²³⁷. » George Sessions emploie une formule similaire : la *deep ecology* implique de « rejeter le paradigme occidental dominant de la relation Dieu/Nature/Humain et les programmes, valeurs, et actions individuels et sociétaux qui résultent de ce paradigme : tous ces éléments conduisent les sociétés humaines et la biosphère telle que nous la connaissons à leur destruction²³⁸. » Ou encore, dans un article intitulé « Anthropocentrism and the Environmental Crisis » : « A solution to the ecological crisis, if indeed a solution is possible at this late date, will require a massive reordering of modern industrial societies based upon a new humanistic –

movement. », Arne Næss, « The Basics of Deep Ecology » (1988), *SWAN X*, 3, pp. 13-20, p. 14.

²³⁴ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 55.

²³⁵ *Ibid.*, p. 56.

²³⁶ « Ce terme, créé en 1980 d'après l'anglais *sustainable development*, désigne une forme de développement économique respectueux de l'environnement, du renouvellement des ressources et de leur exploitation rationnelle, de manière à préserver les matières premières, mais également à s'assurer d'un développement socialement équitable. Ce mode de développement répond aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures à répondre à leurs propres besoins. Depuis la conférence de Rio (1992) le développement durable est reconnu comme un objectif par la communauté internationale. » « Développement durable », *Dictionnaire environnement*, Actu environnement.com, Réussir la transition, 2023
https://www.actu-environnement.com/ae/dictionnaire_environnement/definition/developpement_durable_dd.php4, consulté le 12/07/2023).

²³⁷ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 83.

²³⁸ George Sessions, « Spinoza and Jeffers on Man in Nature », *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 20, n° 1-4, 1977, pp. 481-528, p. 482, nous traduisons (« rejecting the dominant Western paradigm of the God/Nature/Man relationship and the individual, and societal visions programs, values, and actions which are a result of this paradigm; all of which are leading human societies and the biosphere, as we now know it, to destruction »).

ecological conception of the man-nature relationship²³⁹. » Notons que la touche de pessimisme dont fait preuve ici George Sessions (« peut-être est-il déjà trop tard » – nous sommes en 1974 !) n'est pas présente chez Næss qui ne cesse, au contraire, de revendiquer une forme d'optimisme nécessaire à l'engagement et à l'activisme.

Næss parle de réforme, et non de révolution, car les changements ne pourront s'inscrire que dans une certaine temporalité, mais ils concernent les fondations des systèmes, des organisations ; la réforme n'empêche pas la radicalité. En cela la *deep ecology* se distingue d'une *shallow ecology*, bien insérée dans les structures dominantes, qu'elle perpétue en même temps qu'elle participe à les enraceriner : « The supporters of shallow ecology think that reforming human relations toward nature can be done within the existing structure of society. They propose to make small changes here and there within the institutions, they suggest technical development to reduce pollution. They don't get down to the basics because they think that business can continue as usual²⁴⁰. »

En fait, cela ne signifie pas seulement que, pour relever les défis environnementaux, il faut s'attaquer à tous les ressorts de la société – économiques, politiques, démographiques, techniques – mais plus encore que l'écologie, en elle-même, comme enjeu contemporain, englobe tous ces aspects de la vie, individuelle et collective. Puisqu'elle a trait à la teneur même de l'être et aux relations qui la structurent, l'écologie doit intéresser tous les niveaux d'organisation – le mouvement de la *deep ecology* touche tous les problèmes contemporains majeurs – personnels, économiques, politiques, et philosophiques. C'est pourquoi l'article fondateur de 1973 convoque des principes éthiques (égalitarisme biosphérique, principe de diversité et de symbiose), des principes économiques et politiques (absence de hiérarchie sociale, de domination et d'exploitation, autonomie locale et décentralisation) et même d'organisation du travail (complexité, et non pas complication). De la même façon, le sixième point de la plate-forme de la *deep ecology* affirme qu'« une amélioration significative des conditions de vie requiert une réorientation de nos lignes de conduite [qui] concerne les structures économiques, technologiques et idéologiques fondamentales », et l'ouvrage *Écologie, communauté et style de vie* comprend des chapitres distincts portant chacun sur des questions philosophiques, techniques, économiques et politiques. Il s'agit pour la *deep ecology* de se saisir de cette période de crise pour « choisir une nouvelle voie avec de nouveaux critères de progrès, d'efficacité et d'action rationnelle » : « la crise environnementale peut entraîner une renaissance, c'est-à-dire de nouvelles formes sociales »²⁴¹, moins destructrices, moins isolantes, et moins génératrices d'inégalités. Pour la *deep ecology*, seules des sociétés qui se poseront la question des priorités à poursuivre et, par conséquent celle de la qualité de vie, pourront

²³⁹ George Sessions, « Anthropocentrism and the Environmental Crisis », *op. cit.*, p. 71.

²⁴⁰ Arne Næss, « The Basics of Deep Ecology », *op. cit.*, p. 16.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 57.

affronter la crise écologique ; c'est cette dernière qui nous impose de revoir, en leurs fondements, nos sociétés et, par là, d'instituer des formes d'organisation moins injustes et inégalitaires. La crise écologique est l'occasion d'une refonte de nos systèmes : la *deep ecology* est à la hauteur de cette situation de crise qui impose de décider (*krinein*) et de mettre en œuvre un changement décisif, nécessaire, et profond, pour que quelque chose de durable puisse advenir. La crise écologique nécessite « une réponse radicale et profonde »²⁴². On comprend ainsi pourquoi, aujourd'hui, la *deep ecology* est relue et intéresse à nouveau l'opinion publique comme certains organismes politiques. Elle jouit, après avoir été déconsidérée, d'une forme d'actualité due sans doute aux effets de plus en plus visibles et touchant toutes les sphères de la vie sociale, de moins en moins occultables, de la crise environnementale. La radicalité se révèle, face au caractère inopérant des réponses politiques jusqu'alors, nécessaire, et la seule réponse viable.

Les modèles de société que nous connaissons aujourd'hui sont articulés à une conception erronée de la Nature et de la place de l'humain dans la Nature, et sont facteurs d'injustice en même temps que destructeurs de la nature. La révision de notre conception du monde fondamentale, et l'adoption d'une conception holiste ira de pair, nécessairement, avec une refonte de nos relations et donc de l'organisation (sociale) de ces dernières. La crise des « environnements » est une crise sociétale – celle d'une société toute entière fondée sur un idéal de production et de consommation illimitées, prônant l'accumulation des profits et la concurrence, la réussite par le pouvoir économique, l'exploitation de toutes les ressources, ainsi qu'un progrès porté exclusivement par la science et les technologies²⁴³. La *deep ecology* formule donc une conception du monde – une conception totale, *a total view* – radicalement (en ses fondements) différente de la conception dominante, qui est essentiellement définie par son anthropocentrisme ou son « chauvinisme humain »²⁴⁴, sa conception substantialiste de la réalité, son économisme, et son scientisme. La conception de la *deep ecology* est quant à elle anti-anthropocentrique²⁴⁵, égalitaire²⁴⁶, écocentrée²⁴⁷ et holiste. Elle privilégie la qualité de vie pour toutes et tous à la quantité d'accumulation des richesses. Si cette vue ou conception est totale, c'est qu'elle est tout à la fois une philosophie ou une ontologie, une théorie de la valeur ou une éthique, une théorie de la connaissance ou une épistémologie, une conception de l'action ou une politique. Elle peut être envisagée comme un ensemble de prémisses, de

²⁴² Anne Frémaux, *La nécessité d'une écologie radicale. La pensée à l'épreuve des problèmes environnementaux*, Éditions Sang de la Terre, Paris, 2011, p. 12.

²⁴³ *Ibid.*, p. 12-13.

²⁴⁴ Arne Næss, « The Deep Ecology Movement : Some Philosophical Aspects », *op. cit.*, p. 47.

²⁴⁵ « By denying humans special moral consideration, deep ecology is not just nonanthropocentric, but anti-anthropocentric », David R. Keller, « Deep Ecology », John Baird Callicott, Robert Frodeman (éd.), *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, *op. cit.*, pp. 209-211.

²⁴⁶ Arne Næss, « The Deep Ecology Movement : Some Philosophical Aspects », *op. cit.*, p. 47.

²⁴⁷ Gérald Hess, *Éthiques de la nature*, *op. cit.*, p. 340.

représentations philosophiques ou religieuses fondamentales, desquelles peuvent être déduites des conclusions dans tous les champs de la théorie et de la pratique. Des prémisses anthropocentriques charrient nécessairement un ensemble de pratiques et de représentations destructrices des écosystèmes. À l'inverse, des prémisses écocentrées et égalitaires doivent pouvoir ancrer des représentations et des pratiques écologiquement durables. Ce sont donc ces prémisses fondamentales et structurantes – la couche profonde de nos sociétés – que la *deep ecology* veut transformer.

Ainsi, radicale, la *deep ecology* l'est, car elle propose « des solutions au défi écologique qui impliquent une modification substantielle de notre organisation sociale et de sa conception du monde naturel »²⁴⁸ : des solutions à la fois critiques, fondamentales, et englobantes ou totales. Seules solutions possibles à un problème d'une telle ampleur et d'une telle urgence. Si elle n'est pas radicale, l'écologie, entendue comme engagement pour affronter la crise environnementale, se condamne à ne pas être du tout, ou à se complaire dans un mot sans en observer les exigences. L'écologie superficielle serait, d'une certaine manière, une contradiction dans les termes. L'écologie, donc, est radicale ou n'est pas, la radicalité supposant aussi la création, l'invention de nouveaux systèmes, le dépassement des normes du connu. C'est seulement en dépassant le déjà-là, le déjà-existant que l'engagement écologique pourra trouver une voie d'expression²⁴⁹.

II – Les deux lignes

Qu'est-ce que la *deep ecology* ? Elle est, on l'a vu, un engagement écologique qui est à la hauteur des exigences d'une situation de crise – une écologie radicale, totale. Mais cette ambition totalisante fait perdre la spécificité de ce mouvement qui semble difficile à saisir.

1. Un mouvement social et politique

La *deep ecology* est bien en premier lieu un *mouvement* social et politique de longue portée. Une des ambitions premières de la *deep ecology* est de rassembler des gens qui, quelle que soit leur situation – géographique, sociale – partagent une même conception du monde et un même engagement pour la défense de l'environnement. Qui partagent à la fois des buts, et des valeurs. Rassembler est une des exigences fondamentales du mouvement environnementaliste que la *deep ecology* se propose de prendre en charge : rassembler afin de pouvoir affronter la situation environnementale et être audible au sein de l'arène publique et politique. Næss écrit :

« Various persons come together in campaigns and direct actions. They form a circle of friends

²⁴⁸ Lauriane Guillout, « L'écologie entre nature et société », Murray Bookchin, David Foreman, *Quelle écologie radicale ? Écologie sociale et écologie profonde en débat*, Atelier de création libertaire, Lyon, 2020, p. 8.

²⁴⁹ Tristan Garcia avec Jean-Marie Durand, *L'Architecture du possible*, Puf, Paris, 2021, pp. 121-124.

supporting the same kind of lifestyle, which other term "simple" but they themselves think is rich and many-sided. They agree on a vast array of political issues, although they may otherwise support different political parties. As in all social movements, slogans and rhetoric are indispensable for ingroup coherence. They react together against the same threats in a predominantly nonviolent way »²⁵⁰.

Cette rhétorique de l'engagement environnemental, qui prend la forme de « slogans », c'est la plate-forme de la *deep ecology* en huit points, établie par George Sessions et Arne Næss en 1984, qui l'assure. Elle liste un ensemble de principes ou termes et expressions clés, suffisamment généraux pour que des personnes d'horizons très divers puissent y adhérer²⁵¹. Les huit points sont formulés dans un langage non technique, des conceptions générales et abstraites²⁵², et le huitième point conclut que les personnes qui adhèrent aux sept points précédents peuvent être considérées comme partisans de la *deep ecology*, et ont l'obligation d'essayer d'engager les changements nécessaires. Næss dit bien « supporter of the deep ecology movement » et non « deep ecologist », expression qu'il considère comme insuffisamment modeste²⁵³. Le terme « supporter », traduit en français pas « partisan » ou « partisane », rapproche parfois indûment la *deep ecology* d'un parti politique – ce que Næss n'envisage pourtant pas. On conserve le terme « partisan », mais tachera, autant que possible, de le dissocier de sa connotation politicienne.

La plate-forme est donc à envisager comme un dispositif pour se reconnaître et se retrouver – s'associer, mutualiser les forces. Voici la plate-forme, telle qu'elle est restituée dans la traduction française de *Écologie, communauté et style de vie*²⁵⁴ :

- « 1. L'épanouissement de la vie humaine et non-humaine sur Terre a une valeur intrinsèque. La valeur des formes de vie non humaines est indépendante de l'utilité qu'elles peuvent avoir pour des fins humaines limitées.
2. La richesse et la diversité des formes de vie sont des valeurs en elles-mêmes et contribuent à l'épanouissement de la vie humaine et non humaine sur Terre.
3. Les humains n'ont pas le droit de réduire cette richesse et cette diversité sauf pour satisfaire des besoins vitaux.
4. Actuellement, les interventions humaines dans le monde non humain sont excessives et détériorent rapidement la situation.

²⁵⁰ Arne Næss, « The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects », *op. cit.*, p. 42.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 37.

²⁵² Arne Næss, « Response to Jon Wetlesen », Nina Witoszek, Andrew Brennan (éd.), *Philosophical Dialogues. Arne Næss and the Progress of Deep Ecology*, Roman and Littlefield Publisher, Oxford, 1999, chap. 48.

²⁵³ Alan Drengson, « Ecophilosophy, Ecosophy, and the Deep Ecology Movement: An Overview », *Ecospheric Ethics*, 1999 (<http://www.ecospherics.net/pages/DrengEcophil.html?i=1>, consulté le 05/08/2023).

²⁵⁴ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 61.

5. L'épanouissement de la vie humaine et des cultures est compatible avec une baisse substantielle de la population humaine. L'épanouissement de la vie non humaine nécessite une telle baisse.
6. Une amélioration significative des conditions de vie requiert une réorientation de nos lignes de conduites. Cela concerne les structures économiques, technologiques et idéologiques fondamentales.
7. Le changement idéologique consiste surtout à apprécier la *qualité de vie* (en restant dans un état de valeur intrinsèque) plutôt que de s'en tenir à un haut niveau de vie. Il faut se concentrer sérieusement sur la différence entre ce qui est abondant et ce qui est grand, ou magnifique.
8. Ceux qui adhèrent aux principes ci-dessus ont l'obligation morale d'essayer, directement ou non, de mettre en œuvre les changements nécessaires. »

La plate-forme a donc un statut très particulier, il convient de ne pas la considérer comme l'explicitation de la théorie morale de la *deep ecology*. Nombreux et nombreuses sont les éthiciens et éthiciennes de l'environnement qui ont pris la *deep ecology* pour une théorie morale, avec un système de valeurs – ce qu'elle n'est pas – et se sont attachées à discuter le critère de l'égalitarisme biosphérique comme critère pour une théorie éthique – c'est le cas de John Baird Callicott, ou de Warwick Fox²⁵⁵. La plate-forme a avant tout une ambition et un sens pragmatiques²⁵⁶ : certes, elle précise ce qui caractérise la *deep ecology*, mais surtout elle encourage et organise l'action militante pour la défense de l'environnement – activisme pacifiste (ce que Næss ne cessera de défendre)²⁵⁷. La plate-forme rapproche ainsi considérablement la *deep ecology* du pragmatisme environnemental tel que Andrew Light le définit, plutôt que d'une entreprise uniquement éthique. Elle est tout d'abord une « philosophie publique »²⁵⁸, qui non seulement est en prise avec les intuitions morales des publics concernés et les engagements individuels et collectifs existants, mais qui est aussi présente et active sur la sphère publique²⁵⁹. Elle donne des objectifs communs, pose les bases des actions collectives et collaboratives afin d'encourager et faciliter la mise en place d'actions concrètes, avec pour finalité l'élaboration de politiques et institutions inclusives, englobantes et respectueuses de toute forme de vie. Elle repose en cela sur une conception pluraliste, et non sur une forme de dogmatisme théorique : la plate-forme s'apparente à une « philosophie environnementale pluraliste » mobilisant « un groupe de concepts liés entre eux et entrelacés, plutôt qu'une

²⁵⁵ Voir David R. Keller, « Deep ecology », *op. cit.*, pp. 209-211.

²⁵⁶ Voir Fabrice Flipo, « Arne Næss et l'écologie politique de nos communautés », *Mouvements*, vol. 4, n° 60, 2009, pp. 158-162, p. 159.

²⁵⁷ Voir Arne Næss, « The Deep Ecology "Eight Points" Revisited » (1995), *SWAN X*, 6, pp. 57-66, p. 57.

²⁵⁸ Andrew Light, « What is a Pragmatic Philosophy? », *Journal of Philosophical Research*, vol. 30, n° 9999, 2005, pp. 341-356, p. 341.

²⁵⁹ Voir Olivier Tinland, « Les avantages du pragmatisme environnemental », *Pragmata*, n° 6, 2023, pp. 126-168, p. 133-134.

conception unique »²⁶⁰. Les huit points ne circonscrivent pas une fois pour toutes une conception philosophique et morale précise et déterminée. Ils servent à dessiner les contours d'une conception du monde commune²⁶¹, et, comme tels, ils ne sont pas figés – Næss a d'ailleurs proposé une révision des huit points dans un article publié en 1995²⁶² – ni fermés. Ils sont volontairement larges ou généraux afin d'autoriser différentes interprétations, en fonction de l'ancrage intellectuel, culturel, personnel de chacun, de son appartenance philosophique et religieuse.

Les travaux de Næss en empirisme sémantique sont essentiels afin de comprendre le sens des énoncés de la plate-forme. Il est en effet le fondateur d'une approche empirique de la sémantique, sur laquelle il a travaillé avec l'École d'Oslo (dont il était le directeur) et qui compte parmi ses rangs Ingemund Gullvag, Harald Ofstad, Hermann Tønnessen, Peter Zapffe²⁶³. Cette approche consiste à considérer que la signification des énoncés ne peut être déterminée qu'en contexte – que dans un contexte d'interlocution spécifique et déterminé²⁶⁴. La signification est donc toujours locale, et peut être précisée par la discussion – c'est la fonction des « précisions »²⁶⁵, concept central de la théorie empirique du langage (plus précisément : des systèmes communicationnels)²⁶⁶ de Næss, pour désigner les énoncés qui viennent clarifier un énoncé vague ou général. Elle n'apporte pas une information supplémentaire, mais clarifie quelque chose d'un énoncé, afin de « le purifier de possibles malentendus »²⁶⁷. Un même énoncé peut donc accepter différentes précisions, selon le contexte d'élocution, et selon la personne qui le prend en charge, l'interprète avec son propre bagage culturel. Si les énoncés de la plate-forme sont des « slogans », c'est parce qu'ils assument leur généralité afin d'autoriser différentes précisions possibles²⁶⁸ – Næss dit favoriser un « certain flou et une ambiguïté », afin d'ouvrir « à une variété de possibilités différentes pour la dérivation et l'interprétation »²⁶⁹. Selon la conception du monde de chacun et chacune, ces différents points

²⁶⁰ Andrew Light et Eric Katz, « Introduction, Environmental Pragmatism and Environmental Ethics as Contested Terrain », *Environmental Pragmatism*, Routledge, London and New York, 1996, p. 5.

²⁶¹ Voir Arne Næss, « The Deep Ecology "Eight Points" Revisited », *op. cit.*, p. 58.

²⁶² « The Deep Ecology "Eight Points" Revisited » a été publié la première fois dans Sessions George (éd.), *Deep Ecology for the 21st Century: Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism*, Shambhala Publications, Boston, 1995, pp. 213-221.

²⁶³ Voir Hicham-Stéphane Afeissa, « Arne Næss, la deep ecology entre empirisme sémantique et métaéthique », *Portraits de philosophes en écologistes*, Éditions Dehors, Bellevaux, p. 116.

²⁶⁴ Voir David Rothenberg, « Préface à l'édition américaine, L'Écosophie T : de l'intuition au système », Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 27-28.

²⁶⁵ Voir Arne Næss, *Interpretation and Preciseness: A Contribution to the Theory of Communication* (1953), publié dans *SWAN*, I.

²⁶⁶ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 79.

²⁶⁷ David Rothenberg, « Préface à l'édition américaine, L'Écosophie T : de l'intuition au système », Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 28.

²⁶⁸ « La communication, pouvons-nous conclure, ne doit pas être perçue comme un processus dans lequel les individus utilisent un "langage entièrement partagé", mais où chacun met en œuvre un processus personnel d'interprétation orienté vers ses propres précisions (voir Gullvag, 1983). Ainsi, tout système qui doit servir de plateforme commune doit être exprimé à un niveau élémentaire de précision », Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 80.

²⁶⁹ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 79.

n'auront pas la même signification, insérés de plus comme ils le seront dans un ensemble d'autres énoncés qui participeront également à lui donner sa signification.

Ainsi, si la plate-forme mobilise le terme de « valeur intrinsèque », qui sert usuellement aux éthiques environnementales anglo-américaines comme concept alternatif à une autre théorie de la valeur instrumentale et anthropocentrée, celle-ci est plus un « slogan » qu'un terme technique de philosophie morale. La *deep ecology* ne se situe pas, quand elle mobilise ce terme, dans une discussion qui consisterait à préférer par exemple, dans la langue anglo-saxonne dans laquelle se situe le débat, le terme *inherent* à *intrinsic*, ou le terme *worth* à *value*. Næss emploie ces termes indifféremment, il écrit par exemple dans le premier point de « The Basics of Deep Ecology » : « The well-being and flourishing of human and nonhuman life on earth have intrinsic value, inherent worth²⁷⁰. » Il juxtapose les deux expressions qui sont, ici, équivalentes. On trouve, dans ses articles consacrés à la question écologique, les quatre formules (*intrinsic value*, *inherent value*, *intrinsic worth*, *inherent worth*), avec une large prédominance de *intrinsic worth* et, ensuite, de *inherent value* puis de *intrinsic value*. L'usage de *inherent worth* est très marginal. Mais cette répartition inégale n'engage pas une préférence d'usage réfléchie et motivée, sans doute Næss est-il influencé par le contexte dans lequel il écrit son article – qui il a lu, à quelle objection il répond – et les choix opérés à chaque fois semblent arbitraires. Les différentes expressions sont en fait interchangeables et renvoient à une même réalité. L'expression est employée de manière générale, aussi, en ce sens qu'elle renvoie à l'usage qui est fait couramment des termes – et, bien qu'on se querelle parfois autour du choix de l'expression, toutes recouvrent *a minima* une même réalité (avec quelques variations sur lesquelles on pourra s'entendre). L'empirisme sémantique de l'école d'Oslo se caractérise également par son rapport étroit à la langue commune, celle « de l'homme de la rue » ; l'empirie, c'est l'expérience commune, partagée, celle de l'usage, de la pratique. Næss a notamment conduit des études empiriques sur la façon dont les mots sont employés dans un contexte déterminé par des non-professionnels de la philosophie (comme le sont les éthiciens et éthiciennes de l'environnement). Une enquête sur la notion de vérité l'a conduit, entre 1937 et 1938, à employer des questionnaires et des analyses statistiques pour examiner les usages communs de ce terme et les significations en usage – enquête qui a d'ailleurs montré que ces significations courantes et non techniques recouvraient en général les concepts élaborés par les philosophes²⁷¹. La « valeur intrinsèque », donc, comme le terme « droit », très chargés dans l'éthique environnementale, doivent ici bien plutôt résonner avec une expérience, voire une intuition. On comprend, disons, spontanément, ce que ce terme désigne – une valeur en soi, indépendamment de

²⁷⁰ Arne Næss, « The Basics of Deep Ecology », *op. cit.*, p. 18.

²⁷¹ Voir Arne Næss, « "Truth" as Conceived by Those Who Are Not Professional Philosophers », *Journal of Philosophy*, vol. 36, n° 3, 1939, pp. 78-80 ; et Harold Glasser, « Series Editor's Introduction » (2004), *SWAN*, X, p. xxxii.

ma préférence subjective ou d'une préférence sociale, indépendamment aussi de mon rapport instrumental à la chose dont on dit qu'elle a une « valeur intrinsèque ».

La *deep ecology* est une invitation à l'engagement et une tentative d'organisation de cet engagement, elle s'adresse à celles et ceux qui, de tous les pays de toute la planète, sentent la valeur de ce qui est détruit (des espèces, des écosystèmes, des individus) et éprouvent le désir de le protéger :

« The supporters of the deep ecology movement are all over the world. A small minority are from the universities, a tiny fraction are writing about these matters, but our real strength is with those who don't give lectures but who are supporting the deep ecology movement in their lives²⁷². »

2. Une exigence individuelle de systématisation : total view et écosophie

Ce que nous avons appelé le pragmatisme de la *deep ecology* ne va pas à l'encontre d'une grande exigence réflexive et, même, d'une certaine manière, théorique – une exigence qu'on peut dire philosophique.

Pour Næss, le holisme ontologique qui caractérise la pensée écologique est indissociable d'un holisme méthodologique²⁷³. Penser écologiquement exige de ne jamais traiter un problème isolément, mais toujours en contexte, dans la mesure où toutes les idées sont des parties de constellations intimement associées²⁷⁴. C'est pourquoi il est nécessaire d'articuler une « vue totale », importante pour n'importe quelle prise de décision, soit un « système philosophique global », « censé exprimer toutes les prémisses fondamentales pour la pensée et l'action, et suggérer certaines aires d'application concrète »²⁷⁵. Il est donc de la responsabilité de chaque partisan et partisane du mouvement de formuler explicitement sa propre vue globale, ou ce que Næss, le premier, appelle sa propre *écosophie*. La *deep ecology*, en effet, est indissociable aussi de la formulation écosophique. Une écosophie est une *total view*, soit un système assez précisément défini par Næss. Elle est un ensemble de normes et d'hypothèses, avec des normes et hypothèses fondamentales, générales et abstraites, et d'autres dérivées, de plus en plus spécifiques et concrètes. Plus précisément, et c'est une des caractéristiques spécifiques de la *deep ecology* qui encourage chaque personne partisane du mouvement à la systématisation, celle-ci aboutit nécessairement à quelque chose que Næss appelle un « système philosophique »²⁷⁶ : « Un système philosophique global est censé exprimer toutes les prémisses fondamentales pour la pensée et l'action, et suggérer

²⁷² Arne Næss, « The Basis of Deep Ecology », *op. cit.*, p. 16.

²⁷³ *Ibid.*, p. 121.

²⁷⁴ *Id.*

²⁷⁵ *Id.*

²⁷⁶ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 121, 127.

certaines aires d'application concrète²⁷⁷. » Les modèles de la formulation écosophique ne sont d'ailleurs autres que des grands « bâtisseurs de systèmes » : Thomas d'Aquin, Descartes, Spinoza, Hegel²⁷⁸, qui articulent une vue d'ensemble, « un ensemble de prémisses fondatrices qui vont déterminer la manière dont nous nous concevons nous-mêmes et la réalité dont nous faisons partie »²⁷⁹. La philosophie, pour la *deep ecology*, ne renvoie donc pas à un moment purement théorique ; elle est le nom même de l'écosophie, mais entendue davantage comme sagesse que comme système métaphysique. Sagesse, car à la fois description de la nature et des relations constitutives de l'être, et guide pour nous orienter dans l'action, « une vision du monde qui guide nos propres décisions »²⁸⁰.

À ce titre, il ne faut pas confondre deux types de schématisations qui permettent à Næss de mieux caractériser la *deep ecology* comme mouvement social d'une part, et l'écosophie comme système d'autre part : le diagramme en tablier et le modèle pyramidal²⁸¹. Næss emploie l'expression *total view* pour désigner tantôt la *deep ecology* comme mouvement international de longue portée qui recoupe les grands problèmes sociaux et politiques contemporains, tantôt une écosophie élaborée individuellement. Seul le modèle de la pyramide permet de schématiser la forme de nos systématisations personnelles – et Næss invite d'ailleurs chacun et chacune à dessiner sa propre pyramide, avec, au sommet, le plus général, et à la base, le plus concret et singulier, ménageant entre chaque niveau un système de dérivation, qui va donc du général au particulier, du plus abstrait au plus concret, avec à chaque fois le même type de propositions : des normes et des hypothèses²⁸². Le diagramme en tablier (*apron diagram*)²⁸³, lui, a une autre fonction que le modèle pyramidal : il ne concerne plus l'articulation d'une écosophie singulière, mais rend compte du point de rencontre de nos différentes écosophies. Dans ce modèle, le premier niveau est celui des prémisses ultimes et des écosophies, qui peuvent être des conceptions soit d'inspiration ou de culture religieuse, soit d'inspiration philosophique ; viennent ensuite, par dérivation logique, les huit points de la plateforme, et, enfin, les pratiques et décisions concrètes. La pyramide dessine une sagesse individuelle : une *sophia* au sens grec, toujours en prise avec la pratique²⁸⁴. Il serait erroné, en confondant le schéma pyramidal et celui en tablier, de cantonner la philosophie à une étape – la première – de la dérivation systématique, comme si, de la théorie, on déduisait *ensuite* des enseignements pratiques. On peut être tenté de lire de cette façon le projet de la *deep ecology*, mais il nous semble que c'est se

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 121

²⁷⁸ *Id.*

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 400.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 71.

²⁸¹ Voir annexe 1, p. 495.

²⁸² Arne Næss, « The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects », *op. cit.*, p. 48.

²⁸³ Voir Arne Næss, « The Apron Diagram » (1995), *SWAN X*, 9, pp. 75-81.

²⁸⁴ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 71.

tromper que de la considérer comme un idéalisme. La relation entre théorie et pratique est en réalité plus complexe. En fait, dans le diagramme en tablier, le premier niveau n'est pas isolé des seconds, ni fondateur, il les informe tous. Le niveau médian (la plate-forme) et le dernier niveau (les décisions concrètes) sont des expressions d'une conception philosophique et religieuse. Ils n'en sont pas dérivés génétiquement. C'est en ce sens que Næss insiste sur le caractère logique de la dérivation²⁸⁵, cela signifie que les niveaux se comprennent les uns les autres, sont imbriqués, sur le modèle gestaltique – le modèle est celui de la relation de la partie et du tout, et non celui de l'origine et de la conséquence. Il ne faut cependant pas perdre de vue le rôle d'outil de la pyramide et du tablier : ce sont des descriptions schématiques qui permettent seulement une vision plus claire des relations d'interdépendance entre les différentes normes et hypothèses, elles clarifient, en même temps qu'elles en assurent la cohérence, le discours écologique²⁸⁶. La vue totale dont ces schémas sont une représentation limitée est un tout, dont chaque formulation spécifique englobe l'ensemble. Il convient donc de bien préciser le sens de la « philosophie » pour la *deep ecology*, dans la mesure où, très souvent, la *deep ecology* est caractérisée dans sa spécificité comme une approche philosophique²⁸⁷ : d'une part, elle n'exige pas nécessairement de bagage universitaire, et elle n'est pas en elle-même un exercice universitaire. D'autre part – et c'est étroitement lié – elle n'est pas une question seulement théorique qui prendrait en charge uniquement la base de nos systèmes de pensée et d'action. Pour Næss, et c'est comme telle qu'il faut comprendre la *deep ecology*, théorie et pratique sont indissociables²⁸⁸, et c'est ce lien-là qu'il convient de mettre au jour par la formalisation systématique. Il ne s'agit pas d'isoler la philosophie, mais de redonner à ou d'explicitier pour chacune de nos actions, même les plus locales, son fond ou son impensé conceptuel ou ontologique. Tout ce que nous faisons est l'expression d'une certaine conception ou perception de nous-mêmes et du monde. La *total view*, c'est donc la philosophie théorico-pratique que l'on établit en dérivant logiquement de normes et hypothèses (théorico-pratiques) fondamentales des normes et hypothèses (théorico-pratiques) secondaires. Si la philosophie est une sagesse plus qu'une théorie, elle est, aussi, une éthique : une compréhension de la conduite, du jugement, et un art de diriger la conduite. Il s'agit de réfléchir sur nos pratiques pour identifier de

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 123-124.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 300 ; « The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects », *op. cit.*, p. 48.

²⁸⁷ Cela vaut tant pour les commentateurs et commentatrices que pour les partisans et partisanses du mouvement. Ainsi, Eric Katz, David Rothenberg et Andrew Light écrivent « Deep ecology is not one of many different environmental ethical theories, such as biocentric individualism or animal rights theory. It is, instead, a position in environmental philosophy, the philosophy of nature, the philosophy of human ecology, it is a cosmology or a worldview, and that may be the source of its depth. », Eric Katz, Andrew Light, David Rothenberg (éd), *Beneath the Surface: Critical Essays in the Philosophy of Deep Ecology*, MIT Press, Londres, 2000, p. xix.

²⁸⁸ « from theory to practice and from practice to theory. One may express this like this: the full meaning of a theory can only reveal itself in practice, and practice is blind without theory », Arne Næss, « What do We as Supporters of the Deep Ecology Movement Stand for and Believe in ? » (1994), *SWAN X*, 10, pp. 83-88, p. 87.

quel type de valeurs, de quelle conception de nous-mêmes et de la Nature en générale elles sont l'expression, et de modifier, en conséquence, en même temps que nos habitudes, la manière dont on se représente le monde et notre place dans celui-ci. Même s'il est difficile d'en rendre compte à ce stade du travail, et nous dirons même sans recourir à Spinoza, il est important d'envisager, pour comprendre le projet de la *deep ecology*, le changement de conception du monde ou d'ontologie ainsi que la conception écosophique, comme un processus (et non seulement un exercice) autant théorique que pratique, et lui-même total. L'écosophie renvoie donc à deux choses : une conception du monde (théorique et pratique) et une formulation (théorique), une explicitation et une formalisation de nos conceptions fondamentales. Nous disons de cette formalisation qu'elle est davantage théorique, au sens où elle est une clarification de notre ontologie (comme le dessin d'un schéma pyramidal), qui permet son partage. Mais issue de la pratique, elle a bien elle-même des effets pratiques, ou plutôt, l'exercice même de la formalisation s'exprime dans une pratique plus intégrée, cohérente, on pourrait dire avec Spinoza qu'elle nous rend plus actifs. Elle a également des effets sur les autres, dans la mesure où elle rend les échanges et le débat plus aisés.

En effet, la formalisation écosophique est censée garantir deux choses : que nos existences gagnent en cohérence, et que les environmentalistes puissent être entendus sur la scène publique et politique. Gagner en cohérence, d'une part : c'est parce que nos actions sont détachées de toute conception globale du monde qu'elles sont hasardeuses, aléatoires, et bien souvent destructrices, tant de nous-mêmes que de la Nature. La formalisation écosophique assure l'intégration individuelle, le lien fort entre ce que nous faisons, ce en quoi nous croyons, et ce que nous défendons²⁸⁹. Næss dit aussi « honnêteté personnelle » et « intégrité »²⁹⁰ : être intégré, c'est éclairer ses intuitions et interroger ses jugements spontanés en réfléchissant à la conception ontologique, éthique, logique, etc., qui les sous-tend, c'est avoir une conscience claire de cette conception que nous devons formaliser, conception dans laquelle nous reconnaissons nos priorités, nos croyances et nos engagements, c'est porter des jugements de valeur en accord avec sa conception du monde, et c'est agir de manière cohérente face à la nécessité, et parfois l'urgence, de l'action²⁹¹. La systématisation devrait pouvoir pallier le fossé trop communément observé entre la théorie et la pratique, notamment aux niveaux les plus élevés des postes de décision politique. Næss a observé, au cours d'une enquête, que les décideurs politiques en matière d'environnement, alors même que les politiques norvégiennes au moment de l'enquête étaient fortement anthropocentriques et étroites²⁹², reconnaissaient la nécessité d'opérer des changements importants (notamment dans la

²⁸⁹ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 241.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 122.

²⁹¹ Arne Næss, « The Glass Is on the Table » (1974), *SWAN* VIII, 13, pp. 217-260, p. 249-251.

²⁹² Arne Næss, « Expert Views on the Inherent Value of Nature » (1987), *SWAN* X, 18, pp. 149-184.

conception de la valeur) à tous les niveaux de la société afin de protéger l'environnement localement et globalement. Ces experts reconnaissent explicitement la valeur de la nature, mais ne traduisaient pas et ne se donnaient pas les moyens de traduire cette reconnaissance dans leur pratique politique²⁹³, préférant poursuivre, sans le questionner, ce qui « se fait », les habitudes politiques (anthropocentriques). La pratique écosophique doit donc permettre le développement d'un style de vie (pour reprendre le titre de l'ouvrage majeur de Næss) écologiquement durable ; un style de vie cohérent, où ses actes sont en cohérence avec ce qu'on reconnaît être bon, ses valeurs : « 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 action²⁹⁴. »

On peut appeler « style de vie » un ensemble de pratiques et de conceptions qui caractérisent le comportement et le mode de vie d'un individu ou d'une société. Un style de vie, c'est une manière de vivre, des habitudes dans les différents champs de la vie sociale et, plus largement, humaine et, parce que nous vivons dans un environnement ou, plus justement, un milieu, humain et non-humain, une manière d'être inséré dans ce milieu. Un style de vie comprend donc aussi les relations que nous tissons avec tous les éléments qui composent notre milieu, y compris les individus non-humains et les écosystèmes. Il peut être caractérisé par certaines attitudes fondamentales, plus ou moins destructrices de l'environnement ou respectueuses de celui-ci, plus ou moins durables (c'est une autre manière de dire la même chose), plus ou moins ouvert à la nouveauté, plus ou moins figé, borné dans des habitudes au nombre très restreint, etc. Le style de vie engage un certain rapport à la technique (quel usage nous en faisons), une certaine conception de la valeur et un certain système de valeurs, et, enfin, un certain rapport au politique. Dans le cas d'une société, le style de vie fait signe vers une « manière dominante de vivre »²⁹⁵, soit vers les attitudes dominantes, celles qui sont le plus régulièrement observées, ou sans doute plus justement (même si c'est lié) celles de la classe dominante ou dirigeante (les élites politiques et financières) qui ont le plus d'effets manifestes (sur les relations inter-humaines et sur les relations humain-environnement) et qui incitent voire imposent certaines attitudes aux autres classes par les mesures politiques prises, les incitations en matière de consommation, et par la manière dont sont gérés les différents domaines de la vie sociale et économique.

La formalisation écologique doit aider, d'autre part, à peser dans le débat public. Elles doivent pouvoir justifier ses prises de position et les critiques prononcées à l'encontre de certaines décisions publiques dans la mesure où elles ne sont pas cohérentes avec un projet sociétal viable, ni avec les

²⁹³ *Ibid.*, p. 183.

²⁹⁴ Arne Næss, « The Place of Joy in a World of Fact » (1973), *SWAN X*, 14, p. 109-119, p. 114.

²⁹⁵ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 143.

valeurs fondamentales qu'elles agitent sans les respecter. La discussion et le débat doivent se situer, pour Næss, au niveau de l'articulation logique entre des prémisses générales et des conclusions pratiques spécifiques qui en sont dérivées. Chaque environmentaliste doit donc pouvoir *justifier* son engagement et ses choix, en les renvoyant à une certaine conception du monde : « Œuvrer à un style de vie personnel et social écologiquement plus responsable n'est ainsi pas que la tâche de l'écologiste. Ni uniquement celle du philosophe. Nous devons tous nous y mettre, tels des généralistes et non des spécialistes. Nous avons tous un certain bagage pratique dans le choix du cours de nos actions, et cela suppose une capacité à rendre compréhensible les jugements de valeur. Des efforts résolus pour justifier ces choix sur la base d'un ensemble de prémisses conduit en fin de compte à l'élaboration d'un système philosophique, une représentation des associations contextuelles avec tous les aspects de notre existence »²⁹⁶. La *deep ecology* est donc profonde à deux titres, parce qu'elle suppose l'articulation prémisses-conclusion d'une part, et parce qu'elle porte son attention sur des questions philosophiques et religieuses fondamentales d'autre part. Næss se propose alors de mobiliser deux termes pour chacun de ces champs, le terme *deep* pour le premier – le seul des deux termes qui puisse, en anglais, être utilisé en référence à une dimension spatiale (la profondeur d'une étagère ou d'une entaille), et *profound* pour le second, plus abstrait²⁹⁷. L'appellation *deep ecology* recouvre cependant les deux dimensions de la profondeur.

Par ailleurs, il arrive bien souvent que les interlocuteurs et interlocutrices des environmentalistes ne soient pas tant des personnes qui défendent théoriquement des valeurs qu'elles bafouent dans la pratique, que des personnes entièrement déterminées par une conception du monde anthropocentrique et substantialiste – celle, justement, qui prédomine essentiellement dans nos sociétés occidentales et nord-américaines (auxquelles s'intéresse en premier lieu la *deep ecology*) – et qui ne reconnaissent que la valeur instrumentale, et parfois étroitement instrumentale (celle qui nous intéresse ici) de la nature. Soit le bénéfice qu'on peut en tirer en termes économiques, ou de jouissance immédiate. C'est l'exemple de l'opposition entre l'écologiste et l'entrepreneur (sur lequel nous aurons l'occasion de revenir) que Næss propose dans *Écologie, communauté et style de vie* : l'entrepreneur considère la forêt comme une somme d'arbres *grosso modo* identiques et interchangeables, le centre de la forêt n'est alors qu'un point géométrique au milieu de l'ensemble formé par les arbres. Par conséquent, la construction d'une route qui traverse la forêt par son centre ne pose aucun problème, au contraire, elle relie deux espaces qui ne l'étaient pas jusqu'alors et, en assurant la mobilité des populations et des capitaux, permet un accroissement de richesse. L'écologiste, lui, considère la forêt comme un tout, une unité, qui ne peut se réduire à la somme de

²⁹⁶ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 82.

²⁹⁷ Arne Næss, « Deepness of Questions and the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 23.

ses parties, puisque celles-ci entretiennent les unes avec les autres, et avec le tout, des interrelations complexes et multiples. En construisant une route qui traverse le cœur de la forêt, c'est un écosystème qu'on modifie durablement, tout un ensemble d'espèces qu'on déloge, un réseau d'interrelations qu'on détruit – la biodiversité qu'on réduit. Construire une route, c'est détruire un habitat. Ce que, donc, l'entrepreneur ne voit pas. Celui-ci considère bonne la construction de la route, là où celui-là la considère mauvaise. Et ainsi « la différence entre ces deux positions antagonistes est une différence ontologique plutôt qu'éthique »²⁹⁸. L'objectif alors est non pas seulement de mettre au jour une ontologie contraire, mais de mettre en évidence le caractère non durable, et même destructeur, d'une telle ontologie. Il y a bien, d'une certaine manière, une « compétition » d'ontologies, avec l'idée que l'une aurait le privilège sur l'autre, une *meilleure* ontologie, donc, car une ontologie qui vise plus juste, plus proche du réel, de ce qui *est*, et de *comment* c'est. L'ontologie substantialiste ou analytique, qui découpe le réel sans saisir le caractère interne des interdépendances, est le fruit d'un aveuglement au monde, dû à une arrogance humaine et une rupture anthropologique dont les conséquences touchent tous les champs de l'existence. L'ontologie qui prend la mesure des connaissances fournies par la science écologique, celle des relations constitutives de l'être, est plus adéquate au réel, et va donc de pair avec une action plus en prise avec la réalité, moins destructrice de ce qui la compose, car consciente, justement, de ce qui la compose. La première opère dans l'oubli et l'aveuglement, la seconde dans la connaissance et la conscience.

C'est donc en situant le débat à ce niveau-là, le niveau ontologique, que le combat environnementaliste pourra gagner du terrain. Il ne s'agit pas seulement d'une modification purement théorique, mais bien, pour le dire avec les mots de Deleuze quand il est interprète de Spinoza, « une rectification vitale et optique »²⁹⁹.

3. Difficultés et critiques

Le fondement des difficultés que rencontre la *deep ecology* tient certainement à la difficile articulation entre une sagesse individuelle et un mouvement politique et social, ce qui a des répercussions au point de vue politique – qu'est-ce que vise la portée critique de la *deep ecology*, et que propose-t-elle pratiquement ?

a) L'échec de la radicalité ? Les impensés de la critique

Murray Bookchin et Val Plumwood, parmi les critiques les plus radicales et célèbres, ont opposé à la *deep ecology* d'être une philosophie incapable de remettre en question une société patriarcale,

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 111.

²⁹⁹ Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, Éditions de Minuit, Paris, 2003, p. 23.

libérale et capitaliste dans ses modes de production, de domination, et les inégalités qu'elle engendre ou qui la structure. Soit la *deep ecology* n'est pas allée assez loin dans l'identification du processus dichotomique qui structure une idéologie dualiste nord-américaine et occidentale – cette partition n'est pas seulement une partition humain/nature, mais aussi homme/femme, et toutes les oppositions corrélées, raison/émotion, activité/passivité, etc³⁰⁰. – et la *deep ecology* est alors insuffisamment profonde. C'est, en quelques mots, la critique de l'écoféminisme. Indéniablement, Næss et d'autres avec lui ne se sont pas intéressés à cette question, pourtant fondamentale ou principielle, de toutes les formes du dualisme et des différentes dominations qu'il implique. Soit la *deep ecology*, en se voulant profonde, et en s'attaquant à des prémisses dites fondamentales, passe à côté de la critique concrète d'un mode de production capitaliste et consumériste – c'est, en quelques mots, la critique de l'écologie sociale. Ainsi, la *deep ecology*, qui prétend changer en ses fondements une société toute entière, se rend incapable de le faire en prenant le parti de s'attaquer à ses *représentations* fondamentales : elle se révèle inefficace en manquant la critique des moyens d'exercice de la domination de cette société libérale et capitaliste. Comme le montre Hicham-Stéphane Afeissa, la critique de l'écologie sociale telle que la porte Bookchin conduit donc à affirmer que la *deep ecology* n'est que « médiocrement utile en esquissant des lignes d'action qui se perdent dans les ténèbres d'une métaphysique inappropriée aux fins d'une politique environnementale³⁰¹. » Pas assez profonde, ou trop profonde : la *deep ecology* est accusée soit d'avoir initié un geste radical de compréhension des relations des humains à la nature mais de ne pas l'avoir conduit à son terme ; soit d'avoir visé à côté en se perdant dans des sphères d'analyse trop éloignées de la *praxis* concrète. Dans les deux cas, sa portée critique se révèle insuffisante. Pour la critique écoféministe, elle manque tout un réseau de domination indissociable de la domination humain/nature, et donc ne peut envisager les moyens justes et efficaces de la dépasser. La réponse de Næss à la critique de Karen Warren contre, notamment, une forme de « masculinisme » de certaines formulations des partisans de la *deep ecology*, qui ne considèrent que peu les intérêts des femmes dans ce qu'ils appellent les intérêts humains³⁰² est un peu faible. Il affirme que la *deep ecology* souhaite l'élimination du patriarcat, et qu'aucun de ses partisans ne désire une perpétuation des privilèges et de la domination masculines³⁰³. Il ne reconnaît pas vraiment l'intime connexion entre la domination des femmes et celle de la nature, et, s'il est attentif aux combats féministes, il ne

³⁰⁰ Hicham-Stéphane Afeissa, « Postface à l'édition française », Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 350.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 345.

³⁰² Voir Karen Warren, « Ecofeminist Philosophy and Deep Ecology », Nina Witoszek, Andrew Brennan, *Philosophical Dialogues. Arne Næss and the Progress of Deep Ecology*, op. cit., chap 32.

³⁰³ Arne Næss, « The Ecofeminism Versus Deep Ecology Debate », Nina Witoszek, Andrew Brennan, *Philosophical Dialogues. Arne Næss and the Progress of Deep Ecology*, op. cit., chap. 33.

les intègre pas vraiment dans sa conception écosophique. Pour autant, étant donné la plate-forme de la *deep ecology*, il considère que l'écoféminisme est une des formulations de la *deep ecology* – bien que l'écoféminisme ne s'en réclame pas, et ne semble pas s'y reconnaître.

Pour la critique sociale, la *deep ecology* caricature et homogénéise l'humanité sous la forme d'une espèce biologique, incapable d'appréhender le statut d'êtres sociaux des humains, et la critique politique que cela implique : la crise environnementale, tant dans ses causes, ses effets, que les moyens mis en œuvre pour l'affronter, n'implique et ne concerne pas toutes les sociétés, pas tous les groupes humains de la même manière. Bookchin écrit :

« Pour le dire de manière abrupte, la *deep ecology*, en dépit de toute sa rhétorique sociale, n'a pas vraiment pris conscience de l'enracinement de nos problèmes écologiques dans la société et dans les problèmes sociaux. Elle prêche un évangile où il est question d'une sorte de « péché originel » dont serait responsable une espèce aux contours mal dessinés appelée « humanité » – comme s'il n'y avait pas de distinction à faire entre les hommes de couleur et les hommes blancs, entre les hommes et les femmes, entre le Tiers Monde et les pays développés, entre les pauvres et les riches, entre ceux qui exploitent et ceux qui sont exploités. Cette humanité indifférenciée aux contours flous est vue à la manière d'une abominable chose « anthropocentrique » – probablement le fruit pourri de l'évolution naturelle – qui est en train de « surpeupler » la planète, de « dévorer » ses ressources, en détruisant la vie sauvage et la biosphère (...) La « zoologisation » des êtres humains et de la société a de sinistres répercussions. La dynamique du « marche ou crève » de l'économie de marché capitaliste – qui ne manquerait pas de dévorer toute la biosphère qu'il y ait 10 millions d'habitants sur terre ou 10 milliards – est purement et simplement noyée dans un spiritisme sirupeux. La piété taoïste et la piété bouddhiste se substituent aux exigences d'une analyse sociale et économique, et la complaisance de groupes communiant dans une même foi se substitue aux exigences d'une organisation et d'une action politiques »³⁰⁴.

La critique est virulente et touche à plusieurs endroits la *deep ecology* en ses fondements. En ce qui concerne la difficile articulation, pour la *deep ecology*, de la défense de la nature et de la critique sociale et politique, ou de la prise en considération des causes sociales et politiques de l'altération des conditions de vie des populations, Næss répond en rappelant que la *deep ecology* est un mouvement social, aspect que Bookchin aurait sous-estimé, en se concentrant davantage sur les aspects spirituels du mouvement. En tant que mouvement social, elle s'intéresse aux conditions de vie des populations concernées par les politiques destructrices des milieux naturels, et c'est avant

³⁰⁴ Murray Bookchin, « Social Ecology versus Deep Ecology. A Challenge for the Ecology Movement » (1987), repris dans John Baird Callicott, Clare Palmer (éd.), *Environmental Philosophy. Critical Concepts in the Environment*, Routledge, London, 2004, p. 265, 268-269. Cité par Hicham-Stéphane Afeïssa, « Postface à l'édition française », Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 341-342.

tout leurs intérêts qu'elle défend, et qu'elle défend avec eux – dans la mesure où leurs intérêts rejoignent ceux du milieu naturel dans lequel ces sociétés sont organisées et évoluent³⁰⁵. Il prend alors l'exemple de deux actions directes, celle de Mardøla et celle d'Alta, conduites en Norvège par des partisans et partisanes du mouvement, aux côtés des populations concernées par la construction de barrages hydroélectriques³⁰⁶. Les deux sites combinent la protection de la nature ou des écosystèmes concernés par la construction du barrage, et l'(auto)-défense des communautés locales. Dans le cadre d'Alta, c'est le peuple Sami qui protestait, dans la mesure où le barrage entravait la circulation de leur population de rennes³⁰⁷. La manifestation contre les dégradations environnementales qu'allait engendrer le barrage était donc aussi une manifestation de défense des intérêts d'une communauté contre les intérêts d'une classe dirigeante dominante. Pour Næss, la *deep ecology* est aussi une forme de l'activisme non-violent, qui pense ensemble la vie en harmonie des membres d'une société et même d'un État, et la vie en harmonie de cette société avec son environnement non-humain.

Le passage sus-cité de Bookchin comprend également et plus radicalement encore l'une des critiques les plus virulentes faites à l'encontre de la *deep ecology* : celle concernant l'idée d'une espèce humaine « trop nombreuse », en référence au quatrième point de la plate-forme : « The flourishing of human life and culture is compatible with a substantial decrease of the human population. Flourishing of nonhuman life requires such a decrease³⁰⁸. » Ce principe a représenté parfois le point d'inacceptabilité qui a rendu la *deep ecology* inaudible au sein de l'environnementalisme. On pense notamment au pamphlet de Luc Ferry qui compte la diminution de la population humaine parmi les « rêves des écologistes radicaux » qui « tournent souvent au cauchemar »³⁰⁹.

b) Anti-humanisme ?

Le principe de la réduction de la population est bien souvent associé, comme le fait Bookchin, à la haine des humains (souvent au bénéfice de la nature)³¹⁰. Næss a répondu à ces objections, ou les a prévenues, dans un article daté de 1987 mais publié pour la première fois en 2005 par Harold Glasser et Alan Drengson : « Population Reduction: An Ecosophical View »³¹¹. On peut imaginer cependant que cet article a circulé et que Bookchin a eu vent de la réponse de Næss. Comme le titre

³⁰⁵ Arne Næss, « Note Concerning Murray Bookchin's Article "Social Ecology Versus Deep Ecology" », Nina Witoszek, Andrew Brennan, *Philosophical Dialogues. Arne Næss and the Progress of Deep Ecology*, op. cit., chap. 36.

³⁰⁶ *Id.*

³⁰⁷ *Id.*

³⁰⁸ Arne Næss, « The Basics of Deep Ecology », op. cit., p. 19.

³⁰⁹ Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Grasset, Paris, 1992, p. 157.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 183 : « l'intérêt pour la nature, s'il n'implique pas ipso facto la haine des hommes, ne l'interdit pour le moins pas. »

³¹¹ Arne Næss, « Population Reduction: An Ecosophical View » (1987), *SWAN X*, 26, pp. 275-281.

l'indique, l'idée principale consiste à insérer le principe de la « baisse de la population humaine » dans une perspective globale, celle d'un engagement sociétal pour l'avènement de sociétés écologiques. Comme les autres points de la plate-forme, celui-ci trouverait un consensus parmi des partisans et partisans du mouvement venues d'horizons divers, y compris de pays du Sud, et notamment de pays économiquement plus pauvres que la plupart des pays occidentaux. Plusieurs remarques dans la réponse de Næss. La première chose que fait l'auteur, c'est de reconsidérer l'énoncé du principe, en proposant une formulation alternative³¹² de sa seconde partie : « The flourishing of human life and cultures is compatible with a substantial decrease of human population ». Il propose, à la place de l'idée de diminution substantielle : « a substantially smaller human population », et il ajoute « The critical period of decrease is then in a clear way left out of consideration³¹³. » Le principe, d'une certaine manière, devient encore plus « vague », posant un objectif, sans présupposer les moyens de l'atteindre. La mise en place des moyens, qui doit être envisagée là encore dans une perspective écosophique, est laissée à l'évaluation des acteurs et actrices politiques, à celle de ceux qui « influencent les politiques » – peut-être des partenaires sociaux³¹⁴, et Næss parle toujours d'une diminution lente de la population : « a slow population decrease » au sens où ce principe ne peut être envisagé dans sa réalisation que sur le long terme, dans le cadre d'un mouvement de longue portée. Mais, si cette réduction est *slow*, lente et douce – si elle ne nécessite pas la mise en place soudaine et autoritaire d'une politique nataliste très restrictive – elle peut, et même doit, être enclenchée relativement rapidement. La *deep ecology* se situe dans l'héritage de l'ouvrage de Anne H. Ehrlich et Paul P. Ehrlich, *La bombe P... comme population*, publié en 1968, et qui alertait l'opinion sur l'épuisement inéluctable des ressources dans le cadre d'une augmentation croissante de la population³¹⁵. Cependant, ses justifications sur cette question sont spécifiques. Næss avance deux arguments, l'un que l'on peut qualifier de minimal, et l'autre de maximal, les deux étant articulés à l'idée de « buts ultimes » (*ultimate goals*), de buts que nous poursuivons et qui n'ont pas seulement un caractère instrumental – que nous poursuivons pour eux-mêmes, car nous les considérons dignes d'être poursuivis. Ces buts peuvent être individuels, sociaux (communs) et culturels³¹⁶. Le premier, minimal, consiste à affirmer que la satisfaction des buts ultimes ne nécessite pas que la population humaine soit maintenue à un très grand nombre. Næss s'oppose sans doute ici aux impératifs de croissance économique, corrélés à la croissance

³¹² « The last part of formulation (1) is perhaps not the best phrasing of what is intended to be conveyed », *ibid.*, p. 275.

³¹³ *Id.*

³¹⁴ *Ibid.*, p. 276.

³¹⁵ Patrick Matagne, « Aux origines de l'écologie », *Innovations*, vol. 18, n° 2, 2003, pp. 27-42, p. 28.

On trouve plusieurs travaux de Ehrlich et d'autres ouvrages relatifs à la réduction de la population dans la bibliothèque personnelle de Næss, qui était très renseigné sur ces questions.

³¹⁶ Arne Næss, « Population Reduction: An Ecosophical View », *op. cit.*, p. 277.

démographique – un pays au taux de natalité en diminution est un pays en mauvaise santé quand le but ultime est celui de l'accroissement des richesses et des capitaux. L'argument maximal consiste à ajouter que, pour la réalisation des buts ultimes de tout individu, quel qu'il soit et quelles que soient ses origines culturelles, ethniques et sociales, de même que pour la réalisation des buts ultimes de groupes sociaux, une population trop importante peut constituer un obstacle. La question est celle de l'épuisement des ressources, mais aussi de la pollution et des émissions de gaz à effets de serre, dépendants de certains modes de vie (dans les pays riches) énergivores et polluants. La combinaison de ces deux arguments, minimaliste et maximaliste, met bien en évidence le fait que la justification du principe est la réalisation des buts ultimes des humains. Il ne s'agit pas de préférer la nature à l'humain, mais d'envisager l'humain en corrélation avec la nature.

Qu'un tel principe rencontre nombre de réticences, ce n'est pas étonnant quand on pense aux politiques natalistes de l'Inde sous Indira Gandhi, ou de la Chine jusqu'à récemment, dont l'une des conséquences immédiates a été le massacre de fœtus féminins, suivi d'un important déséquilibre démographique. Que donnerait une politique nataliste dans une société occidentale patriarcale et technologiquement capable de détecter le sexe du fœtus très tôt dans la formation d'un embryon ? Næss, néanmoins, envisage moins une politique nataliste sur le mode d'une décision autoritaire d'un parti politique, imposée à toute une société, qu'une responsabilisation des sociétés les plus destructrices de la planète (pour beaucoup les sociétés industrielles et riches), responsabilisation individuelle et collective qui n'a pas besoin de mesures autoritaires, mais peut passer par la sensibilisation, une forme d'éducation (sans être une forme de « lavage de cerveau » des plus jeunes, mais bien plutôt faire acquérir l'autonomie de la pensée et le processus rationnel de décision). Une telle considération, si elle n'est pas une mesure politique, ne peut pas se passer, quoi qu'il en soit, d'une réflexion critique sur les modes de vie des pays et États concernés, mais aussi sur ceux des différentes classes sociales à l'intérieur de ces États. Encore une fois, rappelons que Næss pense ensemble, dans une écologie dite profonde, les enjeux environnementaux et de justice écologique. Elle ne pourra être acceptable et légitime que si elle va de pair avec des modes de vie plus raisonnables, moins gaspilleurs, et moins inégaux à l'échelle d'une société et de la planète. Le caractère « total » de la réflexion de la *deep ecology* – qui n'est ni un dogmatisme théorique ni une forme de totalitarisme politique – conduit à penser, à tous les niveaux de la vie (humaine), ce que serait un mode de vie durable. Cette question de la réduction de la population doit être réinsérée dans une réflexion plus large, et non être envisagée pour elle-même. Elle est comme une expression d'un changement d'attitudes fondamentales et de styles de vie destructeurs, qui ne s'opère que par un changement de nos habitudes, individuelles et à l'échelle de la société. Ce n'est pas un point sur lequel Næss va d'ailleurs beaucoup insister dans son écosophie.

En ce qui concerne les buts ultimes et quels ils sont, dans l'article cité précédemment, Næss donne deux pistes. Dans un premier temps, il affirme que la riche diversité de cultures profondément différentes en est un. Il n'apporte pas de justification ici et il faudra s'intéresser à la valeur fondamentale pour la *deep ecology* telle que Næss la conçoit, que représente la diversité, et notamment de la diversité culturelle. Il semble cependant que la diversité naturelle comme culturelle soit moins un but qu'une condition pour la réalisation des buts ultimes. Dans un second temps, donc, il s'appuie sur l'histoire des philosophies éthiques, telles qu'elles se dessinent notamment dans l'Antiquité : si les buts ultimes de chaque individu sont profondément déterminés par la société et la culture à laquelle ils appartiennent, on peut néanmoins les regrouper sous trois concepts, que les philosophies hédonistes, eudémonistes et perfectionnistes nous permettent d'envisager : le plaisir, le bonheur, et la perfection³¹⁷. La réalisation de Soi par l'identification avec toute forme de vie, un des principes structurants de la *deep ecology* (on les retrouve chez de nombreux théoriciens et théoriciennes), entre dans la catégorie de la recherche de la perfection, qui s'accompagne de bonheur. Næss semble considérer que la recherche d'une vie de qualité, une vie bonne et heureuse, est le but ultime que rencontre tout humain qui s'est authentiquement posé la question des fins ultimes³¹⁸. Il rejoint de cette façon les grandes éthiques philosophiques inquiètes de la vie bonne susmentionnées. Si ce *qu'est* la vie bonne, ce que sont les buts ultimes de chacun reste à déterminer au sein des écosophies individuelles, toutes, néanmoins se retrouvent autour de l'idée que les buts ultimes s'articulent à l'importance conférée à l'appréciation *qualitative* de l'existence, par opposition avec l'appréciation seulement quantitative du niveau de vie, détachée d'un questionnement en profondeur sur ce qui donne sens à l'existence humaine. Ainsi, qui envisage que son but ultime est la richesse matérielle ou la réussite sociale, pour Næss, se trompe. Il n'a identifié en fait que les buts intermédiaires, les moyens, qu'il croit être ultimes. En fait, en cherchant à s'enrichir, c'est le bonheur qu'on cherche, ou une vie de qualité. Et on se trompe en la cherchant dans l'accumulation monétaire ou de biens. On peut aussi envisager que certaines personnes, de fait, identifient dans la richesse leur but ultime, ou encore dans les honneurs, sans se poser la question de leur bonheur ou de la qualité de leur vie (qui pour elles, ne serait pas importante, ou pas le plus important). Pour Næss, sans doute, ces personnes sont, d'une certaine manière, malades, coupées d'elles-mêmes et de leur environnement. Et il y aurait donc bien des buts ultimes véritables, et des buts ultimes imaginaires ou imaginatifs, tout comme dans le prologue du *Traité de la réforme de l'entendement* Spinoza montre que l'on travaille à sa propre perte en poursuivant l'argent, les

³¹⁷ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, op. cit., pp. 131-136.

³¹⁸ Voir Arne Næss, « Le tiers-monde, la *wilderness* et l'écologie profonde » (1995), dans Arne Næss, *La réalisation de soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, Pierre Madelin (trad.), Wildproject, Marseille, 2017, pp. 187-200, p. 192.

honneurs ou les plaisirs pour eux-mêmes. C'est, d'une certaine manière, une conception de la nature humaine, arrimée à l'effort essentiel pour persévérer dans l'être (et non pour s'auto-détruire) qui conduit à envisager que les buts ultimes véritables ne peuvent être dissociés de la qualité de l'existence. Qui poursuit comme une fin les richesses matérielles ou la réussite sociale cherche en fait effectivement à se préserver et à persévérer dans l'être, à maintenir sa vie et même à la rendre meilleure. Ce qu'une telle personne s'interdit du même coup. Dans *Écologie, communauté et style de vie*, Næss écrit : « Jusqu'à aujourd'hui, le progrès a été mesuré avec le plus grand sérieux en fonction du taux de consommation d'énergie et de l'acquisition ou de l'accumulation d'objets matériels. On a ainsi donné la priorité à ce qui semble améliorer les nécessités matérielles de la « vie bonne » sans même demander si cette vie est effectivement vécue comme telle. (...) Le niveau matériel et la qualité de vie sont considérés à tous égards comme étant une seule et même chose »³¹⁹.

Sans entrer ici davantage dans les détails de ces « buts ultimes », notons deux choses. Quels que soient par ailleurs ces buts ultimes, l'importance qu'on confère à leur prise en considération représente déjà une partie « de la réduction de la destruction de l'environnement, en réduisant la distance depuis ce qui est ultime³²⁰. » S'inquiéter de ce que l'on recherche fondamentalement, ultimement dans l'existence, permet de remettre en question les impératifs dominants de croissance et d'accumulation de biens matériels qui, bien souvent, ne satisfont pas les buts ultimes de chacun : « the large increase in the material standard of living in the last half-century in the rich countries may not have increased the level of attainment of the ultimate goals in life³²¹. » Second point : très rares sont les buts ultimes qui nécessitent pour leur atteinte des destructions écologiques³²², et il est donc toujours possible de réenvisager les moyens d'atteindre ces buts en tenant compte des écosystèmes. Ce questionnement sur les buts ultimes est indissociable de celui, structurant de la *deep ecology*, portant sur la qualité de vie. Or, l'appréciation de la qualité de l'existence est dépendante de l'état des écosystèmes dans lesquels nous sommes insérés, dont nous sommes partie prenante, et, de manière générale, des relations qui participent à nous définir et à définir notre comportement. La réalisation des buts ultimes ne peut être atteinte dans un environnement détérioré, où l'accès aux ressources est devenu difficile, peut-être source de conflits et de conflits violents, où la diversité culturelle comme naturelle n'est plus garantie. En effet, là encore, il convient de penser en termes écosophiques, avec une vue globale : ce qu'une population trop nombreuse crée, en détruisant les écosystèmes, c'est aussi une détérioration des interrelations

³¹⁹ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 55.

³²⁰ Arne Næss, « Population Reduction: An Ecosophical View », *op. cit.*, p. 277, nous traduisons (« from decrease of ecological destructiveness with decreasing distance from the ultimate »).

³²¹ *Ibid.*, p. 279.

³²² *Ibid.*, p. 278.

humaines.

La question peut aussi se poser en termes de distribution spatiale des populations humaines et non-humaines à la surface du globe. Michael E. Zimmerman, notamment, met en évidence le fait que le problème est celui de la destruction des habitats des plantes et animaux sauvages³²³. L'enjeu est alors encore de penser certaines limites à la croissance que les sociétés industrielles ont rêvé illimitée, une limite, aussi, à ce qui est souvent appelé l'arrogance humaine – cette attitude anthropocentrique qui, parce que l'humain est considéré comme supérieur en pouvoir ou en puissance au reste du monde, justifie et encourage sa domination sur la nature entière. La justification du principe joue donc sur deux plans, elle vise à réduire la destruction des habitats naturels (des espèces sauvages) d'une part, et la perte de qualité de la vie humaine d'autre part. Mais c'est bien ensemble que se pensent ces deux champs – pour la *deep ecology*, la qualité de l'existence humaine est indissociable de la vie sauvage et de la diversité naturelle : « Even if more than ten billion people could survive while consuming vast quantities of products, Næss asks, what would the quality of life be like without large mammals such as elephants and tigers, rhinos and bears, not to mention countless other forms of life that are even more important for sustaining ecosystems vitality and that are no less extraordinary for being small or un-cuddly ? He shares wit many people the sentiment that human life without wild animals and plants would be lesser and lonely³²⁴. »

Réduire l'augmentation de la population, et le nombre d'habitants humains à la surface de la Terre pour l'avenir (un avenir qui ne peut pas être imminent), c'est aussi réduire l'impact de celle-ci sur les territoires « sauvages ». Et on sait aujourd'hui combien la destruction accélérée des habitats, avec la déforestation, l'urbanisation et l'industrialisation effrénée, est la cause des épidémies et des pandémies, du passage des microbes animaux à l'humain, et de leur adaptation³²⁵.

Ainsi, parce que l'organisation des sociétés est aujourd'hui essentiellement articulée à l'augmentation du niveau de vie, l'augmentation croissante de la population humaine conduit nécessairement à une augmentation corrélée de la pollution et du tarissement des ressources, naturelles et vitales³²⁶, comme de la destruction des habitats écologiques. Mais on ne peut parler indifféremment de « sociétés », comme si toutes étaient également impliquées dans cette destruction des écosystèmes et la consommation des ressources de la planète, toutes ne sont pas également caractérisées par un haut degré d'interférence avec les milieux non-humains (artificialisation massive, altération des écosystèmes à grande échelle, etc.). Comme Bookchin l'a bien mis en

³²³ Michael E. Zimmerman, « Comment: Human Population Reduction and Wild Habitat Protection », Nina Witoszek, Andrew Brennan, *Philosophical Dialogues. Arne Næss and the Progress of Deep Ecology*, op. cit., chap. 30.

³²⁴ *Id.*

³²⁵ Sonia Shah, « D'où viennent les coronavirus ? Contre les pandémies, l'écologie », *Le Monde Diplomatique*, n° 792, mars 2000, p. 1.

³²⁶ Arne Næss, « Population Reduction: An Ecosophical View », op. cit., p. 277, 279.

évidence, des questions de justice et de responsabilité se posent en matière de problématiques environnementales et, même, elles sont cruciales. Næss est au courant de telles accusations et n'y est bien sûr par indifférent, il répond dans le même article, en rappelant que les pays riches sont responsables des pollutions les plus importantes au niveau planétaire, c'est donc à eux qu'il revient en priorité de se poser la question de la quantité de population : « Our lopsided share of the reduction of life conditions on the planet should make us careful of trying to press the poor countries toward greater ecological responsibility³²⁷. »

L'épineuse question de la « diminution » de la population est donc, si elle n'est pas entièrement résolue, désamorcée par l'affaiblissement de la formule initiale (celle du principe 4 de la plateforme). Elle est également loin d'être articulée à une forme de haine de l'humanité, Næss rappelant l'importance conférée, en priorité, à la satisfaction du *bien* – le véritable bien, qualitativement déterminé – humain. Elle est, en outre, située : elle concerne en priorité les comportements – individuels et sociétaux – les plus consommateurs. Elle est, enfin, dépendante d'un changement global d'attitude : si les comportements changent dans un sens écologiquement durable, peut-être que cette question de la population se posera en de nouveaux termes, ou ne se posera plus. Manifestement, parce que ses « slogans » sont, par définition, vagues et radicaux en même temps – sans demie-mesure et impliquant un changement en profondeur de nos habitudes sociétales – la *deep ecology* a régulièrement été mal interprétée. Næss s'est vu souvent contraint de répondre aux objections, en remobilisant des principes explicitement formulés, et des assertions plusieurs fois répétées, en apportant à chaque fois une explicitation, un éclairage nouveau, une précision. Chaque nouveau débat est l'occasion d'une revisite des principes généraux, et de précisions apportées dans leur formulation. Ce qui participe à préciser et enrichir la *deep ecology*, mais ce qui aussi, parfois, fait perdre le sens des principes, le dispersant dans chacune des réponses apportées à chacune des critiques. Dans sa formulation même, la *deep ecology* a donc souvent dérouté, donné lieu à des interprétations ultérieures éloignées du projet initial. Il nous semble aujourd'hui, à l'heure de son regain d'intérêt, important d'en proposer une lecture renouvelée, attentive justement à ce projet initial que nous pensons, quant à nous, indissociable d'une analyse spinoziste.

c) L'anthropocentrisme ?

Mais alors qu'en est-il de la question de l'anthropocentrisme ? La *deep ecology* se distinguait par l'importance qu'elle conférait, pour elle-même, à la Nature ou aux écosystèmes, indépendamment de la satisfaction de buts humains, fussent-ils plus sophistiqués que la simple satisfaction de désirs irréfléchis ou la recherche du gain économique. Et en cela elle rejoignait un des impératifs

³²⁷ *Id.*

fondamentaux de la philosophie environnementale depuis Aldo Lepold au moins : mettre fin à l'arrogance humaine. Elle se voulait, on l'a vu, écocentrée. Dans cet article sur la diminution de la population, Næss écrit : « If your personal motivation for preaching long-range human population reduction is primarily concern for rapidly diminishing nonhuman life-forms, for continued evolution, and for the survival of the planet, is it not dishonest to concentrate on population reduction for the sake of human beings themselves ? It is not dishonest even if 90 percent of your argumentation is for the sake of human beings, provides you honestly believe what you say. Using argumentation in favor of a great long-range, we select (from among the many we believe in) those arguments that carry the most weight; such arguments must be used for what they are worth. Arguments in favor of human beings carry immeasurably more weight than those in favor of anything else³²⁸. »

Ce passage éclaire ce qui est souvent source de malentendus à la lecture : l'articulation entre les convictions intimes et profondes des partisans et partisanses d'une part, et l'argumentation rationnelle à destination des politiques et des publics d'autre part – ceux concernés d'une façon ou d'une autre par la crise environnementale. Il ne s'agit pas de choisir la voie du compromis, encore moins celle de la complaisance ou de la séduction, mais de mettre l'accent, dans ce que l'on soutient, sur un aspect en particulier. La *deep ecology* déploie ses efforts afin de conserver la nature non seulement pour le bien-être humain, mais aussi pour elle-même, indépendamment du premier. Ainsi, dans la discussion – et nombreux sont les articles de Næss en réponse à des critiques qui sont rédigées sur le même ton – on peut décider de mettre en avant les enjeux humains davantage que les enjeux proprement et uniquement non-humains. La justification, par ailleurs, ne semble pas concerner seulement les adversaires, et valoir uniquement dans un contexte argumentatif défini, mais elle semble valoir pour elle-même : les arguments en faveur des êtres humains ont plus de poids que n'importe quels autres. Plus de poids dans le débat public, plus de poids, aussi, pour nous-mêmes individuellement qui, selon Næss et d'autres partisans et partisanses de la *deep ecology*, nous efforçons fondamentalement ou essentiellement de nous réaliser, de nous épanouir – comme toute chose vivante sur Terre. Et, parce que la question de la qualité de la vie humaine est au cœur de la *deep ecology*, ce point de vue résolument humain semble non seulement inévitable ou préférable, mais, même, central. C'est alors ce difficile équilibre qu'essaie de tenir la *deep ecology*, l'équilibre entre la critique radicale de l'anthropocentrisme occidental, la reconnaissance de la valeur de toute forme de vie indépendamment des humains, et le prisme de la qualité de l'existence humaine comme point d'ancrage de l'analyse critique et de la construction écosophique. Elle est donc, comme l'éthique spinoziste, d'une certaine manière, anthropocentrée sans être anthropocentrique.

³²⁸ *Ibid.*, p. 280-281.

Et, à un certain moment et à un certain endroit, les buts ultimes des humains rejoignent l'intérêt pour la Nature en elle-même, sans hiatus.

On peut reprocher à la *deep ecology* de vouloir satisfaire tous les camps, afin de pouvoir ratisser au plus large, dans sa vocation à rassembler des activistes d'horizons divers – ce qui la conduit à soutenir en même temps des thèses distinctes, voire opposées. Elle tient en effet à pouvoir comprendre ou réunir toutes les philosophies environnementales radicales³²⁹ – ce qui, indéniablement, empêche la circonscription précise et déterminée de ses principes fondamentaux, (réduits à l'état, donc, de « slogans »). S'il est certain que l'ambition englobante de la *deep ecology* peut faire perdre de vue ses ambitions spécifiques³³⁰, il est bien cependant une philosophie (au sens théorico-pratique) de la *deep ecology* ou une conception du monde, que David Rothenberg caractérise (entre autres) par « le rejet d'un anthropocentrisme fort (l'anthropocentrisme est l'idée que la vie humaine est le centre de toutes les valeurs)³³¹. » Elle ne prétend donc pas se départir de toute forme d'anthropocentrisme, mais d'un anthropocentrisme *fort*, tant ontologique (l'idée que l'homme est le centre de la nature, fin dernière ou finale, et que tout existe en vue de son usage) que moral (seuls les humains ont une valeur morale) : pour elle, la protection de l'environnement fait partie de la réalisation individuelle des êtres humains, comme l'écrivent Katz, Light et Rothenberg : « The interests of nature should not be seen as opposed to the interests of humanity. We expand our concern outward to embrace a greater part of the natural world, and thus we become more fully realized beings »³³². C'est donc aux intérêts des humains qu'on s'intéresse, mais *d'une certaine manière* – intérêts humains dans la mesure où ils sont indissociables du bien-être non-humain. Pour Næss, les intérêts humains bien compris ne sont plus des intérêts destructeurs des écosystèmes, au contraire. Qui comprend bien dans quelle mesure il a besoin de la nature et est lié à elle, aux choses singulières non-humaines qui composent son milieu, combien la destruction de la biodiversité nuit à ses conditions de vie fera effort, pour son bien-être et celui de ses pairs humains, de développer des relations pérennes et respectueuses avec les non-humains, et de ne pas adopter des comportements destructeurs de la biosphère.

³²⁹ Eric Katz, Andrew Light, David Rothenberg (éd.), *Beneath the Surface. Critical Essays in the Philosophy of Deep Ecology*, *op. cit.*, p. xv.

³³⁰ William Godfrey-Smith, « Environmental Philosophy », *Habitat*, juin 1980, pp. 24-25, p. 24.

³³¹ Eric Katz, Andrew Light, David Rothenberg (éd.), *Beneath the Surface. Critical Essays in the Philosophy of Deep Ecology*, *op. cit.*, p. xiii, nous traduisons (« The rejection of strong anthropocentrism (Anthropocentrism is the idea that human life is the center of all value) »).

³³² *Id.*

4. Portrait de la deep ecology en équilibriste : les trois lieux de la fragilité

a) Les trois équilibres

On peut ressaisir en trois points les critiques les plus déstabilisantes pour le mouvement, dans la mesure où elles touchent à sa structure même – et moins à ses applications, comme les accusations d'anti-humanisme ont parfois pu être le cas³³³. Ces trois points recouvrent une même difficulté : celle qui consiste à faire tenir ensemble des principes très exigeants et radicaux d'une part – qu'on peut appeler la dimension « dure » ou « forte » de la *deep ecology* –, et des considérations plus communément admises d'autre part – qu'on peut appeler la dimension « douce » ou « faible » de la *deep ecology*. Difficulté associée à la tentative de faire la synthèse de thèses généralement opposées dans le spectre de l'environnementalisme.

La première difficulté consiste à faire tenir ensemble la critique radicale, et même fondamentale pour le mouvement, de l'anthropocentrisme, à la fois dans sa dimension ontologique (l'humanité n'est ni le centre de la création ni une espèce à part), axiologique (les êtres humains ne sont pas les seuls à avoir une valeur intrinsèque) et épistémologique (les êtres humains ne sont pas les seuls garants de la valeur des choses) ; et en même temps une position anthropocentrée dans la mesure où ce qui intéresse la *deep ecology*, c'est avant tout la question de la qualité de l'existence humaine (et donc pas, en premier lieu, le bien-être des non-humains). La *deep ecology* n'est pas une éthique animale, ni une éthique de la nature. Cette critique rejoint et croise le second point, qui consiste à faire tenir ensemble un vocabulaire éthique fort : la valeur intrinsèque, et même la valeur intrinsèque *égale*, et donc l'idée d'un égalitarisme biosphérique, et le refus de se reconnaître comme une éthique à proprement parler, mais bien plutôt comme une ontologie, qui, de fait, a des conséquences ou des implications en matière d'éthique. Cette critique rejoint le troisième point : celui de vouloir faire tenir ensemble mouvement environnementaliste et sagesse écologique individuelle. Ce sont ces assemblages qui semblent difficiles à tenir ensemble, et qui font de la *deep ecology* un mouvement et une pensée fragiles. Pourquoi s'empêtrer des termes techniques de l'éthique environnementale si l'on ne veut pas entrer dans des discussions méta-éthiques ou de théorie morale complexe – ce à quoi, de fait, a donné lieu la *deep ecology*³³⁴ ? Pourquoi, si c'est la

³³³ On a reproché à la *deep ecology* d'avoir inspiré des formes d'activisme violentes, comme l'activisme de Earth First !, ou encore de Sea Sheperds (voir Eccc De Jonge, *Spinoza and Deep Ecology. Challenging Traditional Approaches to Environmentalism*, *op. cit.*, p. 4).

³³⁴ Voir David R Keller, « Deep Ecology », *op. cit.*, p. 208-209, et Alex Guilherm, « Metaphysics as a Basis for Deep Ecology: An Enquiry into Spinoza's System », *The Trumpeter*, vol. 27, n° 3, 2011, pp. 60-78, p. 62 : « when Næss introduced the term « Deep Ecology » he was characterizing a social movement that bore great importance in modern times and he was not putting forward a particular ethical theory or philosophy, as various commentators held for some time. »

question de la qualité de l'existence humaine qui intéresse en premier lieu, réinvestir l'opposition dualiste entre anthropocentrisme et non-anthropocentrisme (ou anti-anthropocentrisme) et ne pas préférer par exemple la voie pragmatiste d'un anthropocentrisme faible – tel que Bryan G. Norton le conceptualise³³⁵ ? Rothenberg, Katz et Light eux-mêmes affirment que la pensée pluraliste de Næss peut être associée à une forme d'anthropocentrisme faible³³⁶. Et, de fait, même quand il propose pour la toute première fois le principe de l'égalitarisme biosphérique, Næss ajoute immédiatement qu'il s'agit d'un égalitarisme de principe car, de fait, toute pratique réaliste nécessite « quelque forme de mort, d'exploitation et de suppression »³³⁷. Il espère prévenir ainsi les débats théoriques peu bénéfiques du point de vue de l'efficacité du mouvement en ce qui concerne la pertinence pratique de ce principe. Mais quelle est la valeur et la fonction alors de ce dernier ? Celle de rempart, de garde-fou, sans doute. Il invite à prendre en considération ce qui dépasse mon intérêt immédiat : la formulation de ce principe fort ou dur est immédiatement suivie de ces considérations : « The ecological field-worker acquires a deep-seated respect, or even veneration, for ways and forms of life. He reaches an understanding from within, a kind of understanding that others reserve for fellow human beings and for a narrow section of ways and forms of life. » Et il ajoute, à propos de cet autre principe dérivé qu'est celui du droit de vivre et de s'épanouir, que le réserver aux seuls humains est « un anthropocentrisme avec des effets délétères sur la qualité de vie des hommes et des femmes elles et eux-mêmes »³³⁸. Les principes les plus durs et forts sont donc toujours et immédiatement renvoyés à la qualité de l'existence humaine, et à l'expérience que nous faisons des choses qui participent à composer notre monde, à déterminer notre comportement et qui ne sont pas humaines. De la même manière, le premier point de la plate-forme ne renvoie pas la prise en compte en elle-même des intérêts humains à son inanité ou son indécence en matière environnementale, il est question plus précisément des intérêts restreints, ou étroits (*narrow*) : « The well-being and flourishing of human and nonhuman life on earth have intrinsic value, inherent worth³³⁹. This value is independent of the usefulness of the nonhuman world for narrow human purposes »³⁴⁰.

Ces principes durs et immédiatement repris du vocabulaire technique de l'éthique environnementale

³³⁵ Bryan G. Norton, « L'éthique environnementale et l'anthropocentrisme faible », Hicham-Stéphane Afeissa (dir.), *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, op. cit., pp. 249-283.

³³⁶ Katz Eric, Light Andrew, Rothenberg David (éd), *Beneath the Surface. Critical Essays in the Philosophy of Deep Ecology*, op. cit., p. xix.

³³⁷ Arne Næss, « The Shallow and the Deep. Long-Range Ecology Movement: A Summary », op. cit., p. 7, nous traduisons (« necessitates some killing, exploitation, and suppression. »)

³³⁸ *Ibid.*, p. 8, nous traduisons (« an anthropocentrism with detrimental effects upon the life quality of men and women themselves »).

³³⁹ Là encore, Næss emploie indifféremment les deux termes, afin de ne pas entrer dans ni donner prise aux débats qui animent l'éthique environnementale anglo-saxonne.

³⁴⁰ Arne Næss, « The Basics of Deep Ecology », op. cit., p. 18.

ont pour fonction principale de nous rendre attentifs et attentives à ce qui n'est pas humain, à le prendre en considération pour lui-même, parce que, d'une certaine manière, il le mérite. Et c'est là où la *deep ecology*, en tous cas telle que Næss la formule, dépasse l'anthropocentrisme faible de Norton : elle n'affirme pas seulement le dépassement des intérêts étroits ou des préférences simplement senties en vue de la prise en compte des préférences réfléchies³⁴¹, mais aussi la reconnaissance effective d'une valeur intrinsèque de toute forme de vie. L'originalité de la *deep ecology* est donc de fonder ce qu'on peut appeler son caractère anthropocentré sur une authentique perception et compréhension de la valeur intrinsèque des choses. La question qu'il faudra résoudre est celle du sens de la valeur intrinsèque : sous quelles modalités existe-t-elle indépendamment de l'évaluation humaine ? L'humain, s'il est ce qui intéresse en premier lieu la *deep ecology*, n'est pas pour autant l'unique représentant de ce qui est valorisable : « assigner une valeur aux animaux, aux plantes, aux paysages et aux espèces sauvages indépendamment de leur relation à l'utilité humaine ou au bénéfice est une procédure philosophique légitime. Rapporter toute valeur à l'humanité est une forme d'anthropocentrisme qui n'est pas philosophiquement tenable³⁴². » Si Næss parfois se place du côté de celles et ceux qui affirment que seuls les humains peuvent dire d'une chose qu'elle est valable, il refuse pour autant d'en déduire qu'elle est valable *pour* les êtres humains. D'une certaine manière, les êtres humains sont les seuls à pouvoir *percevoir* la valeur des choses, à pouvoir la conceptualiser, mais ils perçoivent quelque chose qui existe indépendamment d'eux et du processus du jugement – ce qui est une position philosophique et métaphysique forte³⁴³. La vie humaine la plus qualitative, la plus réussie, est celle qui consiste dans la compréhension de la valeur intrinsèque de toute chose. Nous verrons dans quelle mesure la philosophie de Spinoza peut nous permettre de comprendre cette articulation délicate.

b) Pistes de compréhension

Pour la *deep ecology*, la crise écologique tient à un problème systémique et ne pourra être affrontée sans que l'on s'en prenne aux racines de ce système. On peut ainsi comprendre le choix, pour un mouvement social et politique radical, de travailler à la reconfiguration de nos conceptions fondamentales, comme la manière la plus pertinente d'engager un changement radical (et donc en profondeur) mais doux, c'est-à-dire sans violence ni imposition dictatoriale. Cet argument à teneur politique opère à deux niveaux. Au niveau des institutions politiques tout d'abord. Il ne s'agit pas de réunir le plus grand nombre de partisans et partisanses pour organiser une révolution ou un coup d'État. La *deep ecology* ne comprend pas de pensée politique révolutionnaire sur le modèle du

³⁴¹ Voir Gérald Hess, *Éthiques de la nature*, *op. cit.*, p. 207-208.

³⁴² Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 259.

³⁴³ *Ibid.*, p. 258.

communisme hérité de Marx. La *deep ecology* encourage des actions non-violentes, des « actions directes » qui ont pour objectif de rendre public des mauvais choix politiques, de divulguer un engagement, et ainsi de participer à changer les mœurs des publics comme des dirigeants : « There was also a high degree of agreement about the need for and acceptance of "direct actions" of some sort, and (what to me was a great thing) a clear consciousness about the limitations of the means to be used : nonviolence. (...) Reference to nonviolence should perhaps be included in the Eight Points³⁴⁴. » Arne Næss s'est par exemple enchaîné avec un groupe de militants et militantes à la falaise de Mardalsfossen (la manifestation de Mardøla évoquée plus haut), pour empêcher la construction d'un barrage – manifestation qui a été couronnée de succès. Il encourage également les marches, protestations pacifistes contre certaines décisions politiques. Spécialiste de la philosophie de Gandhi, il s'est beaucoup inspiré du *satyāgraha*, la résistance non-violente, qu'il analyse dans *Gandhi and Group Conflict*³⁴⁵. La transformation en leurs fondements et pacifiste des institutions suppose nécessairement une prise de conscience collective, celle de l'opinion publique ou d'une grande partie de celle-ci, qui peut influencer sur les décisions politiques (elle peut se constituer en groupes de pression), et celle des politiques eux-mêmes.

Le second niveau concerne les libertés individuelles. Le changement radical qu'implique la *deep ecology* ne doit pas signifier l'imposition contraignante de principes écologiques par des dirigeants politiques, quels qu'ils soient : « I am concerned with how to achieve a soft landing without dictatorship or other immense catastrophes. Near-equilibrium might be obtainable through harsh dictatorship, by using ecological experts and forcing changes of economic and other policies upon a world populace that has no regard for nature except as a realm of resources of human being »³⁴⁶. Il s'agit de changer le regard des gens, bien plutôt que de leur imposer des comportements du dehors. C'est là que la réflexion philosophique prend tout son sens – elle est justifiée par l'association de la radicalité et du pacifisme : des changements sont certainement possibles sans recourir à la philosophie, mais ils seront sans doute accompagnés de violence et de restriction drastique des libertés. La philosophie, c'est la solution d'une équation à la fois nécessaire et urgente : un changement radical de toutes les couches de la société, sans révolution d'une part et sans l'instauration d'une dictature écologique d'autre part – les deux étant étroitement liées, la seconde pouvant succéder à la première. Il s'agit donc de modifier radicalement un système de l'intérieur, par celles et ceux qui participent à le renouveler sans nécessairement le vouloir ou avoir le pouvoir de décision ; de conduire des gens déjà en rupture (de quelque façon que ce soit) avec un système à assumer cette rupture, à changer l'orientation de leur existence, et à s'efforcer que d'autres changent

³⁴⁴ Arne Næss, « The Deep Ecology "Eight Points" Revisited », *op. cit.*, p. 57.

³⁴⁵ Arne Næss, *Gandhi and Group Conflict. Explorations of Nonviolent Resistance, Satyagraha* (1974), *SWAN*, V.

³⁴⁶ Arne Næss, « Spinoza and Attitudes Toward Nature » (1983), *SWAN* X, 37, pp. 381-394, p. 381.

avec eux. La *deep ecology* s'adresse d'abord en premier lieu à celles et ceux qui ne se sentent pas à l'aise « dans l'époque présente, celle des rapides changements à la surface de la Terre » ou qui ne sentent pas proches du style de vie « moderne »³⁴⁷.

Cette conception de l'engagement, en partie inspirée de Gandhi, n'est pas sans rappeler l'engagement de l'être humain rationnel dans la société tel que Spinoza le décrit – Næss n'écrit-il pas d'ailleurs que « Among the many sources of inspiration to enter and continue *activism* we have at our disposal the teaching of Spinoza³⁴⁸ » ? Dans *l'Éthique*, l'être humain rationnel ne vit pas en dehors du monde social ni contre lui, il en respecte les codes, les mœurs, les lois, et essaie, autant que faire se peut, que d'autres humains développent avec lui leur raison, afin de faire gagner en rationalité la société elle-même et ses institutions. L'activisme que défend la *deep ecology* consiste à la fois dans une forme d'auto-détermination, il consiste à être actif au sens où l'on ne nous impose pas du dehors des règles de comportement ; et en même temps à enseigner et à encourager les autres à être actifs à leur tour et à s'efforcer de modifier ensemble, sans contrevenir à l'ordre social, des lois jugées irrationnelles. L'activité, par ailleurs, s'acquiert bien plus aisément collectivement, elle suppose la coopération. Si Spinoza n'est pas un libertaire qui affirme la liberté pour chacun d'agir comme il l'entend³⁴⁹, il est un libéral qui exige que soit respectée la liberté d'expression et de pensée : dans le chapitre XX du TTP, il affirme que celui qui défend son opinion par la raison seule et montre qu'une loi contredit à la raison et qu'elle doit être abrogée, tout en s'abstenant de toute action contraire à ce qui est prescrit par cette loi, « agit comme le meilleur des citoyens »³⁵⁰. George Sessions rappelle que la théorie sociale et politique de Spinoza conduit à envisager la meilleure des sociétés comme étant celle qui permet à chacun de ses citoyens de se réaliser, d'être autonome au sens de l'activité telle que Spinoza la définit (être soi-même cause de nos affects et de notre agir) – elle serait une société démocratique et libérale au sens politique du terme³⁵¹. L'activisme critique de la *deep ecology* exige donc l'engagement rationnel de chacun, c'est-à-dire la formulation écosophique, qui assure l'intégration (la cohérence) individuelle et en même temps la modification substantielle des sociétés jugées « malades ».

c) La place d'Arne Næss

Jusqu'alors, nous avons très largement exposé, dans notre présentation et analyse de la *deep ecology*, la conception que Næss en donne, ou les contours, en tant que fondateur du mouvement, qu'il lui a donné pour, sinon le définir, mieux le caractériser. Il a par ailleurs œuvré toute sa vie à

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 382, nous traduisons (« in the present era of rapid vast changes on the surface of the Earth »).

³⁴⁸ Arne Næss, « Spinoza and the Deep Ecology Movement » (1982), *SWAN* X, 38, pp. 395-419, p. 408 (nous soulignons).

³⁴⁹ Voir Eccy De Jonge, *Spinoza and Deep Ecology. Challenging Traditional Approaches to Environmentalism*, op. cit., p. 125.

³⁵⁰ Spinoza, TTP, XX, p. 330.

³⁵¹ George Sessions, « Spinoza and Jeffers on Man in Nature », op. cit., p. 495.

mieux préciser et défendre les engagements du mouvement, afin de répondre aux critiques qui ont été formulées à son encontre. Il en est la figure de proue, mais n'en est pas le seul représentant : hormis George Sessions, on peut citer d'autres partisans et partisanses situées surtout en Australie, au Canada et aux États Unis : Bill Devall, David Rothenberg, Freya Mathews, Alan Drengson, Warwick Fox, Gary Snyder, David Rothenberg, ou encore Michael E. Zimmerman et Ecce de Jonge. Mais c'est la voix de Næss qui a eu le plus de retentissement à travers le monde, si bien que la *deep ecology* est bien souvent attachée à sa figure. C'est d'ailleurs pour cette raison que s'ajoute un autre problème à la lisibilité des principes fondamentaux de la *deep ecology* : à côté de son travail de « généraliste »³⁵² pour établir les slogans de la *deep ecology*, Næss élabore sa propre écologie, qu'il appelle Écosophie T, en référence à son lieu de vie, de travail et d'écriture à Tvergastein (« la croisée des pierres ») en haut de la montagne Hallingskarvet en Norvège. Ses textes mêlent ainsi souvent sa propre conception du monde au travail général d'établissement de la *deep ecology*. Toute tentative d'éclaircissement des principes flirte déjà avec une interprétation spécifique de ceux-ci. Toute la question est donc de savoir dans quelle mesure il existe une *deep ecology* indépendamment de Næss. Il en existe certainement une, qui ne se contente pas seulement de discuter les thèses de Næss, puisque d'autres comme George Sessions, Freya Mathews ou Warwick Fox, ont dessiné leur propre conception – mais, à chaque fois, ces conceptions ne sont pas seulement des interprétations personnelles des principes de la *deep ecology*, mais des reformulations singulières des concepts de l'Écosophie T : ceux de soi écologique, de réalisation de soi, d'identification³⁵³. Ces principes pourtant ne sont pas dans la plate-forme commune.

Plusieurs hypothèses peuvent être formulées : ou bien les principes structurants de la *deep ecology*, ceux de la plate-forme et de l'article de 1973, appellent d'une certaine manière presque nécessairement ces concepts, comme ceux de réalisation de soi, dont Næss aurait proposé une version seulement – mais cette question conduit à se demander si le fait que ce soit Næss qui a participé à définir le mouvement ne joue pas dans le passage comme nécessaire de la « réalisation de soi » aux principes de la plate-forme. Ou bien Næss aurait à ce point mêlé ses propres concepts écologiques à ceux de la formulation du mouvement que les lecteurs et lectrices auraient perçu dans les concepts structurants de l'Écosophie T ceux, structurants, de la *deep ecology*. Ou bien, enfin, le travail au sein de la *deep ecology* a surtout été de discuter et commenter les thèses de Næss en proposant des rectifications, des prolongements ou des dépassements. Travail qui ne manque pas d'être créatif, même s'il n'est pas aussi pluraliste en ses fondements que Næss l'aurait souhaité pour

³⁵² Je reprends un terme que Næss utilise dans *Écologie, communauté et style de vie*, bien qu'il l'utilise également, dans ce contexte, pour le travail individuel de formalisation écologique (p. 81).

³⁵³ Voir notamment Warwick Fox, *Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism*, Shambhala, London, 1990 et Freya Mathews, *The Ecological Self*, Routledge, London, 1991.

l'avenir du mouvement³⁵⁴. Les éditeurs de *Beneath the Surface, Critical Essays in the Philosophy of Deep Ecology* écrivent au seuil de l'ouvrage : « Despite Naess's intention that each individual develop his or her own ecosophical total view, most advocates of deep ecology accept the fundamental ideas of Naess identification and Self realization as being crucial to the meaning of deep ecology. For better or worse, deep ecology is inextricably associated with the ideas of Arne Naess³⁵⁵. » Et, d'ailleurs, l'essentiel des contributions de l'ouvrage consacré à la philosophie du mouvement consiste justement à discuter les thèses de Næss.

On peut alors questionner les critères servant à circonscrire la *deep ecology* : où trouve-t-on la *deep ecology* ? Dans quels travaux, quels engagements ? Le critère de Næss est : toutes celles et ceux qui se reconnaissent dans la plate-forme. Les environmentalistes et philosophes se proclament dans leurs travaux partisans et partisanes du mouvement. Bien souvent, ces mêmes environmentalistes et philosophes se placent dans l'héritage de Næss et, au moins, y font référence. Mais si la *deep ecology* est envisagée comme une des formes de la radicalité en environmentalisme, et même si on observe les points de la plate-forme, les engagements écoféministes sont des formes d'engagements profonds et peuvent être envisagés comme des expressions du mouvement. Katz, Rothenberg et Light considèrent que le travail de David Abram peut être envisagé comme une continuation possible du mouvement, mobilisant une terminologie spécifique³⁵⁶, nouvelle au sens où elle n'est pas empruntée à Næss. En fait, il y a deux mouvements qui rendent difficile la circonscription de la *deep ecology* : d'une part une propension de la *deep ecology* à englober des mouvements environmentalistes qui ne se reconnaissent pas nécessairement en elle (comme l'écoféminisme) et d'autre part une propension de certaines formes d'activisme radical (comme parfois pour Earth First!) de se réclamer de la *deep ecology*, là où celle-ci ne se reconnaît pas dans certaines de ses actions ou propos. On peut mentionner aussi des philosophies (peut-être Baptiste Morizot), comme des mouvements (Extinction Rébellion, Les soulèvements de la terre en France), qui s'inspirent très certainement de la *deep ecology*, mais ne le formulent pas toujours explicitement. Dans ce travail (et surtout dans sa seconde partie), nous nous intéresserons, pour mieux la comprendre, à la *deep ecology* dans son projet initial, formulé dans les années 1970-2000 et conceptualisé par Arne Næss. Selon nous, pour comprendre le projet environmentaliste, philosophique et social du mouvement, tel qu'il a été pensé lors de son émergence, il est nécessaire de revenir à la formulation que Næss en a donnée (parfois aux côtés de George Sessions). Ce qui est

³⁵⁴ Voir Hicham-Stéphane Afeissa, « Postface à l'édition française », Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 323-324.

³⁵⁵ Eric Katz, Andrew Light, David Rothenberg (éd.), *Beneath the Surface: Critical Essays in the Philosophy of Deep Ecology*, *op. cit.*, p. xv.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. xiv. David Abram est l'auteur de *Comment la terre s'est tue. Pour une écologie des sens* (1996), Didier Demorcy et Isabelle Stengers (trad.), Paris, La Découverte, 2013.

considéré comme les principes fondamentaux du mouvement – les points de la plate-forme, la réalisation de soi, l'importance de l'expérience de la nature et de la qualité de la vie humaine – sont mêlés des principes de la *deep ecology* et des concepts centraux de l'Écosophie T. Il nous semble difficile de distinguer clairement, et radicalement, les deux. Bien souvent, une telle distinction est opérée de manière arbitraire. Comment identifier, parmi les textes de Næss, ceux qui relèvent uniquement de l'expression de son écosophie et ceux qu'il écrit en tant que fondateur d'un mouvement social et environnemental ? N'est-ce pas encore comme tel qu'il formule l'Écosophie T, dont la portée est autant philosophique, éthique, que pratique ? Il semble contradictoire de dire que les textes dans lesquels Næss a formulé son écosophie personnelle (s'ils sont clairement identifiables, ce dont nous doutons) n'avaient pas pour vocation également de proposer une réflexion sur la *deep ecology* comme mouvement, mais uniquement de proposer une vision du monde personnelle, et d'en clarifier, pour lui-même, l'articulation. Il nous semble que s'intéresser aujourd'hui à la *deep ecology* et s'efforcer de comprendre ses (parfois apparentes) contradictions suppose (1) de revenir à sa formulation initiale (2) de revenir donc à la formulation que Næss en avait donnée, en considérant ensemble ses différents travaux et en interrogeant leur statut. Nous ne voulons pas, par là, affirmer que toute autre formulation que celle de Næss serait une formulation erronée de la *deep ecology*, comme s'il y avait une forme originelle, pure, et d'autres dégradées. L'objectif d'une telle entreprise est davantage, étant donné le regain d'intérêt que connaît la *deep ecology* (en France notamment), de revenir à ce que nous appelons le projet initial pour nous efforcer de le comprendre et, à notre tour, envisager de quelle manière, s'il nous semble pertinent, nous pouvons le faire vivre aujourd'hui, en prolonger les intuitions et les revendications. Cette analyse de la *deep ecology* telle que Næss l'a formulée a pour ambition de fournir des clés et des outils pour la relecture de la *deep ecology* aujourd'hui, et pour accompagner une nouvelle impulsion dans la créativité théorique, et dans l'engagement environnementaliste (même si nous nous intéresserons moins directement à cette question). Parce qu'elle n'est pas une éthique environnementale sur le modèle anglo-saxon, et parce qu'elle est fortement inspirée de Spinoza, elle nous semble pouvoir résonner avec les revendications environnementalistes continentales et notamment françaises, dans leur formulation pragmatiques et profondes³⁵⁷. Nous espérons que ce

³⁵⁷ Nous pensons notamment aux travaux de Bruno Latour et d'Émilie Hache. Ce n'est pas l'objet de cette thèse, mais il y aurait une réflexion à conduire et des ponts à tracer entre la *deep ecology* telle que nous l'appréhendons et une écologie politique et pragmatique telle que l'envisagent ces auteurs, soucieux de reconsidérer notre ancrage dans la réalité, dans un « territoire de subsistance » comme l'appelle parfois Latour, soucieux de nos attaches, de nos liens, des collectifs et des relations qui les structurent, comme elles structurent l'expérience (ce qu'a négligé la modernité). Même si, bien sûr, les positions d'Émilie Hache ne sont pas les mêmes que celles de Bruno Latour, et que celles de Latour ont évolué. Voir notamment Émilie Hache, *Ce à quoi nous tenons* (La découverte, Paris, 2011) et Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes* (La découverte, Paris, 1991) et *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique* (La Découverte, Paris, 2015).

travail participera à la rendre, sous certains aspects, plus clairement identifiable et aisée à manipuler.

Chapitre 3 – Spinoza pour la *deep ecology*

Spinoza représente, pour la *deep ecology*, une source d'inspiration majeure, et même, sans égale. C'est en tous cas en ces termes que le fondateur et représentant philosophique premier du mouvement envisage le rapport de la *deep ecology* à la philosophie de Spinoza, telle qu'elle est développée majoritairement dans *l'Éthique*. Dans ses textes consacrés à mettre en évidence la pertinence de la philosophie de Spinoza pour la *deep ecology* et l'élaboration écosophique, Næss multiplie les formules du type : « Spinoza may turn out to be an important source of inspiration in this quest »³⁵⁸, celle de l'environnementalisme, ou « his kind of philosophy of life, its structure, is such that he inspires many supporters of the deep ecology movement »³⁵⁹, ou encore, « It is not the personal opinions, but the main body (and the general structure) of the *Ethics* that has inspired, and will in the future inspire, those who, on the basis of their fundamental beliefs and attitudes, try to contribute, however modestly, to the solutions of the ecological crisis³⁶⁰ », ou, enfin, « No great philosopher has so much to offer in the way of clarification and articulation of basic ecological attitudes as Baruch Spinoza »³⁶¹. C'est surtout dans « Spinoza and Attitudes Toward Nature » que Næss, en quinze points, fait la liste des thèses spinozistes fructueuses pour la *deep ecology*. Pour une grande partie, ce chapitre se propose d'expliquer et d'analyser ces différents points. Il s'intéressera également au travail qu'a conduit George Sessions, ce dernier s'attachant plus particulièrement à montrer la pertinence de la philosophie spinoziste eu égard aux autres philosophies occidentales. Les travaux de Næss et Sessions qui ont participé, au début du mouvement de la *deep ecology*, à en dessiner les contours, fourniront ainsi deux approches différentes, parfois complémentaires, pour comprendre la pertinence de la conception d'un philosophe particulier du XVIIe siècle pour une pensée écologique. Næss s'intéresse davantage à Spinoza pour lui-même, et Sessions à la singularité de Spinoza parmi les autres. Tous les deux, dans la perspective qui est la leur, et dans les textes mobilisés dans ce chapitre,

³⁵⁸ Arne Næss, « Spinoza and Ecology », *op. cit.*, p. 46

³⁵⁹ Arne Næss, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 399.

³⁶⁰ *Ibid*, p. 418.

³⁶¹ Arne Næss, « Spinoza and Ecology », *op. cit.*, p. 54

se rapportent aux textes de Spinoza et aux autres auteurs avec les lunettes du *field ecologist*, à la recherche d'un système pertinent pour le déploiement écosophique et, moyennant quelque reconstruction ou « traduction », partageable avec un grand nombre de personnes, y compris non-philosophes.

I – La question des modèles

1. Des modèles concurrents ?

On peut objecter que Spinoza n'est pas la seule source d'inspiration du mouvement, ce qui est vrai. Et la diversité qu'exige le mouvement invite par ailleurs à travailler sur d'autres figures inspirantes. Parmi celles-ci, on compte notamment Heidegger, considéré par exemple par Michael E. Zimmermann comme un précurseur du mouvement. Et ceci autant pour la critique qu'il aurait faite de l'attitude dominante de la modernité technologique envers la nature, héritée de la modernité cartésienne, que pour ce qui pourrait être considéré comme sa conception d'une autre forme d'engagement avec les étants est orienté par une compréhension de l'*Être*³⁶². Pour Michael E. Zimmermann, on peut trouver dans la pensée de Heidegger des fondements théoriques pour envisager la crise environnementale comme étant le symptôme d'un type d'attitude dominant qu'adoptent les hommes dans le monde, et qui aurait pour conséquence de diminuer l'humanité et de détruire la nature³⁶³. Cependant, l'anti-naturalisme de Heidegger, son refus de penser l'humanité comme une *espèce animale* singulière, comme celui de penser la continuité entre les hommes et les autres types d'êtres (notamment les animaux), ou encore de fonder son ontologie sur l'idée d'écosystème – venue de la science – en font une source d'inspiration particulière. Seul le *Dasein* (qui ne peut être qu'un homme quand il n'est pas dans l'indifférence quotidienne du « on ») a accès à l'être en tant qu'être. La rupture anthropocentrique est consommée, la fracture entre l'humain (le *Dasein*) et le reste de l'étant est une idée structurante de la pensée heideggerienne³⁶⁴. Pourtant, Magdalena Holy Luczaj soutient que la *deep ecology* n'a pas tiré tous les avantages potentiels que présente la

³⁶² Voir ce que dit George Sessions du travail de Michael E. Zimmermann dans George Sessions, « Ecophilosophy. An Informal Newsletter », Department of Philosophy, Sierra College, n° 1, avril 1976, p. 7.

³⁶³ Michael E. Zimmermann, « Rethinking the Heidegger-Deep Ecology Relationship », *Environmental Ethics*, n° 15, 1993, pp. 195-224.

³⁶⁴ Sur Heidegger et la *deep ecology*, voir aussi Magdalena Holy-Luczaj, « Heidegger's Support for Deep Ecology Reexamined Once Again: Ontological Egalitarianism, or Farewell to the Great Chain of Being », *Ethics and the Environment*, vol. 20, n° 1, 2015, pp. 45-66 ; Hicham-Stéphane Afeissa, « Heidegger et l'éthique environnementale », *Alter, Revue de phénoménologie*, n° 12, 2004, pp. 347-363.

philosophie heideggerienne pour l'élaboration des principes fondamentaux de la *deep ecology*³⁶⁵ – peut-être du fait des accointances de Heidegger avec le parti nazi qui ont pu conduire la *deep ecology* à redouter l'accusation d'écofascisme qui plane trop rapidement sur certaines prises de positions écologiques radicales.

Leemon B. McHenry travaille, lui, sur l'apport que peut représenter la philosophie de Whitehead pour la *deep ecology*³⁶⁶. Sa réponse est ambivalente. Il montre que, parce qu'elle offre une conception du monde alternative à celle qui consiste à considérer la nature comme un mécanisme inerte (le matérialisme mécaniste du XVIIe, là encore), sa philosophie peut représenter une base ou un fondement pour une éthique écologique. Whitehead développe une conception du monde et de l'universalité de l'expérience qui permet de considérer la Nature comme vivante et sensible ; pour Whitehead, il n'y a rien que l'expérience des sujets, et les animaux comme les plantes sont des sujets d'expérience³⁶⁷. De plus, sa conception hiérarchique des systèmes et englobante de la société, incluant des humains et des non-humains et l'intégration des sociétés dans des sociétés supérieures³⁶⁸ permet de penser l'interdépendance et ses conséquences éthiques : toute survie d'une société dépend d'une société plus large qui abrite son existence – il est donc nécessaire pour l'humain d'assurer la santé de la Terre. En ce sens, l'apport de Whitehead est proche de l'apport que représente Spinoza pour la *deep ecology*, notamment sur la question de l'imbrication des systèmes et celle de l'expérience (nous y reviendrons). La philosophie de Whitehead permet surtout (à bien des égards, comme Spinoza) de penser une justification essentiellement instrumentale et anthropocentrée du respect de la nature ; et, par ailleurs, il conserve une forme d'anthropocentrisme en réaffirmant le privilège de la conscience humaine, la plus haute valeur de sa *sentience* (sensibilité), ainsi que, plus globalement, une inégalité et une gradation morale ontologiquement fondée entre les différents organismes biologiques³⁶⁹. Næss et Sessions trouveront chez Spinoza un cadre plus cohérent que chez Whitehead.

On propose aussi, pour l'élaboration écosophique, la philosophie de Leibniz. C'est le cas de Pauline Phemister, qui assure que l'oubli ou la négligence du philosophe, trop souvent affilié

³⁶⁵ Magdalena Holy-Luczaj, « Heidegger's Support for Deep Ecology Reexamined Once Again: Ontological Egalitarianism, or Farewell to the Great Chain of Being », *op. cit.*, p. 45.

³⁶⁶ Leemon McHenry, « Whitehead's Panpsychism and Deep Ecology », Demian Wheeler, David Connor (éd.), *Conceiving an Alternative: Philosophical Resources for an Ecological Civilization*, Process Century, Anoka, USA, 2019, pp. 229-251.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 234.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 241.

³⁶⁹ George Sessions, « Spinoza, Perennial Philosophy and Deep Ecology », unpublished paper presented at the « Reminding » Conference, *Philosophy, Where are You?*, Dominican College, San Raphaël, California, 1979.

à la modernité « destructrice de la nature » héritée du cartésianisme³⁷⁰, a privé les écosophes d'une ressource importante³⁷¹. Elle s'attache à montrer que, malgré sa conception des individus comme des monades sans portes ni fenêtres (qui complique fortement la prise en compte des interrelations)³⁷², celle des êtres rationnels au sommet d'un système hiérarchique de l'être et proches de Dieu qu'ils expriment plus que le monde (qui donne prise aux accusations d'anthropocentrisme)³⁷³, le système de Leibniz offre un cadre pertinent pour la *deep ecology*. Il propose une structure théorique et un système pratique de valeurs essentiels dans notre tentative de réparation de la relation fracturée entre l'humain et la nature, et des prises pour engager des changements profonds des comportements humains³⁷⁴. La philosophie leibnizienne, notamment son vitalisme (comme l'a remarqué Carolyn Merchant³⁷⁵) et son affirmation que notre monde est le *meilleur* possible, le plus ordonné et le plus divers, permet d'encourager et de promouvoir les intérêts de tous les êtres vivants. Et, plus encore, selon Pauline Phemister, « Leibniz était sans doute un théoricien plus "écologique" que Spinoza »³⁷⁶, dans la mesure où Spinoza, selon elle, interdit la responsabilisation des agents, passifs et entièrement déterminés et donc incapables de se mettre volontairement et librement en chemin vers la résolution des problèmes environnementaux³⁷⁷. Les positions métaphysiques et morales de Leibniz, elles, donnent un rôle considérable à la responsabilité des créatures raisonnables quant aux effets de leurs actions, puisqu'elles sont articulées au principe de Raison suffisante et au rôle des causes finales dans la prise de décision³⁷⁸. La philosophie leibnizienne offre aussi un système intégré des valeurs éthiques et morales, ce qu'elle reconnaît être central dans la *deep ecology* qui confère une place de choix à l'expérience sensible de la réalité, là où, dans la philosophie spinoziste, rien n'aurait de valeur sensible, et notamment esthétique, dans l'univers³⁷⁹ –

³⁷⁰ Pauline Phemister, « Leibniz and Ecology », *History of Philosophy Quarterly*, vol. 18, n° 3, 2001, pp. 239-258, p. 240 (<http://www.jstor.org/stable/27744888>, consulté le 03/02/2023). Voir notamment ce que dit George Sessions de Leibniz : « Leibniz, philosophizing in a Christian theistic framework, was to proclaim that the progress of man consisted in gaining control over nature and improving on the earth's design. » (George Sessions, « Spinoza and Jeffers on Man in Nature », *op. cit.*, p. 486).

³⁷¹ Magdalena Holy-Luczaj, « Heidegger's Support for Deep Ecology Reexamined Once Again: Ontological Egalitarianism, or Farewell to the Great Chain of Being », *op. cit.*, p. 45.

³⁷² *Ibid.*, p. 241-243.

³⁷³ *Ibid.*, p. 243-244.

³⁷⁴ Pauline Phemister, *Leibniz and the Environment*, Routledge, Londres, 2018, p. 1.

³⁷⁵ Voir Carolyn Merchant, *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, Harper and Row, San Francisco, 1980, p. 283. Cité par

³⁷⁶ Pauline Phemister, « Leibniz and Ecology », *op. cit.*, p. 240, nous traduisons.

³⁷⁷ Pauline Phemister, *Leibniz and the Environment*, *op. cit.*, p. 3.

³⁷⁸ Pauline Phemister, « Leibniz and Ecology », *op. cit.*, p. 240.

³⁷⁹ Pauline Phemister, *Leibniz and the Environment*, *op. cit.*, p. 4.

Spinoza dévaloriserait, selon elle, le monde sensible au profit de la valorisation de l'essence éternelle de toute chose³⁸⁰. Il est cependant, selon nous, difficile de voir dans quelle mesure une philosophie des relations interindividuelles pertinente écologiquement peut être déduite de l'ontologie de la monade leibnizienne. Celle-ci, en effet, tire tout de son propre fond, elle est sans fenêtres, donc close sur elle-même et non ouverte sur l'extérieur. Elle n'entre dans aucune relation causale avec d'autres monades. Une fois créée, la monade n'agit que sur soi, et il n'existe pas de relations à proprement parler, extérieures à la monade³⁸¹. Par ailleurs, la lecture – souvent partielle³⁸² – que Phemister fait de Spinoza, et notamment de ce qu'elle appelle son « nécessaire absolu »³⁸³ rend selon elle impossible l'entreprise éthique, qui pourtant est bien l'objet même de l'ouvrage qu'elle critique. Nous aurons l'occasion de revenir sur certaines de ces accusations, et, en premier lieu sur la question, essentielle pour la *deep ecology*, de l'expérience. Mais il nous intéresse moins ici de mettre en compétition des modèles que de rendre compte d'un schéma de l'argumentation. L'introduction de l'ouvrage *Leibniz and the Environment* comme celle de l'article « Leibniz and Ecology » sont consacrées en grande partie à rendre justice à la philosophie de Leibniz, en la comparant à celle de Spinoza, en montrant ce que la première comporte de plus convaincant que la seconde. Car Spinoza représente, sans aucun doute, la figure de proue du mouvement – ce que chaque personne s'intéressant à la structure théorique du mouvement, ou s'engageant dans une formulation écosophique, ne peut ignorer.

Si Spinoza est si étroitement associé – et plus que n'importe quel autre philosophe –, à la *deep ecology*, c'est pour plusieurs raisons. D'une part, Næss qui, on l'a vu, est considéré non seulement comme le fondateur du mouvement mais aussi comme son principal représentant³⁸⁴, est un spécialiste de Spinoza, qui connaît très bien la pensée de l'auteur et participe à diffuser sa philosophie auprès d'un large public en Norvège. Ses articles et

³⁸⁰ Spinoza montre pourtant qu'on éprouve une grande joie à se délecter de ce qu'offre le « monde sensible » (EIVP45sc2).

³⁸¹ Voir Mogens Lærke, « Immanence et extériorité absolue. Sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance de Spinoza », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tome 134, n° 2, 2009, pp. 169-190, p. 189.

³⁸² Elle assimile aussi la Nature de Spinoza à un grand organisme (*Leibniz and the Environment*, *op. cit.*, p. 17) – ce que Spinoza ne fait pas.

³⁸³ « the absolute necessitarianism of Spinoza's system », *ibid.*, p. 3.

³⁸⁴ D'ailleurs lui-même le regrette : il reproche à Zimmerman qui commente les rapprochements entre Heidegger et la *deep ecology* – et en fait entre Heidegger et l'Écosophie T – de le placer trop au centre du mouvement de la *deep ecology* alors qu'il est seulement « one of the 15 or 20 theorists of the movement. Deep ecology has never been, and will hopefully never be a philosophical sect. », (Arne Næss, « Heidegger, Postmodern Theory and Deep Ecology », *The Trumpeter*, vol. 14, n° 4, 1997, p. 2-3).

ouvrages sur l'auteur sont nombreux, et certains sont des références³⁸⁵. Sa propre écologie, il l'articule à celle de Spinoza. On peut donc avancer l'hypothèse que, parce que Næss est immédiatement – parfois exclusivement – associé à la *deep ecology* (parce qu'il en a plus qu'aucun autre défini les bases et assuré la diffusion), il est naturel que Spinoza lui-même soit considéré comme étant le philosophe de la *deep ecology*. D'autre part, Næss n'est pas le seul à connaître et travailler la philosophie de Spinoza. En réalité plusieurs des grandes figures du mouvement, et notamment parmi ses figures fondatrices, sont des spécialistes ou des bons connaisseurs de Spinoza. Le sociologue Bill Devall, la philosophe américaine Freya Mathews, manifestent tous deux un intérêt et une connaissance de la philosophie de Spinoza dans leur propre approche de l'« ecological self » et de la « self-realization »³⁸⁶. Mais c'est surtout George Sessions qui a participé avec Næss à donner à la *deep ecology* son ancrage spinoziste : également philosophe et spécialiste de Spinoza, il a collaboré à l'élaboration des huit points de la plate-forme, et à la diffusion du mouvement, à enrichir les réflexions sur sa conception philosophique et sa portée pratique – il est notamment l'éditeur en chef d'un recueil d'articles important pour la *deep ecology*, *Deep Ecology for the 21st Century* (1995). La présence forte de Næss dans l'entreprise de caractérisation et de théorisation du mouvement et celle également marquée de Sessions dessinent, selon nous, un mouvement qui ne peut entièrement être saisi dans ses objectifs, sa portée et sa forme singulière sans le recours à Spinoza. D'une certaine façon, la philosophie de Spinoza vient apporter une pièce importante à un puzzle qui, sans elle, serait incomplet. Les difficultés structurelles de la *deep ecology*, celles de l'association de principes forts et faibles pour l'élaboration d'une pensée dite radicale, doivent être relues à l'aune d'une compréhension de la dimension spinoziste du mouvement.

2. Un « modèle de vie »

Pour les partisans et partisans de la *deep ecology*, à la recherche de modes de vie cohérents en adéquation avec leurs convictions profondes, Spinoza peut représenter un modèle de « vie vraie », de vie sous la conduite de la raison. Dans un échange retranscrit dans l'ouvrage *Vers l'écologie profonde*, David Rothenberg interroge Næss quant à son rapport à Spinoza qui fut sa « plus grande

³⁸⁵ C'est le cas de l'ouvrage à l'introduction de la philosophie de Spinoza que Næss publie en 1999: *Det frie menneske: En innføring i Spinozas filosofi [L'homme libre : Une introduction à la philosophie de Spinoza]*, Kage Forlag, Oslo, 1999.

³⁸⁶ Voir Eccy De Jonge, *Spinoza and Deep Ecology: Challenging Traditional Approaches to Environmentalism*, *op. cit.*

source d'inspiration »³⁸⁷. Næss répond que, à la lecture d'un récit « assez idéaliste de son indépendance et de sa souveraineté », « sa personnalité a produit sur [lui] une impression extraordinaire. En ce temps-là, Spinoza était extrêmement bienveillant et tolérant à l'égard de ceux qui n'étaient pas philosophes ; il vivait avec des gens qui avaient peu de moyens et menaient une vie simple³⁸⁸. »

Ce sont donc des récits sur sa vie, inspirés de ceux de ses biographes – parmi lesquels les célèbres Colerus et Lucas – qui ont participé à divulguer l'image d'un personnage tolérant et bienveillant, à rebours de l'image du philosophe élitiste qui se détacherait de la masse pour mieux la juger et s'en moquer. La philosophie de Spinoza elle-même est empreinte de cette conception de la sagesse. Sans s'enquérir davantage de la vie de Spinoza, dans *l'Éthique*, il critique les individus entièrement guidés par l'imagination, il préfère, contrairement aux moralistes de son époque « qui aiment mieux maudire les Affects et actions des hommes, ou en rire, plutôt que les comprendre » (EIIIpréf), déterminer les causes de ce qui les meut, bien souvent dans une mauvaise direction – une direction mauvaise pour eux. Il donne des outils pour que chaque individu puisse se libérer de sa servitude. Il affirme également qu'il est toujours utile, et même nécessaire, d'imiter les mœurs de la cité (TIE, § 8)³⁸⁹, dans la mesure où celles-ci ne s'opposent pas à la recherche de la sagesse et à l'entreprise rationnelle. D'être aimable envers son semblable, et d'essayer, avec lui, de partager un même but, un même objet du désir : celui d'accroître sa connaissance. La sagesse s'acquiert toujours avec les autres, et jamais seul, « encolimaçonné » dans son réduit, comme le philosophe de Rembrandt moqué par Aloysius Bertrand³⁹⁰. Sa correspondance, riche et continue, en témoigne : « ces réponses ne sont pas celles d'un maître dispensant son enseignement, mais celles d'un homme construisant sa pensée dans la pensée des autres, avec leurs mots »³⁹¹, inquiet, donc, de « dégager le noyau rationnel véhiculé par des termes communs »³⁹². Dans une perspective environnementaliste où chacun, chacune doit pouvoir réfléchir à son mode de vie et ses conceptions fondamentales, ainsi qu'à celles qui structurent sa société, Spinoza s'avère inspirant pour sa tolérance, son désir d'apprendre des autres et avec eux.

Næss poursuit : « Il s'est rebellé contre son milieu d'origine, oui, et cela lui a valu des

³⁸⁷ Arne Næss et David Rothenberg, *Vers l'écologie profonde*, op. cit., p. 170

³⁸⁸ *Id.*

³⁸⁹ TIE, p. 185.

³⁹⁰ Aloysius Bertrand, *Gaspard de la nuit*, Préface, Gallimard, Paris, 1980, p. 29.

³⁹¹ Maxime Rovere, « Présentation », Spinoza, *Correspondance*, Maxime Rovere (éd.), GF-Flammarion, Paris, 2010, p. 7.

³⁹² Pierre-François Moreau, « Spinoza : lire la correspondance », *Revue de métaphysique et de morale*, Puf, Paris, 2004, p. 3-8.

souffrances extraordinaires, particulièrement après son excommunication par la communauté juive. Par ailleurs, il n'a pas recherché de position à l'université : il a suivi son propre chemin, gagnant sa vie en taillant des lentilles optiques. J'ai trouvé cela très stimulant. Il était égocentrique au sens où il était immergé dans son système, où il bâtissait son propre édifice, mais il n'était pas égoïste ; c'était quelqu'un de très bien. C'était une idole pour moi, bien avant mes vingt ans³⁹³. »

C'est aussi la figure d'un rebelle contre un ordre dominant qui est conservée, ainsi que celle d'un penseur libre, indépendant. Næss fait sans doute référence au contenu de la lettre 48 adressée à Fabritius, professeur à l'Académie de Heidelberg et Conseiller de l'Électeur palatin, dans laquelle Spinoza décline l'offre d'une chaire professorale à l'Université, alléguant la crainte de voir sa liberté de philosopher restreinte, et sa préférence pour la tranquillité à la popularité qu'entraîne l'enseignement public³⁹⁴. L'image est celle du philosophe qui suit son propre chemin, intègre et exigeant envers lui-même sans cesser d'être bienveillant et tolérant envers autrui. Cela donne à la *deep ecology*, qui est un mouvement social et une pensée de l'engagement individuel, un modèle de vertu. Næss écrit également dans « Spinoza and Attitudes Toward Nature » que l'« appel personnel » de Spinoza est immense et « pratiquement universel parmi celles et ceux qui étudient la philosophie³⁹⁵. » Cet « appel personnel » peut être renvoyé à l'engagement dans un cheminement éthique que Spinoza s'est attaché à encourager et à décrire depuis le *Traité de la réforme de l'entendement* jusqu'à *l'Éthique*. Le prologue du TIE, dans lequel Spinoza (ou le narrateur-philosophe) se met en scène en utilisant le pronom personnel « je » illustre bien la mise en œuvre d'un changement de vie, l'entrée dans un engagement durable et nécessaire. Le narrateur, déçu et trompé par ce qu'il avait toujours considéré comme des biens – richesse, honneurs, plaisirs – se met en chemin vers une vie meilleure, à la recherche d'un objet plus grand et plus durable. L'urgence, travaillée autour de la maladie mortelle, du changement d'existence, donne à l'engagement éthique une tonalité parente de l'engagement écologique. Il est, d'une certaine façon, d'une nécessité vitale de changer nos modes de vie, aussi parce que nos existences ont perdu de leur sens et de leur qualité. Nécessité vitale et mobilisation urgente : cet « appel » dont parle Næss intéresse toute personne étudiant la philosophie mais, aussi, toute personne inquiète de son existence et de celle des autres, humains et non-humains, inquiète des mondes naturels et humains, dont elle est partie prenante. Citons pour terminer le début de « La raison

³⁹³ Arne Næss et David Rothenberg, *Vers l'écologie profonde*, op. cit., p. 170-171.

³⁹⁴ Voir Lettre 48 à Fabritius, p. 282-283.

³⁹⁵ Arne Næss, « Spinoza and Attitudes Toward Nature », op. cit., p. 381.

et les affects interagissent » où Næss rapproche Spinoza de Gandhi. Il est pour lui, plus qu'un théoricien, un philosophe vivant, quelqu'un qui *vit* sa philosophie : « À certains égards, j'ai entretenu avec Spinoza la même relation qu'avec Gandhi : tout chez eux m'a intéressé, de leurs écrits à leurs parcours d'existence. Les divers récits qui nous sont parvenus de la vie de Spinoza, les descriptions de son caractère sont tout aussi édifiants que ceux que nous connaissons sur la vie de Gandhi. Ce qui inspire confiance chez l'un comme chez l'autre tient à ce qu'ils ne se sont pas contentés de défendre une certaine philosophie de la vie et de la mettre par écrit, mais de vivre conformément à cette dernière en la traduisant par des actes³⁹⁶. »

Pour Næss, les modèles jouent un rôle important, ce sont des figures qui aident, qui nous indiquent la voie, un peu à la manière dont, chez Spinoza, on forge un modèle de la nature humaine, désirable, qui nous détermine à agir de telle façon qu'on peut s'en approcher³⁹⁷. De plus, un modèle est toujours un modèle *pour nous*³⁹⁸, qui nous affecte et peut nous mettre en mouvement, qui a quelque chose en partage avec notre nature singulière, et non pas une figure abstraite et trop éloignée de nous que nous admirerions béatement, incapables de nous mettre en mouvement (EIIIapp4 et exp). Næss se sent proche de Gandhi et de Spinoza, parce qu'ils l'ont accompagné pendant sa formation et sa vie personnelle, et parce qu'il se sent proche de leur conception du monde et des valeurs. Un modèle n'est pas une figure d'autorité ni un guide spirituel, mais une idée qui nous oriente et nous aide dans le processus éthique à gagner en puissance et à devenir meilleur.

3. La ratio spinoziste et la raison moderne

a) La raison et les affects

La raison, pour Spinoza, est à la fois une notion fondamentale de *l'Éthique* – qui justifie qu'on parle de la philosophie de Spinoza comme d'une pensée rationaliste – et plus et autre chose qu'une faculté distincte de connaissance du monde. Elle est, tout d'abord, et c'est une caractéristique fondamentale du point de vue de l'environnementalisme, articulée aux

³⁹⁶ Arne Næss, « La raison et les affects interagissent », *Une écologie pour la vie. Introduction à l'écologie profonde*, Naïd Mubalegh, Pierre Madelin (trad.), Hicham-Stéphane Afeissa (dir.), Éditions du Seuil, Paris, 2017, pp. 245-279, p. 245-246 ; texte extrait de Arne Næss, *Livsfilosofi. Et Personlig Bidrag Om Følelser Og Fornuft*, Universitetsforlaget, Oslo, 1998 (traduction Naïd Mubalegh avec le concours de NORLA).

³⁹⁷ Julie Henry, *Spinoza, une anthropologie éthique. Variations affectives et historicité de l'existence*, op. cit., p. 453.

³⁹⁸ *Id.*

affects³⁹⁹. Tout le travail de la raison ne consiste pas à réprimer les affects ou prendre le pas sur eux, mais à transformer les affects passifs en affects actifs. Elle est donc indissociable du développement des affects actifs, c'est-à-dire des affects dont nous sommes essentiellement la cause, et qui, par conséquent, vont de pair avec une augmentation de notre puissance d'agir et de notre liberté. Être plus actif, être plus libre, est indissociable du développement d'un certain type d'affects, des affects de joie (active), qui affermissent notre puissance et notre autonomie. On est actif quand on est davantage déterminé du dedans – par les lois de sa propre nature. Les affects ne sont pas dévalorisés, même passifs, ils sont l'expression de notre nature même à la rencontre avec le monde, et représentent le matériau que la raison va modifier. Sans affects, pas de rationalité, et en fait, pas de nature humaine du tout. En matière écologique, il est question de paysages, de lieux auxquels nous tenons et sommes attachés, que l'on aime et qui ont un sens pour nous, qui nous procurent de la joie. Bien souvent, dans les discussions et débats avec les acteurs impliqués dans les questions environnementales, ces expressions ou ces qualifications sont jugées irrationnelles et rejetées pour cette raison. Næss critique, comme le fait Val Plumwood, une forme prédominante de la rationalité occidentale qui trouverait son origine dans la philosophie grecque et platonicienne en particulier. Pour Plumwood, le rationalisme hérité du platonisme est caractérisé par un ensemble de dualismes, la raison se distinguant par son autonomie et son opposition à la nature, la matière, l'émotion ; autant de choses qui sont dégradées au bénéfice de la raison⁴⁰⁰. Si Plumwood rejette le rationalisme⁴⁰¹ dans son usage moderne et phallogocentré, appelant à une reconsidération de la rationalité et à un nouveau rationnel, Næss met en évidence que la *ratio* spinoziste échappe à ces dualismes, tout en offrant la possibilité d'une vraie démarche rationnelle, en un sens renouvelé. On peut argumenter, et se comprendre en partant de nos affects. En cela aussi, la *ratio* de *l'Éthique* offre une conception plus riche qu'une conception de la raison comme seul opérateur de calcul, qui ordonnerait des données et produirait des démonstrations indépendamment de toute affectivité⁴⁰². La *ratio* spinoziste est aussi, pour Næss, articulée à l'amour intellectuel de Dieu, l'acmé de *l'Éthique* et que la raison seule permet d'atteindre. Le

³⁹⁹ Arne Næss, « La raison et les affects interagissent », *op. cit.*

⁴⁰⁰ Voir Gérald Hess, *Éthiques de la nature*, *op. cit.*, p. 355. Il s'appuie sur Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, *op. cit.*, p. 42. Plumwood écrit notamment : « Reason and emotion so understood form a dualism, part of the interwoven set which protects and strengthens human/nature dualism. Thus reason and emotion are construed in terms of radical exclusion as sharply polarised and oppositional » (*Feminism and the Mastery of Nature*, *op. cit.*, p. 168).

⁴⁰¹ Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, *op. cit.*, pp. 166-173. Cependant, elle ne rejette pas la rationalité comme telle, elle appelle aussi à une reconsidération de la raison, et critique son usage moderne et phallogocentré.

⁴⁰² Arne Næss, « La raison et les affects interagissent », *op. cit.*, p. 271-272.

développement rationnel et progressif d'affects actifs conduit à ce type d'affect ; la plus intense, la plus équilibrée et la plus active des formes d'amour⁴⁰³ : « (...) rationality and virtue increase with the development of understanding. The maximum is "an understanding love of Nature", amor intellectualis Dei⁴⁰⁴. »

b) Raison et perfection

La raison, pour Næss, a également à voir avec l'articulation des prémisses et des conclusions, elle est, en ce sens, affaire de logique, mais seulement dans la mesure où les prémisses et les conclusions comportent à la fois des hypothèses ontologiques et des normes ou des valeurs, et ont partie liée avec notre existence concrète et des enjeux existentiels : « une chose ne peut pas être dite rationnelle si elle n'est pas en accord avec les valeurs fondamentales et avec les objectifs de notre vie »⁴⁰⁵ ou encore X est rationnel « s'il s'intègre avec succès au sein d'un système normatif »⁴⁰⁶. La rationalité, c'est donc aussi la cohérence. Indépendamment du vocabulaire des valeurs et des objectifs, qui n'est pas comme tel spinoziste, ce que cela signifie pour la *deep ecology*, c'est que la raison assure l'auto-détermination, le fait de ne pas agir par simple habitude, répétition du même, en conformité toute extérieure avec des manières d'agir, un mode de vie dominants ou ambiants. La raison dit le fait de ne pas être déterminé du dehors, au hasard des rencontres ou par une puissance externe, elle dit le refus de la passivité.

En ce sens, elle est aussi inspirante pour la *deep ecology* dans la mesure où elle est articulée à la connaissance de soi⁴⁰⁷ et à la réalisation de soi. C'est elle qui permet à l'humain d'atteindre la vertu, la liberté et la perfection : « Rationality is wise conduct maximizing self-realization. It cannot be separated from perfection, virtue, and freedom » écrit également Næss au point 12 de « Spinoza and Attitudes Toward Nature », avant de citer EIVP18sc⁴⁰⁸. Il est donc, pour Spinoza comme pour l'écologie, essentiel de développer sa raison : la *deep ecology* est indissociable d'une certaine conception du progrès humain, corrélé à un accroissement de la part de rationalité de chacun et chacune. Elle n'est pas la raison instrumentale contemporaine, et ne contribue pas à la poursuite d'objectifs à court terme⁴⁰⁹. Elle a à voir avec la question

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 272.

⁴⁰⁴ Arne Næss, « Spinoza and Attitudes Toward Nature », *op. cit.*, p. 391.

⁴⁰⁵ Arne Næss, « La raison et les affects interagissent », *op. cit.*, p. 274.

⁴⁰⁶ *Id.*

⁴⁰⁷ George Sessions, « Spinoza and Jeffers on Man in Nature », *op. cit.*, p. 507.

⁴⁰⁸ Arne Næss, « Spinoza and Attitudes Toward Nature », *op. cit.*, p. 391.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 272, 274.

des valeurs, et des valeurs ultimes : ce qui fait sens, ce qui compte vraiment, ce qui nous est vraiment utile en termes spinozistes. La raison est donc d'emblée toujours une raison éthique : « agir absolument par vertu n'est en nous rien d'autre qu'agir, vivre, conserver son être (trois façons de dire la même chose) sous la conduite de la raison, et ce, d'après le fondement qui consiste à rechercher son propre utile. » (EIVP24) La raison est ce qui, en nous, nous conduit ou nous détermine quand on comprend. Or, une idée adéquate entraînant une idée adéquate la raison est, d'une certaine façon, son propre moteur. Næss traduit la *ratio* par « la voix de la raison », celle qui, sans formule verbale, nous guide, nous montre la voie, ou nous l'indique. Elle aide à nous frayer un chemin vers une plus grande liberté, nous faisant sentir – intuitivement ou par un sentiment – avec certitude la voie qui est la bonne⁴¹⁰, ce qui convient effectivement avec notre nature, et ce qui au contraire est à fuir. C'est notre nature qu'il convient de changer afin, avec le temps, de désirer spontanément ce qui est vraiment bon pour nous. Elle est articulée à une forme de perfectionnisme éthique : « la foi dans les capacités de l'être humain à réaliser des progrès est au fondement de l'éthique de Spinoza »⁴¹¹. En effet, c'est le développement de la raison qui nous permet d'accroître notre puissance d'agir, et par là notre perfection : « quand je dis que quelqu'un passe d'une moindre perfection à une plus grande (...) c'est sa puissance d'agir, en tant que c'est ce qu'on entend par sa nature, que nous concevons comme augmentée ou bien diminuée » (EIVpréf). Puisque nous nous efforçons par nature de persévérer dans l'être et d'accroître notre puissance, nous tendons spontanément à développer notre raison, à accroître notre part de rationalité (même si nous n'y parvenons pas toujours). Cette tendance, immanente à la nature humaine elle-même, est donc une tendance au *perfectionnement* (de sa nature). Cette conception a inspiré la *deep ecology*, qui est à comprendre comme une éthique perfectionniste : l'élaboration écosophique est un travail rationnel et affectif garantissant une meilleure compréhension de la Nature et une meilleure insertion de l'individu dans celle-ci. Collectivement, elle vise le développement d'autres styles de vie, articulés à d'autres attitudes fondamentales. Il s'agit pour la *deep ecology* « de développer certaines dispositions – des vertus – favorables *à la fois* à l'homme *et* à la nature⁴¹² », à s'efforcer de devenir meilleurs, c'est-à-dire aussi plus puissants, tout en vivant mieux.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 270-271.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 248.

⁴¹² Gérald Hess, *Éthiques de la nature, op. cit.*, p. 359.

c) Prudence et modération

La rationalité spinoziste est articulée, d'une certaine manière, à la modération et à la prudence, deux vertus fondamentales pour la *deep ecology*. La prudence est à rapporter à la manière dont Spinoza pense la question de l'utilité dans son rapport au temps et à un certain type de modalité (nécessaire, possible). Qu'est-ce qu'on doit désirer le plus, un moindre bien présent et certain, ou un bien futur plus grand mais incertain ? C'est la question que pose le prologue du *Traité de la réforme de l'entendement*. Spinoza y répond en montrant que, en engageant la réflexion sur les biens présents apparaît du même coup leur caractère illusoire et, au contraire, s'affirme la nécessité d'une autre forme de bien, moins précaire, et partageable : la connaissance. Le caractère tenace et apparemment satisfaisant de ce qui s'apparente en fait à des faux biens est renversé, progressivement, d'abord par la tristesse et la fatigue qu'ils engendrent, puis par la réflexion qu'ils initient. À cette question des biens et de leur rapport au temps, Spinoza apporte également une réponse dans *l'Éthique*, se demandant plus précisément : est-il préférable de refréner un désir présent pour éviter un mal possible à venir ? Il y répond en deux temps, dans la quatrième partie de l'œuvre. Il s'attache tout d'abord à envisager le cas le plus courant, celui de l'individu qui ne vit pas sous la conduite de la raison. Pour celui-ci, l'image d'une chose future (c'est-à-dire une chose que nous nous représentons dans un temps futur) est plus faible, toutes choses égales par ailleurs, que l'image d'une chose présente. Une affection se rapportant à une chose future sera par conséquent plus relâchée qu'une affection se rapportant à une chose présente (EVP10). De la même manière, une chose que nous nous représentons seulement comme possible a moins d'influence sur nous qu'une chose que nous nous représentons comme nécessaire. Si nous envisageons le futur comme un « possible », alors, « un Désir qui naît de la connaissance du bien et du mal, en tant que cette connaissance concerne le futur, peut être assez facilement réprimé ou éteint par un Désir pour les choses qui sont présentement agréables » (EIVP16). C'est en ce sens que Spinoza entend « Je vois le meilleur et l'approuve, je fais le pire » (EIVP17sc). L'humain qui ne vit pas sous la conduite de la raison préfère un bien présent à un quelconque bien futur, quand bien même il serait plus grand que tous les appétits sensuels auxquels il cède au jour le jour. Dès lors, la prudence, le fait de ne pas satisfaire un désir présent, de ne pas céder à un plaisir imminent pour un plus grand bien futur, personnel et collectif, n'a pas de sens pour lui ; un bien possible et futur ne peut influencer sur ses actions et sa quête du plaisir. Mais qu'en est-il de la personne qui vit sous la conduite de la raison ?

Celle-ci cherche ce qui lui est utile, mais elle sait comparer les différents biens qui s'offrent à elle, de manière raisonnable, contrairement à l'esclave qui cède à tous ses désirs et appétits corporels. En effet, l'esprit qui conçoit les choses selon le commandement de la raison est « affecté également, qu'il s'agisse de l'idée d'une chose future ou passée, ou bien d'une chose présente » (EIVP62). En ce sens, elle saura préférer un bien plus grand à venir, quitte à sacrifier un moindre bien présent. De la même manière, elle saura éviter un bien présent qui ne mènerait qu'à un plus grand mal futur (EIVP65cor et EIVP66). Ainsi, même si la personne raisonnable cherche ce qui lui est utile, elle pourrait renoncer à une joie qui se propose à elle, ceci pour bénéficier d'une plus grande joie future. Mais qu'en est-il si cette joie, si ce bien futur est incertain, ou seulement possible ? Certes, la personne qui vit sous la conduite de la raison conçoit toute chose sous le régime de la nécessité. Mais, bien qu'elle connaisse adéquatement les choses, elle ne peut tout prévoir ou prévenir. La question est alors : comment doit se conduire le sage quand sa connaissance s'avère limitée ? Nous pouvons dire : le sage préférerait la prudence. Néanmoins, si le risque s'avère vrai et confirmé, il préférera ne pas agir, pour se préserver de ce mal plus grand, quand bien même son action aurait pu instantanément augmenter en partie sa puissance. Pour Spinoza, le sage n'est pas téméraire : « la vertu de l'homme libre se montre aussi grande quand il évite les dangers que quand il en triomphe » (EIVP69). Choisir de ne pas s'engager dans une situation possiblement périlleuse, c'est faire preuve de fermeté d'âme et donc de vertu et de liberté (EIVP69cor). Éviter les périls, c'est alors, non pas être soumis à la crainte des choses extérieures et douteuses, mais bien plutôt être guidé par la prudence. La *ratio* spinoziste permet ainsi à Næss et à la *deep ecology* en général de penser un style de vie actif et joyeux, celui d'humains puissants qui ne se pense pas pour autant sur le mode de la satisfaction de tous les désirs immédiats, d'une intervention forte des humains sur la nature, ni l'élaboration de grands projets dont nous ne maîtrisons pas tous les effets.

Cela a à voir, aussi, avec la modération. L'éthique spinoziste a ceci d'inspirant pour la *deep ecology* que la rationalité est indissociable d'un rejet de l'excès, et donc de cette forme d'*hybris* qui caractérise l'attitude dominante des sociétés libérales et capitalistes fortement interventionnistes sur la nature, mues par l'appât du gain, et l'accumulation de capitaux. Spinoza, à plusieurs reprises dans ses textes, affirme que l'être humain rationnel use des choses avec *modération*. Cette notion écosophique permet à Næss de penser, chez Spinoza, une façon de « limiter » rationnellement la sphère de notre intervention sur la nature : nous

pourrions tout dévaster, car nous en avons la puissance, physique ou technique, mais ce n'est pas rationnel, c'est-à-dire pas utile pour nous, et même néfaste, pour notre persévérance dans l'existence et le bien-être de nos sociétés. Spinoza rejette toujours l'excès⁴¹³, quel qu'il soit ; et la modération ne permet pas seulement de décrire la vie du sage, elle est aussi une règle qui permet le développement de la raison. Dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, Spinoza édicte trois règles, parmi lesquelles deux prônent une vie modérée :

« II – Des jouissances de la vie prendre tout juste ce qu'il faut pour le maintien de la santé.

III – Rechercher enfin l'argent, ou tout autre bien matériel, autant seulement qu'il est besoin pour la conservation de la vie et de la santé et pour nous conformer aux usages de la cité, en tout ce qui n'est pas opposé à notre but »⁴¹⁴.

La vie et la santé sont à chaque fois la mesure de nos plaisirs et de tout ce que nous recherchons : nous ne devons pas user des choses au-delà de ce qu'exige ou nécessite – c'est bien le verbe nécessiter qui est employé ici – notre vie et notre santé, la vraie vie humaine, c'est-à-dire non pas seulement la vie biologique, mais aussi la vie sous la conduite de la raison. D'autres passages issus de l'*Éthique*, se référant cette fois-ci au « sage », mentionnent également une vie sans excès. Le premier est issu de la proposition 45 de la quatrième partie de l'*Éthique* : « Il est, dis-je, d'un homme sage de se refaire et recréer en mangeant et buvant de bonnes choses modérément (*moderato*), ainsi qu'en usant des odeurs, de l'agrément des plantes vertes, de la parure, de la musique, des jeux et exercices du corps, des théâtres et autres choses de ce genre, dont chacun peut user sans aucun dommage pour autrui. »

Le sage n'épuise pas les ressources, humaines et naturelles de manière irrationnelle, il n'use que de ce dont il a besoin pour vivre dans de bonnes conditions, la satisfaction de ses besoins et de la vie rationnelle, sans excès : *moderato*. Là encore, la modération dans l'usage permet la vie harmonieuse et paisible au sein de la communauté, puisque le dommage pour autrui est mobilisé pour justifier une telle attitude. De la même manière, le sage, et même l'individu sur la voie de la sagesse, ne cherche pas à s'enrichir à tout prix, ce qui ne sert en rien la santé, au contraire, la met en péril et, bien souvent, si nous adoptons le point de vue de Næss, est néfaste pour l'environnement. C'est, toujours dans la quatrième partie, un chapitre de

⁴¹³ Ce qui, par ailleurs, n'est pas une spécificité de la pensée spinoziste, mais une idée héritée d'Aristote, et de la conception de la vertu comme « juste milieu » (*Éthique à Nicomaque*, livre II, chap. 6). Mais ce qui intéresse Næss dans l'*Éthique*, c'est justement cette conception de l'éthique comme éthique des vertus (et non comme traité de morale), celle de la modification de soi, de l'élaboration d'un ethos spécifique par le développement d'aptitudes (il dira de « potentiels ») ; une éthique proche à certains égards d'une conception aristotélicienne, fondée en revanche, chez Spinoza, sur un naturalisme universel et définitif.

⁴¹⁴ TIE, § 6 et 8, p. 185.

l'appendice qui nous renseigne le plus à ce propos : « Mais cela n'est vice que chez ceux qui recherchent l'argent non par besoin ou à cause des nécessités, mais parce qu'ils savent les arts du gain, grâce auxquels ils s'élèvent somptueusement. (...) Quant à ceux qui connaissent le véritable usage de l'argent et font du besoin seul la mesure des richesses, il vivent contents de peu » (EIVapp29).

La quête de l'argent pour l'argent est irrationnelle : l'humain qui connaît sa nature et l'utilité de l'argent pour la vie bonne ne le poursuit pas comme une fin. L'ignorant seul se jette dans l'accumulation irréfrenée, que ce soit celle des gains, de la nourriture, des boissons, et de toutes choses encore, ce qui le réduit à vivre comme un esclave, dans une situation plus misérable que s'il vivait avec peu. Le désir du sage pour Spinoza est la connaissance claire et adéquate de toute chose, désir suprême à partir duquel il gouverne ou modère tous les autres : « Et donc la fin ultime de l'homme que mène la raison, c'est-à-dire son souverain Désir, par lequel il s'emploie à maîtriser tous les autres, c'est celui qui le porte à se concevoir adéquatement lui-même, ainsi que toutes les choses qui peuvent tomber sous son intelligence » (EIVapp4). Pour Næss, également, la vie riche est modérée dans ses usages, simple en ce sens⁴¹⁵, mais riche de qualités. Même s'il ne cite pas les passages susmentionnés, il les connaît, et ils aident à penser sa conception de la modération et la prudence, dans la mesure où elles sont associées à l'activité et à la joie.

II – Holisme méthodologique et holisme ontologique

1. Holisme méthodologique

C'est aussi et surtout le *système* de Spinoza qui a inspiré les fondateurs du mouvement, et, tout d'abord, sa forme elle-même, ce que Næss appelle une vue ou une conception totale – *a total view* : « One of the most inspiring aspects of the text *Ethica ordine geometrico demonstrata* is this: it outlines a total view. It outlines a set of ultimate premises in our thinking about ourselves and of the greater reality of which we are a part, and it applies it to concrete situations. There are other great thinkers who try to do the same: Aristotle, Saint Thomas Aquinas, Thomas Hobbes. Spinoza remains a unique source⁴¹⁶. » *L'Éthique* offre un modèle de vue totale. Sa construction, sur le modèle des *Éléments* d'Euclide, rend compte de la manière dont, à partir de quelques prémisses fondamentales et générales, peut être déduit

⁴¹⁵ Arne Næss, « Deep Ecology and Lifestyle » (1984), *SWAN X*, 13, p. 105-108, p. 106.

⁴¹⁶ Arne Næss, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 399.

un ensemble de propositions plus particulières. *L'Éthique* fournit les éléments fondamentaux et généraux d'une ontologie, d'une anthropologie, d'une psychologie, d'une théorie politique, d'une théorie de la valeur, d'une éthique, d'une physique, et même des éléments pour une biologie, et, dans une certaine mesure aussi, pour une théorie de l'éducation et de l'art (de la technique surtout). *L'Éthique*, comme système, reste assez générale, mais on peut, à partir des principes qu'elle pose, déduire des choses plus singulières et concrètes : « In the history of philosophy, the system builders have proposed solutions of all problems that are not taken to be questions of detail. The conventional classifications of the problems comprise logic, ontology, epistemology, methodology, ethics and aesthetics⁴¹⁷. » Si les prémisses peuvent être interprétées écologiquement, alors on peut en déduire des hypothèses et des « normes », dans les différents champs théoriques et pratiques, qui permettent de penser l'établissement d'attitudes durables. Næss dit également que le système est « ouvert ». Il ne s'agit pas pour un système d'être dogmatique, mais de poser des prémisses permettant la déduction afin d'inventer, dans des situations particulières concrètes, une réponse orientée par ces principes. Le système total n'est pas totalisant : il oriente, mais il n'interdit pas, au contraire, l'invention. Il est ouvert à la révision et à l'invention, car incapable (et ce n'est pas souhaitable) de tout circonscrire. Le système total englobe tous les champs, mais il le fait de manière générale, et, à l'intérieur de chaque champ, il donne des lignes directrices, qui nous aident à mieux choisir et décider, sans nous contraindre *a priori*. On peut blâmer ce système d'être *trop* ouvert, et de ne pas aider à la prise de décision, de n'être d'aucun recours devant un dilemme moral⁴¹⁸. Mais Næss soutient que, s'il est bien construit, il doit pouvoir aider à l'action dans tout type de situation :

« Encourager la systématisation ne signifie pas le dogmatisme du système – la tendance à annoncer un système comme l'unique vérité, comme la vérité éternelle. Un système est un assemblage structuré d'énoncés, tous soumis à conditions et tous provisoires. Un système philosophique global est censé exprimer toutes les prémisses fondamentales pour la pensée et l'action, et suggérer certaines aires d'application concrète. C'est un minimum. Le système ne peut pas s'étendre point par point à toutes les décisions »⁴¹⁹.

Quand Næss présente sa pensée des systèmes complexes, il prend très souvent celui de

⁴¹⁷ Arne Næss, « Reflections About Total Views » (1964), *SWAN X*, 42, pp. 467-482, p. 470.

⁴¹⁸ Voir Richard Sylvan, « A Critique of Deep Ecology, Part I. », *Radical Philosophy*, n° 40, 1985, pp. 2-12. Il accuse surtout le principe de l'égalitarisme biocentrique, auquel il accorde une *trop* grande importance, selon nous, par rapport à sa place et son rôle dans la *deep ecology* elle-même.

⁴¹⁹ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 121.

Spinoza comme exemple, ou comme modèle ; il écrit par exemple, au début de l'article « Reflections About Total Views » : « This article is written under the impression that broad philosophical systems (like Spinoza's) are of great value insofar as they articulate the deepest insight of which human beings are capable⁴²⁰. » Et, à l'inverse, quand il mobilise la philosophie de Spinoza, c'est très souvent en tant que système ; c'est comme tel qu'elle l'intéresse⁴²¹. Un premier *usage* de Spinoza consiste à prendre la structure de sa philosophie, telle qu'elle se déploie dans *l'Éthique*, comme une sorte de modèle ou d'exemple. Ce n'est d'ailleurs pas tant la structure euclidienne qui intéresse la *deep ecology* que la largeur ou l'amplitude de la vue (la conception), et le petit nombre de principes premiers⁴²². À ce niveau-là, il n'est pas encore question du *contenu* du système, mais simplement de sa *forme*, ce qu'on peut appeler son holisme méthodologique.

Plus encore, le système de Spinoza en lui-même intéresse, car de sa structure (ses axiomes, définitions, propositions) peuvent être déduites des conclusions qui sont ne sont *pas* présentes dans *l'Éthique* elle-même : on découvre (déductivement) des conséquences, de nouvelles conclusions qui sont pertinentes aujourd'hui et que Spinoza n'avait pas envisagées. Parce que *l'Éthique* est un système ouvert, elle permet de déduire des idées sur les interrelations qui sont pertinentes dans un contexte contemporain de crise environnementale – et, de ce fait, elle nous aide à nous orienter concrètement dans l'agir. Sessions compare le système spinoziste à la théorie de la relativité d'Einstein : « and just as we continue to discover further deductive consequences and applications of the Einsteinian theory to new phenomena, so too has Spinozism proven to be equally fruitful and open-ended. The best of the recent Spinozistic scholarship continues to explore the logical consequences and interconnexions of Spinoza's definitions, axioms, and propositions, guided by recent scientific developments⁴²³. » L'invention, sans contredire les principes posés, est donc possible, à partir de ces derniers.

Ce qui intéresse aussi, dans *l'Éthique*, c'est qu'elle s'apparente à une sagesse – une philosophie de l'existence, du vécu, qui se pose la question de la vie bonne. Les partisans et partisans de la *deep ecology* se posent en rupture avec le positivisme logique notamment (et

⁴²⁰ Arne Næss, « Reflections About Total Views », *op. cit.*, p. 467.

⁴²¹ Voir Arne Næss, « A Necessary Component of Logic : Empirical Argumentation Analysis » (1982), *SWAN* VIII, 6 ; « The Spirit of the Vienna Circle Devoted to Questions of Lebens and Weltauffensung » (1997), *SWAN* VIII, 15 ; « An Application of Empirical Argumentation Analysis to Spinoza's *Ethics* » (1982), *SWAN* IX, 14 ; *Freedom, Emotion and Self-subsistence, The Structure of a Small, Central Part of Spinoza's Ethics* (1969), *SWAN*, VI.

⁴²² Arne Næss et David Rothenberg, *Vers l'écologie profonde*, *op. cit.*, p. 174.

⁴²³ George Sessions, « Spinoza and Jeffers on Man in Nature », *op. cit.*, p. 499. Sessions cite notamment le travail de Mark Thomas Carson, *Spinoza's Theory of Truth*, Columbia University Press, New York, 1972.

une grande part de la philosophie du monde anglophone qui se pose elle-même en rupture avec les métaphysiques idéalistes) – que Næss connaît bien pour avoir participé au Cercle de Vienne ; ce dernier, pour Næss, de par sa critique radicale de la métaphysique spéculative, considérait « que la plupart des problèmes philosophiques n'étaient que des pseudo-problèmes qui pouvaient être analysés et résolus en prêtant attention aux incohérences du langage »⁴²⁴. La philosophie analytique, qui envisage les systèmes philosophiques comme de simples fictions⁴²⁵ et rejette une partie des questions philosophiques quand elle réduit l'autre partie à des questions de syntaxe et de logique⁴²⁶, est jugée incapable de répondre aux questions et aux urgences contemporaines. Les partisans et partisanses du mouvement rejoignent en cela la critique de leurs contemporains John Passmore et Richard Rorty (que Passmore cite), mais aussi Guttorm Fløistad, philosophe norvégien de l'Université d'Oslo et collaborateur de Næss, qui écrit : « Analytical philosophy does not produce "wisdom" »⁴²⁷. Or, c'est de sagesse dont nous avons besoin aujourd'hui. Næss et Sessions regrettent la propension des philosophies du XXe siècle à rejeter les grands systèmes métaphysiques⁴²⁸. La *deep ecology*, en réaction à cette branche contemporaine de la philosophie, s'intéresse, elle, aux systèmes philosophiques non-occidentaux, indiens notamment, inspirés du bouddhisme, comme elle s'intéresse aux systèmes occidentaux qui ont précédé le XXe siècle. Fløistad cite Abraham Kaplan, selon lequel « the task of philosophy is to provide values according to which people can live⁴²⁹. » Næss revendique une philosophie qui soit pratique, concrète, et qui soit commune ou partageable : qui parle des humains tels qu'ils sont et s'adresse à eux, pour les aider à comprendre ce qu'ils sont et comment se libérer. George Sessions mobilise le prologue du *Traité de la réforme de l'entendement* pour comprendre le projet philosophique de Spinoza, prologue qu'il lit comme un passage « autobiographique » dans son œuvre⁴³⁰. Il affirme ainsi que « Spinoza's purpose in philosophizing, then, is to break free

⁴²⁴ Arne Næss et David Rothenberg, *Vers l'écologie profonde*, *op. cit.*, p. 77.

⁴²⁵ John Passmore, « Contemporary Concepts of Philosophy », Guttorm Fløistad, *Philosophical Problems Today*, Springer Science, Université d'Oslo, 1994, pp. 11-44, p. 11.

⁴²⁶ Arne Næss, « The Spirit of the Vienna Circle Devoted to Questions of *Lebens- and Weltauffassung* », *op. cit.*, p. 285.

⁴²⁷ Guttorm Fløistad, « Introduction », *Philosophical Problems Today*, Springer Science, Université d'Oslo, 1994, p. 2.

⁴²⁸ Sessions affirme que, sous l'influence de Dewey, le positivisme logique et la philosophie linguistique, d'orientation subjectiviste et empiriste, ainsi que la phénoménologie et l'existentialisme, également subjectivistes et anthropocentriques, ont refusé toute forme de philosophie pouvant s'apparenter à une métaphysique – et, *a fortiori*, toute forme de conceptualisation systémique d'une métaphysique. George Sessions, « Spinoza and Jeffers on Man in Nature », *op. cit.*, p. 498.

⁴²⁹ Guttorm Fløistad, « Introduction », *Philosophical Problems Today*, *op. cit.*, p. 3.

⁴³⁰ George Sessions, « Spinoza and Jeffers on Man in Nature », *op. cit.*, p. 493.

from the bonds of desire and ignorance which captivate and frustrate most men, thus standing in the way of what real happiness is available to them, and to attain a higher Self which is aligned with a correct understanding of God/Nature⁴³¹. »

2. Holisme ontologique

a) Contexte scientifique

Si le système spinoziste se révèle particulièrement inspirant, c'est parce que son holisme méthodologique est la meilleure expression dans le langage de la teneur ontologique du réel : il reflète ce qu'on peut appeler le holisme ontologique. L'ontologie spinoziste est elle-même, pour les partisans et partisanses de la *deep ecology*, une ontologie holiste. En ce sens, elle s'apparente à « une philosophie de la nature in harmony with a sane ecopolitical outlook⁴³². »

Le holisme, ou la théorie des tous, permet de penser à la fois l'unicité et la continuité de l'être, la diversité manifeste de ses formes, et une causalité complexe et créative⁴³³. Dans une telle conception en effet, chaque être est un tout, lui-même partie d'un tout plus englobant ; la matière, la vie, l'esprit, ne sont pas des phénomènes séparés, mais des tous, et des parties d'un tout plus vaste, qui s'interpénètrent et s'informent mutuellement⁴³⁴. Les caractéristiques d'un être ou d'un phénomène ne peuvent être comprises que si on le considère dans sa totalité, et non par l'étude de chacune de ses parties indépendantes, et que si on prend en compte sa position, ses relations, et son activité au sein du système plus englobant dont il est une partie⁴³⁵. Dans une telle conception, aucun individu n'a la priorité sur les autres : l'humain est une partie de la Nature, et non le centre du monde, en rupture avec une nature environnante. Pour l'élaboration d'une conception holiste du monde apte à recevoir les théories scientifiques de l'écologie, la philosophie de Spinoza va représenter une ressource considérable.

Spinoza est présent dès la naissance de l'écologie comme discipline scientifique, avec les travaux du zoologiste allemand Ernst Hæckel (1834-1919) qui, en 1866, nomme *œcologie* la nouvelle façon d'appréhender l'étude du vivant⁴³⁶. Le scientifique moderne, selon Hæckel,

⁴³¹ *Ibid.*, p. 494-495.

⁴³² Arne Næss, « Spinoza and Attitudes Toward Nature », *op. cit.*, p. 381.

⁴³³ Jan Christiaan Smuts, *Holism and Evolution*, Macmillan and Co, Londres, 1926, chap. 5 ; Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, Macmillan and Co, New York, 1929.

⁴³⁴ *Id.*

⁴³⁵ John Baird Callicott, Robert Frodeman, *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, *op. cit.*, p. 491 ; Jonathan Schaffer, « Monism: The Priority of the Whole », *Philosophical Review*, vol. 119, 2010.

⁴³⁶ Ernst Hæckel, *Generelle Morphologie der Organismen*, Reimer, Berlin, 1866.

doit se forger une nouvelle conception du monde⁴³⁷, libérée du dualisme chrétien, de la métaphysique et de l'irrationalité, pour prendre acte de toutes les conséquences épistémologiques des découvertes de *l'Origine des espèces* (1859)⁴³⁸. Il propose alors, pour accompagner les développements de la biologie, son propre « Monisme », directement inspiré de ce qu'il reconnaît comme le panthéisme de Spinoza⁴³⁹ : la métaphysique spinoziste offre une conception du monde en rupture avec le dualisme substantiel et l'exceptionnalité humaine, permettant à Hæckel de penser la continuité de la vie, et d'envisager Dieu comme un « être intramondain, partout identique avec la nature, et qui opère dans le monde comme force ou énergie »⁴⁴⁰. Dans le monisme de Hæckel, toute la matière inorganique comme les organismes vivants, y compris humains, sont composés à la fois d'un aspect énergétique, matériel et d'un aspect psychique. La vie au sens biologique ne diffère de la matière inorganique qu'en termes de degrés, et toute la nature est animée par l'esprit ou l'énergie divine. Cet intérêt porté à la connaissance du vivant et de ses relations à l'environnement s'accompagne d'une forme d'admiration et de « révérence »⁴⁴¹ pour la nature, associée souvent à une lecture vitaliste de Spinoza⁴⁴². Bien sûr, une telle élaboration philosophique suppose une compréhension très libre de *l'Éthique*, qui n'en reste pas moins l'œuvre la plus inspirante pour l'élaboration philosophique du fondateur de l'écologie. Les développements ultérieurs de la science écologique vont participer à renouveler l'intérêt pour la philosophie de Spinoza, et à renouveler la lecture de cette dernière – lecture écologique dont les partisans et partisans de la *deep ecology* sont des héritiers (ils ne le sont pas du monisme de Hæckel, dans lequel sont exprimées des conceptions eugénistes et racistes).

⁴³⁷ Ernst Hæckel, *The Riddle of the Universe*, Buffalo Books, New York, 1992, p. 288.

⁴³⁸ Patrick Matagne, « Aux origines de l'écologie », *op. cit.*, p. 32.

⁴³⁹ Niles R. Holt, « Ernst Hæckel's Monistic Religion », *Journal of the History of Ideas*, vol. 32, n° 2, 1971, p. 267. Ses conceptions eugénistes et racistes pénètrent parfois son monisme panthéiste, bien loin des conceptions spinozistes.

⁴⁴⁰ Ernst Hæckel, *The Riddle of the Universe*, *op. cit.*, p. 288.

⁴⁴¹ Genevieve Lloyd, « Spinoza's Environmental Ethics », *op. cit.*, p. 293.

⁴⁴² Le panthéisme de Hæckel est articulé à son anticléricalisme, la valeur étant déplacée du culte et de l'Église à la connaissance de la nature et de ses lois, du monde des étoiles au monde cellulaire (Ernst Hæckel, *The Riddle of the Universe*, *op. cit.*, p. 337), connaissance qui s'accompagne d'un véritable plaisir esthétique pris à la contemplation de l'immense beauté des choses naturelles de toutes sortes (*Ibid.*, pp. 341-343). Attitude de révérence qu'on trouvait déjà dans le monisme de Goethe – dont l'usage de Spinoza, dans sa conception des sciences naturelles, est proche du monisme de Hæckel (Gerald Stieg, « Goethe et Spinoza », *Revue germanique internationale*, CNRS Éditions, n° 12, 1999, p. 75.), qui divinise l'univers et la vie, et qu'on retrouvera chez les premiers partisans de la *deep ecology*, reconnaissant eux-mêmes l'écocentrisme comme un héritage du romantisme de Goethe (Arne Næss, « A Note on the Prehistory and History of the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 89.) Si Spinoza fait de la beauté comme de l'ordre de pures constructions nées d'un préjugé fondamental – le préjugé finaliste (EIapp) –, il a en effet incité nombre de ses lecteurs à être attentifs à la richesse et la variété des productions naturelles, aux formes infiniment diverses que peut prendre la « matière étendue », et à la vie qui l'anime, justifiant l'intérêt scientifique que représente la connaissance de toute chose singulière.

Dans un contexte de mutation des sciences physiques et biologiques et de leur cadre conceptuel⁴⁴³, certains universitaires jugent opportun de relire Spinoza et de l'interpréter « écologiquement »⁴⁴⁴. Citons George Sessions qui écrit :

« Finally, an assessment needs to be made of the relevance of Spinozism for an understanding of the ecology of the planet, and an enlightened perspective on the planetary God/Nature/Man relationship. In the latter part of the twentieth century, as the science of ecology with its scientific grasp of the interrelatedness of interdependent biological systems, together with the dramatically rising awareness of the dimensions of the environmental crisis, have begun to permeate the attention of Western society, it has seemed appropriate and natural to some contemporary scholars, most notably P. H. Nidditch, Stuart Hampshire, Errol Harris, and Arne Næss, to interpret Spinozism ecologically »⁴⁴⁵.

Næss a un statut un petit peu particulier, il est le seul de ces quatre noms à être aussi un militant et un partisan de la *deep ecology*. Il s'est très certainement inspiré, pour son interprétation écologique de Spinoza, des lectures, notamment, de Hampshire et Harris. Mais, pour tous, la physique de Spinoza et particulièrement sa conception de l'Étendue rejoint les conclusions de l'écologie : l'unité qui préside à des processus de complexification physique, l'émergence de toutes les formes d'êtres à partir des interactions entre les choses singulières, l'interdépendance des corps, les transmissions ou échanges d'énergie au sein d'un système unique⁴⁴⁶, l'organisation de la nature en systèmes et sub-systèmes⁴⁴⁷, l'insertion de l'humain au sein d'éco-complexes⁴⁴⁸ – des assemblages de systèmes écologiques interdépendants qui sont le produit d'une histoire commune, indissociablement écologique et humaine. Arrêtons-nous sur deux de ces lectures : celle de Stuart Hampshire, datée de 1951, celle de Errol Harris, datée de 1973.

⁴⁴³ Jan Christiaan Smuts met en évidence le rôle de la publication de *L'origine des espèces* en 1859, qui a incité le monde de la science à revoir les paradigmes fondamentaux qui la structuraient, et à prendre acte de la continuité de la vie et de l'être, et notamment des différentes modalités de l'être, physique, organique, psychique (*Holism and Evolution, op. cit.*) La science écologique s'accompagne de cette nécessité théorique, exigeant de penser une causalité complexe et plus seulement mécanique et linéaire, et une conceptualité permettant de penser à la fois la continuité (entre matière, vie et esprit) et l'interdépendance (voir aussi Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*, Macmillan company, New York, 1925).

⁴⁴⁴ George Sessions, « Spinoza and Jeffers on Man in Nature », *op. cit.*, p. 507.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 506-507.

⁴⁴⁶ Stuart Hampshire, *Spinoza*, Faber and Faber, Londres, 1951, p. 55.

⁴⁴⁷ Selon l'approche hiérarchique des systèmes écologiques apparue dans les années 80 : Allen T. F. et Starr Thomas B., *Hierarchy: Perspectives for Ecological Complexity*, University of Chicago Press, Chicago, 1982.

⁴⁴⁸ Voir Catherine et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature, op. cit.*, p. 148.

b) La lecture de Stuart Hampshire (1951)

Pour Stuart Hampshire, Spinoza a anticipé, à bien des égards, les concepts et les méthodes de la science moderne – physique et biologique –, en premier lieu car il participé à renouveler considérablement la notion cartésienne de l'Étendue, en l'envisageant comme un attribut de Dieu, au même titre que la Pensée, et en la considérant comme expression de puissance : elle est une manière – infinie et éternelle – par laquelle Dieu exprime sa toute puissance. Pour Hampshire, le système de Spinoza, contrairement à celui de Descartes, peut comprendre, grâce à son appareil conceptuel restreint, unifié et englobant (ne nécessitant pas d'hypothèse *ad hoc*), le développement des sciences biologiques, et les points de contact entre la biologie et la physique – ce qui, pour la science contemporaine, est fondamental. Son système métaphysique peut fournir un cadre général pour le développement de cette dernière, de manière beaucoup plus complète que celui d'autres philosophes qui lui sont contemporains (Hampshire mentionne Gassendi), qui ne permettent pas de penser le vivant, avec une conception beaucoup plus rudimentaire de la matière, inerte et passive⁴⁴⁹ : « His picture is so much the less crudely mechanical and so much closer to modern biology and physics »⁴⁵⁰.

Hampshire relève quelques conceptions clés dans la philosophie de Spinoza, qui correspondent aux concepts scientifiques actuellement en usage : a) sa conception du mouvement et du repos comme caractéristique essentielle de l'univers envisagé comme monde étendu ; b) sa conception des particules ultimes comme des centres d'énergie ; c) sa conception des configurations de ces particules ultimes formant des systèmes relativement auto-subsistants⁴⁵¹. Ces différents points sont articulés à la conception spinoziste de l'Étendue⁴⁵². Il montre en effet que le mouvement et le repos – modes infinis et éternels de l'Étendue dans le système de Spinoza –, peuvent être considérés comme étant sensiblement des équivalents de l'énergie dans notre modèle systémique et cybernétique contemporain. Toute chose dans le monde spatial étendu est constituée de proportions particulières de mouvement et de repos, et est en ce sens une certaine configuration de forces et d'énergie. On retrouve dans cet attribut l'unité et la multiplicité : les proportions de mouvement et de repos restent les mêmes au sein du système comme tout, dans la mesure où le mouvement et le repos sont l'expression même de la puissance divine, et où il n'existe rien d'extérieur à la substance qui puisse expliquer un quelconque changement du système total. Hampshire

⁴⁴⁹ Stuart Hampshire, *Spinoza, op. cit.*, p. 60.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 61.

⁴⁵¹ *Id.*

⁴⁵² *Ibid.*, p. 53sq, p. 92sq.

affirme alors que dans le contexte spinoziste, le monde étendu est un système autonome et inclusif d'interactions dans lequel la somme totale d'énergie est constante ; et tous les changements de qualité et de configuration des corps étendus peuvent être représentés adéquatement comme des transmissions ou des échanges d'énergie au sein d'un système unique. Ainsi, à l'intérieur des parties subordonnées du système, les proportions de mouvement et de repos changent constamment du fait des transactions continues de ces parties les unes avec les autres. Et au sein de ce système englobant, les corps singuliers sont eux-mêmes des composés de corps plus simples, des parties en interaction les unes avec les autres, maintenant dans leurs échanges un rapport constant de mouvement et de repos, qui définit l'individu comme tel. Ici, la référence est EIIP13-14, ce qu'on a appelé la « petite physique » de *l'Éthique*. Les corps singuliers et finis sont donc eux-mêmes des sub-systèmes au sein du système total de la nature, entourés d'autres corps finis et limités par eux, constamment affectés par eux.

Plus encore, affirme Hampshire, c'est l'idée de *conatus*, ou l'effort de toute chose pour se maintenir au sein de l'ordre commun de la nature, qui permet de penser la réalité de ces sub-systèmes. La distinction qu'opère la science entre des sub-systèmes au sein du système total de la Nature trouve en effet une certaine justification grâce au *conatus*, et ne peut ainsi apparaître comme une distinction conceptuelle ou arbitraire : il est bien, au sein d'un système, un individu qui s'efforce de persévérer dans son existence individuelle. Ainsi, pour Hampshire, le concept de *conatus*, qu'on ne trouve nulle part ailleurs dans la science mécaniste et dans les cosmologies atomistes, est exactement le concept que les biologistes ont toujours demandé pour comprendre les systèmes vivants organiques, et leur continuité avec les systèmes non-organiques. Il permet de qualifier le monde physique qui, sans cela, serait entièrement mécanique. Hampshire ne mentionne pas le *conatus* hobbesien, alors même qu'il compare souvent la philosophie politique de Spinoza à celle de Hobbes dans le reste de l'ouvrage – le *conatus* spinoziste, qu'il envisage en termes d'énergie et de persévérance, apparaît donc être plus adéquat, pour la physique contemporaine, que celui de Hobbes. Cette propension herméneutique à, d'une part, pointer la grande modernité de la philosophie de Spinoza, et, d'autre part, faire de son système un cadre conceptuel de référence pour le développement des sciences écologiques, est quelque chose qu'on retrouve chez Næss. Il en fera aussi un cadre de référence pour le développement d'une psychologie proche gestaltiste proche de la psychologie écologique.

c) La lecture de Errol Harris (1973)

On trouve des interprétations similaires dans l'ouvrage de Harris, *Salvation from Despair, A Reappraisal of Spinoza's Philosophy*⁴⁵³. Mais, publié vingt ans plus tard dans un contexte de crise environnementale, le ton change : il est question de salut et de désespoir.

Harris montre, comme Hampshire, que les thèses de Spinoza sont compatibles avec les développements récents de la physique et de la biologie, dépassant les conceptions mécanistes cartésiennes largement partagées au XVIIe siècle, et notamment celle de l'Étendue et des corps. Si ces derniers sont certes d'abord définis en termes de matière et de mouvement, le système spinoziste permet de penser une échelle progressive de complexité, et la différence entre l'organique et l'inorganique, l'organisme pouvant être défini comme un corps constitué de telle sorte qu'il tend soit à adapter l'environnement à lui-même, soit à s'adapter à l'environnement, afin d'être moins dépendant des changements extérieurs pour le maintien de sa propre intégrité. L'activité organique dépend ainsi davantage de la nature et de l'économie du corps organique lui-même que de la « concurrence » avec les corps extérieurs⁴⁵⁴. Spécificité des corps complexes et organisés, autonomie et en même temps grande ouverture sur l'extériorité, que Hans Jonas ne manquera pas de remarquer également⁴⁵⁵.

Plus encore, la structure physique et métaphysique de Spinoza offre une conception holiste et dynamique des corps inter-reliés et mutuellement dépendants, tant pour leur développement que pour leur maintien dans l'existence, très proche de la description biologique du fonctionnement des écosystèmes. Harris mentionne les enseignements de la lettre 32 à Henry Oldenburg sur « la face totale de l'univers », « extrêmement moderne dans son ton »⁴⁵⁶. La double causalité, finie et infinie, permet de rendre compte de deux choses. D'une part, des causes prochaines, organiques et inorganiques, et des relations d'interdépendances et de régulations mutuelles entre celles-ci, qui permettent le développement et le maintien de certaines formes biologiques (des équilibres écosystémiques, favorables à l'apparition et au maintien de certains individus)⁴⁵⁷. D'autre part, elle rend compte de la détermination et

⁴⁵³ Errol Eustace Harris, *Salvation from Despair. A Reappraisal of Spinoza's Philosophy*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1973.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 78-79.

⁴⁵⁵ Hans Jonas, « Spinoza and the Theory of Organism », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 3, n° 1, 1965, pp. 43-57.

⁴⁵⁶ Errol Eustace Harris, *Salvation from Despair. A Reappraisal of Spinoza's Philosophy*, *op. cit.*, p. 252.

⁴⁵⁷ « the life and maintenance of every individual and species rests upon the mutually interdependent relations and mutually regulating influences of one species upon another, as well as of the surrounding non organic substances », *ibid.*, p. 68.

régulation (par des lois plus ou moins générales) de toutes ces occurrences et variations finies par le tout – les modes infinis – qui, lui, demeure inchangé malgré les variations constantes de ses parties (Harris cite le Lemme 7 de la petite physique). Le tout, c'est donc à la fois l'Étendue et son système de lois (mode infini immédiat), et la face totale de l'Univers (mode infini médiat), que Harris nomme également *Gestalt* : « The immanent causality of God issues, therefore, without hiatus or contradiction, in infinite modes, in eternal essences as these are dictated by the nature of the whole, and is the constant flux of changes among particular finites. At the same time it is compatible with the successive causation of each finite mode by a preceding event, for the total (unchanging) structure, Gestalt, of the whole universe both requires and is itself unaffected by internal changes »⁴⁵⁸.

S'il est indéniable que la conception spinoziste de l'unicité holistique et dynamique de la Nature offre un cadre pour le déploiement d'une philosophie environnementale et écologique, il est bien moins évident de soutenir, comme le fait Harris, qu'elle serait « prémonitoire de la science contemporaine »⁴⁵⁹, de « l'interdépendance plus vaste des choses »⁴⁶⁰ de Sir Arthur Eddington, ainsi que des écosystèmes et de la biosphère de Pierre Teilhard de Chardin⁴⁶¹ !

Le « désespoir », dans ce même ouvrage contemporain dans son écriture de l'émergence du mouvement environnementaliste et de l'institutionnalisation de l'éthique environnementale, est l'humeur prévalente d'une société qui se trouve sans secours devant l'extinction potentielle de l'espèce humaine, non pas seulement sous l'effet de l'arme nucléaire, mais du fait de l'épuisement des ressources de la Terre, de la pollution de la mer et des fleuves, du changement climatique, de la destruction des systèmes écologiques et de la diminution conséquente et drastique de la biodiversité. Cette situation de désespoir, pour Harris (comme pour Næss et Sessions), les philosophies contemporaines peinent à l'affronter : elles conduisent au relativisme, au nihilisme, ou à un subjectivisme allant de pair avec l'abandon de tout critère objectif de conduite comme de jugement. Harris mentionne également la philosophie analytique, qui refuse de chercher le sens de l'existence comme des priorités de valeur, renvoyant la philosophie à sa seule mission logique, analytique, qui est de vérifier la validité de nos jugements. Quant à l'existentialisme, il refuse la construction systématique et objective, et envisagerait l'urgence existentielle, celle d'être authentiquement nous-mêmes,

⁴⁵⁸ *Ibid.*, p. 67.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 252.

⁴⁶⁰ Arthur Eddington, *The Expanding Universe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1933, p. 20, cité par Errol Eustace Harris, *Salvation from Despair. A Reappraisal of Spinoza's Philosophy*, *op. cit.*, p. 252, nous traduisons (« the wider inter-relatedness of things »).

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 252.

comme une quête subjective, individuelle, qui ne peut être conçue mais qui doit être vécue. Pour Harris, ces deux perspectives ne nous permettent pas d'apporter des réponses aux problèmes rencontrés, existentiels et partagés. Selon lui, et contre la philosophie analytique, la question essentielle, fondamentale, à laquelle nous sommes confrontés sans doute de manière plus urgente que jamais auparavant, est celle des fins ultimes de la vie humaine : comment les êtres humains devraient-ils diriger leur vie et vers quel but ? Questions que se posaient les philosophes du passé et, parmi eux, Spinoza, qui répond à la même urgence existentielle, celle de trouver la satisfaction ultime de l'esprit, dans une condition initiale de perte et de passivité, comme le montre bien le début du *Traité de la réforme de l'entendement*, dont Harris cite une bonne partie du prologue. Ainsi, tout comme le feront les auteurs de la *deep ecology* qui, on l'a vu, opposent une relecture de Spinoza à une philosophie détachée de la question de la qualité de l'existence et des conditions sociales et politiques d'une vie bonne, Harris affirme qu'il est essentiel, dans un contexte comme le nôtre, de nous tourner vers les philosophies du passé, et, plus particulièrement, celles du XVIIe siècle. En effet, selon lui, notre « ère » commence avec la Renaissance et la Réforme, contemporaines de l'émergence de la science moderne, marquée par la révolution copernicienne. La plupart de nos structures et institutions, la philosophie, la politique, la science contemporaines, mais aussi les problèmes les plus déconcertants que nous connaissons, ont leur ferment dans le XVIe et le XVIIe siècle. Harris met en évidence les deux *manières* possibles de mobiliser la pensée du XVIIe, qui correspondent en réalité à deux types de philosophie que l'on peut distinguer. La première, celle de Heidegger et de Husserl, consiste à identifier dans cette période de l'histoire des idées et des pratiques, dans une conception de la physique et du savoir (surtout cartésienne), un moment marquant dans l'histoire des idées, qui a pris une dimension stupéfiante, et qui a causé, en partie, certains écueils et certaines difficultés que nous rencontrons dans notre monde contemporain. Une autre manière, la voie qu'emprunte Harris et qu'empruntera la *deep ecology*, est de considérer d'autres systèmes que le système de Descartes et ceux de ses disciples, celui de Spinoza par exemple, qui dessine, quant à lui, une voie pour répondre à nos questions les plus profondes et, en même temps, les plus urgentes. On trouve à la fois, dans cette même période, des causes du « mal » contemporain, et son remède. Harris justifie donc la nécessité de relire et réinterpréter Spinoza à l'aune de nouveaux enjeux : Spinoza combine ses théories physiques et biologiques fructueuses avec ses concepts éthiques et métaphysiques dans un seul système, apportant des réponses

pertinentes aux questions essentielles et existentielles que nous nous posons. Système articulé à une conception exigeante de la raison, constructive et prescriptive, qui fournit des critères objectifs et partageables de compréhension du monde et d'étalon des valeurs. C'est d'un tel système dont nous avons besoin aujourd'hui.

Næss, sans aucun doute, a lu Harris – même s'il ne le cite pas⁴⁶². Il en reprend le lexique, celui qui défend une rationalité exigeante et existentielle, affective et compréhensive, qui n'est pas réductible à la froide et calculatrice raison analytique, ainsi que le lexique de la Gestalt, qui permet la description de l'interconnexion des corps dans l'Étendue, de l'unicité corrélée à la diversité. Si Harris n'écrit pas un ouvrage de philosophie environnementale, ni, *a fortiori*, d'éthique environnementale, il ouvre des perspectives, avec son travail sur Spinoza, pour l'élaboration d'une telle philosophie.

d) Le relationnisme de Spinoza

On trouve sous la plume de Sessions l'idée que dans la philosophie spinoziste « Reality is ultimately an interconnected unity »⁴⁶³, conformément à ce que les évolutions scientifiques nous ont appris. Næss, dans son article « Spinoza and Attitudes Toward Nature », écrit, au sixième point : « Every thing is connected with every other thing. There is a network of cause-effect relationships connecting everything with everything else⁴⁶⁴. » Il ne s'appuie sur aucun texte explicitement, mais semble caractériser de la sorte l'ontologie spinoziste. Cette assertion peut être déduite assez aisément, notamment, de EIP28 : « Tout singulier, autrement dit toute chose qui est finie, et a une existence déterminée, ne peut exister, ni être déterminée à opérer, à moins d'être déterminée à exister et à opérer par une autre chose, qui elle aussi est finie et a une existence déterminée : et à son tour cette cause ne peut pas non plus exister, ni être déterminée à opérer, à moins d'y être déterminée par une autre qui elle aussi est finie et a une existence déterminée, et ainsi à l'infini. » Cette proposition met en évidence la détermination des choses singulières et finies par Dieu en tant qu'on le considère comme affecté d'une certaine manière (EIP28dém) précise et déterminée : elle décrit l'ordre commun de la nature, ou la face totale de l'univers – la chaîne des causes physiques qui relie toutes les choses entre elles. C'est bien une conséquence nécessaire de l'ontologie spinoziste, celle de la substance unique de laquelle suit nécessairement une infinité de choses d'une infinité de

⁴⁶² Il cite énormément le travail de Wolfson, et son exemplaire de *l'Éthique* en édition bilingue français-latin, dans l'édition de Appuhn (l'ouvrage sur lequel il a sans doute le plus travaillé) regorge de notes, au crayon, qui mentionnent Wolfson ou renvoient à son travail.

⁴⁶³ George Sessions, « Spinoza and Jeffers on Man in Nature », *op. cit.*, p. 498-499.

⁴⁶⁴ Arne Næss, « Spinoza and Attitudes Toward Nature », *op. cit.*, p. 388.

manières (EIP16), Dieu étant envisagé en tant qu'il est modifié, et non en tant qu'il est infini – du point de vue de la *Natura naturata*, et non de la *Natura naturans* (EIP29sc). Dans *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, Næss cite EIP29sc dans sa version anglaise : « I say expressively that the mind has no adequate but only confused cognition (*cognitio*) of itself, of its body, and of external bodies, when it perceives a thing in the common order of nature, that is, whenever it is determined externally, that is, by fortuitous circumstances, to turn its attention to this or that, and not when it is determined internally, that is, by turning its attention to many things at once, to understand their agreements, differences, and oppositions one to another. » Næss retient de ce passage épistémique qu'une chose est conçue adéquatement quand elle est conçue en relation avec un grand nombre d'autres choses, et quand des accords, des différences, des oppositions sont remarquées entre elles : « The emphasis on "many things" suggests the organic conception of nature. Particular things have internal relations to others in such a way that isolation and delimitation are more or less arbitrary. That a thing is only cognized "in part" should be interpreted as "only in part of its relevant connections with others". Particular things are only more or less arbitrarily (fortuitously) isolated parts of more comprehensive (also more or less fortuitously isolated) units, which together form total nature. (...) If we take things to be thoroughly immersed in fields or structures of relations, we must recognize that any attempt to isolate or abstract from these relations will result in some inadequacy in perceiving and conceiving things⁴⁶⁵. »

Deux remarques sur ce paragraphe. Tout d'abord, Næss utilise le terme « organique », quand il dit « une conception organique de la Nature », moins comme une métaphore organiciste que comme une revendication holiste de manière générale, en rupture avec une conception purement mécaniste de la Nature (sur le modèle des boules de billard qui se choqueraient les unes les autres de manière extérieure sans modifier autre chose que leur trajectoire et leur vitesse). D'une certaine façon, dire « organique » serait mettre en évidence la conception novatrice du déterminisme spinoziste eu égard au mécanisme cartésien, où « rien n'est intérieur à rien, ni de ramassé mais que tout est en relation externe »⁴⁶⁶. Rien dans l'analyse de Næss ici ne nous conduit à penser qu'il interprète l'ontologie spinoziste sur le mode d'un holisme organiciste, où le tout viendrait imposer, de manière téléonomique, une finalité à ses parties, organisant et coordonnant les processus physico-chimiques de son autoconstruction – sur le modèle, donc, d'un organisme⁴⁶⁷.

⁴⁶⁵ Arne Næss, *Freedom, Emotion, and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. 32-33.

⁴⁶⁶ Alain, *Éléments de philosophie*, II, chap. IX, Gallimard, Paris, 1941, p. 118.

⁴⁶⁷ Sur le holisme organiciste, voir Catherine et Raphaël Larrère, *Du bon usage de la nature. Pour une*

Seconde remarque, il rend compte de la singularité de la conception spinoziste au sein d'une conception occidentale héritée du platonisme et du cartésianisme, conception subjectiviste qui isole des choses singulières, des entités ou des substances. La conception qui isole les choses, les analyse comme des « choses en soi » indépendantes d'un grand nombre d'autres choses est par nature inadéquate – pas en adéquation avec le réel lui-même. La connaissance adéquate, pour Næss, est une connaissance complète de la chose, et non partielle, complète voulant dire qu'elle prend en compte un très grand nombre d'autres choses qui participent à faire que la chose singulière est ce qu'elle est et se comporte comme elle se comporte. Næss s'appuie très certainement sur la conception spinoziste selon laquelle chaque chose est une expression de Dieu qui ne peut, sans Dieu, ni être ni être conçue, Dieu en tant qu'il est cause libre et infinie, *et* en tant qu'il est modifié ou affecté de certaines manières. Si toute chose est une partie de la Nature ou une expression de Dieu, elle ne peut être connue adéquatement sans toutes (ou « un très grand nombre ») des autres parties – sans la connaissance de Dieu qui la cause. Næss ne parle pas ici des notions communes – ce vers quoi les termes de convenances, différences et oppositions nous conduisent dans EIIP29sc – il envisage seulement le relationnisme de l'ontologie spinoziste : le fait qu'on ne peut concevoir une chose adéquatement en l'isolant du tissu de relations dans lequel elle est insérée. Il reprend cette idée un peu plus loin dans le même texte et parle alors effectivement du « relationnisme de Spinoza ». Il écrit, à propos de la personne et de l'identité personnelle, qu'elle est « relationnelle » : « Human beings exist *in* the personal relations, as a changing center of interactions in a field of relations. Human beings are not an ultimate constituent of anything. Neither human beings nor the things they relate to exist, as such, apart from these relations. The relata exist only in the relation. This is, briefly, the relationism of Spinoza »⁴⁶⁸. On voit bien comment le relationnisme spinoziste dont parle Næss va de pair avec une critique de l'anthropocentrisme – penser l'humain, comme toute chose, comme une partie de la Nature, c'est l'immerger dans un ensemble de relations dont il ne peut s'extirper, et qui participent à le définir, autant qu'elles le déterminent dans son agir et sa perception ou connaissance du monde. Næss peut donc, à la suite du point 6 de « Spinoza and Attitudes Toward Nature », après avoir affirmé que tout est connecté avec tout dans l'ontologie spinoziste, faire le pont avec l'écologie scientifique :

« The ecologist Barry Commoner has called "All things are connected with all others" the

philosophie de l'environnement, op. cit., p. 128.

⁴⁶⁸ Arne Næss, *Freedom, Emotion and Self-subsistence, op. cit.*, p. 40.

first principle of ecology. Interconnectedness in the sense of internal rather than external relations characterizes ecological ontology. The maxim is misleading except when things are ultimately conceived as Gestalts ». Ce que Næss appelle donc le « relationnisme » de Spinoza est plus qu'une causalité mécanique qui relierait extérieurement des individus envisagés comme des substances. La relation est « interne », car chaque chose ne peut être connue indépendamment de ce qui la cause. Elle n'a pas d'identité singulière en dehors de toute relation. C'est au contraire la connaissance de sa place dans un nœud relationnel qui permet de comprendre une chose singulière : Næss parle d'identité en interaction.

Bien qu'il convoque les termes de substance et d'attribut, Spinoza ne réinvestit pas une métaphysique de la substance-attribut ni une logique du sujet-prédicat. Si Whitehead, qui exhorte la philosophie à fonder une métaphysique sur le primat de la relation et sur le principe d'une activité relationnelle et non d'une substance statique, écarte toute philosophie du passé, y compris spinoziste⁴⁶⁹, il reconnaît bien pourtant que la conception spinoziste du monde rend justice à la science et aux autres aspects de la vie et de la connaissance⁴⁷⁰. Et ceci en effet parce que la substance unique n'est pas statique, et parce qu'elle est immanente. C'est l'immanence de la substance qui permet de penser l'ontologie spinoziste sur le mode d'une ontologie relationnelle. Avec la notion de transindividualité, Étienne Balibar a mis en évidence la nature interindividuelle de l'existence de chaque individu, humain ou non-humain⁴⁷¹. Les lemmes 4-7 de la « petite physique » rappellent en effet que la conservation d'un individu, dont l'identité se définit par une certaine proportion de mouvement et de repos, est directement liée à la régénération continue de ses parties, et donc à un « processus transindividuel de l'individuation »⁴⁷². L'identité de l'individu, de même que la constitution comme la conservation de son existence⁴⁷³, ne peut se penser indépendamment des relations qu'il entretient avec les autres individus.

On ne trouve pas cependant, dans l'œuvre de Spinoza, un développement à proprement parler sur la question de la relation, dont il ne fait pas une notion. Dans *l'Éthique*, on trouve dix-sept

⁴⁶⁹ David Bidney, « The Problem of Substance in Spinoza and Whitehead », *Philosophical Review*, vol. 45, n° 6, 1936, pp. 574-592, p. 583-584.

⁴⁷⁰ Sydney E. Hooper « Whitehead's Philosophy: The World as "Process" », *Philosophy*, vol. 23, n° 85, 1948, pp. 140-160, p. 140.

⁴⁷¹ Étienne Balibar, « Individualité et transindividualité chez Spinoza », *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Pierre-François Moreau (dir.), ENS Éditions, Lyon, 1996, p. 43.

⁴⁷² Étienne Balibar, « Spinoza : *From Individuality to Transindividuality* » (*A lecture delivered in Rijnsburg on May 15, 1993*), Eburon, Delft, 1997, p. 12 (<https://ptgustavlandauer.files.wordpress.com/2014/09/etienne-balibar-spinoza-from-individuality-to-transindividuality.pdf>, consulté le 18/07/2023).

⁴⁷³ Gaye Çankaya Eksen, « Problème d'expression de l'unité de la société politique : Balibar et Spinoza », *Rue Descartes*, vol. 85-86, n° 2-3, 2015, pp. 177-190.

occurrences du terme *relatio* mais, d'une part, la *relatio* n'est jamais définie en tant que telle et, d'autre part, le mot est la plupart du temps employé avec des verbes comme *imaginari*, *considerare*, *concepere*, *contemplari* et avec les prépositions *cum*, *absque*, *sine*⁴⁷⁴, ce qui indique, comme le montre Vittorio Morfino, le statut essentiellement mental de la relation : on peut ou non considérer les choses dans une certaine relation⁴⁷⁵. Morfino montre également que, dans la dernière explication de l'appendice de EIII, Spinoza utilise *relatio* en un sens technique, mais apparaît alors le caractère extrinsèque de la relation. En effet, alors que Spinoza a défini les affects secondaires ou dérivés, il rappelle : « Par ailleurs, d'après les Définitions des affects que nous avons expliqués, il est clair qu'ils naissent tous du Désir, de la Joie ou de la Tristesse, ou plutôt ne sont autres que ces trois là, dont chacun a coutume d'être appelé de noms divers en fonction de leurs divers rapports et dénominations extrinsèques (*varias eorum relationes, & denominationes extrinsecas*) ». Il semble alors distinguer les dénominations extrinsèques des dénominations intrinsèques, ou propriétés intrinsèques (EIIIdéf4exp)⁴⁷⁶, qui disent la nature de la chose en elle-même, et non en rapport à autre chose d'extérieur. Et pourtant, dans *l'Éthique*, Spinoza ne réinvestit pas la distinction qu'il faisait dans le TIE entre deux niveaux, l'essence et les propriétés intrinsèques de la chose, éternelles, et l'existence ou les rencontres entre les choses particulières et finies au gré des circonstances temporelles. Spinoza écrit en effet dans le TIE : « Il est à noter toutefois que, par la suite des causes et des choses réelles, je n'entends pas ici la succession des choses singulières soumises au changement, mais seulement la suite des choses fixes et éternelles. Pour ce qui touche en effet la suite des choses singulières soumises au changement, il serait impossible à la faiblesse humaine de la saisir, tant à cause de leur multitude supérieure à tout nombre qu'à cause des circonstances infinies réunies dans une seule et même chose, circonstances dont chacune peut faire que la chose existe ou n'existe pas ; puisque l'existence de ces choses n'a aucune connexion avec leur essence, c'est-à-dire, comme nous l'avons déjà dit, n'est pas une vérité éternelle. Mais il n'est pas du tout nécessaire non plus que nous en connaissions la succession, puisque les essences des choses singulières soumises au changement ne doivent pas être tirées de cette succession, c'est-à-dire de leur ordre d'existence, lequel ne nous offre rien que *des dénominations extrinsèques, des relations ou,*

⁴⁷⁴ Vittorio Morfino, « Ontologie de la relation et matérialisme de la contingence », *Actuel Marx en ligne*, n° 18, 2003 (<https://recensionsphilosophie.wordpress.com/lexistence/problematiques/de-la-substance-a-la-relation-chez-marx/>, consulté le 18/07/2023).

⁴⁷⁵ *Ibid.*

⁴⁷⁶ *Ibid.*

au plus, des circonstances, toute choses bien éloignées de l'essence intime des choses. Cette essence, au contraire, doit être acquise des choses fixes et éternelles et aussi des lois qui y sont, on peut dire, véritablement codifiées et suivant lesquelles arrivent et s'ordonnent toutes les choses singulières »⁴⁷⁷.

Il dégrade, ontologiquement et épistémologiquement, l'existence vis-à-vis de l'essence. L'essence est éternelle et fixe, l'existence est éphémère et soumise au changement, l'essence seule nous donne la définition de la chose, l'existence nous donne seulement des circonstances, relations ou dénominations extrinsèques qui ne nous disent pas ce *qu'est* la chose et ne nous en donnent pas une connaissance adéquate. Cette distinction quasi platonicienne de l'essence éternelle et de l'existence temporelle est abandonnée dans *l'Éthique*, puisque apparaît l'idée d'essence actuelle de la chose, et l'identification de l'essence, de l'existence et de la puissance (*essentia*, *existentia* et *potentia*)⁴⁷⁸, ainsi que le terme de *connexio* qui vient prendre le pas sur l'idée de la série ou suite des choses éternelles ou finies, et introduit l'idée de trame ou d'entrelacement, chassant celle de linéarité associée à la série⁴⁷⁹. Dans *l'Éthique*, l'individu ne tient plus son unité et sa définition de son essence intime et éternelle, mais de « la complexité d'un rapport proportionné dans lequel l'essence ne diffère aucunement de la puissance, c'est-à-dire de sa capacité à entrer en relation avec l'extérieur (plus les relations sont complexes, plus l'individu est puissant) »⁴⁸⁰. L'essence de la chose, en ce sens, ne peut plus être connue *a priori*, de toute éternité, et indépendamment des rencontres qui déterminent son existence, la conditionnent et en dessinent la trajectoire. Les relations sont bien déterminantes de l'individualité, comme de l'identité, et de la connaissance ou définition de l'individu. Morfino affirme alors que l'essence d'une chose ne peut être connue que *post festum*, uniquement à partir du fait de son existence, et des relations et circonstances qui ont produit et que reproduit cette existence. Dans *l'Éthique*, dit-il encore, la barrière entre intérieur (*essentia intima*) et extérieur (*circumstantia* : ce qui est autour) est abolie, puisque « la puissance est précisément la relation réglée d'un extérieur et d'un intérieur qui se constituent dans la relation elle-même »⁴⁸¹. En ce sens, on peut dire effectivement, avec Næss, que l'ontologie spinoziste est relationnelle et les relations intrinsèques : dans *l'Éthique*, ce ne sont plus des « propriétés extrinsèques » et non

⁴⁷⁷ TIE, § 57, p. 215.

⁴⁷⁸ Vittorio Morfino, « Ontologie de la relation et matérialisme de la contingence », *op. cit.*

⁴⁷⁹ *Ibid.*

⁴⁸⁰ *Ibid.*

⁴⁸¹ *Ibid.*

pertinentes pour la connaissance, mais les événements constitutifs de l'individualité – l'individu se constitue dans la relation entre l'intérieur et l'extérieur. On peut cependant distinguer l'essence actuelle de la chose, celle dont parle Morfino, d'une essence éternelle, qui correspondrait au rapport (mathématique) ou à la proportion de mouvement et de repos que se communiquent les parties d'un individu, et qui définit ou circonscrit en effet son identité – si, au cours de l'existence, ce rapport est rompu, l'individu meurt. Mais il reste une idée de cet individu dans l'intellect divin, correspondant précisément à ce rapport mathématique. Ce qui ne change rien au caractère relationnel de l'ontologie spinoziste, telle qu'elle se déploie dans *l'Éthique*. C'est aussi toute la théorie des passions qui ne peut se penser qu'avec les autres choses, ce que Morfino appelle des passions-relations, dans la mesure où leur lieu n'est pas l'intériorité humaine, mais l'espace entre les individus, elles sont cet *entre*, essentiel dans la théorie spinoziste de l'individu comme de la société⁴⁸². L'individu ne peut exister en dehors de ces passions-relations, il n'y a rien, pas de conscience, de substrat, de sujet qui préexisterait à la relation. L'être se donne *dans* les relations, et c'est comme tel qu'il se constitue. Être, c'est être avec, tout comme se définir, c'est se définir avec.

On peut donc affirmer que dans cette ontologie relationnelle, non seulement les relations sont essentielles, mais elles priment sur l'être⁴⁸³ – ce sont les relations qui définissent l'être, l'individualité comme l'identité. Au départ de l'ontologie spinoziste, il n'y a *que* des relations⁴⁸⁴, et non des sujets, des termes, premiers qui seraient *mis* en relation⁴⁸⁵. Ce sont les relations qui font le sujet comme le montre Mogens Lærke, si bien que l'ontologie spinoziste est « une ontologie résolument relationnelle : en fin de compte, elle ne contient que des relations »⁴⁸⁶. L'intériorité est constituée par les relations, et n'a de réalité qu'en rapport. Un

⁴⁸² *Ibid.*

⁴⁸³ Voir Julie Henry, « Les enjeux éthiques du statut des corps vivants. La critique spinoziste de Descartes », Delphine Kolesnik-Antoine (dir.), *Qu'est-ce qu'être cartésien ?*, ENS Éditions, Lyon, 2013 (<http://books.openedition.org/enseditions/8850>, consulté le 08/08/2023).

⁴⁸⁴ Mogens Lærke, « Immanence et extériorité absolue. Sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance de Spinoza », *op. cit.*

⁴⁸⁵ Mogens Lærke discute, dans l'article mentionné, l'interprétation que propose Leibniz de l'immanence divine chez Spinoza, c'est-à-dire en termes d'inhérence. Selon Lærke, cette interprétation s'accorde mal avec la conception spinozienne de l'immanence. Pour Spinoza, en effet, la substance unique n'a rien à voir avec une monade dans laquelle tous les modes inhèrent. Dans le système leibnizien, la monade est intériorité pure, et toutes les relations ne sont que des relations intérieures à la monade. Au contraire, chez Spinoza, les relations sont extrinsèques, au sens où l'intériorité est constituée par les relations, et ne les précède pas, pas plus qu'elle ne les détermine. Lærke parle donc d'extériorité en discussion avec l'intériorité leibnizienne, mais il nous semble que sa conception de l'extériorité ici n'est pas incompatible, au contraire, avec ce que nous appelons, avec Næss, le caractère intrinsèque des relations. La relation intrinsèque est justement la relation constitutive de l'individualité et de l'identité – elle est intrinsèque car c'est elle qui détermine l'intériorité.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 172.

individu ne peut être défini que dans sa capacité spécifique à affecter et à être affecté⁴⁸⁷, dans sa manière spécifique d'être cause⁴⁸⁸. Si l'essence de chaque chose est sa puissance, c'est-à-dire sa puissance d'affecter et d'être affectée, le mode n'existe que dans ce rapport d'affectivité. Il est de son essence « de se mettre en rapport »⁴⁸⁹. Ce relationnisme ou ce que d'autres ont appelé l'ontologie relationnelle⁴⁹⁰ de Spinoza permet donc bien de parler du caractère intrinsèque des relations, nécessaires à la définition même des individus⁴⁹¹.

e) Vers une éthique de la composition

À la suite du point 6 de « Spinoza and Attitudes Toward Nature », le point 8 met en évidence la relation du spinozisme avec les évolutions récentes de la science écologique. Næss écrit, après avoir, au point 7, parlé de l'effort fondamental pour persévérer dans l'être comme d'un effort pour être cause de soi (EIIP6 décrivant plus que la simple survie⁴⁹²) : « Another name for the ability to act out one's nature or essence is power (*potentia*), the substantivation of the verb to be able (*posse*). It is widely different from "to coerce others" »⁴⁹³. La puissance est renvoyée à ce qu'on *peut*. Elle n'est pas la *potestas*, le pouvoir du monarque, mais la *potentia*, la puissance dynamique, et l'aptitude⁴⁹⁴. Puisque Spinoza critique l'image d'un Dieu anthropomorphe analogue à un roi ou un tyran, également juge des affaires humaines, il redéfinit le pouvoir de Dieu comme puissance : non seulement la puissance dit la nature même de Dieu (et non un de ses caractères ou un de ses attributs), mais elle est coextensive de l'être. Être, c'est agir, c'est exprimer une certaine quantité de puissance – infinie, pour Dieu. Chaque chose singulière, parce qu'elle est une expression de la puissance divine, une « partie de la Nature », se définit comme une certaine expression de puissance, de la toute puissance divine. Toute chose, autant qu'il est en elle, s'efforce non seulement de persister dans l'existence (de se maintenir existante), mais aussi d'agir autant que faire se peut d'après les lois de sa propre nature (EIIP6 et EIIP7). Toute chose, par définition, tend ainsi à

⁴⁸⁷ Julie Henry, « Les enjeux éthiques du statut des corps vivants. La critique spinoziste de Descartes », *op. cit.*, p. 7.

⁴⁸⁸ Mogens Lærke, « Immanence et extériorité absolue. Sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance de Spinoza », *op. cit.*

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 87.

⁴⁹⁰ C'est le cas de Vittorio Morfino, Julie Henry, Mogens Lærke, mais aussi (comme le montre Henry et Lærke), notamment, de Bernard Rousset (*Spinoza lecteur des Objections faites aux Méditations de Descartes et de ses Réponses*, Kimé, Paris, 1996, chap. IV, note 60, p. 122) ou de François Zourabichvili (*Spinoza, Une physique de la pensée*, Puf, Paris, 2002, p. 107).

⁴⁹¹ Nous reviendrons sur le rôle des relations (intrinsèques) dans la constitution de l'identité dans le chapitre 6.

⁴⁹² Voir la note 13 du texte de Næss, « Spinoza and Attitudes Toward Nature », *op. cit.*, p. 631.

⁴⁹³ Arne Næss, « Spinoza and Attitudes Toward Nature », *op. cit.*, p. 389.

⁴⁹⁴ Voir notamment Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, *op. cit.*, p. 130.

l'activité – à être cause de soi (EIIIdéf2). Cet effort n'est par conséquent pas l'équivalent ni d'une simple résistance aux agressions extérieures (préserver son être), ni d'une imposition de sa puissance pour gagner du pouvoir sur les choses extérieures (étendre son être, comme on étend son royaume). Persévérer dans l'être ne suppose pas une relation *a priori* conflictuelle avec les autres choses de la Nature. Nous sommes, irrémédiablement, une partie de la Nature, et cela vaut pour toutes les choses singulières. Il convient alors, afin d'accroître sa puissance, afin d'être toujours davantage cause de soi et moins mû passivement par les choses du dehors, au hasard des rencontres, de faire en sorte, comme l'écrit Spinoza à Oldenburg, que les lois de notre nature et celles des autres choses « se contrarient le moins possible », ou encore, qu'elles « s'accordent toutes les unes aux autres autant que possible ». Dans cette lettre, Spinoza fait se côtoyer le lexique de la cohésion et de la convenance, celui de l'adaptation et celui de la contrainte. S'ils peuvent paraître contradictoires, c'est en fait dans l'articulation de ces termes qu'il faut penser les relations entre les différentes choses singulières dans la Nature. Les tous relatifs que sont les parties de la nature sont composés de parties qui *conviennent* entre elles et avec le tout relatif qu'elles participent à composer. Ces tous relatifs sont les uns pour les autres des causes extérieures qui s'imposent de constantes variations auxquels ils sont, en réalité, *contraints* de *s'adapter* – contraints pour persévérer, pour ne pas être détruits, contraints aussi pour accroître leur puissance. De cette façon, les tous relatifs entrent en *cohésion* les uns avec les autres. Toutes les parties (les tous relatifs) s'adaptent les unes aux autres de telle manière, écrit Spinoza à Oldenburg, qu'elles « se contrarient le moins possible », ou encore, qu'elles « s'accordent toutes les unes aux autres autant que possible »⁴⁹⁵. Ainsi, les parties s'adaptent les unes aux autres, et forment un tout (un tout relatif), qui s'accorde avec d'autres tous, de telle manière que, finalement, chaque chose doit être considérée comme « une partie de l'Univers entier, convenir avec son tout, et être en cohésion avec le reste des corps »⁴⁹⁶. Dans une telle conception, les relations au sein de la Nature ne sont pas par nature harmonieuses. C'est chacune des parties qui, pour persévérer dans l'être, est contrainte d'entrer en cohésion avec les autres parties. Cette contrainte n'est pas tout à fait imposée du dehors, au sens où c'est la nature propre de l'individu qui l'incite à cette cohésion, c'est quand il agit selon les lois de sa nature, quand il poursuit ce qui lui est vraiment utile, et donc qu'il ne travaille pas contre lui-même mais bien à l'augmentation de sa puissance, que l'individu entre en cohésion avec d'autres individus. Chez l'humain qui vit

⁴⁹⁵ Spinoza, Lettre 32 à Oldenburg, p. 208. Du fait de leur insertion dans des tous à plusieurs niveaux, les choses sont « contraintes de subir une infinité de variations » sous le coup de causes extérieures.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 209.

sous la conduite de la raison, cette contrainte s'appelle liberté quand elle est adéquatement comprise et qu'elle est mise en œuvre activement, et non imposée du dehors au gré des rencontres. Il est important d'avoir en tête l'inspiration spinoziste de la théorie des relations dans la *deep ecology*, afin de ne pas interpréter de manière indûment optimiste la manière dont les individus de différentes espèces se rapportent les uns aux autres. Næss met souvent en évidence des relations de coopération, mais il n'entend pas par là que la Nature est bonne, c'est-à-dire que toutes les choses s'accordent par nature, spontanément. C'est l'effort pour persévérer dans l'être – qui est d'abord un effort pour rester en vie – qui incite toute chose à la cohésion.

Bien sûr, les humains ont plus de pouvoir sur les autres êtres que les autres n'en ont sur eux, mais à l'échelle de la Nature tout entière, il est sans doute bien plus utile à l'humain, qui a besoin d'un grand nombre de choses extérieures à lui (des arbres pour respirer, des abeilles pour les polliniser, de l'eau potable pour s'hydrater, des aliments pour se nourrir, et beaucoup d'autres choses pour régénérer les parties de son corps et pour accroître la puissance de son esprit) de connaître les lois de leur nature et d'organiser ses relations avec les choses extérieures à l'aune de cette connaissance, sur le mode de la composition et non de la compétition. Næss écrivait au point 7 : « The pervasive basic striving is no mere effort to adapt to stimuli from the outside. It is an active shaping of the environment. Successful acts create new, wider units of organism/environment. The basic urge is to gain in extent and intensiveness of self-causing⁴⁹⁷. » Cette création d'unités nouvelles, plus grandes, fait bien signe vers ce que nous appelons une composition, plutôt qu'une compétition, ou « une attitude passive, conservatrice ou défensive »⁴⁹⁸. Il s'agit donc, d'une certaine façon, d'unir ses forces pour composer un individu plus puissant, plutôt que de se renfermer chacun et chacune sur une individualité restreinte qui, en opposition avec les choses extérieures, ne verra sa puissance que faible et constamment amoindrie ou susceptible de l'être. Si l'humain est l'individu le plus puissant de la Nature, celui qui a la capacité de pâtir le moins possible de son insertion inévitable dans la Nature, c'est dans la mesure où il sait mettre en place des relations bénéfiques pour lui avec les choses qui composent son milieu. L'effort fondamental, pour Næss, incite donc, sinon à s'associer sur le modèle de l'association politique, sinon à s'unir sur le modèle de l'union sociale ou amicale, au moins à composer avec d'autres êtres (même si on ne pourra le faire avec tous). C'est l'essence même de toute chose qui la *pousse* à

⁴⁹⁷ Arne Næss, « Spinoza and Attitudes Toward Nature », *op. cit.*, p. 389.

⁴⁹⁸ *Id.*

composer avec ce qui l'entoure et agit sur elle. Cette forme de composition conduit à l'extension des individualités qui, pour Spinoza, ne sont pas figées. C'est bien ce que montre à la fois l'usage qu'il fait du terme « individu », et le lemme 7 de EIIP13. Quand il définit les choses singulières, Spinoza écrit que « si plusieurs Individus concourent à une même action en sorte qu'ils sont tous ensemble cause d'un même effet, je les considère tous, en cela, comme une seule chose singulière » (EIIdéf7). Plusieurs individus peuvent donc composer une même chose singulière, en tant qu'ils sont cause d'un même effet. Il définit, un peu plus loin, ce qu'il entend par Individu : « Quand un certain nombre de corps, de même grandeur ou de grandeur différente, sont pressés par les autres de telle sorte qu'ils s'appliquent les uns sur les autres ou bien, s'ils sont en mouvement (à la même vitesse ou à des vitesses différentes), de telle sorte qu'ils se communiquent les uns aux autres leurs mouvements selon un certain rapport précis, ces corps nous les dirons unis entre eux, et nous dirons qu'ils composent tous ensemble un seul corps, autrement dit un Individu, qui se distingue de tous les autres corps par cette union de corps. » (EIIP13lem3ax2déf) L'union (*unio*) n'est donc pas nécessairement politique ou amicale, elle peut être aussi physique, une union de composition. Un Individu, c'est une union composée de plusieurs corps qui se communiquent leur mouvement selon un rapport précis et constant ; de telle façon que l'accroissement de la puissance d'un corps s'accompagne de l'accroissement de la puissance d'un autre. C'est le cas du poisson rouge et de l'anémone de mer⁴⁹⁹, et des autres formes de mutualisme évoqués précédemment. Næss écrit ainsi, au point 8 de « Spinoza and Attitudes Toward Nature » : « All beings strive to maintain and gain power. This need not be a striving to dominate, subdue, or terrorize. The establishment of symbiosis, "living together", rather than cut-throat competition marks a gain in power. At higher level of self-realization, the self in some ways encompasses others in a state of increasing intensity and extension of symbiosis. The freedom of the individual ultimately requires that of the collectivity »⁵⁰⁰. Dans cette remarque, Næss passe insensiblement du biologique ou du physique à l'anthropologique et à l'éthique – ce que la construction de *l'Éthique* de Spinoza semble lui permettre (puisque l'éthique est elle-même fondée sur une ontologie, une physique et une anthropologie qui sont elles-mêmes étroitement liées par relation de déduction). Il cite, dans une note, quand il mobilise le terme de symbiose, des passages proprement éthiques de *l'Éthique* : « Good relations to others are obtained, inter alia, through generosity and other forms of noninjury (*ahimsa*) (*Ethics*,

⁴⁹⁹ Voir Romain Hecquet, « La vie secrète du poisson rouge », CN/RS Le journal, 19/12/2018 (<https://lejournel.cnrs.fr/articles/la-vie-secrete-du-poisson-clown>, consulté le 08/08/2023)

⁵⁰⁰ Arne Næss, « Spinoza and Attitudes Toward Nature », *op. cit.*, p. 389.

IVP46Sch1⁵⁰¹ ; IVP72). "Hatred can never be good" (IVP45) ; that is, it can never be useful to us (IVDef1). Therefore, it cannot cause an increase in power or understanding »⁵⁰². Dans les passages cités, Spinoza s'intéresse au système affectif humain et aux relations inter-humaines. Il n'est pas évident de trancher pour Næss : est-ce qu'il prétend que la générosité vaut aussi envers les non-humains ? Qui sont ces « autres » avec qui faire preuve de *ahimsa* ? Notre condition naturelle – celle de la vulnérabilité, puisque nous sommes une partie de la Nature, et qu'il existe toujours une chose dont la puissance est supérieure à la nôtre (EIVax) – nous conduit sans doute à faire preuve de cette vertu dans toutes nos relations, dans la mesure où cela nous est utile. Il fait équivaloir ici le fait de ne pas blesser l'autre avec l'absence de haine. Blesser ou tuer un autre (non-humain) sans haine, mais parce que cela nous est utile, n'est donc pas incompatible avec l'accroissement de sa puissance. Pour que le principe soit écologiquement pertinent, il nous semble plus juste d'affirmer que la générosité peut valoir, pour Næss, dans différents types de relations, humaines et non-humaines. La générosité est définie par Spinoza comme le fait de désirer aider les autres (humains) et se lier d'amitié avec eux d'après le seul commandement de la raison (EIIIP59sc). Cela suppose de dépasser certaines limites posées par Spinoza dans nos relations aux animaux (qui ne peuvent être amicales comme on l'a vu au chapitre 1). Næss envisage une intégration des animaux dans nos communautés de vie, dans la mesure même où ils font déjà partie de nos vies, de leur organisation sociale, de notre quotidien. Le sage, dans la mesure où il est rationnel et mu par des affects actifs, l'est aussi avec les animaux (dans toutes les relations, en fait), et il est possible d'envisager, si on étend le champ d'application de *l'Éthique*, qu'il se montre généreux avec ceux-ci.

L'ontologie et la physique spinozistes, que l'on peut qualifier de relationniste et de déterministe, nous conduit à nous unir avec d'autres êtres afin d'unir nos puissances. On peut dire, avec les termes de l'anthropologue Tim Ingold, qu'il s'agit de mettre en correspondance des puissances⁵⁰³. Mettre en correspondance, ce n'est pas suivre ou se soumettre passivement à la puissance de l'autre, son devenir propre, comme s'il nous devançait ou comme si l'on devait se mettre en retrait vis-à-vis de lui. Ce n'est pas davantage accompagner la puissance de l'autre, comme s'il avait besoin d'un « accompagnateur » et ne pouvait marcher seul. Mettre sa puissance en correspondance avec celle d'autres choses consiste non à marcher

⁵⁰¹ Cette notation est étrange dans la mesure où cette proposition n'a qu'un seul scolie.

⁵⁰² Voir la note 14 du texte « Spinoza and Attitudes Toward Nature », *op. cit.*, p. 631.

⁵⁰³ Voir Tim Ingold, *Faire : anthropologie, archéologie, art et architecture*, Hervé Gosselin et Hicham-Stéphane Afeissa (trad.), Éditions Dehors, Bellevaux, 2017.

derrière, ni devant, mais à marcher avec, ensemble, corrélativement. On peut également reprendre la métaphore de la composition chère à Deleuze, car il semble en effet que Næss ici est assez proche de la manière dont Deleuze entrevoit l'éthique – comme une éthologie. Et donc bien comme étant immédiatement déduite du physique et du biologique (sans s'y réduire entièrement) : « il s'agit de savoir si des rapports (et lesquels ?) peuvent se composer directement pour former un nouveau rapport plus « étendu », ou si des pouvoirs peuvent se composer directement pour constituer un pouvoir, une puissance plus « intense ». Il ne s'agit plus des utilisations ou des captures, mais des sociabilités et communautés. Comment des individus se composent-ils pour former un individu supérieur à l'infini ? (...) »⁵⁰⁴.

Næss présente la mise en place de relations bénéfiques avec le plus grand nombre de choses singulières de nature différente, comme un enjeu essentiel et existentiel. Il conclut, à la fin de l'article « Spinoza and Attitudes Toward Nature » : « Spinoza's fundamental conception of an all-embracing reality and humanity's place within that reality is today the most adequate conception in the light of ecological research⁵⁰⁵. » Bien sûr, cela ne signifie pas qu'il n'y a jamais de relation de prédation dans la Nature, ni même que les humains peuvent et doivent cesser de tuer, quand ils en ont besoin, des individus non-humains. Simplement, la lutte à mort pour la survie ne décrit pas adéquatement la nature des relations dans la Nature et le modèle spinoziste de la convenance, de la cohésion et de l'adaptation est un modèle plus juste, à partir duquel ensuite penser différents types de relations spécifiques – qui peuvent être, dans certaines circonstances effectivement, des relations de prédation et de mise à mort. Mais ce n'est pas la règle, ou ce qui déterminerait *toutes* les relations *a priori*⁵⁰⁶. L'humain rationnel et vertueux n'outrepasse pas les lois d'une nature brutale, il obéit lui aussi aux lois de la Nature, et la façon dont il agit n'est qu'une modalité d'expression de ces lois universelles.

3. Les limites de notre connaissance

Dans une newsletter informelle datée de 1976 et intitulée « Ecophilosophy », George Sessions écrit ceci :

« Spinoza's conception of Nature as possessing infinite attributes of which humans can know

⁵⁰⁴ Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, op. cit., p. 166.

⁵⁰⁵ Arne Næss, « Spinoza and Attitudes Toward Nature », op. cit., p. 393.

⁵⁰⁶ Voir notamment l'article de Vinciane Despret, « La hiérarchie est-elle bien naturelle? », *Sciences humaines* n° 250, Juillet 2013, pp. 44-47 : elle montre, en s'appuyant sur les travaux des éthologues, que les animaux essaient généralement de vivre les uns avec les autres, de composer, plutôt que d'écraser les plus faibles pour prendre leur place.

only two – thought and extension – seems to express a profound humility before the cosmos. » Et il poursuit : « on a planetary scale, this would sounds very much like the claims by ecologists that Nature is not only more complex than we think, but it is more complex than we can ever think thus effectively putting the lie to "stewardship" views which see man as the "manager of the biosphere" »⁵⁰⁷. La conception spinoziste de la Nature et de l'humain entre en résonance avec ce que nous apprend la science écologique quant à l'impossibilité de connaître tout de la Nature et, par conséquent, de connaître tous les effets, à plus ou moins grande échelle, de nos actions. Nos modélisations sont toujours approximatives.

Même si, de droit, nous pouvons connaître les lois de la nature qui ne sont pas opaques, pour autant, la saisie de toutes les causes qui concourent à la production d'un effet se révèle impossible à un entendement fini. Nous pouvons nous rapprocher de la connaissance d'un intellect infini, mais jamais l'atteindre. En tant que partie de la Nature, nous ne pouvons connaître adéquatement toutes les causes des phénomènes, comme nous ne pouvons connaître tous les effets d'une cause. Les causes sont trop nombreuses, trop variées, pour que nous puissions toutes les saisir et les comprendre : « Pour ce qui est du désordre de la nature, on ne peut l'affirmer avec certitude, car nous ne connaissons pas assez les causes de toutes choses pour pouvoir en juger »⁵⁰⁸ écrit Spinoza dans le *Court Traité*, parlant bien de « l'ignorance » de l'humain. Dans *l'Éthique*, il insistera davantage sur la puissance humaine, sur le pouvoir de la raison et sur la connaissance que l'on peut développer de l'essence des choses singulières, et de Dieu. Mais Sessions insiste, lui, dans la perspective qui est la sienne, sur le coup porté par la philosophie de Spinoza à l'idée héritée du judéo-christianisme, elle-même héritière de la philosophie socratique, platonicienne et aristotélicienne, selon laquelle l'humain serait intendant de la Nature⁵⁰⁹. Or, rappelle Næss dans le même esprit que George Sessions, « nous sommes trop ignorants des mécanismes de la nature pour assumer cette fonction⁵¹⁰. » Sessions distingue en cela Spinoza des autres penseurs du progrès scientifique et technique, qui sont aussi associés à une « exploitation pratique »⁵¹¹ : Descartes et Bacon. Næss cite le passage bien connu du *Discours de la Méthode*, faisant valoir, contre une « philosophie spéculative qu'on enseigne dans les écoles », une « pratique, par laquelle, connaissant la force et les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux (...) nous les pourrions employer

⁵⁰⁷ George Sessions, « Ecophilosophy. An Informal Newsletter », *op. cit.*, p. 6.

⁵⁰⁸ Spinoza, CT, Partie I, chap. VI, § 7.

⁵⁰⁹ Voir George Sessions, « Spinoza and Jeffers on Man in Nature », *op. cit.*, p. 486. Voir également Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 268.

⁵¹⁰ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 273.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 278.

en même façon à tous les usages auxquels ils sont propres, et ainsi nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature⁵¹². » Si on retrouve bien, chez Spinoza, quelque chose de l'idée des usages des éléments naturels, il ne convoque pas, effectivement, l'idée de Descartes, celle visant à apparenter l'humain à un « maître et possesseur de la nature ». Sessions, lui, considère ensemble Bacon, Leibniz et Descartes :

« Francis Bacon was attempting to secure for man a "subordinate command over nature" (...) Leibniz, philosophizing in a Christian theistic framework, was to proclaim that the progress of man consisted in gaining control over nature and improving on the earth's design. The Catholic philosopher, Descartes, was perhaps the most enthusiastic of all. Scientific technology would make us "lords and masters of nature" »⁵¹³. Il omet le « comme » de Descartes. Et il conclut : « Part of the genius of Bacon and Descartes was to realize, contrary to the conservatism of the Church authorities, that a new science was needed to consummate the goal of Judeo-Christian-Platonic-Aristotelian domination of nature. The Enlightenment retained the Christian idea of man's perpetual progress (now defined as increasing scientific-technological control and mastery over nature), thus setting the stage for, and passing its unbridled optimism on to, its twentieth-century successors, Marxism and American pragmatism⁵¹⁴. » Optimisme scientifique et technique qui a conduit à la « destruction de l'environnement⁵¹⁵. » Selon Sessions, si Spinoza compte bien parmi les esprits rationalistes de l'âge classique, l'insertion de l'humain dans la Nature et la vulnérabilité qui s'ensuit rend sa philosophie plus pertinente écosophiquement que les philosophies sus-citées. L'usage qu'il fait de la science n'est pas le même, d'après Sessions, que celui qu'en font Bacon, Descartes et Leibniz : « The whole thrust of [Spinoza's] orientation is opposed to the Baconian cartesian tradition⁵¹⁶. » La science, pour Spinoza, sert la connaissance de soi et la connaissance de Dieu ou de la Nature dans une perspective éthique et non technique au sens d'une prise de pouvoir sur la nature – ce qui, pour Sessions, aurait mu Bacon et Descartes. En cela, la philosophie spinoziste se distinguerait par ses fins d'autres philosophies du XVIIe : « Bacon, Descartes, and Leibniz saw its value primarily as a technique for material human progress through mastery and domination of Nature. There can be no domination over Nature for Spinoza; man is a finite mode of an infinite system of knowledge of Nature must necessarily remain

⁵¹² *Id.*

⁵¹³ George Sessions, « Spinoza and Jeffers on Man in Nature », *op. cit.*, p. 486.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 487.

⁵¹⁵ *Id.*

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 507.

incomplete and actually quite limited, a part cannot dominate a whole in any other than a pathological sense. Progress for man consists primarily in individual salvation and in securing a definite social-political arrangement which allows for the salvation of as many humans as are capable of it⁵¹⁷. » De manière générale, la *deep ecology* – Sessions surtout, Næss également, quoi que de manière moins systématique – schématise les oppositions au sein de l'histoire de la philosophie, identifiant deux grandes traditions, qu'elle distingue et oppose. Spinoza est constamment distingué et opposé à Descartes. Alors que, bien sûr, les thèses spinozistes sont en partie héritées de celles de Descartes. L'approche mécanique des corps, leur obéissance à des lois physiques propres (les lois de l'Étendue), indépendamment de tout principe formel de vie que serait l'âme, ainsi que l'inscription du corps vivant au sein des autres corps naturels⁵¹⁸, sont des éléments de la physique cartésienne que l'on retrouve, bien que modifiés, dans la physique spinoziste. Spinoza prolonge⁵¹⁹ les thèses cartésiennes, et ne peut être inscrit dans une tradition tout à fait distincte de celle de Descartes. Quant à Descartes, il est caricaturé par Sessions, au sens où la science devient un outil pour la domination et donc la destruction de la nature. Il dramatise une opposition entre deux manières d'accroître son pouvoir, en embrassant la Nature par la connaissance (Spinoza), et en se proposant de maîtriser scientifiquement et techniquement la Nature (Descartes, Bacon). Il oublie que Spinoza était aussi un artisan du progrès technique (il polissait des lentilles) et que la connaissance passait bien également, pour lui, par une modification des choses naturelles et une intervention technique sur elles. « Observer », pour Spinoza, n'est pas uniquement contempler.

Cela dit, il faut garder en tête que Sessions ne propose pas une histoire de la philosophie à proprement parler. Il relit, à l'aune de la situation de crise environnementale, les plus grandes théories connues et étudiées, et essaie d'identifier celles qui sont majoritairement anthropocentriques dans leurs fondements, et celles qui ne le sont pas. Cela ne veut pas dire pour autant qu'il n'y a *rien* d'anthropocentrique chez Spinoza, ou que *tout* l'est chez Aristote. Il s'agit de grandes généralisations qui permettent d'identifier des systèmes plus pertinents que d'autres pour la formulation écosophique, et donc plus intéressants pour la *deep ecology*. Spinoza permet de rendre compte de la très grande complexité naturelle et, avec elle, ce que Næss appelle « notre profonde ignorance des relations biosphériques et, par conséquent, des

⁵¹⁷ *Id.*

⁵¹⁸ Julie Henry, « Les enjeux éthiques du statut des corps vivants. La critique spinoziste de Descartes », *op. cit.*, p. 2.

⁵¹⁹ Julie Henry dit qu'il « l'infléchit en en élargissant la portée » (*Ibid.*, p. 3).

effets des perturbations »⁵²⁰. Les évolutions scientifiques ont mis à mal le rêve d'une maîtrise absolue des phénomènes naturels, et il ne s'agit pas d'une insuffisance ponctuelle, qui pourrait être comblée par certaines avancées techniques ou épistémiques, cette ignorance est attachée à la place et à la condition même de l'humain – ce qu'avait bien vu Spinoza⁵²¹. Si les humains peuvent connaître Dieu et si en cela ils peuvent acquérir une très grande puissance, cette puissance ne les rend pas comme « maîtres et possesseurs de la nature », et elle a toujours partie liée avec une limitation dans la connaissance de la face totale de l'univers, de la Nature dans toutes ses expressions et leurs interactions. Næss écrit, dans le premier point de « Spinoza and Attitudes Toward Nature », à propos de la Nature telle que Spinoza l'envisage : « it manifests structure, namely the laws of nature, but, because "all things hang together", we cannot predict the long-range effects of our particular actions and policies. This is in harmony with Spinoza's warning that we should not think man capable of ever fully understanding the "common order" of Nature⁵²². » On voit bien dans ce passage comment il circule librement du champ de l'écologie à la philosophie de Spinoza, et vice versa – les deux passages entre guillemets, mobilisés comme des expressions bien connues, font référence tantôt à l'un, tantôt à l'autre de ces deux champs – de telle sorte que les deux semblent dire la même chose, ou des choses similaires (dans des langages et des contextes, théoriques, sociaux, environnementaux distincts).

Cette conception de la philosophie spinoziste est indissociable de la relecture de sa pensée comme étant non anthropocentrique et non anthropomorphe, sans doute l'une des caractéristiques les plus souvent retenues pour faire de Spinoza le « saint patron » de la *deep ecology*⁵²³.

III – Une philosophie non-anthropocentrique

La philosophie de Spinoza est en rupture avec ce que les partisans et partisanses de la *deep ecology* reconnaissent comme une tradition occidentale anthropocentrique, et ceci à trois niveaux.

1. Une ontologie non-anthropocentrique

L'ontologie spinoziste se distingue des ontologies anthropocentriques, dans la mesure où elle

⁵²⁰ Arne Næss, « The Shallow and the Deep. Long-Range Ecology Movement : A Summary », *op. cit.*, p. 9.

⁵²¹ Voir Arne Næss, « Should We Try to Relieve Clear Cases of Suffering in Nature ? » (1991), *SWAN X*, 16, pp. 129-137, p. 132.

⁵²² Arne Næss, « Spinoza and Attitudes Toward Nature », *op. cit.*, p. 386.

⁵²³ George Sessions, « Ecophilosophy. An Informal Newsletter », *op. cit.*, p. 1.

ne réinvestit ni l'exceptionnalisme, ni l'exemptionnalisme humain.

a) Pas d'exceptionnalisme humain dans *l'Éthique*

Elle ne réinvestit pas, tout d'abord, l'exceptionnalisme humain, soit le fait pour les communautés humaines d'être distinctes de toutes les autres espèces, et distinctes de la Nature de manière générale. Les humains ne sont pas la fin dernière ou la fin finale de la Création. Puisqu'il n'est pas de Création, pas de Dieu anthropomorphe, ni de projet ou dessein divin, il n'est pas de hiérarchie entre les êtres de la Nature, pas de grande chaîne de l'être avec l'humain au sommet de la pyramide⁵²⁴. Ainsi, Næss écrit-il, au point 3 de « Spinoza and Attitudes Toward Nature » : « According to Spinoza, Nature (with a capital N) is not *in time*. As an absolutely all-embracing reality, Nature has no purpose. (...) There is no all-embracing *progress* from the point of view of eternity or timelessness. In ecological thought, too, there is a marked reaction against facile finalism. The development of "higher" forms of life does not make field ecologists less impressed with the "lower" forms, some of which have flourished for countless millions of years and are still going strong. In time there is no "purpose" of the type that would eradicate the function or value of bacteria after "higher" forms have developed⁵²⁵. » En même temps que le modèle de la Création divine, c'est l'idée de finalité que Spinoza abandonne tout à fait, et qu'il critique dans l'appendice de la première partie de *l'Éthique*⁵²⁶. Il considère le préjugé finaliste dont il fait la genèse comme la source de tous les préjugés, qui aurait conduit l'humain à s'imaginer être le centre de l'univers, la créature privilégiée de Dieu, et à expliquer toute chose comme un geste de Dieu *pour* les humains. Ce n'est même peut-être pas tant la volonté d'expliquer le monde qui a fait de l'humain le centre du monde, mais la volonté de faire de l'humain le centre du monde qui a mené à une telle interprétation du cosmos : « On peut même dire que cette explication [par les causes finales], dans la mesure où elle trouve son origine dans le désir de l'homme de se mettre au centre du Cosmos, est un délire de grandeur »⁵²⁷. Or, « la Nature n'a aucune fin à elle prescrite et [...] toutes les causes finales ne sont rien que des fictions des hommes » (Elapp). Spinoza s'oppose explicitement aux conceptions anthropocentriques articulées à une représentation anthropomorphique de Dieu. Aucune forme naturelle n'existe *pour* une autre et, donc,

⁵²⁴ Arne Næss, « Spinoza and Attitudes Toward Nature », *op. cit.*, p. 389.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 387.

⁵²⁶ « Tous [les préjugés] que j'entreprends de signaler ici dépendent d'ailleurs d'un seul, consistant en ce que les hommes supposent communément que toutes les choses de la nature agissent, comme eux-mêmes, en vue d'une fin, et vont jusqu'à tenir pour certain que Dieu lui-même dirige tout vers une certaine fin ; ils disent, en effet, que Dieu a tout fait en vue de l'homme et qu'il a fait l'homme pour que l'homme lui rendît un culte » (Elapp, p. 61).

⁵²⁷ Sylvain Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Puf, Paris, 1963, p. 7

contrairement au modèle finaliste aristotélicien, les formes naturelles moins complexes n'existent pas pour celles qui leur sont supérieures, les plantes pour les animaux, et les plantes et les animaux pour les humains⁵²⁸. Toutes les choses suivent de l'essence de Dieu selon la même nécessité, et sans qu'il n'y ait à proprement parler d'avant ou d'après⁵²⁹ : « tout est égal dans l'entendement divin, et (...) il n'y a pas de motif pour qu'il crée une chose plutôt qu'une autre » écrivait Spinoza dans le *Court Traité* (Partie I, Chap. II, § 16). Le naturalisme de Spinoza s'oppose au finalisme fixiste qu'on retrouve dans une grande partie de la tradition philosophique (mentionnons Lucrèce qui ne le réinvestit pas), et permet à Næss de contredire ce qu'il appelle l'argument du progrès, qu'il identifie dans les conceptions anthropocentriques où l'humain serait l'aboutissement d'un processus évolutionnaire. C'est également ce qui rend le naturalisme spinoziste « compatible avec le darwinisme » et « inspirant pour le naturalisme contemporain⁵³⁰. » Næss écrit ainsi, à propos du système de Spinoza : « All particular things are expressions of God ; through all of them God acts. There is no hierarchy, no final purpose such that one can say that the "lower" exist for the sake of the higher. Every living being may, if the requisite power is there, use any other. There is an ontological democracy or equalitarianism – which, incidentally, greatly offended his contemporaries, but of which *ecology* makes us more tolerant today⁵³¹. »

Trois reformulations de la critique de l'anthropocentrisme sont impliquées dans cette ontologie non anthropocentrique : les choses, quelles qu'elles soient, existent pour elles-mêmes (1) ; il n'existe pas de forme d'être qui soit à part, distincte radicalement des autres (2) ; les concepts fondamentaux qui permettent de comprendre la nature humaine sont généraux et s'appliquent à toute forme d'être (3). Tout d'abord, les choses existent pour elles-mêmes (1) : elles s'efforcent, autant qu'il est en elles, de persévérer dans l'être, c'est là le sens même de leur existence : « Spinoza makes it clear that all beings exist for their own sakes, for their own particular and individual forms of completion and self-realization, and not for the sake of anything else » écrit George Sessions⁵³² et, en cela, il est selon lui clairement influencé par Maïmonide⁵³³. Puisque Dieu est parfait et agit selon la seule nécessité de sa nature, tout ce qu'il produit est également parfait, c'est-à-dire complet, ou achevé – toute

⁵²⁸ Voir George Sessions, « Anthropocentrism and the Environmental Crisis », *op. cit.*, p. 77.

⁵²⁹ « comme dans l'éternité il n'y a pas de quand, ni d'avant ni d'après (...) » (EIP33sc2).

⁵³⁰ Tinneke Beeckman, « The "Philosophical naturalism" of Spinoza and Darwin », *(Dis)Entangling Darwin*, Sara Graca Da Silva *et al.* (éd.), Cambridge scholars, Cambridge, 2012, nous traduisons.

⁵³¹ Arne Næss, *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. 130.

⁵³² George Sessions, « Spinoza and Jeffers on Man in Nature », *op. cit.*, p. 507.

⁵³³ George Sessions, « Ecophilosophy. An Informal Newsletter », *op. cit.*, p. 2-3.

chose est aussi parfaite qu'elle peut l'être à un moment donné – rien ne peut être autre qu'il est, et rien ne manque à aucune chose. Attribuer l'imperfection aux choses singulières, d'un point de vue ontologique, ou encore leur manque de quelque chose, ce serait priver Dieu lui-même de la perfection : « les choses ont été produites par Dieu avec la suprême perfection : puisque c'est de la plus parfaite nature qu'elles suivent nécessairement. Et cela ne plaide en rien pour l'imperfection de Dieu ; c'est en effet sa perfection qui nous a forcés à l'affirmer » (EIP33sc2). C'est ainsi que Spinoza peut écrire : « Par réalité et perfection, j'entends la même chose. » (EIIIdéf6) Næss, dans le premier point de « Spinoza and Attitudes Toward Nature », retient cette conception de la perfection comme étant un point important du spinozisme pour la *deep ecology* : « Nature (with a capital N) is intuitively conceived as perfect in a sense that Spinoza and ecologists hold more or less in common : it is not a narrowly moral, utilitarian, or æsthetic perfection. Nature is perfect "in itself" and not insofar as it serves specifically human needs. Spinoza does not argue in favor of Nature's perfection. « Perfection » has to do with per and factum, something already accomplished and completed. Perfection for Spinoza means completeness and realness (cf *Ethics*, part IV, preface) of some sort when applied in general, and not just to specifically human achievements⁵³⁴. »

Il n'y a pas non plus de chose, dans la nature, qui soit ontologiquement distincte et *supérieure* aux autres (2), parce qu'elle posséderait quelque chose que les autres n'ont pas : une libre volonté, une âme immortelle, une conscience réfléchie, une raison pratique, ou tout autre attribut qui consacrerait sa différence *radicale* vis-à-vis du reste du cosmos. Il n'y a donc pas, dans l'ontologie spinoziste, de rupture que l'on peut qualifier de rupture anthropocentrique : les mêmes lois s'appliquent uniformément à tout ce qui existe⁵³⁵, en opposition, justement, à l'anthropocentrisme de ses adversaires : « Pour la plupart, ceux qui ont écrit des Affects et de la façon de vivre des hommes semblent traiter, non des choses naturelles qui suivent les lois communes de la nature, mais des choses qui sont hors de la nature. On dirait même qu'ils conçoivent l'homme dans la nature comme un empire dans un empire. Car ils croient que l'homme perturbe l'ordre de la nature plutôt qu'il ne la suit, qu'il a sur ses actions une absolue puissance et n'est déterminé par ailleurs que par lui-même » (EIIIpréf). Spinoza expose clairement ici l'exceptionnalisme humain duquel il s'émancipe, affirmant quant à lui que « la nature est toujours la même et a partout une seule et même vertu et puissance d'agir ; c'est-à-dire, les lois et règles de la nature selon lesquelles toute chose se fait et passe d'une forme

⁵³⁴ Arne Næss, « Spinoza and Attitudes Toward Nature », *op. cit.*, p. 387.

⁵³⁵ Gal Kober, « For They Do Not Agree in Nature: Spinoza and Deep Ecology », *op. cit.*, p. 47.

dans une autre sont partout et toujours les mêmes, et par suite il ne doit y avoir également qu'une seule et même raison qui permette de comprendre la nature des choses, quelles qu'elles soient, à savoir, par les lois et règles universelles de la nature. » (EIIIpréf) Les humains, donc, obéissent comme tout autre chose aux lois nécessaires de la nature, et il ne peut se faire, en aucune manière, qu'ils n'y obéissent pas : « les hommes, comme toutes les autres choses, sont seulement une partie de la nature » (Lettre 30). Il n'y a pas d'échappée, rendue possible par une faculté spéciale quelconque ; on peut traiter des actions et appétits humains avec la même méthode et la même rigueur que celle qu'on emploie en physique et en mathématique, on peut les considérer « comme s'il était question de lignes, de plans ou de corps. » (Lettre 30) Dire que l'humain est une partie de la Nature signifie qu'il n'est pas spécial, plus important ou qualitativement différent : « Nature can be explicated based on necessary causes, and there are no extra-natural factors that affect it or anything in it : no supernatural power or metaphysical principles create or regulate it, and no separate methods of explanation are needed⁵³⁶. »

Par conséquent, les notions mobilisées pour connaître la nature humaine sont essentiellement des notions générales qui ne servent pas exclusivement à définir ou caractériser la nature humaine (3). C'est le cas non seulement du corps, mais aussi de l'esprit. Ainsi Spinoza écrit-il, après avoir défini l'esprit humain comme étant l'idée du corps : « 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. Car d'une chose quelconque il y a nécessairement une idée en Dieu, dont Dieu est la cause de la même manière qu'il l'est de l'idée du Corps humain ; et par suite, tout ce que nous avons dit de l'idée du Corps humain, il faut le dire nécessairement de l'idée d'une chose quelconque » (EIIIP13sc). Il n'y a pas de concept qui ne vaudrait *que* pour l'humanité : la volonté, comme la liberté n'existent pas, et l'âme comme les affects sont universellement partagés. Dans *Freedom, Emotion, and Self-subsistence*, Næss écrit : « Some of the terms studied, for instance, self-preservation and power, are applied not only to humans, but also to animals and perhaps all living things. (...) Spinoza is remarkably different from the Cartesians in applying the predicates : he tends toward very wide applications, whereas the Cartesians are influenced by the spirit/body dualism and view human beings and God as sole possessors of spirit »⁵³⁷. Dans l'article « Spinoza and Attitudes Toward Nature », au quinzième et dernier point, Næss

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 43-44.

⁵³⁷ Arne Næss, *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. 129.

va plus loin : « Most of the basic concepts used in the *Ethics* to characterize the human predicament are (...) adapted to general characterizations covering smaller or greater parts of the animal, plant, and mineral kingdoms. (...) Spinoza rarely touches on questions concerning animals, but when he does, he shows that his main concepts are not intended to apply only to human beings. Each kind of living being is content with and delights in what corresponds to its nature or essence. Each kind has joys and, therefore, presumably also sorrows »⁵³⁸. Næss recense ensuite les différents concepts dont l'application « est plus large que l'espèce humaine »⁵³⁹ : la perfection, le bien et le mal, l'effort pour persévérer dans l'être, la puissance, les droits, la vertu, les affects et, moins évidents : la connaissance, la rationalité, la liberté, les idées confuses. Puisque les choses singulières ont une âme, une idée du corps qui – du moins celles qui sont suffisamment complexes – elle-même a des idées, on peut dire en effet qu'elles connaissent : elles ont une certaine connaissance du monde, même si elle n'implique pas nécessairement de réflexivité. Elles ont des idées mais pas nécessairement d'idée de ces idées. Dans *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, Næss suppose pourtant que, puisque les animaux ont des idées, lorsqu'ils sont actifs, ils ont des idées des idées ; l'esprit se contemple lui-même⁵⁴⁰. Ce qui est présupposé, c'est que les animaux peuvent être *actifs*. Næss ne justifie pas davantage cette assertion ici, puisqu'il autorise, en tous cas en principe, que tout ce qui est prédiqué de l'humain puisse être prédiqué de tous les êtres vivants (au sens biologique) – « there are, in short, no theorems in the *Ethics* to stop us in our attribution of all the introduced predicates to living beings "down" to insects or even further »⁵⁴¹ –, à hauteur de leur puissance et donc de leurs capacités. La question ne serait donc pas tant celle de l'animalité que celle de l'espèce à laquelle appartient l'individu et des capacités qui sont les siennes, en fonction de la complexité corporelle et spirituelle des organismes de cette espèce. Si les animaux ont des idées, peut-on dire pour autant de ces idées qu'elles sont confuses, ou qu'elles peuvent s'ordonner conformément à la raison ? Peut-on dire d'un animal qu'il est rationnel ? Spinoza ne réinvestit pas l'idée d'un propre de l'homme, une propriété qui lui appartiendrait exclusivement, et il ne parle pas, à son propre compte, de l'humain comme étant un « animal rationnel ». On peut considérer que certains (sans doute beaucoup) des animaux, même si c'est de manière immédiate et non réfléchie, opèrent des distinctions, repèrent du commun et forment des notions communes (celle

⁵³⁸ Arne Næss, « Spinoza and Attitudes Toward Nature », *op. cit.*, p. 392.

⁵³⁹ *Id.*

⁵⁴⁰ Arne Næss, *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. 130.

⁵⁴¹ *Id.*

d'étendue, de solidité, de mouvement par exemple)⁵⁴². Certains rêvent, et donc, imaginent. Mais peuvent-ils raisonner ? Former et enchaîner des séquences d'idées adéquates ? Être cause adéquate de ce qui arrive en eux ou hors d'eux, de telle sorte que cet événement suive de leur nature et puisse se comprendre clairement et distinctement par elle-seule ? (EIIIdéf2) Les animaux ne sont très certainement pas entièrement ou pas absolument passifs, mais bien déterminés en partie (même très peu pour certains) par leur nature, jamais leur nature *seule*, mais quelquefois par leur nature en très grande partie. « Les animaux » est une catégorie trop large, et il faudrait s'intéresser de plus près aux espèces les plus complexes. Ce n'est pas le lieu, mais on peut relever, en effet, la marge de possibilité qu'ouvre le naturalisme spinoziste : ce « plan d'immanence »⁵⁴³ comme l'appelle Deleuze permet de poser des questions aux autres champs de l'être que ceux investis par Spinoza. Puisqu'il n'y a plus d'exclusivité ni d'exception humaine, on peut reprendre les concepts qui servent à penser la nature humaine pour interroger des natures autres. Ce n'est en tout cas pas interdit par le système spinoziste qui, lui, n'a d'intérêt dans l'*Éthique* que pour ce qui peut conduire l'esprit humain à sa béatitude (EIIpréf). Arne Næss s'autorise à envisager la « raison » comme étant une notion transspécifique, dans la mesure où il la définit, à partir de EIVP18sc, comme ce qui ne demande rien qui ne soit contraire à la Nature, que chacun s'aime lui-même, cherche ce qui lui est utile, et ce qui le mène véritablement à une plus grande perfection⁵⁴⁴. En effet, Spinoza dit d'abord « que *chacun* s'aime lui-même » puis « aspire à tout ce qui mène véritablement *l'homme* à une plus grande perfection »⁵⁴⁵ (EIVP18sc). « Chacun » ne pourrait-il pas inclure également des formes non-humaines de vie, et la plus grande perfection être celle de « chacun », et pas de l'humain uniquement ? La question, ici, est celle de l'éthique (humaine). L'éthique, suspendue à l'acquisition de la connaissance, peut-elle être une affaire autre qu'humaine ? Les animaux autres qu'humains se trompent-ils sur leur utilité ? Il n'y a sans doute que les humains pour croire que les honneurs, les richesses, les plaisirs leur sont utiles⁵⁴⁶ – ces fruits nés de la culture, de la civilisation, de la très grande complexité de la nature humaine et des créations collectives, de la vie en société et de son organisation. Que les humains pour se faire du mal contre leur gré, et que les humains pour modifier leur

⁵⁴² Voir le travail de Renée Bouveresse sur la pensée animale : de droit, tous les êtres de la nature naturée sont susceptibles de penser (Renée Bouveresse, *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*, Vrin, Paris, 1992, p. 207).

⁵⁴³ Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, op. cit., p. 164.

⁵⁴⁴ Arne Næss, « Spinoza and Attitudes Toward Nature », op. cit., p. 391.

⁵⁴⁵ Nous soulignons.

⁵⁴⁶ Voir TIE, Prologue.

rapport à eux-mêmes et au monde, afin d'agir mieux, et d'aspirer à ce qui ne les affaiblit pas mais, au contraire, accroît véritablement leur puissance – les rend vraiment heureux. Que les humains pour le malheur, et la souveraine béatitude ? Que les humains qui puissent saisir l'éternité de l'essence de leur âme – bien que les essences des âmes de toutes choses soient éternelles ? Nous essaierons d'apporter un éclairage à ces questions dans la dernière partie. Ce que Næss reconnaît chez Spinoza, c'est la gradation dans la prédication – les aptitudes apparaissent à mesure que la complexité croît, et d'une certaine manière, elles peuvent être présentes, même très faiblement, à un degré minime, chez des espèces peu complexes. Il n'y a pas de rupture. On peut cependant objecter que les aptitudes sont aussi relatives à la complexion de chaque espèce. Ce n'est pas parce que nous sommes plus complexes que la chouette que nous sommes nyctalopes. On peut reprocher à Næss une forme d'anthropomorphisme, parfois présent dans ses textes, et ici manifeste dans le fait de vouloir universaliser les aptitudes humaines, comme si elles étaient gage de la plus grande expression de puissance, et les seules aptitudes disponibles dans la Nature, à des degrés divers. Nature, pourtant, que Næss reconnaît être infiniment riche et diversifiée dans ses formes. Il nous semble que la question du partage d'aptitudes de manière transspécifique se pose effectivement, mais que ce partage ne s'impose pas. Næss insiste d'ailleurs, notamment dans *Écologie communauté et style de vie*, sur l'idée de *spécificité* humaine, qu'il a besoin de conserver. Avec Spinoza, on peut penser la spécificité de chaque nature (une spécificité de la sauterelle, du chien, de l'abeille, du chêne) ; celle-ci ne vient pas réinvestir la rupture. Elle peut, néanmoins, conduire à mobiliser à nouveau l'idée de supériorité – une supériorité toute quantitative, dépourvue de connotation axiologique : qui possède *plus* n'est pas meilleur. La suite du scolie de EIIP13 cité précédemment, après avoir affirmé que tout ce qui a été dit de l'esprit humain vaut pour toutes les autres choses se poursuit ainsi : « Et pourtant, nous ne pouvons pas nier non plus que les idées diffèrent entre elles comme les objets eux-mêmes, et que l'une l'emporte sur l'autre, et contient plus de réalité, pour autant que l'objet de l'une l'emporte sur l'objet de l'autre et contient plus de réalité ; et c'est pourquoi, pour déterminer en quoi l'Esprit humain diffère des autres, et en quoi il l'emporte sur les autres, il nous est nécessaire de connaître la nature de son objet, comme nous l'avons dit, c'est-à-dire du corps humain. » S'il n'y a pas de dessein divin, de finalité dans la Nature, et si toute chose est aussi parfaite qu'elle peut l'être, il existe cependant bien des degrés de réalité et, donc, de perfection : des choses contiennent plus de réalité et l'emportent sur les autres en ce sens. Là

encore, cette affirmation ontologique n'a pas d'équivalent axiologique. Il y a juste des choses qui expriment davantage de puissance – de puissance divine. Et, Spinoza poursuit « Je dis pourtant, de manière générale, que plus un Corps l'emporte sur les autres par son aptitude à agir et à pâtir de plus de manières à la fois, plus son Esprit l'emporte sur les autres par son aptitude à percevoir plus de choses à la fois ; et plus les actions d'un corps dépendent de lui seul et moins il y a d'autres corps qui concourent avec lui pour agir, plus son esprit est apte à comprendre de manière distincte » (EIIP13sc). La plus grande plasticité du corps – son aptitude à être affecté et à affecter d'un grand nombre de manières à la fois sans être détruit – va de pair avec la plus grande amplitude dans la perception (on voit *plus* de choses) ; et la plus grande autonomie du corps – son aptitude à agir d'après les lois de sa nature seule sans le recours d'autres choses extérieures – va de pair avec une plus grande précision dans la perception, une plus grande distinction. Toute la suite avant la proposition 14, passage communément appelé « Petite Physique », visera à établir la très grande complexité corporelle humaine, complexité corrélée à un raffinement des aptitudes et, sans doute, à l'émergence de *nouvelles* aptitudes. Comme le montre Hans Jonas, pour la première fois dans la théorie moderne, Spinoza offre un moyen de penser ensemble la complexité d'un corps et le degré de conscience de l'organisme⁵⁴⁷. Sans saut, ni rupture, Spinoza permet de penser différents genres et degrés d'âmes, autant qu'il y a de genres et de degrés d'organisation vitale, puisque l'âme est entièrement conforme au genre du corps dont elle est l'âme⁵⁴⁸. Jonas propose, lui aussi, d'envisager la liberté au-delà de la seule liberté humaine. Il écrit en effet que l'idée de pouvoir (de puissance) permet d'évaluer l'activité mentale et corporelle d'une chose singulière, et fournit un critère de perfection : « le pouvoir du corps d'exister, de persister, de faire et de supporter beaucoup de choses, de déterminer les autres et soi-même est en même temps l'affirmation de ce pouvoir par l'esprit qui est l'idée du corps », et il articule le pouvoir à la liberté : « Et comme le degré de pouvoir est un degré de liberté, il est vrai de dire qu'une plus grande organisation du corps et de manière correspondante une plus grande complexité de son idée signifie une plus grande liberté de l'individu à la fois comme corps et comme esprit »⁵⁴⁹. Spinoza construit de cette manière ce que Hampshire appelle « une échelle croissante de complexité » (*a ladder of increasing complexity*)⁵⁵⁰. Cette

⁵⁴⁷ Hans Jonas, « Spinoza and the Theory of Organism », *op. cit.*, p. 52.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 53-54.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 56, nous traduisons.

⁵⁵⁰ Stuart Hampshire, *Spinoza and Spinozism*, Oxford University Press, Oxford, 2005, p. xxviii. Pour Hampshire, comme pour Tinneke Beeckman après lui, si Spinoza ne disposait pas d'une théorie de l'évolution et de la sélection naturelle, il leur laisse néanmoins un espace suffisant pour être par la suite développés.

ontologie de la continuité et de la différence de degrés, en même temps qu'elle « banalise » la réalité humaine, « donne du même coup les moyens de comprendre ce qui la singularise par rapport à toutes les autres formes de l'existence individuée, en lui reconnaissant une organisation dont la supériorité n'est pas discutable, précisément parce qu'elle est susceptible d'être mesurée, à l'intérieur d'une échelle comparative qui la différencie des autres formes en même temps qu'elle la lie à elles », écrivait Pierre Macherey⁵⁵¹.

Si Næss a besoin de rappeler cette spécificité humaine, articulée à sa très grande complexité, c'est parce qu'elle constitue un requisit important de l'engagement écologique. Il ne suffit pas de dire que nous sommes des êtres de nature, soumis au déterminisme naturel ; il faut encore envisager le pouvoir dont nous disposons, par notre aptitude à comprendre le monde dans lequel nous vivons, et par notre aptitude à pouvoir modifier la manière dont nous agissons. Ainsi, il ne faut pas « sous-estimer la singularité de l'espèce humaine »⁵⁵² : elle est « la première sur Terre à avoir la capacité intellectuelle de réduire son nombre consciemment et de conserver l'équilibre de la nature »⁵⁵³, ou encore « l'émergence de la conscience humaine écologique est une idée philosophique importante : elle marque le développement d'une forme de vie sur Terre capable de comprendre et d'apprécier ses relations avec toutes les autres formes de vie et la totalité de la Terre⁵⁵⁴. » Si toutes les choses tiennent ensemble, et si toutes sont des parties de la Nature qui ne peuvent exister sans les autres, seuls les humains peuvent en prendre conscience, et développer une « conscience écologique ». Jusqu'alors, écrit Næss, les humains (occidentaux et modernes) se sont servis de leurs aptitudes pour dominer la nature, mais c'est grâce à ces mêmes aptitudes, celles qui leur permettent de connaître la Nature, qu'ils peuvent apprécier leur place et développer d'autres types de modes de vie et de relations plus en adéquation avec leur nature : « La singularité d'*Homo sapiens*, ses capacités particulières par rapport à d'autres types d'êtres vivants, a servi de prémisse à la domination et à la maltraitance. L'écosophie s'en sert comme une prémisse du soin universel que les autres espèces ne peuvent pas comprendre ni apporter »⁵⁵⁵. Næss ne réinvestit pas beaucoup cette notion de soin dans son travail proprement écosophique, mais il montre bien ici que la compréhension humaine doit être mobilisée dans une perspective écologique, afin d'instaurer des relations pérennes avec notre environnement – qui nous soient utiles, et qui ne

⁵⁵¹ Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie, La nature des choses*, Puf, Paris, 2001, p. 121 (note).

⁵⁵² Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 249.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 53.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 245.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 251.

soient plus destructrices de notre habitat.

b) Pas d'exemptionnalisme humain dans l'Éthique

L'ontologie spinoziste ne réinvestit pas, par conséquent, l'exemptionnalisme (*exemptionalism*) humain, qui consiste à traiter l'écologie et la communauté humaine comme étant des réalités entièrement distinctes. Elle offre au contraire un portrait réaliste du lien essentiel entre trois « choses » séparables uniquement artificiellement : Dieu, l'humain et la Nature⁵⁵⁶. Sessions fait de la philosophie de Spinoza une version moderne de la théorie du cosmos telle que les présocratiques l'avaient conceptualisée, en opposition à ce qu'il appelle, en s'appuyant sur l'analyse de Heidegger, le pôle opposé auquel serait parvenues les sociétés modernes occidentales : le pôle anthropocentrique du « subjectivisme absolu », qui conduit à considérer l'intégralité du monde non humain comme « une ressource matérielle consommée pour la satisfaction de nos désirs égoïstes et passifs »⁵⁵⁷, et qui a donc enraciné dans les sociétés technologiques modernes une relation précaire et intenable avec la Nature dans son ensemble. Tout l'effort de Sessions consiste à montrer qu'il y a eu deux traditions parallèles en Occident. Une première tradition, dans la filiation de l'unité primitive de l'humain et de la Nature et qu'il appelle cosmologique, serait née avec les cosmologies présocratiques. Cette tradition, « spéculant essentiellement dans un cadre panthéiste-naturaliste, (...) a développé une conception du monde non-anthropomorphique et non-anthropocentrique »⁵⁵⁸ ; elle est compatible avec les évolutions scientifiques modernes, comme l'héliocentrisme, l'infinité de l'univers, l'atomisme et la théorie de l'évolution. Une seconde tradition a réussi à supplanter la précédente ; elle émerge avec l'arrivée de la cosmologie socratique à Athènes, portant son attention sur l'humain aux dépens du reste du cosmos, et signant ainsi les débuts de l'anthropocentrisme. Quand les présocratiques portaient leur attention sur l'humain, ils le considéraient comme un être en interaction avec le reste du monde, jamais distinct fondamentalement de ce dernier ; avec Socrate arrive une nouvelle manière d'appréhender l'humain, la connaissance de soi est séparée de la théorie du cosmos, et elle a pour objectif la conquête de l'autonomie spirituelle. Se dessine un modèle de la tradition dominante que Sessions appelle « les représentations falsifiées de la tradition Judéo-christiano-platonico-

⁵⁵⁶ George Sessions, « Spinoza and Jeffers on Man in Nature », *op. cit.*, p. 481.

⁵⁵⁷ *Id.*, nous traduisons (« a material resource to be consumed in the satisfaction of our egoistic passive desires. »)

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 482, nous traduisons (« speculating essentially within a pantheistic-naturalistic framework, [...] developed a non-anthropomorphic, non anthropocentric world view »).

aristotélicienne »⁵⁵⁹ et qui, de manière continue, vient consacrer la séparation de l'humain et du reste de la Nature. Cette tradition, que Sessions appelle aussi, en reprenant les mots de Wallace Matson, la tradition « inside-out »⁵⁶⁰, celle qui part du dedans pour trouver le dehors, a construit selon lui l'exemptionnalisme humain, cette expulsion de l'humain en dehors de la nature. On peut penser, et connaître l'humain sans avoir besoin de penser et connaître la Nature. Au contraire, c'est l'humain qui fournit, comme chez Descartes, le critère de la connaissance du monde, et tout se retrouve suspendu au sujet, la conscience devenant la seule source de vérité indubitable. Ce que la philosophie de Berkeley pousse jusqu'à son extrémité, réduisant l'existence du monde à sa perception par un esprit – humain ou divin⁵⁶¹. Ainsi, conclut Sessions : « A purely inside-out approach has led to subjectivism and an indefensible anthropocentric cosmology. Idealism, subjectivism, and pragmatism, however, do point to the truth that all conceptual schemes are necessarily human »⁵⁶². L'humain est devenu, dans notre paradigme occidental, étranger à la nature.

Pourtant, et c'est tout l'intérêt de l'analyse de Sessions, toute la philosophie occidentale moderne n'a pas succombé à « l'erreur fatale de l'approche cartésienne »⁵⁶³ comme il l'appelle, celle de l'anthropocentrisme subjectiviste : « from the man-nature perspective, the most significant development was Spinoza's mechanist and materialist metaphysics. Spinoza failed to share the enthusiasm of his Christian contemporaries for the idea of infinite moral progress and a "sense of an open and unconfined future for the species" (Hampshire, 1973: 33). Although not entirely opposed to technological innovation, he retained the more contemplative scientific vision of the Greeks. In typical outside-in fashion, he assumes the existence and intelligibility of the cosmos, from which he proceeds to develop a unitary metaphysical-scientific-ethical system which portrays man as an integral and dependent part of the infinite system of Nature⁵⁶⁴. » Sessions situe Spinoza au sein de cette autre tradition philosophique occidentale, minoritaire mais vivace⁵⁶⁵, décrivant une conception non-anthropocentrique du cosmos⁵⁶⁶, et qu'il rapproche des grandes philosophies et religions

⁵⁵⁹ « The misconceptions of the Judeo-Christian-platonic-aristotelician tradition », George Sessions, « Spinoza and Jeffers on Man in Nature », *op. cit.*, p. 485.

⁵⁶⁰ Voir George Sessions, « Ecophilosophy. An Informal Newsletter », *op. cit.*, p. 6, et « Anthropocentrism and the Environmental Crisis », *op. cit.*, p. 78. Sessions s'appuie sur Wallace Matson, *A History of Philosophy*, Van Nostrand Reinhold Company, New York, 1968, p. 331.

⁵⁶¹ George Sessions, « Ecophilosophy. An Informal Newsletter », *op. cit.*, p. 6.

⁵⁶² *Id.*

⁵⁶³ George Sessions, « Anthropocentrism and the Environmental Crisis », *op. cit.*, p. 78.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 78-79.

⁵⁶⁵ Il dit « perennial philosophy », en reprenant le terme à Aldous Huxley dans son ouvrage *The Perennial Philosophy*, Harper & Brothers, New York, 1945.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 79.

orientales, notamment le bouddhisme et le taoïsme⁵⁶⁷. Cette tradition, commencée avec Anaxagore, Démocrite (qui, ce que leur reprochera Socrate, n'expliquaient pas le monde par l'idée de Bien, une intention ou but préétabli⁵⁶⁸) –, se poursuit avec, notamment, Théophraste, Lucrèce, Saint François, Giordano Bruno et d'autres mystiques néo-platoniciens, Spinoza, Thoreau, John Muir, Santayana, Robinson Jeffers, Aldo Leopold, Loren Eiseley, Gary Snyder, Paul Shepard, Arne Næss, Edward Abbey⁵⁶⁹. Si l'on doit, parce qu'il est destructeur de la Nature, rejeter le paradigme occidental dominant de la conception de Dieu, de l'humain et de la Nature, cette tradition minoritaire fournit les bases d'une nouvelle vision dont nous avons besoin aujourd'hui, celle qui, en accord avec les sciences naturelles telles qu'elles se développent au moins depuis le XVIIIe siècle, offre une conception unifiée de toutes choses, ultimement inséparables, et un portrait réaliste de l'interconnexion cosmologique⁵⁷⁰. Nous avons besoin d'un tel nouveau paradigme en Occident, affirme Sessions, qui incorpore explicitement l'idée de relations écologiques et fournisse un cadre de référence plus inclusif et non-anthropocentrique⁵⁷¹. La science écologique a montré clairement que les écosystèmes et leurs composants ne sont pas un matériau distinct des sociétés humaines qui peuvent être modifiés et altérés à loisir par ces dernières sans conséquences pour elles. Elle a mis en évidence l'existence d'une structure dynamique dans la nature que nous altérons à nos risques et périls. Le système de Spinoza offre, s'il est interprété correctement et justement compris⁵⁷², une conception philosophique du monde intégrée, relationnelle et non anthropocentrique que l'on peut qualifier d'écologique⁵⁷³. Il n'est ainsi pas besoin de se détourner de la philosophie occidentale et de tenter de s'appropriier la « religion animiste des Indiens Américains, plus axée sur la nature », ou encore les « naturalismes et panthéismes intuitifs et mystiques orientaux »⁵⁷⁴. C'est même tout l'objet de la philosophie Occidentale de tenter de comprendre l'humain et sa place dans la Nature, et, si la plupart des conceptions sont anthropocentriques, on l'a vu, ce n'est pas le cas de *toute* la pensée en Occident. La philosophie spinoziste, pour Sessions, pose des difficultés à l'esprit occidental orthodoxe, habitué à penser le sujet et les

⁵⁶⁷ George Sessions, « Spinoza and Jeffers on Man in Nature », *op. cit.*, p. 481.

⁵⁶⁸ George Sessions, « Anthropocentrism and the Environmental Crisis », *op. cit.*, p. 77.

⁵⁶⁹ George Sessions, « Spinoza and Jeffers on Man in Nature », *op. cit.*, p. 481.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 481-482 ; « Anthropocentrism and the Environmental Crisis », *op. cit.*, p. 79.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 72.

⁵⁷² George Sessions, « Spinoza and Jeffers on Man in Nature », *op. cit.*, p. 492 : « Some think that the Western tradition is entirely bankrupt in this respect, and that such a philosophy can come only from the East. I think, on the other hand, that there is such a system in the West which has been largely overlooked in the scramble, and which, when properly interpreted and understood, would serve our needs admirably: namely Spinozism. »

⁵⁷³ George Sessions, « Anthropocentrism and the Environmental Crisis », *op. cit.*, p. 71, 72.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 71, nous traduisons.

individus comme des entités isolées, indépendantes et en compétition les unes avec les autres⁵⁷⁵.

Encore une fois, ces grands ensembles tracés par Sessions ont pour vocation de proposer des outils, des pistes ; mais, schématiques, ils excluent certaines conceptions qui se sont révélées pertinentes pour certains partisans de la *deep ecology*, comme Heidegger pour Michaël E. Zimmerman. Næss, de manière moins englobante et du fait sans doute de son attachement au pluralisme, s'attache moins à tracer deux traditions opposées qu'à mettre en évidence ce qui peut être original dans la philosophie de Spinoza. Si Spinoza est bien un héritier de Descartes et un des tenants de la science moderne, un héritier aussi de Maïmonide et d'autres encore, sa pensée, à bien des égards, est singulière dans son siècle et dans la tradition philosophique occidentale.

Næss, souvent, rapproche Spinoza des philosophies de Gandhi, de la secte Indienne Vedanta, ou encore du Bouddhisme Mahāyāna. Il s'appuie notamment sur le travail de Wetlesen sur le rapprochement de Spinoza et du bouddhisme (*The Sage and the Way: Spinoza's Ethics of Freedom*⁵⁷⁶) pour l'analyse qu'il conduit dans « Through Spinoza to Mahāyāna Buddhism or Through Mahāyāna Buddhism to Spinoza ? ». Il écrit : « Spinoza occupies a unique position in Western academic textbook tradition. On the one hand, he is trustingly integrated into narrow Western traditions as one of the “great rationalists” of the seventeenth century. On the other hand, deep Jewish, mystical Middle Eastern influence has always been acknowledged by most specialists on Spinoza’s background. Part V of the *Ethics* represents, as far as I can understand, Middle Eastern wisdom par excellence. Spinoza fits in with Eastern traditions in a way that makes it highly unlikely that he can be completely absorbed by any of the major Western trends⁵⁷⁷. »

Ce rapprochement entre Spinoza et la philosophie orientale a été effectué assez tôt, et, notamment, par ses contradicteurs. L'une des premières (si ce n'est la première) convocation d'une ressemblance entre Spinoza et les sectes orientales, Ch'an – que les Jésuites et Pierre Bayle appellent Foe Kiao (No-Man) – ou le Bouddhisme Zen apparaît dans l'article du dictionnaire de Pierre Bayle, qui compare Spinoza, dans une remarque, à « la théologie d'une secte chinoise ». Ce qui rapproche Spinoza des philosophes orientaux (anciens ou modernes), selon Bayle, c'est le fait qu'il soit « un athée de système, et d'une méthode toute nouvelle ». Il

⁵⁷⁵ George Sessions, « Spinoza and Jeffers on Man in Nature », *op. cit.*, p. 499.

⁵⁷⁶ Jon Wetlesen, *The Sage and the Way: Spinoza's Ethics of Freedom*, University of Oslo Press, Oslo, 1979.

⁵⁷⁷ Arne Næss, « Through Spinoza to Mahāyāna Buddhism or Through Mahāyāna Buddhism to Spinoza ? » (1977), *SWAN IX*, 13, p. 255-276, p. 256.

partage avec les orientaux – et, toujours selon Bayle, quelques autres occidentaux athées – « le fond de sa doctrine » : il y a une unique substance, Dieu, et « tous les êtres particuliers, l'étendue corporelle, le Soleil, la Lune, les plantes, les hommes, les bêtes, leurs mouvements, leurs idées, leurs imaginations, leurs désirs sont des modifications de Dieu »⁵⁷⁸. Il retrouve dans la secte Foe Kiao, établie par l'autorité royale chinoise en l'an 65, ce monisme qui consiste à affirmer qu'il n'y a « qu'une seule et même substance, qui est différente dans les êtres particuliers, par les seules figures et par les qualités ou la configuration intérieure, à peu près comme l'eau, qui est toujours essentiellement de l'eau, qu'elle ait la forme de neige, de grêle, de pluie ou de glace »⁵⁷⁹. Or, ce qu'il retrouve de Spinoza dans la pensée chinoise ou de la philosophie chinoise dans Spinoza – cette « identification » entre les bêtes, les humains et les plantes, qui sont finalement la même chose, et l'indistinction qui existe entre les êtres dans leur principe – est jugé « monstrueux » par Bayle⁵⁸⁰. Le rapprochement que ce dernier effectue entre Spinoza et la secte Foe Kiao a une finalité éminemment critique. Bayle dénonce un panthéisme qui, à la place d'une divinité immuable, introduit un Dieu qui est soumis au changement constant : l'objet ultime de tous les crimes et de toutes les infirmités, sujet à toutes les contradictions⁵⁸¹.

Ce que Næss met en évidence (comme Sessions), c'est à la fois le fait que la critique faite à un paradigme occidental de la représentation humain-nature (ce que nous avons rapporté au « naturalisme » de Descola) ne consiste pas à dire que *toute* la philosophie occidentale est inopérante pour penser la Nature d'une part et, en même temps, que les tentations orientalistes, compréhensibles à certains égards (dans la mesure où la philosophie védique, ou gandhienne inspirée du bouddhisme, par exemple, ne réinvestit pas l'anthropocentrisme du naturalisme) ne nous conduisent pas nécessairement à nous détourner de la philosophie occidentale d'autre part. Certaines philosophies, comme celle de Spinoza, font se rencontrer,

⁵⁷⁸ Pierre Bayle, « Spinoza », *Dictionnaire historique et critique*, B.N.F. Gallica, édition remaniée, en français moderne, Beuchot, 1820-1824, texte numérisé par S. Schoeffert - Édition H. Diaz, p. 50 (http://www.spinozaetnous.org/telechargements/Commentaires/Bayle/Bayle_Spinoza.pdf, consulté le 13/07/2023).

⁵⁷⁹ *Bibliothèque universelle*, tome VII, p. 406. Cité par Pierre Bayle, « Spinoza », *op. cit.*, p. 11.

⁵⁸⁰ Pierre Bayle, « Spinoza », *op. cit.*, p. 11. Cependant, Pierre Bayle reconnaît que Spinoza n'est pas allé aussi loin dans l'athéisme que les partisans de cette secte chinoise, qui identifient la substance unique avec le vide, un néant réel. Bayle retranscrit en ces mots la pensée Foe Kiao : « Ils disent que nos premiers parents sont issus de ce vide, et qu'ils y retournèrent après la mort ; qu'il en est de même de tous les hommes qui se résolvent en ce principe par la mort ; que nous, tous les éléments, et toutes les créatures, faisons partie de ce vide (...) » (*Ibid.*, p. 11). La substance unique n'a alors, selon Bayle, ni pensée, ni vertu, ni puissance, chose monstrueuse à laquelle Spinoza n'adhère pas, lui qui affirme que Dieu, ou l'unique substance, est substance pensante, et, plus encore, substance aux attributs infinis, toute puissante et cause immanente, effective, active.

⁵⁸¹ Voir Genevieve Lloyd, *Routledge Philosophy GuideBook to Spinoza and the Ethics*, Routledge, London and New-York, 1996, p. 12.

de manière originale, les conceptions occidentales et orientales. Cela ne présuppose pas que Spinoza a cherché une telle rencontre, mais que l'anthropocentrisme de nos conceptions dominantes peut être réévalué et supplanté sans qu'il soit besoin de nous approprier une culture qui nous est étrangère : « The increased interest in meditation and Mahayana Buddhism has resulted in a search for a philosophy that might be understandable in the West and reflect basic insights of the East. A philosophy inspired by Spinoza may be the answer—or one answer »⁵⁸².

c) La richesse de la nature

C'est parce qu'il ne réinvestit pas l'anthropocentrisme de ses contemporains et l'exemptionnalisme qui l'accompagne que Spinoza a pu développer une authentique pensée de la Nature, qui rend compte de sa complexité, de son infinie diversité, sans perdre pour autant la structure qui l'organise. Spinoza, en ce sens, se distingue effectivement de Descartes : la « Nature », Descartes l'appelle « matière » : parce qu'il rompt avec la téléologie héritée de l'aristotélisme, les formes nichées dans la matière et toute forme de puissance magique, il va ôter à la Nature sa puissance, et, d'une certaine manière, son existence autonome : « Sachez donc, premièrement, que par la Nature je n'entends point ici quelque Déesse, ou quelque autre sorte de puissance imaginaire ; mais que je me sers de ce mot pour désigner la Matière même »⁵⁸³. Son essence est l'étendue géométrique, elle ne possède aucune qualité, celles-ci n'étant qu'une forme de projection de notre esprit, mais uniquement des propriétés géométriques mesurables, la grandeur, la figure, et le mouvement : « si nous examinons quelque corps que ce soit, nous pouvons penser qu'il n'a en soi aucune de ces qualités, et cependant nous connaissons clairement et distinctement qu'il a tout ce qui le fait corps, pourvu qu'il ait de l'extension en longueur, largeur, profondeur »⁵⁸⁴.

La Nature devient, d'une certaine façon, homogène. Elle n'est pas non plus animée, au sens où le mouvement vient toujours d'un mobile externe : de Dieu (c'est la théorie de la création continuée) et d'un corps fini qui communique son mouvement à un autre corps. En effet, la nouvelle physique exclut tout ce qui serait une force – *vis* – inhérente au corps : le mouvement est une idée parfaitement claire et distincte, entièrement intelligible. Il n'a plus de sens qualitatif, il n'est plus lié à la notion d'action, et n'est plus défini que comme mouvement

⁵⁸² *Ibid.*, p. 255.

⁵⁸³ René Descartes, *Traité du monde et de la lumière* (1664), *Œuvres philosophiques*, tome I, Classiques Garnier, Paris, 2018, pp. 349-358.

⁵⁸⁴ René Descartes, *Principes de la philosophie*, II, § 4, *Œuvres philosophiques de Descartes*, Tome I, Hachette, Paris, 1835, p. 276.

local, comme une propriété du mobile, comme « le transport et non pas la force ou l'action qui le transporte »⁵⁸⁵. Le mouvement est mis à l'extérieur de la matière, réduite, par conséquent, à une masse inerte. L'être est hors de la nature, dans un être qui la pense, ou dans Dieu, extérieur à elle et qui la crée⁵⁸⁶. Descartes décrit ce qui, en fin de compte, apparaît comme une machine, à l'intérieur de laquelle n'existent que des rouages et des figures en mouvement : « je ne reconnais aucune différence entre les machines que font les artisans, et les divers corps que la nature seule compose sinon que les effets des machines ne dépendent que de l'agencement de certains tuyaux ou ressorts ou autres instruments qui (...) sont toujours si grands que leurs figures ou mouvements se peuvent voir, – au lieu que les tuyaux ou ressorts qui causent les effets des corps naturels sont ordinairement trop petits même pour être perçus par nos sens »⁵⁸⁷.

La philosophie spinoziste de la Nature, si elle ne réinvestit pas l'image d'un super-organisme, complexifie le mécanisme cartésien en l'articulant à une pensée de la puissance et du dynamisme naturel. Spinoza reste fidèle au rationalisme moderne, et la Nature n'échappe aucunement à l'intelligibilité géométrique, elle est structurée, ordonnée, et ce sont ses lois que les sciences physiques et naturelles – et même, humaines – mettent au jour⁵⁸⁸. Cependant, elle n'en est pas moins riche et vivante. Næss écrit, dans le premier point de « Spinoza and Attitudes Toward Nature » consacré à la conception spinoziste de la Nature dans *l'Éthique* : « Nature as conceived by field ecologists is not the passive, dead, value-neutral nature of mechanistic science but is akin to the active, perfect *Deus sive Natura* of Spinoza. It is all-inclusive, creative (as *natura naturans*), infinitely diverse, and alive in the broad sense of Spinozic panpsychism. It manifests structure, namely the laws of nature (...) »⁵⁸⁹. Spinoza, on l'a vu, considère l'étendue comme un attribut infini de la substance unique⁵⁹⁰. Mais, surtout, il ne réduit pas la Nature à la Matière, ni même à l'Étendue ainsi redéfinie : la Nature devient une puissance infinie de production d'une infinité de choses d'une infinité de manières. Cet intérêt de Spinoza pour la richesse naturelle a été souvent souligné : Foucher de Careil écrit qu'il ne s'en tient pas à une sévère description de la nature, digne de la règle et du

⁵⁸⁵ *Ibid.*, II, § 25, p. 290.

⁵⁸⁶ Voir Renée Bouveresse, *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*, *op. cit.*, p. 119.

⁵⁸⁷ René Descartes, *Principes de la philosophie*, IV, § 203, *op. cit.*, p. 308-309.

⁵⁸⁸ Voir aussi Arne Næss, « Spinoza and The Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 411 : « [Nature] manifests abstract structure, namely the laws of nature, simulated by such models as Einstein's field equations ».

⁵⁸⁹ Arne Næss, « Spinoza and Attitudes Toward Nature », *op. cit.*, p. 386.

⁵⁹⁰ « Tu me demandes si à partir du seul concept d'étendue, on peut démontrer *a priori* la variété des choses. Je crois l'avoir déjà démontré assez clairement, c'est impossible. Et c'est pourquoi Descartes a tort de définir la matière par l'étendue, car elle doit être nécessairement expliquée par un attribut qui exprime une essence éternelle et infinie. » Spinoza, Lettre 83 à Tschirnhaus, 15 Juillet 1676, p. 388.

compas, mais qu'il est sensible aux richesses de l'histoire naturelle⁵⁹¹. Quant à Rivaud, il parle de la Nature de Spinoza (non sans emphase et dans une prose qu'on peut dire poétique) en ces termes : « Un Être vivant, absolument infini, d'une prodigieuse richesse, éternel, soustrait à toutes les vicissitudes du changement, mais cependant animé dans toutes ses parties infinies, dont la vie est partout présente ; d'autres vivants, enveloppés, contenus en lui, éternels comme lui, mais distincts les uns des autres, et enveloppant à leur tour d'autres êtres vivants, et ainsi de suite à l'infini, telle est l'image grandiose, mais trouble qui l'a obsédé »⁵⁹².

La Nature est bien « créative » et « vivante » au sens large, comme le dit Næss, parce que Dieu lui-même est, non pas créateur, mais acteur, ou actif. Il est acte pur ou *essentia actuosa*. Comme le montre Pierre Macherey, l'infinie variété des êtres et des choses *suit* nécessairement de la nature divine, « suivre » étant un concept clé, qui exprime, sous la forme d'un verbe, donc dynamiquement, en acte, le principe général de toute nécessité⁵⁹³. Dans la proposition 17 de la première partie de l'*Éthique*, Spinoza emploie le verbe agir (*agere*) : « Dieu agit par les seules lois de sa nature, et contraint par personne (*à nemine coactus*) ». C'est de l'action divine, c'est à dire de l'essence de Dieu, qu'est déduite l'infinie diversité des conséquences ou des effets qui constituent la réalité. Paul Wienpahl pointe le fait que le vocabulaire employé par Spinoza exprime le dynamisme de sa pensée : même les noms ont une valeur verbale. Son *Abrégé de grammaire hébraïque* attire l'attention sur un fait à propos de la langue primordial dans la compréhension de Spinoza : la plupart de ses mots (hormis quelques rares exceptions mises en évidence plus tard par les grammairiens) sont originellement des verbes. Ainsi, explique-t-il, quand Spinoza emploie le mot « être » (*being*) pour nommer Dieu – ce qu'il fait très souvent, voyant là le nom propre de Dieu – le mot doit être entendu dans un sens verbal, et non nominal. Il n'est pas employé pour désigner « un être » (*a being*), ou une entité, mais dans le sens de « l'état ou l'acte d'être » (*a state or act of being*), ou une façon de faire quelque chose : vivre⁵⁹⁴. Pour Spinoza, la réalité est active. Dieu est l'Être dans un sens dynamique. On peut dire aussi qu'il est vie. Cette idée, que l'on trouve dans la lecture que Næss donne de Spinoza, est amplement analysée par Sylvain Zac, qui fait

⁵⁹¹ Louis Alexandre Foucher de Careil, « Mémoire sur la réfutation inédite de Spinoza par Leibniz », dans Gottfried Wilhelm Leibniz, *Refutation inédite de Spinoza par Leibniz précédée d'un mémoire par A. Foucher de Careil*, E. Brière, Paris, 1854, p. LCI.

⁵⁹² Albert Rivaud, « La nature des modes selon Spinoza », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 40, n° 3, 1933, p. 307. Cité par Renée Bouveresse, *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*, op. cit., p. 31.

⁵⁹³ Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie, La nature des choses*, op. cit., p. 141.

⁵⁹⁴ Paul Wienpahl, *The radical Spinoza*, New York University Press, New York, 1979, p. 49.

de la vie une notion clé pour comprendre et interpréter l'ontologie spinoziste⁵⁹⁵: « affirmer que Dieu est *essentia actuosa*, c'est dire que Dieu est la vie »⁵⁹⁶. Martial Gueroult ne dit pas autre chose quand il écrit « L'*essentia actuosa*, c'est la vie de Dieu »⁵⁹⁷. C'est en effet ce que Spinoza montre dans les *Pensées métaphysiques*, en affirmant que Dieu *est* la vie. Il reprend alors un thème phare de la tradition Juive : il s'est fortement inspiré de cette tradition selon laquelle le Créateur est tout un, lui, sa connaissance et sa vie, qui, comme une source d'eau vive, épanche continuellement l'existence dans le monde. Tradition qu'il a adaptée et insérée dans une conception rationnelle et géométrique du monde⁵⁹⁸. Le décret de Dieu est à la fois l'action de la Nature, c'est-à-dire sa productivité, et l'ordre de la Nature, c'est-à-dire son intelligibilité : « la notion de vie est même pour Spinoza une condition *sine qua non* de l'intelligibilité des choses »⁵⁹⁹. Ainsi, « L'élan intérieur de cette spontanéité [celle de l'acte divin] rationnelle absolue, partout agissante, c'est précisément la vie, et, pour être rationnel, le dynamisme ne s'en trouve pas détruit »⁶⁰⁰.

Le mot « vie », dans le langage de Spinoza, n'a pas un sens métaphorique mais un sens métaphysique, qui, pour Dieu, équivaut à la production nécessaire de soi par soi, sans contrainte ni indétermination. Spinoza écrit : « Nous entendons donc par vie, la force par laquelle les choses persévèrent dans leur être »⁶⁰¹. Dieu est la vie car la force par laquelle il persévère dans son être est son essence, il est *causa sui*. Quant aux autres choses, elles vivent, autrement dit elles persévèrent dans l'existence parce qu'elles vivent en Dieu, ou expriment la vie de Dieu, à différents degrés : « la force par laquelle chacun persévère dans l'exister suit de l'éternelle nécessité de la nature de Dieu » (EIIIP45sc)⁶⁰². Les êtres tiennent leur vie et leur existence de la causalité de Dieu, non comme cause transitive, mais efficiente et immanente, en ce sens que l'effort par lequel ils persévèrent est une manifestation de la productivité

⁵⁹⁵ Voir Sylvain Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, op. cit., p. 15.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 18.

⁵⁹⁷ Martial Gueroult, *Spinoza I, Dieu*, op. cit., p. 381.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 384.

⁵⁹⁹ Sylvain Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, op. cit., p. 43.

⁶⁰⁰ Martial Gueroult, *Spinoza I*, op. cit., p. 381.

⁶⁰¹ Spinoza, PM, part. II, chap. VI, p. 368.

⁶⁰² *Ibid.*, p. 333. Chez tous les autres êtres, la vie est distincte d'eux-mêmes : ils vivent dans la mesure où ils dépendent de Dieu, la vie leur vient de Dieu, elle n'est pas leur être, mais « un avoir » pour eux, ils la possèdent, temporairement, le temps de l'existence. Ainsi, nous dit Spinoza, c'est pour cette raison « que les Juifs, quand ils juraient, ils disaient : Par Dieu vivant, et non : Par la vie de Dieu, comme Joseph jurant par la vie de Pharaon disait Par la vie de Pharaon ».

Spinoza s'inspire ici de Maïmonide. Pour ce dernier, le créateur et sa vie ne font pas deux comme dans la vie des corps vivants ou des anges, ce que l'Écriture, selon lui, signifie, quand elle écrit « Par la vie de Pharaon » (Genèse, XLII, 15) ; « Par la vie de ton âme » (I Sam, XXV, 26), mais non « Par la vie du Seigneur », qui est remplacé par « Par le vivant Dieu » (Maïmonide, *Le livre de la connaissance*, chap II, X, Valentin Nikiprowetzky et André Zaoui (trad.), Puf, Paris, 1961, p. 43).

infinie de Dieu. La vie de Dieu est la puissance même par laquelle Dieu lui-même et toutes les choses vivent et agissent : Dieu constitue le dynamisme intérieur du monde. Chaque chose dépend de Dieu pour son existence comme pour la continuation de celle-ci. Nous pouvons affirmer que la puissance par laquelle toutes les choses vivent et persévèrent dans leur être est identique à la puissance par laquelle Dieu cause intérieurement sa propre existence. Dès lors, la force qui est en nous, et en tout être, par laquelle nous existons et nous efforçons de persévérer dans notre être, cette force que Spinoza appelle *conatus*, est la force, la puissance, ou la vie même de Dieu, qui anime et dynamise tout l'univers : ce que Spinoza, dans le *Court Traité*, appelait « la Providence ; laquelle n'est pas autre chose pour nous que la tendance, que nous trouvons dans la nature entière, et dans les choses particulières, ayant pour objet le maintien et la conservation de leur être propre⁶⁰³. » C'est parce que Dieu est immanent que la Nature n'est pas passive, ou inerte sur le modèle du mécanisme cartésien, mais, au contraire, vivante et productive : « Tout est en Dieu et se meut en Dieu »⁶⁰⁴.

Spinoza introduit ainsi en physique et en philosophie, avec le *conatus*, l'idée de force et de spontanéité interne attribuée à la chose, et il redonne par conséquent à la Nature sa puissance propre à l'intérieur du cadre mécaniste : les puissances ne sont plus des virtualités faisant appel à des entités occultes, à des âmes ou des esprits qui les réalisent⁶⁰⁵ ; et il dénonce et dépasse ce faisant la physique cartésienne⁶⁰⁶ pour lui donner, à la place d'un fondement théologique inintelligible, un fondement ontologique. Le *conatus* renvoie à l'affirmation d'une puissance fondamentale d'exister et d'agir, il est une véritable force naturelle et vitale, dans laquelle toutes les choses, et toutes les formes de comportement attachées à ces choses, trouvent leur raison d'être. Chaque chose est poussée, du fond de sa nature, par cet élan perpétuel, de manière continue, et tendanciellement illimitée, qui coïncide avec l'essence actuelle de la chose (EIIIP7) : les essences dans la philosophie de Spinoza sont définies par une véritable actuosité interne⁶⁰⁷. Ainsi, cette activité et ce dynamisme inhérents à chaque chose interdisent de penser les êtres vivants comme des machines, et de catégoriser « les animaux autres qu'humains comme Étendue pure au même titre que l'inanimé »⁶⁰⁸. Les êtres ne sont pas constitués seulement de mécanismes et de rouages, entièrement régis par une

⁶⁰³ Spinoza, CT, part. I, chap. V, § 1, p. 71.

⁶⁰⁴ Spinoza, Lettre 73 à Henry Oldenburg, 1er décembre 1675, p. 361.

⁶⁰⁵ Voir Renée Bouveresse, *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*, op. cit., p. 119.

⁶⁰⁶ *Ibid.*

⁶⁰⁷ Voir Arne Næss, « Is Freedom Consistent With Spinozas' Determinism? » (1973), *SWAN IX*, 12, pp. 235-244, p. 250.

⁶⁰⁸ George Sessions, « Anthropocentrism and the Environmental Crisis », op. cit., p. 76.

causalité extérieure. Le *conatus* ne réinstaura pas une forme d'indétermination de la vie : Dieu est cause des choses non seulement en tant qu'elles existent, mais aussi en tant qu'on les considère « comme déterminées à produire quelque effet »⁶⁰⁹. Et, une chose ainsi déterminée par Dieu « ne peut se rendre elle-même indéterminée » (EIP27), c'est-à-dire s'abstenir de produire quelque effet dans le monde, sur d'autres choses finies, et d'être déterminées à le faire *ainsi*. Les choses singulières sont donc des causes physiques, déterminées par d'autres causes physiques. Elles sont alors soumises à une double détermination : toute chose finie, déterminée à exister et à produire quelque effet, l'est par Dieu, comme cause de son essence (*conatus*), et par une modification de Dieu, un mode singulier et fini, comme cause de sa venue à l'existence et de ses actions. Les choses singulières sont ainsi causantes, agissantes et vivantes.

2. La question des valeurs

a) Anthropocentrisme éthique et anthropocentrisme épistémologique

L'anthropocentrisme est très souvent articulé à la question de la valeur, il prend alors deux formes, couramment nommées anthropocentrisme éthique et anthropocentrisme épistémologique. Pour Næss et Sessions, la philosophie spinoziste est également en rupture avec ces deux formes d'anthropocentrisme.

L'anthropocentrisme éthique est le corollaire quasi systématique de l'anthropocentrisme ontologique dénoncé plus haut par George Sessions. Næss montre ainsi que la tradition occidentale a, depuis le monde grec, valorisé la réalité humaine au détriment de la Nature : « cette unilatéralité implique une dépréciation du monde physique dans sa totalité »⁶¹⁰. Le mouvement vers l'intériorité qui caractérise selon Næss le monde hellénistique s'est accompagné d'une dégradation du statut de l'univers physique, incluant le corps humain⁶¹¹. Une forme dominante du christianisme médiéval a ensuite concentré la valeur en Dieu et en l'esprit, aux dépens du corps et du monde physique ; la naturalité étant associée à une tentation à combattre, le péché, la brutalité⁶¹². La nature est conçue à la fois comme une esclave et un matériau brut ; comme les esclaves, « elle peut se révolter, et l'expression "lutte

⁶⁰⁹ Martial Gueroult, *Spinoza I, op. cit.*, p. 336.

⁶¹⁰ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie, op. cit.*, p. 276.

⁶¹¹ Arne Næss, « Spinoza and Attitudes Toward Nature », *op. cit.*, p. 382.

⁶¹² *Id.*

contre la nature" est utilisée en permanence depuis »⁶¹³. La Renaissance a participé également à concentrer la valeur en Dieu et dans l'esprit. Cette « histoire » synthétique et schématique de l'anthropocentrisme sert pour Næss à comprendre la situation actuelle, celle d'une nature appauvrie, où de nombreuses espèces sont menacées d'extinction ou déjà éteintes. Aujourd'hui, la situation de l'Occident héritier de cette tradition est celle « d'indifférence et de pauvreté »⁶¹⁴, ne reste de la nature qu'un matériau pour la satisfaction des besoins humains ou la prolifération des désirs : « Nature is seen as something neutral or hostile that has been largely, but not yet completely, subdued and conquered. What is left of comparatively untouched nature is the subject of superficial aesthetic or recreational attitudes⁶¹⁵. » Cette glorification des êtres humains au détriment de la nature a ainsi « un effet écologique négatif évident »⁶¹⁶ et c'est dans cette situation, selon Næss, que Spinoza se révèle pertinent⁶¹⁷. Il montre, en effet, au deuxième point de l'article « Spinoza and Attitudes Toward Nature », que Spinoza élimine dans *l'Éthique* le dualisme de valeur entre la matière, le corps, et l'âme. Puisque les corps, comme les esprits, sont des modifications d'un attribut divin, ils ont, du point de vue de la valeur, exactement le même statut – Spinoza ne pense pas d'ailleurs à proprement parler leur valeur. Il n'y a pas de dégradation du corporel, du monde physique, pas plus qu'il n'y a de captation de la valeur par le monde spirituel : « perfection characterizes both realms »⁶¹⁸. Et la perfection pour Spinoza, dans ce contexte, n'est pas un terme axiologique ou normatif. Næss conclut : « In view of the tendency to look upon the body as something more crude than the spirit, both field ecologists and Spinoza oppose most forms of spiritualism and, of course, moralism⁶¹⁹. »

De plus, Spinoza ne reproduit pas l'anthropocentrisme épistémologique qui caractérise en grande partie le paradigme occidental dominant. En premier lieu, « There is no established moral world order. Human justice is not a law of nature » écrit Næss au quatrième point de « Spinoza and Attitudes Toward Nature »⁶²⁰. Tout comme Spinoza dénonce les projections anthropomorphiques des valeurs, Næss récuse l'idée d'un ordre moral objectif, qui serait l'hypostase d'un jugement moral proprement humain. En second lieu, il affirme, au cinquième

⁶¹³ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 278.

⁶¹⁴ Arne Næss, « Spinoza and Attitudes Toward Nature », op. cit., p. 382.

⁶¹⁵ *Id.*

⁶¹⁶ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 278.

⁶¹⁷ Arne Næss, « Spinoza and Attitudes Toward Nature », op. cit., p. 382.

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 387.

⁶¹⁹ *Id.*

⁶²⁰ Arne Næss, « Spinoza and Attitudes Toward Nature », op. cit., p. 387.

point de « Spinoza and Attitudes Toward Nature »⁶²¹ : « Good and evil are predicated in relation to beings for whom something is good or evil and *for* a purpose ». Toute chose singulière, parce qu'elle s'efforce de persévérer dans l'être, poursuit ce qui lui est utile. Comme telle, elle discrimine, selon sa nature, entre ce qui est bon et ce qui est mauvais pour elle, ce qui lui est utile ou néfaste, ce qui accroît ou diminue sa puissance d'agir. Les valeurs humaines n'ont pas d'autre sens que celui-ci : savoir ce qui nous est utile (EIVdél). En s'appuyant sur la lettre 19 à Blyenbergh et le chapitre 4 du *Traité théologico-politique*, Deleuze montre que les valeurs négatives (le Mal, la maladie, la mort) sont l'expression d'une rencontre néfaste, elles disent les rapports entre des corps qui ne se composent pas : la pomme ne représente pas le vice ni le mal, simplement, elle rend Adam malade, elle est pour lui, à ce moment précis, un poison. Elle « déterminera les parties du corps d'Adam (et parallèlement l'idée du fruit déterminera les parties de son âme à entrer sous de nouveaux rapports qui ne correspondent plus avec sa propre essence »⁶²². Ainsi la pomme peut détruire Adam, en cela elle est mauvaise pour lui. Mais la pomme, en elle-même, n'est ni bonne ni mauvaise, ni vicieuse, ni l'incarnation du péché. Pour la pomme elle-même, il y a des choses qui sont bonnes, des nutriments, de la lumière, qu'elle va s'efforcer de capter, et des choses qui sont mauvaises, comme le ver qui la ronge ou les champignons qui la rendent malade. Il n'y a que des rapports de composition et de décomposition qui peuvent, à tout moment et pour toute chose, conduire à qualifier de « bonne » ou de « mauvaise » une chose dans la rencontre. Pas de valeurs transcendantes, donc, car pas de garant objectif et absolu de la valeur : Dieu ne joue plus ce rôle-là car il n'est plus juge suprême des affaires humaines, comme l'humain n'est pas la fin finale de la Nature. Certes, seuls les humains distinguent explicitement, verbalement, des choses bonnes et d'autres mauvaises, seuls eux sont à même d'établir des systèmes de valeurs, de projeter ces valeurs dans les choses et d'imaginer un Bien et un Mal en soi. Mais cela n'institue en rien une exclusivité humaine ; c'est juste une complexité supplémentaire qui conduit à l'énoncé explicite des valeurs déjà présentes au niveau le plus élémentaire, au moins, des organismes.

b) Le droit de nature

À l'universalisation des valeurs s'ajoute l'universalisation du droit. Pour toute chose, quelle qu'elle soit, il y a un droit de nature, et pas seulement pour les humains. Næss écrit, au point 9 de « Spinoza and Attitudes Toward Nature » : « If one insists upon using the term rights,

⁶²¹ *Ibid.*, p. 388.

⁶²² Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique, op. cit.*, p. 33.

every being may be said to have the right to do what is in its power. Everybody exists through Nature's highest right (*summo naturae jure*), and consequently everyone, through Nature's highest right, does that which follows from the necessity of his Nature »⁶²³. Spinoza donne un sens ontologique au terme « droit », et non un sens axiologique. Toute l'ambiguïté, cependant, réside en ceci que l'éthique spinoziste prend pied dans l'ontologique. C'est ce droit de nature que l'éthique humaine (ainsi que la société et la politique) va essayer de réaliser au mieux. Le traitement que Næss fait de cette universalisation des droits dans « Spinoza and Attitudes Toward Nature » est elle-même ambiguë. Il restitue assez fidèlement la pensée spinoziste du droit, en affirmant notamment que « Animals have the same kind of right to self-expression that we have. (...) Right as a part of a separate world order is a fiction⁶²⁴. » Mais, en même temps, il rapproche la thèse spinoziste ainsi exposée des théories éthiques de la philosophie environnementale qui donnent au terme « droit » un sens moral, voire juridique, en glissant du droit de nature au droit naturel – la nature fondant l'obligation du droit moral (la nature valant comme norme) : « "Ethics of ecosystems" and "environmental ethics" as proposed by ecologists tend toward the acceptance of a philosophy of Natural Right. The same holds of the movement among jurists to accept "legal rights for natural objects". Justice William O. Douglas of the U.S Supreme Court wrote in a dissenting opinion that legal standing should be accorded to "valleys, alpine meadows, rivers, lakes, estuaries, beaches, ridges, groves of trees, swampland, or even air that feels the destructive pressures of modern technology and modern life" »⁶²⁵. Sinon par abus de langage, on ne voit pas très bien le rapport entre le droit tel que Spinoza le pense et le fait de reconnaître des droits à une montagne, des rivières ou des lacs. Spinoza, justement, ne parle pas de cela. Il parle bien du pouvoir, ou de la puissance de chaque chose, qui s'étend aussi loin que sa nature le permet. Droit qui, sans contradiction, peut être limité, même à un degré extrêmement minime, par des choses extérieures. Parce qu'il s'agit d'un terme à la teneur ontologique, il n'est pas normatif. Næss semble, lui, ajouter une normativité au droit étrangère à la philosophie spinoziste. Tout se passe comme s'il utilisait l'universalisation du droit offerte par la philosophie spinoziste pour justifier des prétentions normatives de la *deep ecology*. Mais, dès lors, on a en fait quitté le spinozisme ; et l'universalisation spinoziste du droit semble n'avoir aucune utilité comme telle, en elle-même, pour l'éthique environnementale. Næss écrit encore, à la fin du neuvième

⁶²³ Arne Næss , « Spinoza and Attitudes Toward Nature », *op. cit.*, p. 389.

⁶²⁴ *Ibid.*, p. 390.

⁶²⁵ *Id.*

point du même article : « Field ecologists tend to accept a general "right to live and blossom". We have no *special* right to kill and injure. *Nature does not belong to human beings or their states.* » Cette remarque, du point de vue du spinozisme, est plus intéressante que la précédente ; bien qu'il faille noter la précaution que prend Næss dans la citation qui précède quand il écrit « si on insiste pour utiliser le terme *droit* » – ce n'est pas son lexique, il emploie ce terme pour se situer vis-à-vis des éthiques environnementales traditionnelles, mais il ne semble pas être structurant de la *deep ecology*. Dans cette seconde affirmation, il se contente de réaffirmer que les humains n'ont pas de droit spécial envers les autres choses : on peut les tuer comme elles peuvent nous tuer, notre vie ne vaut pas plus, du point de vue du tout ou de Dieu (point de vue qu'on peut dire objectif). Encore une fois, toute chose a un droit égal, c'est-à-dire un droit de même nature, mais proportionnel à la quantité de puissance que la chose exprime ou peut exprimer. Næss dit ici que les *field ecologists* acceptent ce droit général.

Il montre dans *Écologie, communauté et style de vie* que le terme « droit » est le seul qu'il a trouvé pour signifier une *intuition* qu'il est incapable de rejeter sérieusement, mais qui ne renvoie pour autant à rien de clairement formulable, et certainement pas au droit des juristes, et sans doute pas non plus à celui du moraliste. Il écrit : « le principe du droit égal à l'épanouissement des potentiels (...) suggère une directive qui limite l'acte de tuer et, plus généralement, l'obstruction de l'épanouissement des potentialités d'autrui », et le terme « limite » lui permet d'éviter l'idée d'interdiction. Næss ici ne cherche pas à fonder un droit moral, mais à rendre compte, dans le vocabulaire de l'éthique, d'une intuition qu'ont celles et ceux qui développent une connaissance du monde naturel et des choses singulières non-humaines. Il n'opère pas comme dans une morale traditionnelle où l'on chercherait à fonder le respect pour le non-humain en s'intéressant au critère d'attribution du statut moral (être doté de conscience, avoir la capacité de souffrir, etc.) Il ne s'agit pas non plus d'intuitionnisme moral, au sens où nous aurions accès, par l'intuition, à des vérités morales indépendantes de l'esprit, et que nous pourrions connaître de façon directe, ce qui nous permettrait d'établir ce qui est bien, mal, juste et injuste. Næss fait autre chose : il part de la connaissance, ou d'un certain type de connaissance de laquelle peut émerger une certaine intuition, et qui s'accompagne comme nécessairement d'un type d'attitude, une certaine attention, une certaine considération de la chose connue, reconnue comme effectivement digne de connaissance mais aussi de reconnaissance. Non pas seulement le constat qu'elle vit, mais l'admiration (ce

que Spinoza ne dirait pas) devant l'expression de cette vie propre, et le *désir* de ne pas la détruire, ou l'empêcher dans son existence, voire celui de la protéger des agressions et menaces humaines injustifiées ou inconsidérées. Le « droit de vivre » est une intuition née de la connaissance, celle qu'une chose singulière a une vie qui lui est propre. Intuition à la fois du fait de l'existence et, d'une certaine manière, de sa valeur. L'intuition du droit de vivre est aussi l'émergence d'une attitude de non-destruction, et même d'attention et de respect, que nous devons adopter avec la ou les choses ainsi perçues. Næss raconte sa patiente observation, enfant, de la vie sur le littoral, les petits crabes, les petites crevettes translucides, la façon dont il les faisait se confronter (comme Spinoza les araignées), dont il les nourrissait, dont il observait leur comportement, leur façon singulière de se déplacer, apprenant ainsi à les connaître au point de les considérer comme des « amis »⁶²⁶. Une incursion plus précise dans la façon dont Næss interprète Spinoza nous permettra de mieux comprendre quel est ce type de connaissance et le type d'attitude qu'il engage, et ce à quoi peut renvoyer cette *intuition* du droit de vivre et de s'épanouir⁶²⁷. Pour l'instant, nous pouvons admettre que l'universalisation du droit et de la puissance que l'on trouve dans *l'Éthique* peut permettre de fonder une intuition qu'ont en partage les partisans et partisanses de la *deep ecology*. Sans normativité préalable, la perception de la puissance des autres, y compris des autres très étranges ou étrangers, peut s'accompagner d'un type d'affects non destructeurs – au contraire. Un désir de rester en compagnie de, un désir d'aider, ou de ne pas faire obstacle. Notre comportement peut ainsi être déterminé par notre connaissance de la chose vivante au sens large, sans pour autant qu'il soit besoin d'une norme extérieure et contraignante, ou d'un monde moral autonome. C'est la relation qui existe dans la connaissance qui induit un certain type d'attitude.

c) Moralisme et éthique des actes beaux

Parce qu'il n'y a pas de Bien et de Mal en soi dans la pensée spinoziste, il n'y a pas non plus de commandement moral extérieur qui viendrait contraindre les individus. Ce qui est bon est « ce que nous savons avec certitude nous être utile » (EIVdéd). Nous sommes vertueuses et vertueux lorsque nous agissons conformément à notre intérêt : « le fondement de la vertu est l'effort même pour conserver son propre être » et « la félicité consiste en ce que l'homme peut conserver son propre être » (EIVP18sc). Nous sommes vertueuses et vertueux lorsque notre puissance d'agir est accrue, et, par conséquent, lorsque nous sommes joyeuses et joyeux,

⁶²⁶ Arne Næss, « How My Philosophy Seemed to Develop » (1983), *SWAN IX*, 17, pp. 301-316, p. 302.

⁶²⁷ Voir le chapitre 4 consacré à la question de la valeur intrinsèque.

puisque la joie « est le passage de l'homme d'une moindre perfection à une plus grande » (EIIIapp2). Sur le modèle de l'éthique de Spinoza, que Næss reconnaît comme un grand opposant du moralisme⁶²⁸, ce dernier refuse toute moralisation en matière d'éthique environnementale : la formulation de devoirs universels est inopérante, il n'y a pas de nobles héros (ou très peu), et si l'on veut que les choses évoluent, il est urgent de porter les gens à agir de manière écologiquement responsable par inclination : « En termes académiques, je suggère la suprématie de l'ontologie environnementale et du réalisme sur l'éthique environnementale moyen de dynamiser le mouvement environnemental dans les années à venir⁶²⁹. » Il s'agit donc de comprendre ce qui nous est vraiment utile, étant donné notre insertion dans la Nature – Næss dit qu'il faut promouvoir des « actes beaux », en référence à l'éthique kantienne : « En suivant Kant, on peut dire qu'une (...) personne fait une belle action quand elle agit de manière bienveillante par inclination »⁶³⁰. Les actes sont beaux quand, effectués par inclination, ils sont conformes à la loi morale : il peut arriver que nous fassions notre devoir – que nous exécutions l'action que nous prescrit la loi morale – pas seulement par respect pour cette dernière, mais aussi parce que nous sommes enclins à le faire, de façon tout à fait naturelle⁶³¹. L'acte beau n'est pas immoral, il n'entre pas en conflit avec la loi morale, il est bienveillant. Næss cite un exemple que donne Kant dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs* : il est de notre devoir de nous efforcer de rester en vie, et il s'agit là en même temps, de quelque chose de spontané que nous effectuons par inclination. L'acte beau, à l'inverse de l'acte moral tel que Kant le pense, n'entre pas en conflit avec nos sentiments. L'éthique spinoziste est, d'une certaine façon, une éthique des actes beaux, elle conduit, par inclination, à faire ce qui est bon, et ce qui est juste – la recherche de l'utile propre et du bien d'autrui ne s'opposant pas pour Spinoza : « les hommes que gouverne la raison, c'est-à-dire les hommes qui cherchent leur utile sous la conduite de la raison, n'aspirent pour eux-mêmes à rien qu'ils ne désirent pour tous les autres hommes, et par suite ils sont justes, de bonne foi et honnêtes. » (EIVP18sc) Il fait sens, dans un monde contemporain qui, dominé par une culture entrepreneuriale encourageant la compétition entre

⁶²⁸ Arne Næss, « Environmental Ethics and Spinoza's *Ethics*. Comment on Genevieve Lloyd's Article », *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, n° 23, University of Oslo, Oslo, pp. 313-325, p. 315.

⁶²⁹ Arne Næss, « Self-realization: An Ecological Approach to Being in the World » (1987), *SWAN X*, 48, pp. 515-530, p. 527 (« Academically speaking, what I suggest is the supremacy of environmental ontology and realism over environmental ethics as a means of invigorating the environmental movement in the years to come. »)

Voir aussi Arne Næss, « The Spirit of the Vienna Circle Devoted to Questions of *Lebens- and Weltauffassung* », *op. cit.*, p. 284.

⁶³⁰ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 138.

⁶³¹ Arne Næss, « Beautiful Actions: Its Function in The Ecological Crisis » (1993), *SWAN X*, 15, pp. 121-127.

les gens, les médias de masse et la publicité incitant à la consommation et brouillant la distinction entre désirs et besoin, dans un monde destructeur de l'environnement, non pas de prêcher le bien et le mal, mais de développer des véritables philosophies de vie. Développer, donc, une nouvelle réflexion conduisant à nous demander quelle sorte d'ontologie, d'épistémologie et d'éthique peut conduire à renforcer la motivation à grande échelle, et à assurer un changement de nos attitudes destructrices de la Nature⁶³². Pour Næss, la philosophie de Spinoza, parce qu'elle est une philosophie réaliste, qui part des hommes tels qu'ils sont et non tels qu'ils devraient être, parce qu'elle est une philosophie des affects et du désir, est à même d'aider à l'élaboration de philosophies de vie, motivantes pour l'action écologiquement viable, et durable.

d) Une valeur de la Nature ?

Pourtant, si Næss reconnaît l'amoralisme de la philosophie de Spinoza, il semble bien considérer parfois, comme George Sessions également, que la valeur, non seulement existe indépendamment des humains (dans des formes d'évaluation non-humaines) mais, également, qu'une valeur objective peut être attribuée, dans le système spinoziste, à la Nature elle-même, comme tout. C'est, pour Næss comme pour Sessions, l'identification de Dieu et de la Nature, le fameux *Deus sive Natura*, qui peut conduire à une telle appréhension. Au cours du premier point de « Spinoza and Attitudes Toward Nature », Næss écrit : « The Spinozic *identification* on the level of denotation or extension or reference (not on the conceptual or connotational level) of God with Nature means reinvesting Nature with perfection, value, and holiness. Spinoza explicitly rejects degrading nature in the way of some of his contemporaries did⁶³³. » Si on comprend bien en quoi Spinoza réinvestit la Nature de perfection et de complétude, on ne comprend pas très bien ce que la « valeur » signifie dans ce contexte. Du point de vue du tout, il n'y a pas de valeur ; pas de valeur indépendante des évaluations, qu'elles soient imaginaires ou rationnelles. L'opposition que Næss construit ici entre la philosophie de Spinoza et la philosophie mécaniste et cartésienne de son époque met en évidence la richesse de la conception spinoziste de la Nature. Mais la frontière est ténue, entre une compréhension de Spinoza neutre d'un point de vue axiologique, et une compréhension en termes de valeur positive du tout. La « valeur » ici peut simplement être articulée à l'idée de richesse, de diversité et de dynamisme (autant de caractéristiques que la compréhension cartésienne de la

⁶³² Arne Næss, « The Spirit of the Vienna Circle Devoted to Questions of *Lebens- and Weltauffassung* », *op. cit.*, p. 284.

⁶³³ Arne Næss, « Spinoza and Attitudes Toward Nature », *op. cit.*, p. 383.

Nature lui a fait perdre) ; mais le fait de fonder la valeur de la Nature sur l'identification spinoziste de Dieu et de la Nature peut être ambiguë. Même si Næss, ici, met l'accent sur le caractère extensionnel, et non intentionnel de l'identification : « Dieu » et la « Nature » recouvrent la même réalité, mais le sens des concepts ne se recouvrent pas complètement. Sessions, quant à lui, pousse l'ambiguïté jusqu'à son terme, en affirmant : « The object of ultimate value for Spinoza is then *the entire cosmic system* »⁶³⁴. Il envisage la philosophie spinoziste comme une éthique écocentrée, la rapprochant de celle d'Aldo Leopold : « All human activities and ideals must be weighed and evaluated in terms of the larger cosmic-ecological frame of reference. Aldo Leopold (...) saw this necessity very clearly in the 1930's when he attempted to formulate an ecological ethic which, like Spinoza's, sees the total system as ethically fundamental⁶³⁵. » Il écrit aussi, en effet, que le climat intellectuel contemporain va dans le sens d'une cosmologie spinoziste « qui considère l'interdépendance écologique et le respect de l'écosphère comme un cas particulier, sur la planète, de l'unité cosmique⁶³⁶. » La notion de respect, ici, comme de valeur éthique du cosmos sont, on l'a vu, en réalité étrangères à la philosophie de Spinoza.

Si la compréhension que Næss donne de Spinoza s'expose à la critique quant au caractère axiologique de sa lecture, celle de Sessions, elle, est plus explicite. Il s'oppose directement aux interprétations de Spinoza selon lesquelles la Nature n'a pas de valeur en elle-même, mais se contente *d'être*⁶³⁷. Pour lui, ces interprétations (en fait, légitimes) ne rendent pas compte de la raison pour laquelle Spinoza assimile la Nature à Dieu, et pourquoi il parle « d'amour intellectuel de Dieu ». Amour que Sessions appelle aussi vision intuitive mystique et contemplative de la Nature⁶³⁸. La Nature, donc, pour Sessions, parce qu'elle est l'équivalent de Dieu pour Spinoza, ne peut pas simplement *être*, elle comprend quelque chose de plus, quelque chose de l'ordre de la valeur, de l'axiologique et, de façon corrélée, du normatif. Sessions cite Leopold qui selon lui aurait, comme Spinoza, fait du cosmos le critère ultime de toute valeur : « une chose est juste quand elle tend à préserver l'intégrité, la stabilité et la beauté de la communauté biotique. Elle est injuste quand elle tend à l'inverse⁶³⁹. » Næss

⁶³⁴ George Sessions, « Anthropocentrism and the Environmental Crisis », *op. cit.*, p. 79.

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 80.

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 79, nous traduisons (« which sees ecological interrelatedness and respect for the integrity of the ecosphere as a special planetary case of cosmic unity »).

⁶³⁷ George Sessions, « Ecophilosophy. An Informal Newsletter », *op. cit.*, p. 4. Il cite Robert McShea, « Spinoza on Power », *Inquiry*, vol. 12, n° 1-4, 1969, pp. 133-143 et Marx Wartofsky, « Is Science Rational ? », Willis H. Truitt et T.W. Graham Solomons, *Science, Technology and Freedom*, Houghton Mifflin, Boston, 1974, pp. 202-210.

⁶³⁸ George Sessions, « Ecophilosophy. An Informal Newsletter », *op. cit.*, p. 4.

⁶³⁹ Cité par George Sessions dans « Anthropocentrism and the Environmental Crisis », *op. cit.*, p. 80.

semble parfois adhérer à une telle conception. C'est le cas, notamment, quand il écrit, à la fin du premier point de « Spinoza and Attitudes Toward Nature », quand il discute la perfection de la Nature : « The concept of completeness is related to the concept of a *mature ecosystem*. Completeness suggests maximum diversity, maximum self-reliance, maximum dynamic equilibrium »⁶⁴⁰. Il ne se contente pas de dire que toute chose est parfaite, sans négativité ni manque. Il affirme que la complétude est une valeur en soi, et que, par conséquent, les écosystèmes qu'il caractérise comme étant complets – avec les caractéristiques qui leur sont propres, articulant l'autonomie, l'équilibre et la diversité – sont *meilleurs* que les autres. Il y aurait donc une faute morale à *dégrader* les écosystèmes, c'est-à-dire à leur faire perdre de leur complétude, de leur maturité. Cependant cette remarque, à nouveau, peut être lue (contrairement à celles de Sessions évoquée précédemment) du point de vue de la seule éthique humaine – d'un point de vue anthropocentré, donc. Il est bon pour les humains d'être insérés dans des écosystèmes matures tel que Næss l'a défini. Du point de vue du spinozisme, seule cette lecture est valable ; celle consistant à affirmer qu'il y a objectivement des écosystèmes meilleurs que d'autres ne l'est pas. Elle signe un pas franchi en dehors du spinozisme. Là, la *deep ecology* s'appuie sur la philosophie spinoziste certes, mais elle devient une source d'inspiration pour penser, à partir d'elle, autre chose. Il nous semble cependant que, là où Sessions est en fait anti-spinoziste, ce n'est pas le cas de Næss. La seconde partie du présent travail mettra en évidence qu'il est en effet pertinent de donner un sens spinoziste (qui ne va pas contre la lettre de l'auteur, mais permet de l'éclairer) à ces affirmations de Næss.

IV – Les limites de Spinoza pour la *deep ecology*

1. Limites générales

Næss et Sessions relèvent certaines limites du recours à Spinoza – des limites internes à son système, qui ne viennent aucunement remettre en cause, selon eux, l'intérêt de Spinoza pour la *deep ecology*. Ces limites sont signalées, soit afin de montrer que l'attitude envers le philosophe n'est pas celle d'une admiration béate et aveuglante, soit afin de rappeler que d'autres modèles sont possibles pour aider à la construction écosophique : Spinoza est inspirant, mais *tout* n'est pas nécessairement en adéquation avec la *deep ecology* dans son système et, sans doute, pour d'autres personnes, d'autres systèmes peuvent valoir comme

⁶⁴⁰ Arne Næss, « Spinoza and Attitudes Toward Nature », *op. cit.*, p. 387.

source d'inspiration. Même si ces limites apparaissent toujours dans des articles où les atouts de la philosophie de Spinoza sont recensés, analysés, et où sa pertinence ne cesse d'être réaffirmée.

Il est un premier niveau de difficulté que l'on peut qualifier de général. À la fin de « Spinoza and Attitudes Toward Nature », Næss ajoute quelques avertissements afin de prévenir une forme d'enthousiasme non critique. La première de ces mises en garde est la très grande difficulté du système spinoziste, qui ne pourra être compris par tout le monde⁶⁴¹. Si la *deep ecology* veut toucher un public le plus large possible, il est certain que la philosophie de Spinoza telle qu'elle est présentée dans *l'Éthique*, peut sembler aride, difficilement appropriable. Les partisans et partisanses qui s'y sont intéressés sont des philosophes spécialistes de Spinoza. La question se pose alors de la possible généralisation du modèle de *l'Éthique* comme cadre de référence pour l'élaboration de nos *total views* ; n'est-il pas seulement un modèle pour philosophes ? D'autres préféreront sans doute une philosophie exprimée dans un langage plus accessible, ou plus récente, ou bien pourront préférer, à la philosophie, une formulation religieuse. Alors, pourquoi Næss s'attache-t-il autant à montrer l'intérêt de Spinoza pour la *deep ecology* ? On sait qu'il valorise le pluralisme, la diversité des écosophies, relatives à l'ancrage culturel de chacun et chacune. Plusieurs hypothèses peuvent être formulées. Ou bien Næss ne s'adresse qu'aux philosophes occidentaux, qui connaissent Spinoza, mais n'ont pas nécessairement saisi toute sa pertinence écosophique. Ses articles « Spinoza and Attitudes Toward Nature » et « Spinoza and Deep Ecology », entre autres, serviraient donc essentiellement à renouveler le commentaire spinoziste d'une part, et, pour les universitaires partisans et partisanses de la *deep ecology* à se repencher sur l'étude de Spinoza pour leur construction écosophique d'autre part. Mais l'ambition de la *deep ecology* et la manière dont Næss désolidarise ses travaux de ceux d'un (seul) historien de la philosophie, se présentant comme *a life philosopher*, rendent cette hypothèse pas entièrement satisfaisante. On peut alors envisager que Næss s'adresse plus largement aux personnes qui se reconnaissent ou reconnaissent leur engagement dans la plate-forme de la *deep ecology*, et qui sont à la recherche d'un cadre de référence pour leur formulation écosophique, personnes partageant avec Næss, sans doute, un certain ancrage culturel. Næss, par ses travaux, les invite alors à travailler à partir de Spinoza, qu'ils et elles soient philosophes ou non ; à travailler sous l'inspiration de ce dernier. Il suppose que *l'Éthique* peut donner matière à des lectures non technicistes, non savantes à proprement parler, à la fois affectives et

⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 393.

constructives ou inventives, des lectures fructueuses pour un public environnementaliste et plus ou moins néophyte en matière de philosophie. On peut alors optimistement supposer que *l'Éthique*, entre ses propositions et démonstrations, avec « l'enchaînement discontinu des scolies », ouvre la voie comme le montrait Deleuze à une lecture affective, intuitive, que le « non-philosophe reçoit de Spinoza un affect, un ensemble d'affects, une détermination cinétique, une impulsion, et qui fait ainsi de Spinoza une rencontre et un amour⁶⁴². » Qu'il n'est donc pas nécessaire de saisir tout le contenu conceptuel de *l'Éthique* pour être inspiré par la pensée spinoziste, pour saisir des choses, par le mouvement affectif que la lecture suscite en nous et les intuitions qu'elle vient éclairer. Næss affirme bien aussi que la difficulté du système n'empêche pas sa philosophie d'être une source d'inspiration inépuisable pour celles et ceux qui cherchent une philosophie rendant compte des attitudes et hypothèses fondamentales de la *deep ecology*⁶⁴³. Aucune de ces deux hypothèses n'est, prise isolément, tout à fait satisfaisante. Les interlocuteurs de Næss ne sont pas très nets – les philosophes, les *field ecologists* ? Et c'est sans doute en espérant toucher les deux, pas toujours de la même manière en fonction des contextes, qu'il écrit des textes mêlant parfois une certaine technicité, étonnante pour le non-philosophe, et des généralisations ou des formules vagues, déroutantes pour le philosophe. C'est l'ambition philosophique de la *deep ecology* qui la conduit à cette forme d'équilibre précaire : une des exigences de la philosophie est sa clarté, la précision de son vocabulaire, de ses concepts. Ce qui semble empêtrer Næss dans son ambition de partage est en fait une caractéristique interne de ce qu'il prétend partager. Sans doute trouve-t-il une manière d'être philosophe (et « technicien » de la philosophie, ce qu'il est quand il manipule les concepts de Gestalt et de contenus concrets, ou quand il analyse l'amour intellectuel de Dieu chez Spinoza) tout en encourageant les non-philosophes à s'emparer de ses concepts et de ceux de Spinoza, sans doute les aide-t-il dans cette voie, mais cette entreprise, indéniablement, ne va pas sans écueils et sans certaines limites. Dans l'analyse plus précise et plus technique de ses concepts que nous proposons dans la deuxième partie de ce travail, nous travaillerons à la compréhension philosophique de sa contribution à l'environnementalisme. Si nous ne nions pas la possibilité d'un partage (celui de l'élaboration philosophique), s'il nous semble important, c'est en tant que philosophe, philosophe vivant, comme dirait Næss, que son travail nous intéressera plus spécifiquement – et moins comme « vulgarisateur », dans la mesure où nous voulons comprendre plus précisément la

⁶⁴² Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, op. cit., p. 171.

⁶⁴³ Arne Næss, « Environmental Ethics and Spinoza's *Ethics*. Comment on Genevieve Lloyd's Article », op. cit., p. 313.

formulation et la construction de sa sagesse écologique. Pour autant, nous ne prétendons pas que l'écosophe soit différent du fondateur d'un mouvement social et politique. Il est souvent les deux à la fois, ce qui explique le vocabulaire et le ton instables de certains de ses textes. Il est très certain cependant que la philosophie de Spinoza ne parle pas à tout le monde. Næss ajoute : elle peut mettre d'accord un groupe substantiel de partisans et partisanes de la *deep ecology*, mais la diversité prévalant au sein du mouvement, elle ne peut mettre tout le monde d'accord⁶⁴⁴. C'est le principe même de pluralisme, au fondement de la *deep ecology*, qui incite Næss à rappeler que l'objectif n'est pas que tout le monde adhère à l'idée d'une écospinoziste, mais de présenter un outil, et de le mettre à la portée du plus grand nombre. Dans « Spinoza and Attitudes Toward Nature » Næss ne s'adonne pas à de longues et précises analyses des textes. Il privilégie, dans une langue économe et claire, l'efficacité et la simplicité, garantes du partage. Il ne fait certes pas l'économie de l'interprétation des thèses spinozistes, mais toujours avec pour objectif d'en montrer la pertinence pour la *deep ecology*. Enfin, dernière limite générale relevée par Næss : le fait que *l'Éthique* puisse donner lieu à un grand nombre d'interprétations différentes, voire divergentes, qui peuvent ne pas rejoindre les conclusions de la *deep ecology*⁶⁴⁵. C'est, dit-il, une des caractéristiques des grandes philosophies que de ne cesser de donner lieu à de nouvelles interprétations au cours des siècles, interprétations parfois en opposition les unes avec les autres⁶⁴⁶. Næss identifie d'ailleurs quatre grandes périodes dans l'histoire des interprétations des textes de Spinoza⁶⁴⁷ ; une première qui s'est concentrée sur son athéisme et sa critique de la dimension historique de la Bible, une seconde, celle du Romantisme et de Goethe, où l'on se revendiquait facilement spinoziste et, parallèlement, une veine kantienne où l'on a critiqué la métaphysique spinoziste jugée illusoire, une troisième, avec Hegel où l'on a interprété Spinoza comme un philosophe de la substance aux dépens des particuliers et des processus, donnant lieu notamment à une perte du singulier dans le tout et une sous-estimation du dynamisme naturel, et une quatrième, celle à laquelle Næss appartient, et qui met l'accent sur l'immanence divine et le rôle central des choses singulières⁶⁴⁸. Ces traditions interprétatives, c'est certain, n'offrent pas toutes des conclusions qui vont dans le sens d'une philosophie écologique. Nous verrons dans le

⁶⁴⁴ Arne Næss, « Spinoza and Attitudes Toward Nature », *op. cit.*, p. 393.

⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 394.

⁶⁴⁶ Arne Næss, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 397.

⁶⁴⁷ *Id.*

⁶⁴⁸ Sessions montre également que Spinoza a été considéré comme un matérialiste au XIXe siècle, puis comme un idéaliste au XIXe, et, à nouveau, au XXe siècle, comme un matérialiste et un panthéiste. George Sessions, « Spinoza and Jeffers on Man in Nature », *op. cit.*, p. 506.

chapitre suivant comment une interprétation immanentiste et radicale permet une lecture écologique de l'éthique spinoziste.

2. Limites spécifiques ou intra-systémiques

En plus de ces limites générales, Næss et Sessions identifient des limites plus spécifiques à l'usage de Spinoza pour la *deep ecology*, des limites intra-systémiques. Sessions voit dans le privilège que Spinoza attribue aux humains comme un résidu d'anthropocentrisme⁶⁴⁹. Il mentionne – comme le fait Næss également dans une note de « Spinoza and Attitudes Toward Nature »⁶⁵⁰ – le premier scolie de la proposition 37⁶⁵¹ et le chapitre 26 de l'Appendice de la quatrième partie. Pour Sessions, Spinoza, dans ces passages, laisse la porte ouverte à une « surutilisation » de la nature. Il regrette que Spinoza n'ait envisagé qu'un rapport d'usage à la nature et affirme que le système de Spinoza doit être révisé pour envisager autrement notre relation à celle-ci⁶⁵².

Næss ne semble pas partager cette remarque à l'encontre de la philosophie spinoziste. Portant plus spécifiquement son attention sur les affects, il montre au contraire que, tout l'enjeu de *l'Éthique* étant le développement d'affects actifs⁶⁵³, elle n'a pas besoin d'être révisée pour être écologique : « There is nothing in human nature or essence, according to Spinoza, that can only manifest or express itself through injury to others. (...) His doctrine of the development of affects (parts III and IV of the *Ethics*) makes the field ecologist's symbiotic attitude inevitable if the development proceeds far enough. It is prescribed in the very nature of human beings »⁶⁵⁴.

Le scolie de EIVP37 est également cité par Næss comme Sessions pour le rapport qu'entretient Spinoza aux animaux. On l'a vu, il leur reconnaît la sensibilité, mais refuse pour autant de fonder une quelconque limitation de notre agir sur cette dernière. Næss écrit, parmi les mises en garde qui closent « Spinoza and Attitudes Toward Nature » : « some of his opinions on animals and on other subjects of ecological concern are neither in agreement with research nor congenial to basic ecological attitudes⁶⁵⁵. » Ainsi, Næss reconnaît le spécisme – cette forme de discrimination, eu égard au traitement des individus et à la prise en compte de

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 507.

⁶⁵⁰ Arne Næss, « Spinoza and Attitudes Toward Nature », *op. cit.*, note 15, p. 631.

⁶⁵¹ George Sessions, « Spinoza and Jeffers on Man in Nature », *op. cit.*, p. 507.

⁶⁵² George Sessions, « Spinoza and Jeffers on Man in Nature », *op. cit.*, p. 508.

⁶⁵³ Arne Næss, « La raison et les affects interagissent », *op. cit.*, p. 248-249, 257.

⁶⁵⁴ Arne Næss, « Spinoza and Attitudes Toward Nature », *op. cit.*, p. 390.

⁶⁵⁵ *Ibid.*, p. 393-394.

leurs intérêts, fondée sur la seule appartenance à une espèce⁶⁵⁶ – de Spinoza, mais pas celui de son système : « Spinoza was personally what we today call a speciesist, but his system is not speciesist⁶⁵⁷. » C'est comme si le caractère radical de certaines propositions, eu égard aux animaux, n'était qu'accidentel. La question de l'usage n'est pas remise en cause telle quelle. C'est la radicalité de certaines formules, le refus d'envisager des relations notamment amicales avec les animaux, qui sont pour Næss et Sessions l'expression d'une forme de spécisme d'une part et, d'autre part, elles-mêmes difficilement compatibles avec une certaine interprétation (écologique) du système de Spinoza. Ainsi, parce qu'il sent sa puissance en matière de pensée écosophique, Næss relit les principes posés par Spinoza de telle façon qu'il identifie, à certains endroits, des conclusions de Spinoza lui-même ou des commentaires (dans les scolies) qui vont au-delà des principes posés et qui peuvent donc être atténuées ou éclairées sous un jour nouveau. C'est, bien sûr, un parti pris de lecture et d'interprétation fort, assumé par celui qui travaille à la formulation théorique d'un mouvement qui se veut social, politique et philosophique. Ainsi Næss, comme Sessions, distinguent l'homme du dix-septième du système qui lui a survécu. Ils trouvent dans son mode de vie, dans son époque, des raisons qui permettent de justifier son spécisme. Ces pistes aident à comprendre comment Spinoza, qui a développé une philosophie panthéiste et déterministe qui l'a conduit à l'excommunication, n'a pas pu en même temps remettre en cause le spécisme de son époque. Næss montre que le XVIIe était encore largement dominé par une attitude effectivement spéciste, et se souciait peu du bien-être des individus si ceux-ci n'étaient pas des humains, et Sessions affirme que Spinoza « adoptait des points de vue sur la nature sauvage typiques du XVIIe siècle européen, comprenant une conception utilitariste des animaux »⁶⁵⁸. Spinoza était par ailleurs totalement urbanisé, et manquait de ce fait d'un véritable contact avec la nature et les animaux. Le manque d'égard vis-à-vis des autres formes naturelles serait donc également justifiable par un manque de connaissance ou d'expérience de ce que peut apporter une relation entretenue avec la nature et les animaux non-humains⁶⁵⁹. Les raisons, sociologiques

⁶⁵⁶ Lisa Kemmerer, *In Search of Consistency: Ethics and Animals*, Brill, Leiden and Boston, 2006, p. 38 ; Peter Singer, *Animal Liberation* (1946), Pimlico, Londres, 1995.

⁶⁵⁷ Arne Næss, « Environmental Ethics and Spinoza's *Ethics*. Comment on Genevieve Lloyd's Article », *op. cit.*, p. 353.

⁶⁵⁸ George Sessions, « Ecocentrism and the Anthropocentric Detour », George Sessions (éd.), *Deep ecology for the 21st Century: Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism*, *op. cit.*, p. 163 (« He held typically seventeenth century European views of wild nature, including a utilitarian view of animals »).

⁶⁵⁹ George Sessions, « Spinoza and Jeffers on Man in Nature », *op. cit.*, p. 508 ; Michael Strawser, *On The Specter of Speciesism in Spinoza*, North American Spinoza Society, Monograph n°15, San Diego, California, 2011, p. 15 (« It is not clear to me how to explain fully this lack on Spinoza's part. Naess' comment that "Spinoza appears to have been completely urbanized" provides a clue. »)

ou personnelles, invoquées pour comprendre le spécisme ou le manque d'égard de Spinoza pour les animaux, permettent de légitimer, en contrepoint, la pertinence du *système* spinoziste pour la *deep ecology* en général. Soit on considère (comme Sessions) que certains passages isolés ne viennent pas remettre en question toute la pertinence du système, soit on considère (comme Næss) que les passages apparemment spécistes peuvent être compris, insérés dans le système tout entier et éclairés à l'aune du tout, de manière non spéciste ou de manière écologique.

Sessions oppose une dernière chose à la pertinence écosophique de la philosophie spinoziste. Selon lui, Spinoza n'aurait pas étendu sa science intuitive à une appréhension directe du monde biologique⁶⁶⁰, il resterait héritier d'une forme d'anthropocentrisme judéo-chrétien et ne parviendrait pas à penser, comme la philosophie orientale, le sage Taoïste ou même John Muir⁶⁶¹, une appréhension intuitive directe de l'unité du monde biologique. Sessions pense que, pour Spinoza, l'unité de Dieu et de la Nature est connue dans l'espace infini, l'abstraction des lois nouvellement découvertes de la science physique, et l'application directe et introspective de ces lois à son propre être⁶⁶². Sessions reproche à la philosophie de Spinoza son manque de concrétude et d'ouverture sur le monde fini, celui des choses singulières. Mais c'est l'interprétation qu'il propose lui-même de Spinoza qui vient limiter la puissance de la pensée de l'auteur. En effet, il comprend le troisième genre de connaissance comme une science contemplative⁶⁶³, et donc, d'une certaine manière, comme une connaissance abstraite du monde. Il n'envisage pas, comme le fera Næss, une immanence radicale de Dieu, qui interdit toute connaissance de Dieu indépendamment des choses singulières ou des particuliers. Cette limite est donc davantage celle d'une interprétation que du système lui-même. Sessions lui-même reconnaît qu'une certaine lecture des concepts de Spinoza rend possible une interprétation de l'amour intellectuel de Dieu ou de la connaissance du troisième genre comme d'une connaissance des choses singulières elles-mêmes⁶⁶⁴, et non d'une contemplation des lois abstraites et générales de l'univers. Ce que fera Næss.

⁶⁶⁰ George Sessions, « Spinoza and Jeffers on Man in Nature », *op. cit.*, p. 509.

⁶⁶¹ *Id.*

⁶⁶² *Ibid.*, p. 508-509.

⁶⁶³ *Ibid.*, p. 506-507.

⁶⁶⁴ *Ibid.*, p. 509.

Deuxième partie

—

Arne Næss et Spinoza : interprétation spinoziste de trois concepts

Arne Næss, Spinoza, l'Écosophie T et la *deep ecology*

Nombreux et nombreuses sont les commentateurs et commentatrices qui se sont intéressées à l'interprétation de l'Écosophie T et du travail théorique de Næss pour la *deep ecology*, et ont participé à l'éclairer. Ces interprétations sont elles-même plurielles, elles s'intéressent à l'influence pour la formulation générale de l'Écosophie T et/ou de la *deep ecology* du travail qu'a conduit Næss sur l'empirisme sémantique et le positivisme logique (Hicham-Stéphane Afeissa)⁶⁶⁵, sur l'épistémologie empiriste et behavioriste, ou sur le monisme neutre (Stéphane Dunand)⁶⁶⁶. Certains travaux proposent une compréhension sociologique et sémiotique en analysant l'ancrage culturel de Næss (Nina Witoszek)⁶⁶⁷ ; d'autres s'intéressent à la proximité de l'Écosophie T avec le bouddhisme⁶⁶⁸ (Elizabeth Carrey Levitt) ou bien proposent une compréhension phénoménologique⁶⁶⁹ (Luc Valera, Dean Lauer) de celle-ci. Des travaux portent également leur attention sur ce qui oppose Arne Næss et Val Plumwood autour de la

⁶⁶⁵ Hicham-Stéphane Afeissa, « La deep ecology entre empirisme sémantique et métaéthique », *op. cit.*

⁶⁶⁶ Nous nous appuyons ici en partie sur l'essai de Stéphane Dunand « L'expérience du monde », qui clôt le recueil d'articles *La réalisation de soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, et sur une correspondance entretenue avec Stéphane Dunand durant l'année 2019.

⁶⁶⁷ Nina Witoszek, « Arne Næss and the Norwegian Nature Tradition », *op. cit.*

⁶⁶⁸ Elizabeth Carrey Levitt, *An Important Distinction in Deep Ecology: on Næss and Buddhism*, Senior Honors Thesis, May 1996, texte présent dans la Bibliothèque Arne Næss du Centre pour l'environnement et le développement situé à Oslo (SUM).

⁶⁶⁹ Luc Valera, « From Spontaneous Experience to the Cosmos: Arne Næss' Phenomenology », *Problemos*, n° 93, 2018 ; Dean Lauer, « Expropriating Nature: the Decoding of Deep Ecology », *Worldviews*, vol. 9, n° 3, pp. 315-337.

question de la subjectivité et de l'altérité (Christian Diehm, Hicham-Stéphane Afeissa)⁶⁷⁰. S'il est monnaie courante d'affirmer que Spinoza est la source d'inspiration principale de Næss, peu nombreux cependant sont les travaux qui prennent à bras le corps la question de l'influence de Spinoza sur l'Écosophie T, bien que la littérature à ce sujet soit loin d'être inexistante. Le plus communément, on part de Spinoza, et on s'intéresse à la façon dont Næss a fait usage de sa philosophie, afin de mettre en évidence ce qu'il a trouvé d'utile dans les textes, et les libertés d'interprétation qu'il s'autorise voire les contre-sens identifiés eu égard à la philosophie spinoziste. Eccy de Jonge est la représentante majeure de ce genre d'interprétation. C'est en tant que spinoziste et partisane de la *deep ecology* qu'elle s'intéresse aux écosophies qui ont été construites en se référant à ou en se basant sur la philosophie de Spinoza. Dans son ouvrage *Spinoza and Deep Ecology: Challenging Traditional Approaches to Environmentalism* (publié à partir de sa thèse), elle met en évidence la façon dont Arne Næss, Freya Mathews et Warwick Fox ont construit leur propre système à partir de la philosophie de Spinoza et, bien souvent, ont utilisé cette dernière pour servir leur propre objectif (écologique), sans être suffisamment attentifs et attentives à la lettre et à l'esprit du texte de Spinoza. Tout en critiquant les usages ainsi faits de sa philosophie, elle propose sa propre écosophie, articulée à la philosophie spinoziste de l'amour et plus particulièrement à l'amour de soi. Gal Kober, quant à lui, dans un article consacré à Spinoza et la *deep ecology*⁶⁷¹, montre le caractère inspirant du naturalisme de Spinoza pour la *deep ecology*, tout en pointant les limites de ces usages, qui sont parfois, là encore, en contradiction avec la pensée originale de Spinoza. Dans les deux cas, on part de Spinoza, et essaie de voir en quoi les conceptions de la *deep ecology* s'accordent avec sa pensée, ou s'en éloignent tout à fait. D'autres lectures prennent acte du caractère inspirant de la philosophie de Spinoza pour la *deep ecology* et s'intéressent à ce qui, dans la philosophie spinoziste, est pertinent pour une philosophie environnementale, et ce qui ne l'est pas. Luca Valera et Gabriel Vidal montrent que c'est uniquement ou exclusivement le monisme de Spinoza, considéré comme une forme de panthéisme ou de panenthéisme, qui offre un paradigme adéquat pour interpréter les différentes relations d'interdépendance entre tous les êtres vivants⁶⁷². Pour eux, Næss n'aurait donc gardé de Spinoza que son panenthéisme, le reste de

⁶⁷⁰ Christian Diehm, « Arne Næss, Val Plumwood, and Deep Ecological Subjectivity: A Contribution to the "Deep Ecology-Ecofeminism Debate" », *Ethics and the Environment*, vol. 7, n° 1, 2002, pp. 24–38 ; Hicham-Stéphane Afeissa, « Solidarité versus identification. Le débat entre écoféminisme et *deep ecology* », *Multitudes*, vol. 67, n° 2, 2017, pp. 94-101.

⁶⁷¹ Gal Kober, « For They Do Not Agree in Nature. Spinoza and Deep Ecology », *op. cit.*

⁶⁷² Luc Valera et Gabriel Vidal, « Pantheism, Panentheism, and Ecosophy: Getting Back to Spinoza? », *op. cit.*

ses conceptions et son éthique en particulier n'étant pas adaptés aux enjeux de l'éthique environnementale. C'est encore, semble-t-il, considérer la *deep ecology* comme une éthique environnementale et ne pas tout à fait prendre au sérieux le caractère systématique de la référence à Spinoza. Alex Guilherme affirme, lui, que les partisans et partisanes du mouvement déduisent des implications éthiques de la métaphysique de Spinoza, de son monisme, mais aussi du fait que la substance n'attribue aucune valeur⁶⁷³. Selon lui, cette dernière thèse, la *deep ecology* la reprend sous la forme : toutes les modifications de la substance ont la même valeur et, ainsi, étant donné la nature de l'univers et des choses dans l'univers, s'ensuit pour l'humain une forme d'obligation, celle de l'adoption d'un type d'attitude particulier, de respect envers tous les modes finis.

Dans cette partie de notre travail, nous nous attacherons à fournir une compréhension spinoziste plus systématique de l'Écosophie T et des ambitions de la *deep ecology* telles que Næss les a formulées. Nous nous intéresserons plus particulièrement à trois conceptions fondamentales dans le travail théorique de Næss : la valeur intrinsèque, l'expérience riche, et la réalisation de soi, et soutiendrons que ces trois conceptions, pour être comprises, doivent être éclairées à l'aune du travail herméneutique que Næss a conduit sur Spinoza. D'une certaine manière, nous prenons au sérieux le fondement spinoziste de sa systématisation écosophique – l'Écosophie T, de sa *total view*. Rappelons que dans une écosophie qu'on appelle volontiers spinoziste, la pensée de Spinoza circule partout : ce serait une erreur d'affirmer que l'ontologie spinoziste se situe au sommet de notre système, et que de celle-ci nous allons essayer de déduire des normes pour l'action dans un contexte de crise environnementale. Comme si Spinoza fournissait une ontologie et que le travail d'interprétation et de découverte commençait dans un second temps, lors de la dérivation logique et, disons, pratique. Une telle conception poserait la question de la légitimité d'une telle dérivation : comment passe-t-on d'une conceptualité spinoziste à une conceptualité environnementaliste ? Ne déduit-on pas de Spinoza ce qu'on *voulait* en déduire ? Auquel cas : pourquoi s'embarrasser d'une ontologie spinoziste si c'est pour servir des intérêts théoriques et pratiques qui peuvent très bien exister sans elle, voire qui lui sont étrangères ? Si c'est uniquement pour s'arroger la garantie d'une autorité intellectuelle, le gain est limité : quel est l'intérêt de convoquer Spinoza quand on souhaite peser dans le débat politique ? En réalité la philosophie de Spinoza informe toute la *total view* ou sagesse écologique qui en serait inspirée. D'autant plus que la lecture et la figure de Spinoza jouent un rôle structurant

⁶⁷³ Alex Guilherme, « Metaphysics as a Basis for Deep Ecology: An Enquiry Into Spinoza's System », *op. cit.*

dans la formation individuelle et intellectuelle de Næss. Næss a découvert la philosophie de Spinoza très tôt, à dix-sept ans, et a tout de suite entretenu une relation spéciale avec l'*Éthique*. Elle n'a cessé de l'accompagner dans sa vie intellectuelle et pratique, dans ses divers engagements, elle est devenue sa compagne de route – on a sans doute en tête cette photographie de Næss, prise lors d'une séance d'alpinisme en haute montagne, lisant l'*Éthique* sous sa tente. Næss n'a cessé de lire et relire l'ouvrage⁶⁷⁴, de le commenter, de proposer des reconstructions systématiques de certaines parties, et d'en transmettre les enseignements. Cette rencontre, d'une certaine manière, l'a changé, a participé à dessiner la singularité de sa complexion, la manière dont il perçoit le monde⁶⁷⁵. Sa propre philosophie de vie comme il le dit parfois, avant même la formalisation de son écosophie, est imprégnée de la pensée spinoziste. Son ouvrage, tardif, où il expose le plus explicitement sa pensée propre – *Life's Philosophy, Reason and Feeling in a Deeper World* – est résolument nourri de la philosophie de Spinoza, que ce soit de manière explicite ou implicite. Il n'est pas étonnant alors que, en 1973, après avoir abandonné en 1969 son poste d'enseignement à Oslo pour se consacrer, à Tvergastein, à la question environnementale, il élabore des conceptions qui soient de part en part inspirées de la philosophie de Spinoza. Reste cependant un constat évident et indéniable : dans l'Écosophie T, le matériau spinoziste (la question de la joie et des affects en général, le *conatus*, etc.) côtoie un matériau exogène : des notions qui ne sont pas présentes dans l'*Éthique* : la valeur intrinsèque, la réalisation de soi, l'expérience riche, la diversité, la symbiose – autant de normes structurantes de l'Écosophie T. Si l'Écosophie T est spinoziste, alors quel sens donner à ces notions ou expressions ? Elles ne pourront avoir le même sens dans l'Écosophie T que dans un autre système, non spinoziste, comme celui de Johanna Macy et John Seeds, qui articulent la réalisation de soi à un conseil de tous les

⁶⁷⁴ On trouve, conservés dans les archives de la Bibliothèque Nationale d'Oslo, six exemplaires de l'*Éthique* qui ont appartenu à Arne Næss et devaient représenter ses documents de travail. Il y a d'abord l'édition bilingue français-latin de l'*Éthique*, en deux volumes, traduite par Charles Appuhn et publiée chez Garnier Frères en 1934. C'est l'édition qu'on aperçoit sur la photographie de Næss sous sa tente. C'est sur ce texte que Næss a le plus travaillé, avec un grand nombre d'annotations datant de plusieurs périodes, sur le texte lui-même et sur des feuillets scotchés entre les pages du livre, presque à chaque page. Il y a également trois traductions anglaises, deux présentées avec le *Traité de la réforme de l'entendement* (une édition de 1955 chez Dent avec une introduction de T. S. Gregory M.A. et une traduction très certainement de Andrew Boyle, et une édition de 1949 chez Hafner Press, traduite par James Gutman) et une présentée avec une sélection de lettres (*Ethics and Selected Letters*, chez Hackett Publisher Company en 1982, traduit par Samuel Shirley). On trouve également une édition allemande avec une traduction de Otto Baensch (éditions Felix Meiner, datée probablement de 1917 ou 1922), et une édition danoise, dans une traduction de AF S.V. Rasmussen (parue chez Munskard en 1969). On ne trouve pas les textes politiques de Spinoza. Næss les connaissait, mais ils ne représentaient manifestement pas son outil de travail privilégié.

⁶⁷⁵ Arne Næss et David Rothenberg, *Vers l'écologie profonde*, *op. cit.*, p. 170-171.

êtres⁶⁷⁶.

Parce que nous soutenons que l'Écosophie T et la formulation théorique du projet de la *deep ecology* ne peuvent être radicalement distinguées, ce que nous proposerons du même coup c'est une compréhension spinoziste du projet général de la *deep ecology*, de ses ambitions comme projet écologique. Si l'engagement au sein de la *deep ecology* peut être autre que spinoziste, lorsqu'on cherche à comprendre, dans sa formulation initiale, les ressorts de la *deep ecology* et la signification de ses conceptions structurantes, il semble difficile de ne pas se pencher sur le travail que Næss a conduit sur Spinoza et l'interprétation qu'il en a proposé. Du point de vue de la méthode, on essaiera donc de reconstruire l'interprétation que Næss a donnée de Spinoza – ce que nous appelons le « Spinoza de Næss » – à partir des textes antérieurs à son engagement écologique. Soit, en priorité, *Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects, a Reconstruction* (1967), cosigné par Jon Wetlesen, et *Freedom, Emotion and Self-subsistence, The Structure of a Small, Central Part of the Ethics* (1969). D'autres articles, plus tardifs – car Næss a continué de proposer des interprétations de Spinoza après 1973 et indépendamment de son travail théorique pour la *deep ecology* – nous aideront également à dessiner les contours du Spinoza de Næss, tels « Is freedom Consistent With Spinoza's Determinism ? » (1973), « Through Spinoza to Mahāyāna Buddhism or Through Mahāyāna Buddhism to Spinoza ? » (1977), « Spinoza's finite God » (1981) ou encore « Einstein, Spinoza and God » (1983). Ces textes nous fourniront des outils pour mieux comprendre les textes de l'engagement écologique. Au sein de ce corpus écologique, on trouve différents types de textes, des articles écrits à partir de 1973 et qui ont au moins deux statuts eu égard à la philosophie de Spinoza. Il y a, d'une part (1), les textes qui semblent être des expressions de l'Écosophie T, et qui font peu usage de la référence à Spinoza – référence qui n'est pas absente pour autant, mais aussi rare qu'originale. Il est question, dans ces textes, de Gestalt, de contenu concret, d'expérience spontanée. Nous assumerons notre hypothèse centrale et donnerons une lecture spinoziste de ces concepts, puisque la plupart trouve une certaine expression (ou proto-expression) dans les interprétations que Næss avait données de Spinoza antérieurement (« champ de l'expérience », « Gestalt », « qualités »). Il y a, d'autre part (2), les textes que Næss écrit en tant que théoricien du mouvement de la *deep ecology*, et qui ne sont pas une simple présentation de l'intérêt de Spinoza pour le mouvement, mais aussi déjà l'expression d'une

⁶⁷⁶ Joanna Macy et Molly Young Brown, *Écopsychologie, pratique et rituels pour la Terre : revenir à la vie*, Le souffle d'or, Gap, 2021.

certaine lecture ou interprétation (forte) de la pensée spinoziste. On pense à des articles comme « Spinoza and Attitudes Toward Nature » (1983) ou « Spinoza and the Deep Ecology Movement » (1991). Ce qui apparaît immédiatement, c'est que Næss met, d'une certaine manière, Spinoza et la *deep ecology* en parallèle. Il montre que l'ontologie de la *deep ecology* est très proche, en tous points, de celle de Spinoza, et que l'attitude du *field ecologist* est en fait très proche de celle du sage spinoziste (ou de la personne en voie vers la sagesse). Plus que d'assurer la légitimité de son propos, il met en évidence la cohérence de la posture et de l'attitude que vise la *deep ecology*. Mais il fait également autre chose. D'une certaine manière, il propose déjà une traduction écologique de l'*Éthique*. Il semble en exposer la doctrine pour la présenter, mais il propose en fait une interprétation singulière de sa pensée : il rend compte de l'actualité de certaines conceptions en les articulant à une conceptualité exogène, celle de la science écologique, ou celle héritée d'autres traditions, comme la psychologie gestaltiste et écologique. Ces articles, qui donnent un éclairage important des notions centrales de l'Écosophie T, pour être compris, doivent donc être eux-mêmes éclairés par ce que nous avons appelé le Spinoza de Næss que, par ailleurs, ils participent aussi à livrer.

Les reconstructions que Næss propose de Spinoza, il les effectue moins en tant qu'historien de la philosophie que comme « philosophe vivant », mû par des questions qui appartiennent à son contexte actuel d'écriture. Il s'agit plus spécifiquement pour lui de saisir, à travers la conceptualité mobilisée par Spinoza et qui n'est plus la nôtre, la réalité que l'auteur a essayé de comprendre et d'éclairer – réalité que nous avons, bien souvent, en partage. Ainsi, une interprétation pertinente est aussi une traduction : quelle réalité Spinoza veut-il atteindre quand il dit Dieu ? Quand il dit « *amor intellectualis Dei* » ? À quel problème ces expressions lui permettent-elles de répondre ? Nous verrons alors que Næss procède de différentes manières, qu'il déplace certains concepts spinozistes d'un contexte à un autre, ce qui ne peut manquer d'influer sur ces concepts eux-mêmes ; mais aussi qu'il construit ses propres concepts à partir d'une approche et compréhension particulières de l'*Éthique*.

À certains endroits, notre relecture elle-même s'apparentera à ce que Næss lui-même a qualifié de « reconstruction », au sens où nous produisons du sens, de la pensée, à partir d'un contenu donné. Nous ne faisons pas tant émerger un sens, qui serait « caché », de l'écosophie de Næss, nous proposons de lui donner une signification. Par-là, les analyses qui émergeront pourront elles-mêmes, à certains endroits, se heurter à certaines formulations de Næss lui-

même – mais, à vrai dire, les textes de Næss étant très divers, dirigés vers des publics différents, certaines formules un peu lâches paraissent parfois effectivement en contradiction avec ce qu'il peut affirmer par ailleurs dans des textes plus techniques⁶⁷⁷. Sans forcer la lettre du texte de Næss pour en faire une philosophie spinoziste à tout prix, nous verrons jusqu'où nous pouvons conduire notre geste interprétatif et ce qu'il met en lumière des conceptions de Næss.

Dans cette partie, c'est sans doute cette phrase qui nous guidera : « Plusieurs termes dans l'*Éthique* sont selon moi extraordinairement utiles quand certains ou certaines d'entre nous essaient d'exprimer les conceptions fondamentales qui ont motivé leur activisme environnemental⁶⁷⁸. »

Ce qu'elle dit avant tout, c'est que la lecture de l'*Éthique* a aidé Næss, et d'autres sans doute, à comprendre ses propres intuitions. Et notamment celle, fondamentale, de l'unité de toute forme de vie et, avec elle, celle de l'intérêt qu'il y a à regarder, pendant des heures, les organismes vivants qui font partie de notre environnement quotidien⁶⁷⁹. Le sentiment que nous formons un tout, celui que nous avons quelque chose en partage, y compris avec le plus petit ou le plus différent des êtres, Spinoza permet de le comprendre, de l'éclairer. On peut même convoquer doublement l'intuition ici, dans la logique de la découverte : l'intuition qu'a Næss que toute vie est fondamentalement une et que toute vie mérite d'être connue pour elle-même ; et celle qu'il y a dans l'*Éthique* un matériau permettant de rendre raison de cette intuition. Tout le travail écosophique de Næss est ensuite comme une recherche, une plongée au cœur de l'*Éthique* pour éclairer cette intuition, qui se donne sous la forme de l'évidence, mais sans la claire conscience de ses causes, de ses fondements. Spinoza aide à recomposer la chaîne des raisons. Il y a donc bien, sous cet angle-là, une démarche de découverte, et pas seulement une entreprise de démonstration.

La reconstruction : quelle méthode ?

Le travail herméneutique de Næss peut être envisagé, de manière générale, comme une actualisation de l'*Éthique*, une lecture qui rend l'*Éthique* accessible au lecteur et à la lectrice

⁶⁷⁷ C'est le cas sur la question de la finalité de la Nature par exemple, il répète à plusieurs reprises que la Nature est sans *telos* et le justifie théoriquement, mais il lui arrive d'employer des formules qui semblent réinstaurer cette idée, ou encore celle d'ordre. On peut le justifier en considérant en partie l'ancrage expérientiel, mais il est indéniable que, dans *Écologie, communauté et style de vie* notamment, certaines formules peuvent déstabiliser le lecteur ou la lectrice habituée des articles que Næss écrit en tant qu'écosophe.

⁶⁷⁸ Arne Næss, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 400.

⁶⁷⁹ Voir Arne Næss, « How my Philosophy Seemed to Develop », *op. cit.*, p. 302.

contemporaine. Cette actualisation n'est pas seulement une proposition théorique, mais elle répond pour Næss à une urgence autant théorique que pratique. Il écrit, à la fin de la préface de 2004 à la réédition de *Freedom, Emotion and Self-subsistence* : « I am convinced that Spinoza's firmly integrated view of human life, and the way to live it, will in the future inspire more people than ever before. We need Spinoza as a source of inspiration, but of course we also need our personal interpretations. Mine is only one of many⁶⁸⁰. »

Næss parle d'un besoin : nous avons besoin de Spinoza comme source d'inspiration – et donc nous avons besoin d'un Spinoza qui nous parle aujourd'hui, dont on puisse sentir ou saisir la puissance théorique dans le contexte qui est le nôtre. Mais nous avons aussi besoin de penser nous-mêmes, d'élaborer nos interprétations pour l'élaboration d'un système de pensée original et pertinent aujourd'hui. C'est donc bien en effet une « actualisation » de Spinoza que propose Næss, au sens où Yves Citton la définit au chapitre XIII de « Lire, interpréter, actualiser. Pourquoi les études littéraires ? »⁶⁸¹ Citton donne, dans l'événement de la lecture, toute sa place au lecteur et à la lectrice qui donnent vie au texte, selon l'attitude particulière adoptée envers celui-ci ; le texte ne fait sens que dans la mesure où il est ressaisi par un lecteur ou une lectrice dans un contexte donné, et dans la mesure où il vit et produit des effets à travers lui ou elle. C'est l'attitude même de la personne qui le lit qui en fait un texte vivant, celle qui ne consiste pas à le considérer comme un document, sur le mode purement historiciste mais qui s'intéresse à ce que le texte peut nous dire aujourd'hui, la manière dont il peut nous aider à nous orienter dans le monde actuel. Citton donne ainsi quatre critères permettant de qualifier une attitude herméneutique d'actualisation : « a) elle s'attache à exploiter les virtualités connotatives des signes de ce texte, b) afin d'en tirer une modélisation capable de reconfigurer un problème propre à la situation historique de l'interprète, c) sans viser à correspondre à la réalité historique de l'auteur, mais d) en exploitant, lorsque cela est possible, la différence entre les deux époques (leur langue, leur outillage mental, leurs situations socio-politiques) pour apporter un éclairage dépaysant sur le présent⁶⁸². »

C'est là, selon Næss, que se marque la différence entre le travail de la seule histoire de la philosophie et un travail de systématisation d'une vue totale. Pour l'histoire de la philosophie, le travail de Næss peut être jugé insuffisamment rigoureux ou an-historique, mais pour son entreprise à lui, si l'histoire de la philosophie est très utile afin de construire l'interprétation la

⁶⁸⁰ Arne Næss, « Author's Preface to This Edition », *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. lxiii.

⁶⁸¹ Yves Citton, *Lire, interpréter, actualiser : pourquoi les études littéraires ?*, Éditions Amsterdam, Paris, 2007.

⁶⁸² *Ibid.*, p. 265.

plus plausible⁶⁸³, elle demeure un auxiliaire de la systématisation et de l'élaboration d'une *total view*, un auxiliaire dans l'effort de « reconstruction et de recherche du salut »⁶⁸⁴. Elle aide à répondre à cette question existentielle : « How can the texts of Spinoza, together with my more or less intuitively based appreciation of his person and mission, help me in my search for truth ? »⁶⁸⁵ Il y a de nombreuses manières, Næss le rappelle, académiques ou non, d'utiliser *l'Éthique* dans nos vies⁶⁸⁶. Son travail de reconstruction en est une.

Pour Næss, Spinoza lui-même n'a pas écrit *l'Éthique* en historien de la philosophie, mais en philosophe *vivant*, en systématiseur (*systematizer*)⁶⁸⁷. Spinoza écrivait sur la manière dont vivaient les humains ; son ambition était à la fois de comprendre et d'aider ses contemporains dans la voie du salut ou de la béatitude. Or, cette ambition n'a pas une valeur uniquement au XVIIe, elle est, comme telle, intemporelle. D'autres avant Spinoza la partageaient, et Næss la partage également. Or, la philosophie que Næss élabore pour penser une meilleure existence à son époque est à la fois une élaboration personnelle et une interprétation de la philosophie de Spinoza. Il n'y a pas de contradiction dans les termes : la construction théorique et personnelle de Næss *est* une interprétation de Spinoza. On peut en ce sens rapprocher – même si les deux manières d'opérer sont différentes – la démarche de Næss de celle de Deleuze, telle que Saverio Ansaldi la présente dans ce qu'il appelle aussi la « rencontre Spinoza-Deleuze »⁶⁸⁸. Il distingue le travail effectué dans *Spinoza et le problème de l'expression* du commentaire systématique de Gueroult, les deux textes paraissant la même année (en 1968). S. Ansaldi écrit : « Il ne s'agit pas de faire de l'histoire de la philosophie à partir d'un commentaire "interne", mais d'agencer la pensée de Spinoza à des forces extérieures, à un "en-dehors" qui lui confère son sens véritable »⁶⁸⁹. Dans sa propre interprétation-reconstruction, Næss s'autorise un grand nombre de choses en termes de méthode et invente de nouvelles conclusions à partir du matériau spinoziste disponible. Il élabore sa propre « total view » : « I call my total view—if I can be said to have one— Spinozistic. I refer to a class of total views comprising variations of interpretations, elaborations, and reconstructions

⁶⁸³ Arne Næss, « Limited definiteness of "God" in Spinoza's System. Answer to Heine Siebrand », *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, vol. 28, n° 2, 1986, pp. 275-283.

⁶⁸⁴ Arne Næss, « Author's Preface to This Edition », *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. lxii (« (...) are of limited relevance to my efforts at reconstruction and the search for salvation ».)

⁶⁸⁵ Arne Næss, « Author's Preface to This Edition », *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. lxii.

⁶⁸⁶ Arne Næss, « Limited definiteness of "God" in Spinoza's System. Answer to Heine Siebrand », *op. cit.*, p. 278.

⁶⁸⁷ *Id.*

⁶⁸⁸ Saverio Ansaldi, « L'oiseau de feu : puissance, expression et métamorphose. Sur la rencontre Spinoza-Deleuze », Anne Sauvagnargues, Pascal Sévérac (dir.), *Spinoza-Deleuze, Lectures croisées*, chap. 9, ENS Éditions, Lyon, 2016 (<http://books.openedition.org/enseditions/7096>, consulté le 16/08/2023).

⁶⁸⁹ *Id.*

of Spinoza's system as formulated (mainly) in his *Ethics*. The term *reconstruction* I introduce in order to characterize interpretations of the text that Spinoza himself in part would presumably reject, but that the text admits⁶⁹⁰. »

Analyse empirique et nominalisme

L'empirisme sémantique permet de justifier en partie l'approche contemporaine que Næss propose de *l'Éthique*⁶⁹¹. Il met en évidence le fait que les usages linguistiques comme le contexte général de la communication verbale changent au cours du temps et avec l'évolution des sociétés. Ainsi, un ensemble de formulations visant une certaine signification ne conserve pas indéfiniment ses qualités, chaque groupe les reçoit différemment. Par exemple, « Dieu » n'a pas la même signification au XVIIe siècle qu'aujourd'hui, ni « substance », ni « attribut ». Ces vocables sont très dépendants d'un contexte culturel et théorique. Pour autant, la *philosophie* de Spinoza (son ontologie et son éthique) telle qu'elle est exprimée dans *l'Éthique*, elle, n'est pas uniquement dépendante d'un tel contexte ; c'est sa formulation qui l'est. Or, Næss remarque que cette formulation n'est pas stable ou figée, au sens où plusieurs lexiques semblent être mobilisés dans *l'Éthique*. Il y a le lexique très chrétien de Dieu et de l'amour de Dieu, à réinscrire dans un contexte d'omniprésence et pendant très longtemps d'omnipotence de la scolastique, et du poids de l'Église (et, encore, de l'Inquisition dans certains pays catholiques). Il y a aussi le lexique de la puissance et de la vertu, qui est davantage à ancrer dans le contexte des grandes philosophies éthiques et politiques du XVIe et XVIIe siècle européen, celles de Hobbes et de Machiavel, qui ont aussi beaucoup inspiré Spinoza. Il y a la terminologie de la logique aristotélicienne avec les notions de substance et d'attribut, qui se justifient là encore par l'importance de la scolastique. Il y a enfin le lexique cartésien de la clarté et de la distinction, et du pouvoir de l'esprit sur les affects. Næss s'appuie ainsi en grande partie sur le travail d'histoire des idées qu'a conduit Wolfson, mettant en évidence le fait que Spinoza est en débat avec les autres philosophes de son époque et qu'il ressaisit les concepts hérités de sa tradition culturelle (Wolfson analyse Spinoza à travers l'étude de Descartes, Anselme, Crescas, Avicenne, Averroès, Maïmonide, Porphyre). Il pense avec eux et contre eux, et réinvestit leur langage. Or, *ce dont parle Spinoza dans une diversité de lexiques ancrés dans un contexte théorique spécifique, c'est d'une réalité qui, elle, traverse*

⁶⁹⁰ Arne Næss, « The Spirit of the Vienna Circle Devoted To Questions of *Lebens- and Weltauffassung* », *op. cit.*, p. 286.

⁶⁹¹ Pour cette sous-partie, voir Arne Næss, Limited definiteness of "God" in Spinoza's System. Answer to Heine Siebrand », *op. cit.* ; Arne Næss, « An Application of Empirical Argumentation Analysis to Spinoza's *Ethics* », *op. cit.* ; Arne Næss, « A Necessary Component of Logic Empirical Argumentation Analysis », *op. cit.*

les époques. Bien sûr, elle ne reste pas identique à elle-même, mais ce qui nous intéresse, c'est la saisie de cette réalité en essayant d'identifier ce à quoi elle correspond pour nous aujourd'hui. Ainsi, à l'idée que Spinoza est en discussion avec ses contemporains dont il reprend le lexique s'ajoute celle qu'il a aussi une certaine conception philosophique unifiée, une conception ontologique et anthropologique, qu'il formule dans différents lexiques pour être entendu et compris de ses pairs et opposants. Il se met à leur portée pour leur communiquer son système, sa vue totale. Système et vue totale qui peuvent être aujourd'hui traduits dans une langue plus propice, une langue qui serait celle de notre propre contexte culturel, théorique. Spinoza a donc, pour Næss, une vision unifiée de l'être et de l'existence en général, qui se trouve formulée dans différents langages. Et qui peut l'être dans d'autres – le nôtre notamment. Il y a une seule et unique réalité, qu'on exprime ou approche au moyen de différentes terminologies.

C'est pourquoi on trouve, pour Næss, des réseaux d'équivalences dans *l'Éthique*. Équivalences qui ne sont pas pour autant des équivalences totales, au sens où on ne pourrait pas substituer un terme à un autre dans toute l'œuvre. Souvent, les termes sont équivalents du point de vue de l'extension – ils recouvrent la même réalité – mais non de l'intention, de la signification, ou de la connotation. C'est le cas, par exemple, affirme Næss, de « power », « virtue », et « love of God ». Ces termes sont équivalents, mais les deux premiers renvoient à un contexte hobbesien et machiavélien, là où le dernier renvoie à un contexte chrétien. Si on remplaçait partout « virtue » par « love of God », on aurait un texte très différent, et une reconstruction très chrétienne de *l'Éthique*. De même, si on remplace « power » par « amour de Dieu », la reconstruction donnerait lieu à une forme de mysticisme religieux, qu'on ne trouve pas volontiers dans la forme de *l'Éthique* que l'on connaît. Les équivalences ne sont donc pas assez fortes pour permettre une telle substitution, il y a seulement une possible transitivité des termes, qui permet de mettre en évidence des réseaux de signification, d'éclairer certaines notions, et d'en mieux saisir la fonction. Mais, plus fondamentalement, ces équivalences suggèrent que, derrière ou au-delà d'un ensemble de termes dits « équivalents », il y a bien une réalité unique, une authentique vision du monde. C'est en ce sens que Næss propose une lecture nominaliste de *l'Éthique* ; pour lui l'attribut pensée et l'attribut étendue sont en fait deux manières pour la cognition humaine de saisir, dans sa complexité, la substance unique. Le travail du *systematizer* aujourd'hui consiste donc à essayer de formuler, dans les termes qui sont ceux de son ancrage théorique, et dans un contexte culturel,

sociologique, historique contemporain, la réalité que Spinoza vise dans *l'Éthique*⁶⁹². Ce qui suppose, comme auxiliaires, une compréhension du contexte théorique et lexical de Spinoza, et une compréhension de notre propre contexte théorique et lexical – un peu à la manière dont l'anthropologue traduit un terme d'un groupe humain à un autre, en essayant d'insérer le terme dans un réseau de signification propre au groupe d'arrivée, et différent du groupe de départ⁶⁹³. Ce qui compte finalement, c'est moins le terme en lui-même que les réseaux de signification et de correspondances, voire d'équivalences qui se tissent au sein d'un groupe humain, et d'un ensemble de termes⁶⁹⁴.

La logique symbolique

Ce que Næss appelle des reconstructions renvoie, formellement, à deux types de texte. Soit des textes comme « Spinoza and Attitudes Toward Nature », « Spinoza and the Deep Ecology Movement » ou encore « Spinoza's Finite God » qui sont des interprétations disons contemporaines ou des actualisations de Spinoza ; soit des textes comme *Freedom, Emotion and Self-subsistence* ou *Conation and Cognition* qui sont des reconstructions de *l'Éthique* au moyen de la logique formelle. La reconstruction n'est plus alors seulement une nouvelle façon de se représenter quelque chose, une nouvelle manière d'aborder, de lire ou de traduire *l'Éthique*. Elle est l'action de rebâtir un texte comme on rebâtirait un édifice, en reprenant ses matériaux, mais en les agençant différemment, afin de lui offrir une deuxième vie. On reconstruit parce que, en l'état, on ne peut tirer tous les bénéfices d'une œuvre d'une autre époque. Le geste est alors, sinon plus radical, du moins plus contestable, sans doute, du point de vue de l'histoire de la philosophie et de ses méthodes traditionnelles. Il n'est en réalité qu'un prolongement du premier geste, la traduction dans un langage spécifique – celui de la logique symbolique, un langage mathématique – des formules de *l'Éthique*. Pourquoi et comment Næss emploie-t-il la logique symbolique ?

Il reconnaît, dans ses travaux sur les *total views* et en particulier dans la reconstruction qu'il propose du système de Spinoza, avoir été fortement influencé par ce qu'il a expérimenté dans le séminaire de Schlick à Vienne en 1934 et 1935⁶⁹⁵. L'influence du Cercle de Vienne se

⁶⁹² Arne Næss, « An Application of Empirical Argumentation Analysis to Spinoza's *Ethics* », *op. cit.*, p. 277-278 : « He subtly changed *everything* in his own direction. Thus, when studied deeply, every single proposition in the *Ethics* is seen to have a distinctive Spinozist color or flavor. It is, in my opinion, as if to Descartes, to Hobbes, and to a host of other thinkers, Spinoza has said "Yes, but..." » (p. 278).

⁶⁹³ Voir Arne Næss, « Cultural Diversity and the Deep Ecology Movement » (1988), *SWAN X*, 25, pp. 263-274, p. 267-268.

⁶⁹⁴ Voir Arne Næss, « A Necessary Component of Logic Empirical Argumentation Analysis », *op. cit.*

⁶⁹⁵ Arne Næss, « The Spirit of the Vienna Circle Devoted To Questions of *Lebens- and Weltauffassung* » *op. cit.*,

repère dans l'intrusion d'outils comme les symboles utilisés dans la logique symbolique au sein des sciences humaines, et par la prise au sérieux, dans l'analyse de *l'Éthique*, des phrases de définitions ou de celles qui s'apparentent à des définitions (« *definition-like sentences* », « *definitoid sentences* »)⁶⁹⁶. Si une phrase est une définition, cela signifie pour Næss qu'on peut substituer le *definiens* au *definiendum* et vice versa sans changer la signification visée (*intended*)⁶⁹⁷. Et ainsi Næss remplace le terme *Deus*, dans *l'Éthique*, par son *definiens* – « ce qui est complètement en soi » (*Freedom, Emotion and Self-subsistence*). Cette substitution participe de l'actualisation du texte, en lui faisant perdre sa connotation chrétienne, ce qui importe dans la mesure où Dieu, dans *l'Éthique*, ne renvoie pas à ce que nous entendons communément aujourd'hui encore par Dieu, un Dieu transcendant créateur du monde et juge des affaires humaines. Substituer le *definiendum* au *definiens* permet de laisser de côté les connotations religieuses pour mieux atteindre la réalité que vise le terme. Cette substitution, pour Næss, est permise théoriquement car, si la connotation entre les deux termes n'est pas la même, la dénotation l'est, et le sens, par conséquent, n'est pas altéré⁶⁹⁸. La reconstruction est ainsi élaborée à partir d'un ensemble d'équivalences qui sont repérées et explicitées. Par exemple, *Freedom, Emotion and Self-subsistence* commence par un ensemble de dix-huit théorèmes sur ce qui est en soi, ou ce qui est en quelque chose d'autre, tous ces théorèmes étant établis à partir des équivalences que Næss a repérés entre ces expressions et d'autres expressions dans *l'Éthique* : (n')avoir (pas) besoin de quelque chose d'autre pour exister, être conçu par soi-même ou être conçu par quelque chose d'autre, etc.

À la question : pourquoi utiliser cette méthode dans la reconstruction d'une *total view* spinoziste, soit dans l'élaboration d'une interprétation (personnelle) de *l'Éthique* ? plusieurs réponses peuvent être apportées. Une première, biographique, consiste à dire que c'est un outil que Næss maîtrise et qu'il a appris à manier en même temps qu'il a découvert Spinoza⁶⁹⁹. Une autre raison, formelle, consiste à souligner que cette forme de la reconstruction est analogue à la forme de *l'Éthique*, que les méthodes d'exposition sont similaires. Peut-être que cette méthode à la manière d'Euclide peut aider à la compréhension d'un système dans lequel un grand nombre de concepts sont étroitement entrelacés (« *interwined* »)⁷⁰⁰. Une autre

p. 286 : « It is my contention that the way I work shows the influence of the spirit of the Vienna Circle. »

⁶⁹⁶ *Id.*

⁶⁹⁷ *Ibid.*, p. 286-287.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 287.

⁶⁹⁹ « Since I was seventeen years old I have read Spinoza in Latin and acquainted myself with some symbolic logic, and my total view, if there is any, clearly belongs to the class of Spinozisms. Consequently, for me a reconstruction, including the symbols, is significant in my practical life. » (*Ibid.*, p. 290)

⁷⁰⁰ Arne Næss, « Author's Preface to This Edition », *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. lxiii.

raison, pédagogique et didactique, consiste à affirmer qu'une telle méthode permet à la fois de rendre manifestes visuellement certaines structures, c'est-à-dire certaines relations internes entre des groupes de termes, notions et théorèmes⁷⁰¹, de faire apparaître également clairement le système ou la *total view* dans son ensemble et, enfin, et peut-être surtout, de garder clairement à l'esprit les centaines de connexions qui existent entre des expressions et des termes (construites à partir de phrases du type « Par... j'entends... », « ... est la même chose que... » ou « ... n'est rien d'autre que... »⁷⁰²). La notation simplifiée de la logique formelle – pour celles et ceux qui savent la lire et y sont habituées – rend visuel et facile à repérer un grand nombre de choses à la fois. Cette formalisation et ce mode d'exposition ont donc avant tout pour fonction de clarifier le système théorique de *l'Éthique*, construit selon Næss autour de nombreux réseaux d'équivalences – un travail préparatoire à *Freedom, Emotion and Self-subsistence* a consisté à recenser environ 4000 relations entre les termes de *l'Éthique*⁷⁰³. Étant donné la complexité de l'ouvrage⁷⁰⁴, la reconstruction au moyen de la logique symbolique est alors, pour Næss, nécessaire afin que la philosophie de Spinoza puisse être mobilisée dans nos vies⁷⁰⁵. La dernière raison est heuristique : la logique formelle permet la découverte. La symbolisation des théorèmes permet le calcul logique, la dérivation de certaines conséquences. Elle permet notamment de découvrir de nouvelles relations entre les termes⁷⁰⁶, de dériver certaines implications ou conséquences qui n'étaient peut-être pas aperçues dans l'exposé initial de *l'Éthique* : « careful and extensive derivation from propositions firmly based on the text of the *Ethics* reveals hidden structures and supports conclusions of importance to any coherent, understandable interpretation⁷⁰⁷. » Bien sûr, une telle démarche peut rencontrer certaines difficultés. Certains théorèmes peuvent sembler parfois difficilement compatibles avec ce que Spinoza entendait, ou bien supposer une interprétation originale, audacieuse voire imprudente de certains termes de *l'Éthique* et de certaines expressions. Et, à vrai dire, Næss le reconnaît, une interprétation de ce type ne pourra être en harmonie avec toutes les occurrences des termes principaux de *l'Éthique*, d'une certaine façon, cela est hors d'atteinte⁷⁰⁸. Mais Næss argumente alors en faisant l'hypothèse que, si

⁷⁰¹ Arne Næss, *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. 45.

⁷⁰² Arne Næss, « Author's Preface to This Edition », *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. lxi et « Introduction », p. 6.

⁷⁰³ Arne Næss et Guttorm Floistad, *Spinoza's Etikk. Systematiske Rekonstruksjoner*, Institute of Philosophy, University of Oslo, n° 1, 1963, n° 2, 1964.

⁷⁰⁴ Arne Næss, « Author's Preface to This Edition », *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. lxi.

⁷⁰⁵ Arne Næss, « Introduction », *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. 1.

⁷⁰⁶ Arne Næss, *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. 20-21.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, p. 27.

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 124.

Spinoza désapprouverait peut-être, ou sans doute (il n'est pas là pour le dire) le système – ou une partie du système –, c'est la règle de la cohérence (« *consistency* ») qui prévaut et que le travail de reconstruction n'oublie jamais : « Consistency is only reached through more or less free reconstructions and the acceptance of series of more or less hystorically unsupportable semantical hypotheses. (...) The above comments are, I hope, well suited to make one realize that reconstructions cannot and should not follow every move in the thoughts and expressions of great philosophic author⁷⁰⁹. »

On voit donc bien comment Næss, même s'il analyse les textes, les cite, les travaille, les met en relation, ne fait pas œuvre d'historien de la philosophie, mais travaille à la construction d'une *total view* qui, en fait, est déjà *sa total view*. De par la méthode adoptée et les nombreux partis pris qu'elle engage, c'est d'emblée le Spinoza de Næss qui se construit, et c'est ce Spinoza qui servira l'élaboration de l'Écosophie T. La pensée personnelle de Næss est au travail dans ces reconstructions, elle est en train de se construire et de se formaliser, au contact de Spinoza, dans le pétrissage du matériau que *l'Éthique* fournit. Tout ce travail herméneutique, même si Næss ne les a pas encore théorisées et n'en a sûrement pas une idée claire, fournira le matériau à l'élaboration ultérieure de la *deep ecology* et de l'Écosophie T.

⁷⁰⁹ *Id.*

Chapitre 4 –

De l'interprétation du Dieu de Spinoza à la valeur intrinsèque de la *deep ecology*

*Absolu : Le monde
Ne serait pas ce monde
S'il n'y avait la rose*⁷¹⁰.

Ce chapitre se propose de donner une interprétation de l'égalitarisme biosphérique tel que Næss le formule notamment dans l'article fondateur de la *deep ecology*, « The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary ». Plus spécifiquement, il essaiera de rendre compte du passage ci-dessous, et de proposer une interprétation spinoziste de ce paragraphe :

« 2. The deep ecology movement accepts biospherical egalitarianism— in principle. The “in principle” clause is inserted because any realistic praxis necessitates some killing, exploitation, and suppression. The ecological field-worker acquires a deep-seated respect, or even veneration, for ways and forms of life. He reaches an understanding from within, a kind of understanding that others reserve for fellow human beings and for a narrow section of ways and forms of life. To the ecological field-worker, the equal right to live and blossom is an intuitively clear and obvious value axiom. Its restriction to human beings is an anthropocentrism with detrimental effects upon the life quality of men and women themselves. This quality depends in part upon the deep pleasure and satisfaction we receive from close partnership with other forms of life. The attempt to ignore our dependence and to establish a master-slave role has contributed to the alienation of man from himself⁷¹¹. »

Qu'est-ce qu'une compréhension de l'intérieur ? En quoi conduit-elle à l'acquisition d'un respect profond, et même d'une vénération pour toutes les formes de vie ? Quel sens donner à ce droit égal de vivre et de s'épanouir ? Si ce droit, ainsi que la valeur intrinsèque, sont des

⁷¹⁰ Guillevic, « Mémoires de roses » (1994), *Relier*, Gallimard, Paris, 2007, p. 652.

⁷¹¹ Arne Næss, « The Shallow and the Deep. Long-Range Ecology Movement: A Summary », *op. cit.*, p. 7.

conceptions fondamentales tant de l'Écosophie T que de la *deep ecology*, quel sens peut-on leur donner en contexte spinoziste, c'est-à-dire insérés dans une *total view* spinoziste ? Pour le comprendre, il nous faudra revenir à l'interprétation que donne Næss de l'immanence divine dans la philosophie de Spinoza telle qu'elle s'expose dans *l'Éthique*.

I - L'immanence de Dieu : de la philosophie de Spinoza à l'immanence radicale

Pour éclairer le champ de la discussion, nous allons procéder, en premier lieu, à une présentation des principales interprétations proposées de l'immanence divine spinoziste. Cela nous permettra de mieux situer l'interprétation de Næss et de saisir en quoi elle peut être dite « radicale ».

1. L'immanence de Dieu dans la philosophie de Spinoza

Spinoza établit à la proposition 14 de EI qu'il n'est rien dans l'univers sinon une Nature ou substance unique, existant nécessairement, active, éternelle et infinie, qui est Dieu. Comme Dieu seul est l'unique substance, tout ce qui existe est un attribut, un mode, ou une affection de la celle-ci – « à part les substances et les manières (*modos*), il n'y a rien » (EIP15dém) – et conformément à EIP15, « Tout ce qui est, est en Dieu ». Toute la question est de savoir ce que « être *en* Dieu » signifie. Une chose peut être en une autre chose de différentes manières, elle peut l'être comme une propriété ou une qualité appartient à son sujet, comme un objet est en un récipient qui le contient, ou comme des parties sont dans le tout qu'elles composent. Dans l'histoire de la philosophie, différentes interprétations ont été données, mentionnons-en deux, celles données par Edwin Curley et Jonathan Bennett⁷¹². Jonathan Bennett⁷¹³, tout d'abord, s'inscrit dans une tradition d'interprétation instaurée par Leibniz et qu'on retrouve chez Pierre Bayle, Hegel, Don Garrett, ou encore dans les analyses de Olli Koistinen et John Biro⁷¹⁴. Il pense la relation des modes à Dieu en termes d'inhérence : les choses sont en Dieu dans le sens où elles sont des propriétés, des états, ou des qualités de Dieu. Elles « inhèrent » en Dieu

comme dans un sujet ou un substrat⁷¹⁵. Pour Spinoza, tout comme le mouvement est un état

⁷¹² Voir Steven Nadler, « "Whatever Is, Is in God": Substance And Things in Spinoza's Metaphysics », Charlie Huenemann (éd.), *Interpreting Spinoza, Critical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 53-70.

⁷¹³ Voir Jonathan Bennett, « Spinoza's Monism: A Reply to Curley », Yirmiyahu Yovel (éd), *God and Nature, Spinoza's Metaphysics. Papers Presented at the First Jerusalem Conference (Ethica I)*, E.J. Brill, Leiden/New York/København/Köln, 1991, pp. 53-59.

⁷¹⁴ Mogens Lærke, « Immanence et extériorité absolue. Sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance de Spinoza », *op. cit.*, p. 170.

⁷¹⁵ Depuis Aristote, c'est la conception traditionnelle de la relation de la substance à ses accidents. Les propriétés

du corps en mouvement, le corps en mouvement lui-même serait une propriété ou un état de Dieu (dans un des attributs infinis de Dieu, l'extension) : les corps sont des propriétés de l'extension. Et tout comme ma pensée particulière à ce moment déterminé est une propriété ou un état de mon âme, mon âme est une propriété ou un état de Dieu (dans un autre des attributs infinis de Dieu, la pensée) : mon âme est une propriété de la pensée. Le corps en mouvement et mon âme sont simplement la nature de Dieu (ou, plus précisément, pour Bennett, les natures de Dieu). Spinoza écrit en effet : « Les choses particulières ne sont rien que des affections des attributs de Dieu, autrement dit des manières par lesquelles les attributs de Dieu s'expriment de manière précise et déterminée. » (EIP24cor) Le problème général de cette interprétation est qu'elle peut conduire à des absurdités : à prédiquer certaines propriétés de Dieu qui sont indignes de lui, et plus encore, à prédiquer des propriétés contradictoires⁷¹⁶. Selon cette interprétation en effet, Dieu est assimilé ou identifié à la Nature dans sa totalité, tant dans ce qu'elle a d'universel et d'infini qu'en ce qu'elle a de fini, corruptible et contradictoire – ce qui s'avère problématique.

Edwin Curley⁷¹⁷ s'oppose à cette interprétation et comprend la relation de la substance à ses modes de manière causale. Dieu est alors la cause infinie, éternelle et nécessaire, de toute chose. Plus particulièrement, les attributs de Dieu peuvent être perçus comme les principes causaux universaux de toutes les choses qui tombent sous eux – c'est à dire absolument tout. Il n'est plus question d'inhérence pour Curley, mais de dépendance causale. La substance est alors définie comme ce qui est cause de soi, ce qui est auto-suffisant et ne dépend que de soi-

des choses, parce qu'elles sont des propriétés, dépendent des choses d'une manière dont les choses ne dépendent de rien d'autre. De manière ultime, il y a une chose, un sujet de toutes les prédications, et tout ce qui n'est pas identique avec ce sujet ultime est alors une de ses propriétés.

⁷¹⁶ En réalité, Bennett essaie de contourner ces problèmes essentiels à l'interprétation de Bayle, en théorisant ce qu'il appelle un « champ métaphysique ». Le monde considéré sous l'attribut de l'extension n'est en ce sens pas la totalité des objets physiques dans l'espace, mais l'espace lui-même. L'espace a différentes régions qui peuvent être qualifiées différemment, et ce que nous pensons comme des choses dans l'espace sont plutôt, pour Bennett, différentes régions qualifiées de l'espace unique. Les choses particulières et finies dans le monde spatial sont des constructions logiques, des régions de l'espace. Il y aurait donc deux éléments selon Bennett, un rez-de-chaussée où le monde étendu est décrit en termes de prédication monadique dans l'espace, et un second étage où il est décrit dans un langage dans lequel les choses différentes du tout de l'espace sont quantifiées et deviennent sujet de prédication. Le champ métaphysique permettrait de surmonter la difficulté selon laquelle des propriétés indignes de Dieu pourraient lui être attribuées (voir Jonathan Bennett, « Spinoza's Monism: A Reply to Curley », *op. cit.*, p. 53-59). Edwin Curley lui reproche, malgré la théorie du champ métaphysique, de penser le Dieu de Spinoza comme un Dieu soumis au changement, et d'aller contre l'idée admise par tous selon laquelle Spinoza serait, du point de vue de la physique, un enfant de son siècle. En effet, l'idée de champ métaphysique irait à l'encontre de celle selon laquelle Spinoza accepte le concept fondamental au XVII^e d'après lequel « les corps en mouvement » est le concept le plus basique de la physique, qui n'a pas à être expliqué par le détour par d'autres concepts, mais est capable de servir à l'explication de tous les autres concepts physiques (voir Edwin Curley, « On Bennett's Interpretation of Spinoza's Monism », Yirmiyahu Yovel (éd.), *God and Nature, Spinoza's Metaphysics*, *op. cit.*, p. 44).

⁷¹⁷ Voir Edwin Curley, « On Bennett's Interpretation of Spinoza's Monism », *op. cit.*

même, alors que les modes sont définis comme ce qui dépend causalement de quelque chose d'autre, et de manière ultime de la substance. Selon la lecture de Curley, Dieu est seulement la substance et ses attributs – il identifie la substance à ses attributs –, c'est-à-dire, pour lui, les faits nomologiques les plus fondamentaux de l'univers, les caractéristiques structurales les plus générales du monde et les lois de la nature qui sont étroitement associées à ces dernières, ou inscrites en elles. Les modes finis, eux, ne sont pas identifiés à Dieu, et ne lui sont pas inhérents. Étape nécessaire pour éviter les incohérences qui font de la nature divine, sinon une nature matérielle, du moins une nature qui se contredit elle-même, et donc ne peut être Dieu. Les modes finis sont plutôt des faits singuliers qui sont « en Dieu » seulement en ce sens qu'ils sont causalement portés par le plus haut niveau de faits nomologiques que constituent les attributs, en conjonction avec, d'une part, le niveau inférieur de lois nomologiques que constituent les modes infinis de la substance et qui suivent des niveaux supérieurs, et, d'autre part, des autres faits singuliers et finis. La Nature est ainsi gouvernée par un ordre nécessaire comme fond actif de chaque chose, et parler de Dieu ou de la substance revient à se référer au cadre causal le plus universel des lois du monde. Les choses sont en Dieu en ce sens qu'elles sont causalement déterminées et rendues intelligibles par les lois scientifiques. Ainsi, pour Curley, si tout ce qui est, est en Dieu, c'est en tant que Dieu est la cause prochaine des modes infinis, et la cause éloignée des modes finis, en ce sens qu'il est leur cause par la médiation des modes infinis.

Nous avons donc, d'une part, une interprétation qui identifie Dieu avec le tout de la Nature et affirme que la relation des modes à leur substance est celle de l'inhérence des propriétés à leur sujet ; et d'autre part une autre interprétation qui identifie la substance avec la structure générale de l'univers, et affirme que la relation des modes à la substance est une relation causale qui opère logiquement. Cette seconde interprétation respecte l'immutabilité de Dieu, qui, pour Curley, est centrale dans la philosophie de Spinoza, si bien qu'aucune interprétation légitime du philosophe ne peut la sacrifier. Néanmoins, si un tel impératif est respecté, c'est celui du *Deus sive Natura* maintenant qui semble être, sinon contredit, du moins interprété de manière partielle. Curley identifie Dieu à la Nature naturante seulement, et non à la Nature naturée. En voulant conserver l'immutabilité de Dieu, il semble que ce soit son immanence qu'il sacrifie : Dieu est avant tout l'agent actif de toute chose, dont la puissance explique la venue au monde et le maintien dans l'existence. Toutes les choses sont en Dieu car Dieu est leur cause immanente. Il faut donc nécessairement penser l'inséparabilité de la cause et de son

effet, pour ne pas ravalier le Dieu de Spinoza à une cause transitoire et transcendante, détachée de sa création, ce que semble faire Curley. Comme le conclut Steven Nadler, « Finalement, il semble être simplement trop difficile de conserver la causalité immanente sans conserver en même temps l'inhérence »⁷¹⁸. Næss propose, lui, une autre interprétation de la relation de Dieu à ses modes, davantage envisagée sur le mode de la relation du tout à ses parties, ou des choses singulières et concrètes à leur genre, ou du genre à son espèce, comme nous le verrons.

Que Dieu est « de toutes choses cause immanente et non transitive » (EIP18), Spinoza le démontre de la manière suivante :

« Tout ce qui est, est en Dieu et doit se concevoir par Dieu (*par la Prop. 15*), et par suite (*par le Coroll. 1 Prop. 16*) Dieu, des choses qui sont en lui-même, est la cause, ce qui était le premier point. Ensuite, en dehors de Dieu il ne peut y avoir de substance (*par la Prop. 14*), c'est-à-dire (*par la Définition 3*) de chose qui en dehors de Dieu soit en soi, ce qui était le second. Dieu est donc de toutes choses cause immanente, et non transitive. » (EIP18dém)

Selon le premier point, il ne peut être une seule chose dans l'univers qui ne soit pas causée par Dieu, et qui ne vive pas comme une modification ou une expression de sa puissance. En ce sens, Dieu est, d'une certaine manière, en toute chose. Selon le second point, il n'existe que Dieu qui soit cause de lui-même : toutes les choses sont causées ultimement par Dieu et donc, nécessairement, sont en Dieu. Il n'y a pas de résidu, d'une part comme de l'autre : pas de chose sans expression divine – sans quoi elle serait une substance –, c'est-à-dire pas de chose, quelle qu'elle soit, qui ne nécessite pas le secours de Dieu pour exister et être conçue ; pas non plus de Dieu sans lien avec sa création, il n'y a pas de Dieu transcendant, ou transitif, qui existerait de manière détachée ou séparée vis-à-vis de sa création. Ainsi, on peut penser, avec Martial Gueroult, une double manifestation chez Spinoza de l'immanence divine – qui en signe son caractère « absolu » (Gueroult) ou « radical » (Næss) – : *l'immanence des choses à Dieu et l'immanence de Dieu dans la Nature*. La première est une propriété nécessaire de l'essence de Dieu, la seconde une propriété nécessaire de sa puissance ou de sa causalité. Ainsi, Dieu ne peut rien produire qu'il ne le produise en lui, et rien ne peut être qui n'est pas produit en et par Dieu : « Les choses finies sont en Dieu (*ut in alio*) en tant qu'elles sont des essences finies, mais Dieu est dans les choses finies en tant que celles-ci sont infinies quant à

⁷¹⁸ Steven Nadler, « Substance and Things in Spinoza's Metaphysics », Charlie Huenemann (éd.), *Interpreting Spinoza. Critical Essays*, op. cit., p. 64, nous traduisons (« In the end, it may simply be too difficult to sustain immanent causation without inherence »).

leur cause »⁷¹⁹. En ce sens, la présence de Dieu étant impliquée dans l'universalité de ses effets, il ne peut être que cause prochaine de toutes choses, et non, au sens traditionnel, cause éloignée. Pour Spinoza, ou bien Dieu, en tant qu'il est substance, est cause des modes infinis, ou bien Dieu, en tant qu'il est modifié ou affecté, est cause des modes finis. Mais dans les deux cas, il n'est pas extérieur à (ou distinct de) sa causation. En ce sens, et contrairement à ce qu'en dit Curley, il semble en effet que Dieu soit identifié à la Nature dans sa totalité, et pas seulement à la Nature Naturante. Dans l'expression *Deus sive Natura*, *Natura* ne renvoie pas seulement à la Nature créatrice et infinie, mais à tout ce qui est, tout ce qui peut tomber sous un entendement infini : tout l'univers, sans reste. Il n'y a donc, *a priori*, pas de contradiction à parler, pour évoquer la philosophie de Spinoza, d'immanence radicale de Dieu. Tout le problème est de savoir ce que cela signifie et implique pour Næss.

2. Vers la radicalité d'une interprétation

L'interprétation que Næss propose du Dieu de Spinoza est synthétisée dans des expressions qui ont surpris, parfois choqué, les spécialistes de Spinoza, parmi lesquels Eccy de Jonge⁷²⁰ et Heine Siebrand⁷²¹. La première partie de *l'Éthique* conduit Næss à se poser cette question : que resterait-il de Dieu si les particuliers, les choses singulières, n'existaient pas ? Sa réponse est *rien* : « Without modes (singular beings) no God nor Substance »⁷²², « [God] is, in a sense, helpless without particulars⁷²³ ! », « The modes are the expressions of God (cf EIP25cor, etc.), and without those expressions there is no God »⁷²⁴, « The existence causation, and essence of God are dependent upon the expressions of God »⁷²⁵. Næss glisse ainsi de l'affirmation qu'il ne resterait rien de Dieu sans les modes à une interprétation « finitiste »⁷²⁶ de Dieu – exposée dans l'article au titre sans doute polémique : « Spinoza's Finite God »⁷²⁷.

a) Le geste de Næss : un geste radical ?

D'une manière générale, l'immanence radicale telle que la pense Næss consiste à mettre

⁷¹⁹ Martial Gueroult, *Spinoza, I, Dieu*, *op. cit.*, p. 252.

⁷²⁰ Eccy De Jonge, « Reinstating the Infinite: Arne Næss and the Misappropriation of Spinoza's God. A lecture delivered in Katwijk on May 25, 2002 », *op. cit.*

⁷²¹ Heine Siebrand, « Is God an "Open Place" in Spinoza's Philosophy of Religion? For Arne Næss », *op. cit.*

⁷²² *Id.*

⁷²³ Arne Næss, *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. 50.

⁷²⁴ Arne Næss, « Spinoza's Finite God » (1981), *SWAN*, IX, 15, pp. 285-290, p. 288.

⁷²⁵ *Id.*

⁷²⁶ *Id.*

⁷²⁷ Article publié pour la première fois en 1981 dans la *Revue Internationale de Philosophie. La Philosophie Scandinave*, vol. 35, n° 135, pp. 120-126.

l'accent – plus que ne le fait Spinoza – sur la seconde formulation de l'immanence divine, celle qui consiste à dire que Dieu est immanent dans les choses singulières ; et pas seulement que les choses sont immanentes en Dieu, ce sur quoi Spinoza, lui, insiste beaucoup plus⁷²⁸. Tout le problème se situe alors autour des *conséquences* que déduit Næss de cette forme spécifique de l'immanence. « Radical » renvoie moins ici à la question de la racine, ou à une réforme profonde, qu'à l'idée d'une interprétation qui va jusqu'au bout des conséquences impliquées par l'affirmation fondamentale de Spinoza dans *l'Éthique* (structurante de tout l'édifice, ontologique et éthique) selon laquelle Dieu est immanent.

Dans *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, Næss rappelle tout d'abord, et avec raison, que Dieu n'a pas créé, dans un acte singulier, les choses particulières, pas plus qu'il n'est seulement la cause de leur existence comme un forgeron est la cause de l'épée, c'est-à-dire en ce sens qu'il les a fait venir à l'existence⁷²⁹. Il n'est pas cet être transcendant qui, après l'acte de création, laisse une trace de lui-même dans ses créatures : il n'y a pas de trace de Dieu nous dit Næss, rien qui ancre dans les choses, comme une empreinte, la marque de la fabrication divine, car cela suppose la séparation⁷³⁰. Næss insiste sur l'inséparabilité qui existe entre la cause et l'effet : la cause, immanente, n'est pas extérieure aux choses créées, elle leur est donc intérieure : « There is nothing "outside" Spinoza's God, therefore God is completely "inside", completely immanent in the totality of what exists⁷³¹. » Næss pense à la thèse essentielle de Spinoza selon laquelle « Dieu n'est pas seulement cause que les choses commencent d'exister, mais aussi qu'elles persévèrent dans l'exister, autrement dit (pour user d'un terme Scolastique) Dieu est *causa essendi* des choses » (EIP25cor). L'activité causale de Dieu est permanente et nécessaire eu égard à l'existence continue et aux opérations de tout ce qui existe.

Ensuite, Næss, à partir de là, avance un peu et rappelle que, pour Spinoza, l'essence et le pouvoir de Dieu sont exprimés *complètement* à travers les modes ; c'est bien ce qu'il faut affirmer si l'on veut renverser toute interprétation qui ferait de Dieu une cause transitive. Se référant enfin à EIIP6dém – texte dans lequel Spinoza établit que « les choses singulières sont des manières (*modi*) par lesquelles s'expriment de manière précise et déterminée les attributs de Dieu (*par le Coroll. Prop. 25 p. 1*), c'est-à-dire (*par la Prop. 34 p. 1*) des choses

⁷²⁸ Spinoza n'emploie jamais l'expression « immanence divine », il écrit seulement que Dieu est « cause immanente », et à un endroit seulement de *l'Éthique* (EIP18 et dém).

⁷²⁹ Arne Næss, *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. 54.

⁷³⁰ *Id.*

⁷³¹ Arne Næss, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 4.

qui expriment de manière précise et déterminée la puissance de Dieu, par laquelle Dieu est et agit » –, Næss affirme que Dieu agit à travers chaque chose particulière. Il écrit : « When God expresses himself, he does not do so by means *of*, but *through* the modes. No other way of expression is mentioned in the *Ethics*. All modes *are* such expressions⁷³². » Næss conclut : « Without the mode – nothing is left of God or substance. It is an unavoidable consequence of the principle of immanence »⁷³³, ou encore « Without modes, that is, stripped of his expressions, there is no God »⁷³⁴. Que faut-il entendre par là ? Sans contradiction et sans contrevenir à la lettre de Spinoza, Næss réaffirme que l'être même de Dieu est sa puissance créatrice ; dire donc que sans la création il n'y a pas de Dieu, ce serait dire que sans Dieu il n'y a pas de Dieu. Les textes de Spinoza confirment cette interprétation : dans la première partie de *l'Éthique*, il écrit bien en effet que « Dieu ne fut pas avant ses décrets, et sans eux ne peut être » (EIP33sc2). Les décrets de Dieu sont nécessaires, Dieu n'a pu ni ne pourra jamais ni ne rien décréter ni décréter autre chose, ils sont effectivement l'expression de sa nature toute puissante. Comme le dit Næss alors, pas de Dieu sans ses décrets, ou encore, Dieu est démuné – effectivement, il n'est rien – sans ses décrets. Spinoza écrit dans le *Court Traité* « que, avant cette détermination ou sans elle, Dieu n'aurait pu être » (CT, I, chap. 4, § 3)⁷³⁵. C'est dans sa création que consiste sa puissance et sa perfection. Du *Court Traité* à *l'Éthique*, la conception de l'immanence divine change, puisque, avec *l'Éthique*, apparaît la centralité de la notion de puissance et la puissance, en particulier, des modes qui ne sont pas uniquement finis. Mais l'immanence est déjà un élément fondamental de la métaphysique spinoziste exposée dans le *Court Traité* ; il écrit également : « la perfection de Dieu consiste en ce qu'il donne à tous les êtres, des plus petits aux plus grands, leur essence ; ou pour mieux dire qu'il a tout parfait en lui-même. » (CT, I, chap. VI, § 7)⁷³⁶ C'est par les « êtres » dit bien cette fois-ci Spinoza, en les créant, en leur donnant leur essence, que Dieu exprime sa perfection. Næss ne s'arrête donc pas à la simple lecture tautologique (pas de Dieu sans Dieu) : il va plus loin, en livrant une interprétation, apparemment proche de celle qu'en a donnée Bayle. Il affirme en effet que nous pouvons reformuler la distinction qu'opère Spinoza entre la substance qui ne dépend que d'elle même, qui est *causa sui*, et les modes qui dépendent de la substance, tant dans leur essence que dans leur existence. En effet, selon Næss, si les modes

⁷³² Arne Næss, *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. 55.

⁷³³ *Ibid.*, p. 47.

⁷³⁴ *Ibid.*, p. 62.

⁷³⁵ CT, p. 67

⁷³⁶ CT, p. 75.

sont dépendants, « il en va de même pour Dieu ou la substance : Dieu est dépendant des modes »⁷³⁷. De deux choses l'une : Næss identifie Dieu aux modes finis et, du même coup, rend Dieu dépendant de ces derniers. C'est, manifestement, une interprétation singulière de Spinoza. En effet, s'il dit bien que Dieu ne peut exister avant ou sans ses décrets, il affirme cependant une *priorité* logique de Dieu sur ses modes : il est « cause première », c'est lui la cause de toutes les causes. Le monde est effet de Dieu, Dieu n'est pas l'effet des modes, il n'y a pas réversibilité de la causalité. Dieu est antérieur logiquement à ses modes. La dépendance est double, mais elle n'est pas du même ordre. Spinoza employait dans le *Court Traité* une formule pour dire cette antériorité logique : « sans Dieu aucune chose ne peut exister ni être conçue ; c'est-à-dire Dieu doit exister et être conçu avant que les choses particulières soient et soient conçues » (CT II, préf § 5)⁷³⁸. Les modes sont ainsi en Dieu, sans pour autant être Dieu, car (logiquement) postérieurs à la substance, produits par elle, et, par là, sans commune mesure avec elle : ils en diffèrent *toto genere*. Comment Næss peut-il affirmer que le Dieu de Spinoza est « fini » ?

b) Les quatre preuves

Næss allègue au moins quatre preuves (*evidences*) pour une interprétation radicale de l'immanence divine, ou trois justifications intra-systémiques.

La première justification (1) est à la fois philosophique et linguistique : elle repose sur une certaine conception radicale du nominalisme⁷³⁹ de Spinoza, que nous avons déjà évoquée. Pour Næss, le terme « Dieu » dans *l'Éthique* fait signe vers ce qui est ; l'être étant à la fois simple, unifié, et infiniment varié, il fait signe vers *tout* ce qui est, l'infinité des choses finies.

La seconde justification (2) repose sur l'usage, par Spinoza, des expressions *Deus quatenus infinitus* et *Deus quatenus modificatus* ou *Deus non quatenus infinitus est*⁷⁴⁰. Næss dit que Dieu apparaît « modifié », c'est-à-dire « manifesté dans les choses particulières »⁷⁴¹, ou encore qu'il est « affecté ». Il renvoie alors essentiellement à EIIP9 et EIIP11cor (*non quatenus infinitus est*). On peut mentionner aussi EIP22 et EIP23⁷⁴², où Spinoza parle en réalité non pas directement de Dieu mais d'un attribut de Dieu qui est modifié : « un certain

⁷³⁷ Arne Næss, *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. 62, nous traduisons (« the same holds for God or substance: God is dependent upon modes. »)

⁷³⁸ CT, p. 88. Du point de vue de l'éternité, il n'y a en fait ni avant ni après, mais lorsque Spinoza affirme que Dieu doit exister avant ses modes, il emploie le mot « avant » en termes logiques.

⁷³⁹ Arne Næss, « Spinoza's Finite God », *op. cit.*, p. 289.

⁷⁴⁰ *Ibid.*, p. 288 ; Arne Næss, « Limited Definiteness of "God" in Spinoza's System. Answer to Heine Siebrand », *op. cit.*, p. 281, *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. 56.

⁷⁴¹ Arne Næss, *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. 56.

⁷⁴² *Id.*

attribut de Dieu en tant qu'il est modifié (*quatenum modificatum est*) et « d'un certain attribut modifié d'une modification qui existe nécessairement comme infinie » (*attributo modificato modificatione*). Il en va de même pour EIP28dém (même si la formule pourrait créer l'ambiguïté) : « cela n'a pu suivre non plus de Dieu ou d'un certain attribut de Dieu, en tant qu'il est affecté d'une modification (*quatenus aliquo modo affectum consideratur*) qui est éternelle et infinie (...). Il a donc fallu que cela suive, ou soit déterminé à exister et à opérer, par Dieu, ou un certain attribut de Dieu, en tant qu'il est modifié d'une modification qui est finie et a une existence déterminée (*quatenus modificatum est modificatione, quae finita est*) ». Puisqu'un attribut constitue l'essence de Dieu – ou ce que l'intellect perçoit d'une substance comme constituant son essence (EIdéf4) – c'est Dieu qui est modifié d'une modification finie et qui a une existence déterminée – Dieu considéré d'une certaine manière, mais Dieu quand même. Il s'agit de deux manières d'envisager la seule et unique substance – Dieu. Nous verrons plus amplement quelle interprétation Næss donne de ces expressions, mais elles représentent pour lui des preuves qu'il existe bien quelque chose comme un Dieu modifié ou affecté (ce que Spinoza dit bien effectivement), mais que Næss reconnaît comme étant un aspect de Dieu qu'il appelle aussi *Deus finitus*, ou Dieu fini.

La troisième justification (3) repose sur la manière dont la signification des prédicats qui sont associés à Dieu évoluent au fil de l'ouvrage. Au début de *l'Éthique*, dans EI, seul Dieu peut être dit cause libre, puisque lui seul agit par la seule nécessité de sa nature (EIP17cor1). Seul Dieu peut se concevoir par soi. Dans la suite de l'ouvrage cependant, Spinoza reconnaît que les humains, quand ils sont actifs, peuvent être dits causes d'eux-mêmes, et qu'ils peuvent être dits libres – au moins à un certain degré. Ils ne sont pas Dieu pour autant, mais ils ne sont pas absolument passifs, ni totalement serviles. Ces prédicats, qui construisaient dans EI des dichotomies absolues, sont gradués dans la suite de *l'Éthique*, ils sont susceptibles de degrés⁷⁴³. La gradation dit l'absence de différence (de nature), entre Dieu et le monde. Plus encore elle dit, pour Næss, que Dieu est le monde *existant*, concret, celui dont on fait l'expérience qui mais dépasse cette dernière, la conditionne et l'englobe, et que l'expérience enveloppe ; le monde considéré dans son absoluté, son infinité et son éternité. Pour Næss, dire « Dieu », c'est dire « la Nature », soit toutes ses expressions finies.

La quatrième justification (4) est l'expression *Deus sive Natura*. Næss écrit : « More than any others, one expression has supported the concept of the immanent God : "God or Nature" »

⁷⁴³ *Ibid.*, p. 53.

(*Deus sive Natura*)⁷⁴⁴. » Næss montre que, si les termes n'ont pas la même connotation, ils ont néanmoins la même dénotation, désignent la même réalité. Dieu ou la Nature, c'est la puissance créative – Næss dit *naturare* pour désigner l'action divine. Il peut être intéressant pour le lecteur ou la lectrice contemporaine de remplacer à certains endroits « Dieu » dans *l'Éthique* par « la Nature », sans perdre de vue la Nature-totalité, et la Nature-dynamisme de *l'Éthique*. Næss propose une telle substitution dans certaines propositions de la cinquième partie de *l'Éthique* dans « Spinoza and the Deep Ecology Movement »⁷⁴⁵, même s'il reste prudent en remplaçant en fait Dieu par la formule équivalente « Dieu ou la Nature ». Il observe ce que cela génère. Du point de vue de la connotation, le texte perd sa connotation religieuse, et ses résidus de transcendance. Cette substitution ne fait pas émerger pour autant une forme de religion naturelle, mais donne à voir ce qu'est la Nature, sa toute puissance, ainsi que la manière dont nous sommes unis à elle, dont nous en sommes une expression, et dont nous pouvons l'aimer. Lorsqu'il opère ces substitutions, Næss le fait avec la conscience que l'équivalence que signale Spinoza entre Dieu et la Nature ne les autorise pas pour autant. C'est une expérience herméneutique qui vise la découverte : « Sameness of denotation does not imply general substitutability of the two terms, but sometimes substitution offers new insights⁷⁴⁶. »

c) La construction d'une interprétation radicale : quatre références

Dans une note de *Freedom, Emotion and Self-subsistence*⁷⁴⁷, alors qu'il vient de convoquer la notion d'immanence de Dieu dans le troisième chapitre, Næss mentionne quatre références sur lesquelles il s'appuie pour construire son interprétation de Spinoza. Cette note nous semble importante pour mieux comprendre cette « immanence radicale » telle qu'elle se déploie notamment dans ses textes écosophiques.

Il mobilise explicitement la tradition herméneutique dans laquelle il s'inscrit : le philosophe et philologue allemand, pionnier de la recherche moderne sur Spinoza, Carl Gebhardt (1881-1934), le philosophe allemand Wilhelm Windelband (1845-1915), le philosophe et historien américain Harry Austryn Wolfson (1887-1974), et l'écrivaine anglaise catholique Evelyn Underhill, dont l'intérêt se porte surtout sur le mysticisme chrétien (1875-1941). La note de *Freedom, Emotion and Self-subsistence* se présente sous la forme d'une succession de

⁷⁴⁴ Arne Næss, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 402.

⁷⁴⁵ *Ibid.*, p. 409-410.

⁷⁴⁶ *Ibid.*, p. 410.

⁷⁴⁷ Arne Næss, *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. 140-141.

citations tirées d'ouvrages des auteurs et autrices sus-citées, suivis d'une phrase de commentaire de Næss. L'ordre de présentation de la thèse de ces herméneutes n'est pas anodin, à chaque fois, la citation qui suit vient ajouter quelque chose, affiner l'affirmation précédente pour dessiner, en fin de compte, une conception originale de l'immanence spinoziste. D'une certaine manière, Næss procède par précisions successives.

(1) Carl Gebhardt, de manière générale, lui permet de réaffirmer l'importance de l'immanence dans la philosophie de Spinoza et son rôle eu égard à la tradition des écrits de l'époque portant sur Dieu. Il cite cette phrase, en allemand : « L'idée centrale à partir de laquelle Spinoza transforme les concepts traditionnels est sa pensée de l'immanence⁷⁴⁸. » Le traitement que Spinoza fait de Dieu et de la création est radicalement différent de celui de la tradition, il en change substantiellement le sens.

(2) De Wilhelm Windelband il retient la signification de cette immanence : soit que rien de Dieu n'excède ses effets, entendus comme l'équivalent ici des choses particulières qui sont produites par Dieu et existent. Windelband écrit : « God is Nature as the universal world-essence, he is the *natura naturans* ; as sum-total of the individual things in which this essence exists modified, he is the *natura naturata*. If in this connection the *natura naturans* is called occasionally also the efficient cause of things, this creative force must not be thought as something distinct from his workings: this cause exists nowhere but in workings⁷⁴⁹. » Et Næss en déduit que « God exists modified, that is, as modes, particular things, not as anything else »⁷⁵⁰. On glisse donc de l'immanence (1) à l'immanence radicale (2) : Dieu et les choses particulières ne sont pas deux choses différentes. Comme Windelband, Næss confère une place importante à la distinction entre *Natura naturans* et *Natura naturata*⁷⁵¹ (ponctuelle dans *l'Éthique*) considérant Dieu, à partir de la formule *Deus sive Natura*, comme *Natura*, pouvant être appréhendé sous deux aspects : l'essence du monde, la *Natura naturans*, et l'existence de cette essence dans le monde, la *Natura naturata*. Cette essence n'est pas une essence pure, elle est l'essence de quelque chose qui existe – le monde ou la totalité des choses particulières et finies. Dieu est à la fois l'essence universelle (simple et éternelle) du monde, et l'ensemble des choses individuelles dans lequel cette essence est modifiée. Cette lecture de l'immanence

⁷⁴⁸ Carl Gebhardt, *Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Gluck (Spinoza's Short Treatise on God, Man, and Human Welfare)*, Meiner, Leipzig, 1922, p. xvii (nous traduisons). Œuvre mentionnée par Næss dans *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. 143.

⁷⁴⁹ Wilhelm Windelband, *A History of Philosophy*, traduit par James H. Tufts, Macmillan, New York, 1926, p. 409. Œuvre mentionnée par Næss dans *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. 144.

⁷⁵⁰ Arne Næss, *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. 140.

⁷⁵¹ Arne Næss, « Limited Definiteness of "God" in Spinoza's System. Answer to Heine Siebrand », *op. cit.*, p. 280.

permet à Næss d'établir la distinction conceptuelle entre *Deus modificatus* et *Deus infinitus*, des expressions qu'il élabore à partir des expressions de *l'Éthique*, *Deus quatenus modificatus* et du *Deus quatenus infinitus* mentionnées plus haut. Dieu, c'est la Nature, mais on peut l'envisager de deux manières, en tant qu'essence infinie, ou en tant qu'existence, toujours particularisée. Ces manières d'envisager ou de comprendre Dieu, sont aussi ce que Næss appelle des aspects⁷⁵² de Dieu.

La convocation de Harry A. Wolfson (3) permet ensuite deux choses, une fois exposée l'interprétation forte de l'immanence : dans un premier temps, sans rien ajouter positivement, elle met en garde contre une possible mésinterprétation, à laquelle la citation de Windelband pourrait prêter le flanc, avec l'expression « sum-total of individual things ». Wolfson écrit en effet : « Spinoza's statement that God is the immanent cause of all things is thus not an assertion that God is identical with the aggregate totality of things, it is only a denial that God is the external and separable and hence immaterial cause of all things »⁷⁵³. Næss mobilisera à plusieurs reprises cette mise en garde⁷⁵⁴ ; elle est d'autant plus importante qu'en effet la radicalité de l'immanence peut conduire à épuiser Dieu dans les choses particulières. Si Dieu est le tout, il ne serait alors qu'un tout par agrégat⁷⁵⁵. Dans un second temps, l'évocation de Wolfson permet à Næss de penser la relation de Dieu à sa production non seulement en termes de cause et d'effet, mais sur le modèle du tout et de ses parties. Ainsi, Wolfson cite-t-il le *Court Traité* : « the effect remains united with its cause in such a way that together they constitute a whole » (Second dialogue § 3), et précise la conception du « tout », qu'il associe à celle d'Aristote : « a whole means (...) that which so contains the things it contains that they form a unity »⁷⁵⁶. Le tout contient des choses multiples et diverses, mais les ressaisit en une unité. Ici, on voit dans quelle mesure la théorie de l'immanence radicale permet à Næss de penser l'articulation de l'Un et du divers. Dieu c'est, dans la mesure où il est immanent, ce qui assure l'unité du monde, composé de choses existantes particulières infiniment diverses. L'unité renvoie à la *Natura naturans*, et la diversité à la *Natura naturata*. Næss pense la

⁷⁵² Luc Valera et Gabriel Vidal, « Pantheism, Panentheism, and Ecosophy: Getting Back to Spinoza? », *op. cit.*, p. 558.

⁷⁵³ Wolfson Harry, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of Reasoning*, vol. I, Meridian, New York, 1961, p. 324, mentionné par Arne Næss dans « Freedom, Emotion and Self-Subistence », *op. cit.*, p. 144.

⁷⁵⁴ « Spinoza and Attitudes Toward Nature », *op. cit.*, p. 402 ; « Spinoza and the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 410.

⁷⁵⁵ Voir la critique de Eccy de Jonge, « Reinstating the Infinite: Arne Næss and the Misappropriation of Spinoza's God. A lecture delivered in Katwijk on May 25, 2002 », *op. cit.*, p. 8.

⁷⁵⁶ Aristote, *Métaphysique* 5, 1023b.

relation de Dieu à ses modes comme une relation de composition, la substance étant le tout, et les modes les parties mais, et c'est là la radicalité, le tout n'est pas antérieur ontologiquement aux parties, pas davantage, il nous semble, que les parties sont ontologiquement antérieures au tout⁷⁵⁷. Elles sont, dans la logique de l'expérience et de la découverte, antérieures au tout, mais dans l'ordre de l'être, d'un point de vue ontologique, l'un et l'autre sont égaux ; ils se donnent néanmoins différemment à l'esprit selon la manière dont on se rapporte au monde, en considérant soit le divers, soit ce qui l'unifie.

La quatrième (4) et dernière référence mobilisée est plus surprenante : il ne s'agit pas d'une figure du commentaire spinoziste, mais d'une écrivaine mystique. Ce qui est d'autant plus surprenant que Næss, au contraire, cherche à faire échapper le système spinoziste à ses interprétations théologiques et mystiques. Mais ce qu'il retient en fait de Evelyn Underhill, ce sont les implications existentielles de cette interprétation de l'immanence, on pourrait dire aussi ses implications anthropologiques. On ne quitte pas entièrement le terrain de la métaphysique, mais on se penche sur les effets concrets de celle-ci, dans l'existence. Underhill permet de penser l'union avec Dieu, qui n'est pas une relation externe d'un mode fini à un absolu qui le transcende, le dépasse, mais une relation interne, de proximité forte, plus ou moins sentie, selon les individus. L'écrivaine propose : « "He is not far from any one of us, for in Him we live and move and have our being", is the pure doctrine of Immanence: a doctrine whose teachers are drawn from amongst the souls which react more easily to the touch of the Divine than to the sense of alienation and of sin, and are naturally inclined to love rather than to owe⁷⁵⁸. » Et Næss ajoute « Spinoza was such a soul »⁷⁵⁹. Puisque Dieu n'est pas le Dieu des religions monothéistes mais la force créative et le tout, l'union prend la forme, dans l'existence, du sentiment de l'union au tout, c'est-à-dire à ce qui unifie le monde (la puissance productrice, exprimée par toutes les choses individuelles existantes). De plus, et c'est ce que montre Underhill, cette union ne sera pas contemplative mais active, et elle est indissociable d'une certaine forme de l'affectivité comme de l'agir. Elle se traduit par une forme d'amour – amour qui ne pourra être qu'amour pour les choses individuelles et finies qui expriment le tout. Cette citation, pour être bien comprise, doit être insérée dans la continuité de tout ce qui a été énoncé précédemment. Elle vient développer les implications

⁷⁵⁷ Luc Valera et Gabriel Vidal, « Pantheism, Panentheism, and Ecosophy: Getting Back to Spinoza? », *op. cit.*, p. 558.

⁷⁵⁸ Evelyn Underhill, *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, Methuen, Londres, 1930, p. 99 sq. Œuvre mentionnée par Næss dans *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. 143.

⁷⁵⁹ Arne Næss, *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. 140.

anthropologiques et éthiques de l'immanence qui peuvent se résumer ainsi : toutes les choses particulières et finies sont unies en Dieu ou la Nature (le tout) et nous pouvons sentir – ou connaître intimement – cette union, ou cette unicité de la Nature, sentiment (connaissance) qui se traduit par une forme d'amour. Cette connaissance n'est pas, pour Næss, une intuition mystique au sens d'une illumination subite, d'une connaissance instantanée de Dieu. Interprétation que Jon Wetlesen, par exemple, a donnée de Spinoza. Pour Wetlesen en effet, il existe une intuition de Dieu, déjà-là dans la mesure où elle constitue l'essence même de l'esprit, et dont on peut prendre connaissance dans une forme d'illumination soudaine, sans qu'une stratégie gradualiste soit mise en œuvre – c'est la différence pour lui entre l'intuition intellectuelle de Dieu et la connaissance rationnelle de son essence⁷⁶⁰. Pour Næss, si cette connaissance peut être intuitive, elle arrive au terme d'un long processus d'acquisition et de développement de la connaissance. Contre Wetlesen, il écrit : « Sudden enlightenment of great depth must be anchored in a mature, integrated personality, and this entity takes a long time and intensive action to develop⁷⁶¹. »

Cette dernière référence à Underhill permet à Næss d'introduire ce qui sera le point le plus important de sa lecture de l'immanence divine, et ce qui aura le plus d'enjeux éthiques et écologiques : la question de l'amour intellectuel de Dieu entendu comme amour des choses finies.

3. Le contenu de l'immanence radicale : comment la comprendre et qu'est-ce que Dieu ?

a) Le déploiement rationnel d'une intuition

Næss ne retient, de la métaphysique de Spinoza telle qu'elle est exposée dans EI, que Dieu et les choses particulières et finies qui sont l'équivalent des « choses singulières ». Il abandonne tout l'arsenal théorique déployé en EIP21-23 et explicité dans la lettre 64 à Schuller⁷⁶², celui des modes infinis médiats et immédiats, et des modes finis. Dans sa recherche sur le sens de l'immanence, il ne parle pas des attributs, ni du repos et du mouvement. Il convoque cependant parfois la face totale de l'univers ou la face de l'univers entier (*facies totius universi*)⁷⁶³, cette fameuse « totalité des choses finies » dans les mots de Næss – qui n'est

⁷⁶⁰ Jon Wetlesen, *Spinoza's Philosophy of Man: Proceedings of the Scandinavian Spinoza Symposium*, 1977, Universitetsforlaget, Oslo, 1978.

⁷⁶¹ Arne Næss, « Through Spinoza to Mahayana Buddhism, or Through Mahayana Buddhism to Spinoza ? », *op. cit.*, p. 255.

⁷⁶² Voir la lettre 64 à Schuller, datée du 19 juillet 1975, p. 333.

⁷⁶³ Arne Næss et Jon Wetlesen, *Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects, a Reconstruction*, The

donc pas une somme ou un agrégat – mais il n'en parle pas comme d'un mode infini médiat. Tout ce vocabulaire technique est une manière pour Spinoza d'expliquer le réel, et Næss choisit de ne pas remobiliser ce qu'il appelle les termes compliqués de la métaphysique classique et aristotélicienne. Il identifie ainsi les « modes » ou les modifications de Dieu, de manière générale, aux choses singulières, et finies. Les choses singulières, ou les particuliers (c'est équivalent pour Næss), peuvent être envisagés soit individuellement, soit collectivement, c'est-à-dire comme « la face totale de l'univers », elle-même infinie. La « face totale de l'univers » saisit ensemble le fini et l'infini, l'infinité des choses finies produites de toute éternité. Il semble que c'est comme telle que Næss entend la *Natura naturata*. Quant aux attributs et modes infinis, ils sont des points de vue sur les choses finies (ce que nous verrons mieux dans l'analyse de « Spinoza's Finite God »).

Pour Næss, l'édifice conceptuel de EI s'efforce donc de saisir la relation de Dieu aux choses finies, qu'il comprend comme l'articulation de l'Un et du multiple, du simple et de l'infiniment divers. Selon lui, Spinoza avait une intuition, une intuition que Næss partage, et d'autres partisans et partisanses du mouvement de la *deep ecology* avec lui : celle de l'unicité de toute forme de vie. Il écrit « Toutes les créatures vivantes sont fondamentalement unes »⁷⁶⁴ ou « La vie est fondamentalement une »⁷⁶⁵, la vie étant entendue dans son sens le plus général (forgé à partir de Spinoza) – ce qui existe, au sens dynamique de l'existence. Le système exposé dans *l'Éthique* viserait ainsi à restituer le sens et le fondement métaphysique (ou plutôt ontologique) d'une telle intuition, ainsi que ses implications anthropologiques et éthiques.

Les conclusions que Næss expose dans son écosophie sont issues d'intuitions, qu'il a développées depuis son plus jeune âge puis tout au long de sa vie passée au contact de la nature⁷⁶⁶. Et pour lui, un peu de la même manière (bien que sans cette perspective écologique, bien sûr), Spinoza aurait déployé son système à partir d'une intuition de ce que serait la Nature. Albert Rivaud, qui parle d'une « image grandiose de la Nature », comme un « Être vivant, absolument infini » (il ne dit pas organisme vivant), qui aurait obsédé Spinoza, ajoute que cette conception « est véritablement une intuition, plus qu'une doctrine logique »⁷⁶⁷. Paul Wienpahl pense aussi que toute la philosophie de Spinoza est articulée à une intuition qu'elle développe et explique, celle de l'unité de la Nature, qui nous serait ensuite livrée par une

Institute of Philosophy of Oslo, Oslo, 1967, p. 32 : « the face of the whole universe (2P13L7Sch, Ep 66) ».

⁷⁶⁴ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 245.

⁷⁶⁵ *Ibid.*, p. 246.

⁷⁶⁶ Arne Næss, « How my Philosophy Seemed to Develop », *op. cit.*, p. 302.

⁷⁶⁷ Albert Rivaud, « La nature des modes selon Spinoza », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 40, n° 3, 1933, p. 307.

métaphysique détaillée, *l'Éthique*⁷⁶⁸. Pour Brand Roy, l'intuition fondamentale de Spinoza est celle selon laquelle Dieu est inséparable de tout ce qui est : il parle de la « prémisse radicale mais intuitive dont on part »⁷⁶⁹. L'intuition dont partirait Spinoza serait : il y a Dieu et il y a le monde, et l'un et l'autre sont une seule et même chose, le réel étant ordonné ultimement par une unité divine absolue. La tâche de la philosophie est alors de transformer cette intuition en certitude, en donnant à cette idée ses causes rationnelles (des notions communes qui la supportent). Ainsi construite, cette idée changera de statut. On peut envisager l'Éthique comme une « architecture », une structure rigoureuse qui, par le recours au style géométrique, vient fonder ou éclairer une (ou plusieurs) intuitions⁷⁷⁰.

Le système rationnel est donc né d'une intuition, il consiste à comprendre le sens de cette dernière, à tenter de l'éclairer et de la fonder, et à dériver logiquement tout ce qui peut en être déduit. C'est la tâche, pour Næss, de l'écosophe⁷⁷¹. L'intuition est donc le matériau initial, fondamental, que nous devons ensuite travailler à expliciter systématiquement à partir d'autres connaissances acquises différemment, rationnellement.

Næss écrit : « Les gens sont frustrés que je puisse écrire un livre entier sur une intuition qui n'est "définie ou expliquée nulle part". (...) mais, quand on entend une phrase comme "toute vie est fondamentalement une", il faut s'accorder le temps de la *goûter*, avant de demander : "Qu'est-ce que cela veut dire⁷⁷² ?" » Il nous semble cependant que le travail qu'il conduit sur Spinoza et dans certaines des formulations de son écosophie visent en fait à rendre compte de cette intuition qui, certes, n'est pas « définie », mais qui est bien, d'une certaine façon, expliquée, et fondée.

b) L'immanence radicale dans deux textes

b.1. Critiques

Heine Siebrand et Eccy de Jonge ont commenté et critiqué l'interprétation radicale de Næss, l'accusant de n'avoir pas compris le sens de l'immanence spinoziste. Heine Siebrand, qui commente l'article « Spinoza's Finite God », reproche finalement à Næss de ne pas être assez radical dans son interprétation au sens où, selon Siebrand, il aurait maintenu une forme de

⁷⁶⁸ Voir Paul Wienpahl, *The radical Spinoza*, op. cit., p. 81.

⁷⁶⁹ Roy Brand, *Love Knowledge. The Life of Philosophy From Socrates to Derrida*, Columbia University Press, New York, 2013, p. 41, nous traduisons (« the radical but intuitive premise from the outset »).

⁷⁷⁰ Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Puf, Paris, 1994, p. 556.

⁷⁷¹ Arne Næss, « *Docta Ignorantia* and the Application of General Guidelines » (1989), *SWAN X*, 49, pp. 541-546, p. 544.

⁷⁷² Arne Næss et David Rothenberg, *Vers l'écologie profonde*, op. cit., p. 254.

transcendance divine en considérant que dans les deux expressions *Deus quatenus infinitus* et *Deus quatenus modificatus*, Spinoza donnerait deux identités différentes au référent (Dieu), prédisant deux choses distinctes de celui-ci (ce que Næss, par ailleurs, ne dit pas), là où Siebrand affirme qu'il n'y a que des points de vue sur Dieu, que ces deux manières de l'envisager ne sont bien que des aspects de celui-ci, et non des êtres distincts. Quant à Eccy de Jonge, c'est à Katwijk⁷⁷³, là où Næss avait donné sa conférence sur « Spinoza and the Deep Ecology Movement » mais onze ans plus tard, qu'elle revient sur son interprétation radicale de l'immanence divine (qu'elle critique également dans son ouvrage *Spinoza and Deep Ecology*). Selon elle, Næss lie certaines des conceptions majeures de la philosophie de Spinoza à celle de la *deep ecology* afin de fonder ce mouvement relativement nouveau⁷⁷⁴. Elle s'attache alors à montrer que le projet de Næss échoue, dans la mesure où son interprétation de la métaphysique spinoziste n'est pas valide – elle repose sur une appropriation erronée du Dieu de Spinoza. Elle reproche deux choses à Næss – qui semblent être mutuellement incompatibles. D'une part, elle lui reproche d'être trop radical dans son interprétation de l'immanence : pour elle, Næss assimile Dieu à la totalité des choses finies et affirme que c'est cette totalité, sa complétude, qui assure sa perfection. Si donc une chose disparaît, Dieu devient imparfait ; et c'est, selon Jonge, de cette façon que Næss fonderait la valeur de la diversité. On voit bien le problème que cela pose : des choses meurent effectivement, cela signifie-t-il que le concept de Dieu – celui d'un Dieu parfait – est erroné ? Jonge pense alors que Næss s'en sort en affirmant que Dieu n'est immanent qu'en partie, seulement comme force active des êtres finis, mais qu'il est séparé de leur existence. Dieu ne serait donc qu'un aspect de ce qui est, l'aspect créatif de la nature, et non l'aspect « d'avoir été créé »⁷⁷⁵. Ce qui, nous rappelle Eccy de Jonge, est anti-spinoziste car Spinoza n'opère pas une distinction réelle entre Dieu et sa création. En fait, « ses parties ne se distinguent que par la manière, et non en réalité » (EIP15sc). Spinoza montre en effet que l'imagination perçoit une matière affectée de diverses manières mais l'intellect, lui, perçoit une seule et unique substance qui ne peut se diviser et dont les parties qui la composent ne peuvent réellement se distinguer.

Eccy de Jonge accuse donc Næss, d'autre part, comme Heine Siebrand, de ne pas être assez radical dans son appréhension de l'immanence, et de conserver une part de transcendance.

⁷⁷³ Eccy De Jonge, « Reinstating the Infinite: Arne Næss and the Misappropriation of Spinoza's God. A Lecture Delivered in Katwijk on May 25, 2002 », *op. cit.*

⁷⁷⁴ *Ibid.*, p. 3.

⁷⁷⁵ *Ibid.*, p. 10.

L'interprétation que Næss ferait de Spinoza, pour Jonge, afin de fonder la valeur de la diversité, le conduirait à conserver une part de transcendance de Dieu – mais c'est alors la valeur de la diversité elle-même qu'il lui devient difficile de fonder. Bref, Næss, cherchant à tirer Spinoza vers l'écologie, poserait de faux problèmes à la métaphysique spinoziste auxquels il répondrait de manière anti-spinoziste.

Parce que la reconstruction telle que Næss la présente n'a pas toujours été bien comprise ni acceptée⁷⁷⁶, il réaffirme, dans sa réponse à Heine Siebrand⁷⁷⁷, sur quel travail repose sa méthode : « The "more free way of conceiving the *Ethics*" (...) which I may support does not imply a more sloppy way of studying the details of its text. Quite on the contrary. As long as we try to arrive at tenable conclusions regarding plausible interpretations, more exacting methods could and should at least sometimes be used. I recommend Occurrence analysis' as part of the hermeneutic technology available⁷⁷⁸. » Et il renvoie, en ce qui concerne l'analyse des occurrences, au chapitre 6 de son travail conduit dans *Interpretation and Preciseness. Contribution to the Theory of Communication* (1953).

D'une manière générale, les propos méthodologiques et les précautions discursives de Næss ne visent pas à revendiquer le caractère original de son interprétation, ni la liberté de cette dernière, mais bien plutôt à articuler la liberté interprétative – celle qui tient en fait à l'opération « d'actualisation » – à la plausibilité de l'interprétation produite, qui est tout à fait cohérente avec le système. C'est pour Næss un critère essentiel de la production d'une interprétation – fût-elle radicale.

D'une certaine façon, Næss propose une interprétation plausible du système exposé dans *l'Éthique* mais, étant donné l'agenda qui est le sien (et le nôtre encore aujourd'hui) et par distinction avec celui de Spinoza, l'actualisation construite est une version contemporaine qui assume l'athéisme qu'on a pu reprocher à Spinoza et évacue, une fois pour toutes, toute forme de transcendance. À ce titre, Næss affirme à plusieurs reprises que la pensée de Spinoza, telle qu'il l'a formulée notamment dans *l'Éthique*, est imprégnée du contexte de son émergence et de son partage (fût-il limité) comme horizon. D'une part, Spinoza a commencé sa vie en étant immergé dans une religion monothéiste, ce qui, dans son système, se manifeste par le fait qu'il aurait retenu quelque chose de l'idée d'un Dieu parfait et aimable⁷⁷⁹. Par ailleurs, dans

⁷⁷⁶ Eccc De Jonge, « Reinstating the Infinite: Arne Næss and the Misappropriation of Spinoza's God. A Lecture Delivered in Katwijk on May 25, 2002 », *op. cit.*, p. 15.

⁷⁷⁷ Arne Næss, « Limited Definiteness of "God" in Spinoza's System. Answer to Heine Siebrand », *op. cit.*

⁷⁷⁸ *Ibid.*, p. 279.

⁷⁷⁹ Arne Næss, « Limited Definiteness of "God" in Spinoza's System. Answer to Heine Siebrand », *op. cit.*, p. 277.

son monde et dans son siècle, l'omniprésence du théologique qui marque tant la vie que la carrière de Spinoza, limite d'une certaine façon la portée (et peut-être l'expression) de son idée fondamentale d'immanence. Pour Næss, le système comprend une forme radicale d'immanence mais qu'il ne peut déployer librement jusqu'au bout, freiné ou empêché par, peut-être, une transcendance résiduelle. Il écrit dans « Spinoza and the Deep Ecology Movement » : « When I contemplate the life of Spinoza, I suspect, like many others, that he never completely gave up his jewish faith, the transcendent God he loved in his youth. As a result, he may not have managed to develop a system in which God clearly and consistently occurs as immanent in the particular beings we meet in our daily experience. (...) The transcendent God of religion seems to appear from time to time in his texts and threatens the consistency of Spinoza's consistently philosophical thinking and articulation⁷⁸⁰. »

D'autre part, et sans doute de manière plus forte encore, Spinoza est soucieux de donner, d'une certaine façon, à ses contemporains ce qu'ils attendent⁷⁸¹. Non pas que ce penseur libre et indépendant se plie aux habitudes et aux caprices de ses pairs, mais le contexte – celui, notamment, de la violence de l'Église – interdit d'affirmer la dépendance symétrique des modes envers Dieu et de Dieu envers ses modes : nous dépendons complètement de Dieu, mais Dieu ne dépend pas de nous⁷⁸². Spinoza se souvient sans doute du procès et de la condamnation de Giordano Bruno, brûlé sur le bûcher à Rome en 1600 pour sa philosophie « panthéiste », semblable en de nombreux points à la sienne⁷⁸³. Næss propose ainsi de distinguer (1) les intentions de Spinoza *dans* le système (les exigences intra-systémiques) et (2) les intentions de Spinoza *avec* le système (exigences extra-systémiques) : ce qu'il a l'intention d'atteindre au moyen du système, dans son environnement social, politique et culturel⁷⁸⁴. La thèse de l'immanence radicale ou la parité que propose Næss va à l'encontre des exigences religieuses extra-systémiques (2), mais convient cependant aux exigences intra-systémiques (1). Les exigences philosophiques de l'immanence que Spinoza pose dans *l'Éthique* ne vont pas contre la parité⁷⁸⁵. Næss ne dit pas nécessairement qu'elles soutiennent

⁷⁸⁰ Arne Næss, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 403. Næss dit « jewish faith », mais il n'entend pas par là une foi « spécifiquement juive ». Le résidu de transcendance que Næss identifie dans *l'Éthique*, il le renvoie à une forme de résidu de foi, ou à un résidu d'enseignement religieux, quelle que soit par ailleurs la religion (monothéiste) en question.

⁷⁸¹ *Ibid.*, p. 401.

⁷⁸² Arne Næss, « Limited Definiteness of "God" in Spinoza's System. Answer to Heine Siebrand », *op. cit.*, p. 279.

⁷⁸³ Voir Saverio Ansaldi, *Nature et puissance. Giordano Bruno et Spinoza*, Éditions Kimé, Paris, 2006.

⁷⁸⁴ *Ibid.*, p. 278-279.

⁷⁸⁵ *Ibid.*, p. 279.

cette hypothèse interprétative, néanmoins elles n'y contreviennent pas, et même, l'autorisent. Ainsi, Næss écrit-il dans « Spinoza's finite God » : « It is my claim that the text of the *Ethics* viewed impersonally as expressive of a system may be plausibly interpreted as asserting the radical immanence of God in particular things »⁷⁸⁶.

Il peut sembler que l'interprétation que Næss donne de la relation de Dieu à ses modes n'est pas stable – nous le verrons en confrontant l'interprétation qu'il développe dans deux textes en particulier. Il affirme en premier lieu que Dieu est fini, et qu'il ne reste rien de lui en dehors de ses modes. En ce sens, il semble livrer une lecture panthéiste de Spinoza, au sens où la panthéisme insiste sur la superposition parfaite de Dieu et du monde naturel, sur la relation parfaitement symétrique entre les deux⁷⁸⁷. Et, en même temps, Næss affirme que la métaphysique spinoziste est une métaphysique panenthéiste⁷⁸⁸, soit une doctrine qui conçoit que Dieu et la Nature sont une même chose ou vont de pair (« belong together »)⁷⁸⁹, mais ne coïncident pas complètement pour autant ; Dieu étant une entité qui peut être distinguée, sous certains aspects, de l'univers lui-même – Dieu étant donc partiellement distinct du monde naturel⁷⁹⁰. Les relations de Dieu et de ses modes sont alors dissymétriques, Dieu ayant une priorité (ontologique et explicative) sur ses modes⁷⁹¹. L'interprétation de Næss a certes, à certains égards, évolué. Mais il nous semble également qu'elle est plus complexe – ni tout à fait panthéiste, ni tout à fait panenthéiste, la relation de Dieu aux choses finies n'étant pas unilatéralement et exclusivement symétrique ou asymétrique. La formulation qu'il en donne est tributaire, à chaque fois, de l'accent mis sur tel ou tel aspect, sans que change radicalement son interprétation de l'immanence elle-même. De « Spinoza's Finite God » à « Spinoza and the Deep Ecology Movement », si l'expression de l'interprétation change, et que Næss ne réemploie pas la formule selon laquelle Dieu serait « fini », il nous semble pourtant que la même idée demeure : il n'y a que des choses singulières et finies, infiniment, de toute éternité, et il n'est besoin de rien présupposer d'autre que la puissance qu'elles expriment pour pouvoir les comprendre.

⁷⁸⁶ Arne Næss, « Spinoza's Finite God », *op. cit.*, p. 288.

⁷⁸⁷ Voir Luc Valera et Gabriel Vidal, « Pantheism, Panentheism, and Ecosophy: Getting Back to Spinoza? », *op. cit.*, p. 547.

⁷⁸⁸ Arne Næss, « Einstein, Spinoza and God » (1983), *SWAN IX*, 16, pp. 291-297, p. 292 ; Arne Næss et David Rothenberg, *Vers l'écologie profonde*, *op. cit.*, p. 172.

⁷⁸⁹ Luc Valera et Gabriel Vidal, « Pantheism, Panentheism, and Ecosophy: Getting Back to Spinoza? », *op. cit.*, p. 545.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, p. 547.

⁷⁹¹ *Ibid.*, p. 555.

b.2. « Spinoza and the Deep Ecology Movement » (1991) : l'insuffisante radicalité ?

Dans « Spinoza and the Deep Ecology Movement », Næss écrit : « The God of the *Ethics* may be identified essentially with Nature – as creative (*Natura naturans*) – the creative aspect of a supreme whole with two aspects, the creative and the created – *Natura naturata*. The latter are the existing beings in their capacity of being there, temporarily. There is creativity but not a creator. The verb "to nature" (*naturare*) covers both forms in its dynamic aspect »⁷⁹².

Næss est en train de commenter l'expression « Dieu ou la Nature », et semble dire que Dieu doit être identifié essentiellement avec la *Natura naturans*, et avec la *Natura naturans* seulement. La Nature semble être un concept plus englobant que celui de Dieu. Elle recouvre les deux aspects, *Natura naturans* et *Natura naturata*, là où Dieu ne recouvrirait que l'aspect créatif de la Nature. Dieu serait donc un aspect des choses singulières et finies. Un aspect inséparable de celles-ci, mais un aspect seulement. De cette façon, Næss sauve l'immutabilité de Dieu, mais resterait alors quelque chose qui existerait en dehors de Dieu. Næss poursuit en affirmant que, en accord avec la théorie de l'immanence, « chaque être existant actuellement participe de la puissance infinie de Dieu. Cette puissance, la seule qui existe, est inégalement répartie parmi les êtres naturels, les êtres humains étant les plus puissants⁷⁹³. » La *Natura naturans* n'est donc rien d'autre qu'un « terme exprimant la créativité inégalement distribuée et qui lie intimement les êtres particuliers qui la manifestent⁷⁹⁴. » Elle serait une manière de considérer les choses singulières et finies : leur aspect créatif. Mais Dieu, est-ce bien seulement la *Natura naturans* ? En réalité, dans la phrase citée plus haut, Næss écrit que Dieu doit être identifié *essentiellement* avec l'aspect créatif de la *Natura*, la *Natura naturans*. Mais il n'est pas seulement cela, il est *aussi* la Nature dans son aspect non plus de cause mais d'effet, non plus de production mais de produit. Næss écrit alors : « Would not the above interpretation render God finite, and would it not go directly against a way Spinoza would accept? No, because of the infinite creative aspect of the whole, which embraces *natura naturans* and *natura naturata*⁷⁹⁵. » Il nous semble qu'il faut lire cette affirmation de la façon suivante : Dieu (ou *Natura*) existe comme *Natura naturans* et *Natura naturata*, qui sont deux

⁷⁹² Arne Næss, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 403.

⁷⁹³ *Ibid.*, p. 404, nous traduisons (« every actually existing being partakes in the infinite power of God. This power, the only power that exists, is distributed unequally among natural beings, human beings the most powerful »).

⁷⁹⁴ *Id.*, nous traduisons (« a term expressing the unequally distributed, intimately interrelated creativity manifested by particular beings »).

⁷⁹⁵ *Id.*

manières d'appréhender la *Natura* (Dieu) – c'est-à-dire aussi Dieu en tant qu'il est infini, et Dieu en tant qu'il est modifié. Mais dans les deux cas, le tout est *infini*. Næss ainsi, dans cet article, n'assume pas l'idée d'un Dieu fini. Dieu, même quand il est envisagé comme modifié, est infini. La *Natura naturata*, c'est l'ensemble de toutes les choses qui ont existé, existent, et existeront, et ceci à l'infini. C'est le fait même de l'existence, dans la durée, des choses, existence qui n'a jamais pour cause que Dieu en tant qu'il est non modifié, ou qu'il est envisagé comme substance. C'est la puissance de Dieu envisagée dans ses effets – ce qu'elle produit. Il écrit : « God as *natura naturans* does not exist as something separate from *natura naturata* »⁷⁹⁶ et « We cannot, of course, identify Nature (with a capital *N*) with the set of particular physical and nonphysical things (...). Such an atomistic view forgets that *natura naturans* and *natura naturata* together make an integral whole: the creative and the created are internally (insolubly) related⁷⁹⁷. » Contrairement donc à ce que dit Eccy de Jonge, Næss ne considère pas que Dieu est uniquement un aspect des choses finies, il a, selon lui, deux fonctions dans *l'Éthique* : « One is to point toward an infinite whole with infinite dimensions of creativity, not *in* time, but making time possible. The second function is to point to the manifold of finite creative beings manifesting and expressing the parts of that whole⁷⁹⁸. » Dans les deux cas, Dieu est infini, mais envisagé du point de vue de la cause productrice, ou de l'effet de la production. Seulement, dans la mesure où nous nous rapportons aux effets – les choses singulières – comme des choses finies qui nous affectent présentement, dans la mesure où nous les connaissons par l'imagination, nous n'avons pas *conscience* de Dieu. Nous ne percevons que des choses singulières séparées, distinctes les unes des autres. On comprend mieux Dieu quand on comprend la *Natura naturans*, la puissance productrice dans la Nature, qui unifie le monde. Il faut bien, ce que dit Spinoza, comprendre Dieu dans son essence pour comprendre les choses singulières comme des expressions de Dieu (EIIIP40sc2). C'est la *Natura naturans* qui donne accès à la *Natura naturata*, c'est-à-dire aux choses singulières et finies dans leur essence vraie – celle d'être des parties d'une totalité infinie.

b.3. L'immanence radicale dans « Spinoza's Finite God » (1981) : les deux aspects du réel ou la radicalité consommée

Dans le court mais percutant « Spinoza's Finite God », Næss assume l'expression « Dieu fini », puisqu'elle donne son titre à cet article de dix ans antérieur à l'article précédent. Il cite

⁷⁹⁶ *Id.*

⁷⁹⁷ *Ibid.*, p. 410

⁷⁹⁸ *Ibid.*, p. 404

EIP15 : « Tout ce qui est, est en Dieu et rien ne peut sans Dieu ni être ni se concevoir », ce à quoi il ajoute, comme une conséquence nécessaire : « Whatever exists, exists as a particular thing, and nothing can exist or be conceived without things⁷⁹⁹. »

Avec cette phrase, Næss fait au moins deux choses. D'une part, il met en évidence la relation de dépendance dont nous avons parlé précédemment, ou une relation *sine qua non et réversible* : sans A pas de B, et vice versa : sans B, pas de A. Certes, les choses ne peuvent être ni être conçues sans Dieu, mais Dieu ne peut non plus être sans ses effets (une cause sans effets est une cause inactive et impuissante). La nature divine étant posée, l'essence et l'existence des choses, du même coup, sont posées ; ôter l'un ôte automatiquement l'autre. C'est, pour Næss, comme une addition à EIP15⁸⁰⁰. Il s'appuie à ce titre également sur EIP25sc : « au sens où Dieu est dit cause de soi, il faut le dire aussi cause de toutes choses » : cette proposition indique bien une équivalence de la façon dont Dieu se cause et dont il cause les particuliers – ce qui, pour Næss, peut se lire de la façon suivante : c'est la même chose de dire que Dieu est cause de soi et de dire qu'il est cause des choses singulières et finies. Ce qui conduit Næss, pourrait-on dire, à « écraser » la première affirmation sur la seconde.

Deuxième chose que Næss fait dans la phrase sus-citée : il part de l'existence concrète, dans la durée, des choses particulières et affirme que rien ne peut être ni exister sans elles. Ce point de départ, existentiel et expérientiel, est structurant, fondamental pour comprendre l'interprétation de Næss. Il n'existe que des choses finies, et ensuite, dire « Dieu en tant qu'il est modifié » ou « Dieu en tant qu'il est infini », c'est prendre des points de vue sur ce qui existe, c'est comprendre les choses particulières existantes sous l'un ou l'autre de leurs aspects. Elles ne sont pas *seulement* des choses finies distinctes les unes des autres, elles sont *aussi* des parties du tout, des expressions d'une puissance infinie et éternelle qui s'exprime à travers elles. « Dieu ». C'est l'existence comme fait, dans ce qu'elle a à la fois d'unifiant et de « distinguant ». Næss écrit : « The central notion will be 'particular things' (*res*). The things will be regarded from two points of view, that of *natura naturans* and *natura naturata*. These two aspects will be equivalent to the infinite and the finite God »⁸⁰¹.

Pour Næss, encore une fois, la métaphysique de Spinoza n'a d'autre horizon que de rendre compte de ce qui est donné, ce qui est là – de l'expérience. Car, pour Næss, l'être se donne dans l'expérience. Tout comme on ne peut douter, pour Spinoza, que le monde existe, qu'il y a

⁷⁹⁹ Arne Næss, « Spinoza's Finite God », *op. cit.*, p. 287.

⁸⁰⁰ Arne Næss, « Limited Definiteness of "God" in Spinoza's System. Answer to Heine Siebrand », *op. cit.*, p. 282-283.

⁸⁰¹ Arne Næss, « Spinoza's Finite God », *op. cit.*, p. 288.

quelque chose et non pas rien, on ne peut pas non plus, pour Næss, affirmer que les choses particulières ne sont pas. Il n'est pas question encore de leur nature, de *ce* qu'elles sont (là où la question de l'adéquation se pose) mais du simple fait de l'existence. Næss écrit : « One may remain closer to the text (...) by taking *natura naturans* as an aspect of the particular things, which all have in common, and *natura naturata* as an aspect that separates each thing from all other »⁸⁰². Si c'est, pour Spinoza, l'imagination qui nous donne les choses singulières comme étant des êtres distincts, pour Næss, l'imagination n'est pas source d'illusion à proprement parler (ce qu'elle nous livre ne disparaît pas comme un vain rêve quand la raison se déploie) ; elle est bien une forme de connaissance, partielle, certes, mais elle donne quelque chose de réel, quelque chose du réel.

Pour Næss, Dieu est à la fois : (1) Dieu fini, ce qui sépare les choses les unes des autres ; la manière dont chacune s'exprime singulièrement, c'est-à-dire exprime Dieu mais de manière singulière ; (2) Dieu infini, ce que toutes les choses ont en commun, la puissance unique et infinie à l'œuvre dans le monde. Souvent, le premier nous est donné plus aisément dans la connaissance immédiate et imaginative, là où le second exige le développement de la rationalité pour être perçu.

Les notions que l'on trouve dans *l'Éthique* comme celle d'attribut, de substance, de mode, sont des manières de comprendre les choses à partir de ce qu'elles sont et de la façon dont elles se comportent, des lois auxquelles elles obéissent. Ce sont des notions forgées à partir des choses : l'Étendue est forgée à partir des choses étendues, et Næss écrit : il *n'existe* que des choses étendues. Non pas que l'Étendue soit une illusion, ni même qu'elle ne *soit* pas, mais *n'existent* que des choses particulières et finies. Næss introduit ainsi, dans cet article, une distinction, que l'on retrouve ailleurs mais avec un usage quelque peu différent, entre être (*is*) et exister (*exist*) : « the particular things exist whereas the aspects (and other entities on the conceptual level) intentionally are. The former have nonintentional existence ; the latter, intentional being. If we use this terminology, Deus, both as infinitus and non-infinitus is, but does not exist. The same holds for substance, attribute, and mode. They have being, but not existence⁸⁰³. » Nous produisons des notions générales ou universelles à partir des choses particulières existantes, dans la mesure où ces notions, comme celles d'attribut, structurent le réel, mais ne sont saisies que par la pensée. Les choses existent et les notions saisissent par la pensée, de manière intentionnelle, ce qu'elles expriment et ce qui les structure, ce qui

⁸⁰² *Ibid.*, p. 289.

⁸⁰³ *Id.*

organise leur existence – leur mode de production, leurs relations. L'exister dit le produire comme fait, l'être dit le produire *d'une certaine façon*, selon certaines règles. Les notions produites par la pensée *sont* réellement, ce ne sont pas des fictions (ce ne sont pas des universaux mais des notions communes, pourrait-on dire), elles sont exprimées par les choses particulières, et nous ne les conceptualisons que *par* les choses particulières, mais nous n'en faisons pas l'expérience comme nous la faisons des choses particulières : nous faisons l'expérience de choses étendues.

Il peut être intéressant de se tourner vers les interprétations de Wolfson, que Næss a lues, qu'il connaît très bien et dont il affirme la pertinence⁸⁰⁴. Wolfson montre que la distinction entre la cause « immanente » et la cause « transitive » chez Spinoza est une forme moderne d'une distinction aristotélicienne entre la cause externe et la cause interne⁸⁰⁵. La cause interne est la cause qui réside dans l'effet, mais aussi dans laquelle l'effet réside. En ce sens, elle est bel et bien inséparable de son effet, et l'effet, bien sûr, de sa cause. Mais Dieu, en même temps, nous dit Wolfson, est logiquement plus grand, supérieur, et plus général. La relation de Dieu aux choses particulières est comparable à la relation entre le genre et l'espèce, ou le genre et les choses particulières. Le genre (et Dieu) est à la fois immanent et transcendant, mais pas séparé⁸⁰⁶. Ici, Wolfson emploie le terme « transcendant » au sens ancien : soit le fait d'être logiquement distinct et plus général, de dépasser logiquement les choses particulières et finies. De là vient la distinction entre l'être et l'existence, le genre *est*, les choses particulières *existent*. Wolfson dit aussi que toutes les choses sont en Dieu comme les parties dans le tout, le moins universel dans le plus universel. Dieu est donc plus général, plus englobant que la somme des parties ; tous les chiens agrégés ne sont pas équivalents du concept « chien ». Wolfson écrit : « C'est en ce sens que Dieu est la cause immanente de toutes choses : il est leur cause interne comme le genre est la cause interne des espèces et les espèces la cause interne des particuliers ; et le tout la cause interne de ses parties⁸⁰⁷. » Cela nous semble proche de ce que Næss assume.

⁸⁰⁴ Arne Næss, « Introduction to Systems and System Comparison » dans « Which World is the Real One ? », (1962), *SWAN* III, 1, pp. 61-70, p. 63 sq ; « Spinoza and The Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 400 ; *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. 59, 140 ; « An Application of Empirical Argumentation Analysis to Spinoza's *Ethics* », *op. cit.*, p. 277.

⁸⁰⁵ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of Reasoning*, vol. I, Harvard University Press, Cambridge, 1934, pp. 319-323.

⁸⁰⁶ *Ibid.*, pp. 321-326.

⁸⁰⁷ *Ibid.*, p. 324 (« It is in this sense that God is the immanent cause of all things; He is their internal cause as the genus is the internal cause of the species or the species of the particulars and as the whole is the internal cause of its parts. »)

c) L'universel concret : Dieu comme concept éthique

Dieu serait donc un concept universel, mais un universel concret : un *ens reale*, et non un *ens rationis*. Il n'est pas une pure fiction de la pensée. Il est bien le réel, ce qui existe, mais ressaisi comme tout, dans ce qui fait son unicité – et donc visé dans son infinité : il est la totalité des choses visées (caractère intentionnel du concept de Dieu)⁸⁰⁸. Ce concept d'universel concret est mobilisé par Næss dans *Freedom, Emotion and Self-subsistence* pour désigner le Dieu de Spinoza. Pour Næss, Dieu n'existe pas à part, il est, mais n'existe pas indépendamment du monde, c'est par et dans le monde qu'on peut en saisir l'essence. Næss reprend également à Wolfson l'expression de « maximum infini »⁸⁰⁹ ou « maximum absolu »⁸¹⁰. Ces deux expressions « universel concret » et « maximum infini » font de Dieu un concept éthique.

En effet, Næss montre dans *Freedom, Emotion and Self-subsistence* que, si dans la première partie de *l'Éthique*, Spinoza distingue absolument Dieu des choses singulières et finies, s'il distingue radicalement ce qui est en soi et ce qui ne l'est pas, ce qui est libre et ce qui ne l'est pas, ce qui est substance et ce qui est mode fini ; pourtant, dans les autres parties de l'ouvrage, il tempère ces dichotomies – elles sont « mollifiées » (*mollified*)⁸¹¹, perdent de leur caractère absolu. Les prédicats initialement attribués exclusivement à Dieu – être en soi, être cause de soi, être libre, etc. – sont ensuite gradués, ou susceptibles de degrés. Dieu devient ainsi le maximum infini : celui qui possède ces prédicats au degré le plus haut, un degré à jamais inégalable car infini. Les choses particulières, elles, ne partent jamais du degré zéro⁸¹² : elles ne sont jamais absolument serviles (au point d'être au niveau zéro de la liberté), totalement en quelque chose d'autre (au point d'être au niveau zéro de l'être en soi), ni totalement causées par des choses extérieures (au point d'être au niveau zéro de la cause de soi). Elles sont toutes, à un degré minimal, peut-être infime pour certaines, en partie en soi, cause de soi, et libres. Le trajet éthique humain consistera alors à accroître cette part de liberté, cette part par laquelle nous sommes causes de nous-mêmes et en nous-mêmes. Les choses finies, contrairement à Dieu qui est absolu, sont susceptibles de progrès. Et, ainsi, le maximum infini – Dieu – est l'horizon visé, sur une ligne allant de 0 (jamais vraiment atteint) à l'infini ∞ (à jamais inaccessible). Dieu est donc la grandeur maximale, en dehors de toute gradation, la

⁸⁰⁸ Arne Næss, *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, op. cit., p. 50.

⁸⁰⁹ *Ibid.*, p. 59.

⁸¹⁰ *Ibid.*, p. 49, 58, 59, 60.

⁸¹¹ *Ibid.*, p. 49.

⁸¹² *Ibid.*, p. 58, 100.

perfection, là encore entendue au sens ancien du terme comme le montre Wolfson : la complétude, la totalité, ce qui embrasse tout et ne peut exister à part, le maximum théorique. Dieu est le maximum absolu de toutes les propriétés ; ce qui permet de comprendre la proximité des choses particulières et de Dieu, et, en même temps, leur incommensurabilité. Il n'y a rien de différent ou de plus en Dieu que dans les choses particulières, mais Dieu est tout ce qui existe, poussé à son maximum⁸¹³. Toute chose *n'est* pas Dieu, mais une expression ou une modification de Dieu. Comme telle, aucune chose ne peut atteindre un niveau de prédication (quelle que soit la propriété choisie) proche de ∞ : on ne peut pas dire que x a atteint un niveau proche de celui de Dieu, mais, nous dit Næss, on peut dire d'une chose qu'elle a atteint un niveau *plus* proche de celui de Dieu. On peut comparer, entre eux, les niveaux d'une même chose, à un moment t et à un moment t+1 : une chose peut être plus ou moins proche, par rapport à un niveau précédent, de celui de Dieu⁸¹⁴. Næss écrit : « There is a lack of continuity between the not complete and the complete corresponding to the discontinuity between a finite and an infinite set of numbers »⁸¹⁵. Ce qui n'interdit pas le progrès éthique.

Et ainsi, pour des choses finies, être de plus en plus en soi, ou de plus en plus cause de soi, ou de plus en plus libre, c'est tendre vers cet absolu. Pour Næss, ce « maximum » n'est pas différent du « tout »⁸¹⁶, il en est une clarification, une précision pourrait-on dire, dans un contexte éthique. Cela permet de dessiner un chemin éthique vers, notamment, plus d'intégration – terme que retiendra Næss dans son travail écosophique. Être intégré, c'est être « en soi », à un certain degré, c'est-à-dire dépendre moins des choses extérieures, dépendre davantage de soi, pouvoir s'expliquer (soi et ce que l'on fait) par sa propre nature. Næss ne parle alors pas de Dieu comme d'un être ou d'une « chose », mais comme l'équivalent de tous les prédicats, poussés à leur maximum : le tout, avec toutes les propriétés, à l'infini, qu'il possède infiniment. De même, la « substance » n'est pas un être ou une chose dans la reconstruction proposée dans *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, elle disparaît au profit de la « substantialité » valant comme prédicat, ou propriété qui peut être prédiquée de toute chose. Toute chose peut gagner en substantialité en étant davantage *en soi*. EI peut paraître interdire une telle lecture – mais peut-être de la même manière que EI interdit EIV et EV, soit l'attribution de la liberté à une chose finie, qui n'est pas en soi mais en quelque chose d'autre,

⁸¹³ *Ibid.*, p. 58-60.

⁸¹⁴ *Ibid.*, p. 68.

⁸¹⁵ *Id.*

⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 60.

comme un individu humain. Dieu est donc au-delà des particuliers au niveau théorique, sans être transcendant : il est la totalité englobante, qui les comprend et les dépasse. Ce degré maximal, que l'on peut embrasser par la pensée⁸¹⁷. Næss écrit : « The fundamental Spinozistic postulate of the immanence of God has a consequence that such an absolute, all-embracing power cannot *exist* apart. But it can, and must, *be*. "Things", or more generally, anything existing, will have a power less than infinite (in all respects imaginable) that is, less than the theoretical maximum⁸¹⁸. »

II – Le troisième genre de connaissance et l'amour intellectuel de Dieu

Si Dieu est et ne peut être trouvé nulle part ailleurs que dans les choses particulières et finies, alors connaître Dieu, comme aimer Dieu, cela ne peut se faire que par la connaissance et l'amour des choses particulières et finies. Dans « Spinoza and the Deep Ecology Movement », Næss écrit : « The texts of the *Ethics* furnish no basis for assuming that God expresses a nature, essence, or power, in any way other than through each existing being. From this and from the previous discussion, I draw the following conclusion : *Amor intellectualis Dei* is a kind of love of the existent particular beings, that is, parts of the total richness and diversity of life-forms on earth and in other parts of the universe⁸¹⁹. » Il écrit aussi, un peu plus loin et de manière similaire : « Since the only things to be known as actual existing beings are the finite, particular things, "the more we understand (*intelligimus*) individual things, the more we understand God" (5P24) ». ⁸²⁰ Le « plus » étant davantage à entendre au sens qualitatif que quantitatif : mieux nous connaissons les choses singulières (et pas « un plus grand nombre »), mieux nous connaissons Dieu. Même si c'est par la connaissance d'un grand nombre de choses différentes que nous pourrions espérer acquérir la connaissance de l'unicité de la Nature et des lois universelles, éternelles et nécessaires qui la structurent. Le qualitatif et le quantitatif sont corrélés dans l'épistémologie spinoziste : c'est parce qu'on perçoit *plus* de choses qu'on opère plus de distinctions, et qu'on les perçoit *mieux*.

1. Le troisième genre de connaissance

L'amour intellectuel de Dieu naît nécessairement du troisième genre de connaissance, selon

⁸¹⁷ *Ibid.*, p. 67.

⁸¹⁸ *Ibid.*, p. 63.

⁸¹⁹ Arne Næss, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 404.

⁸²⁰ *Ibid.*, p. 405.

Spinoza, « car de ce genre de connaissance naît (*par la Prop. Précéd.*) une Joie qu'accompagne l'idée de Dieu comme cause, c'est-à-dire (*par la 6^e Défin. Des Aff.*) un Amour de Dieu, non pas en tant que nous l'imaginons comme présent (*par la Prop. 29 de cette p.*), mais en tant que nous comprenons que Dieu est éternel, et c'est là ce que j'appelle Amour intellectuel de Dieu. » (EVP32cor) Pour Næss, l'amour intellectuel de Dieu accompagne donc *une certaine manière de connaître les choses singulières* : selon le troisième genre de connaissance. Le troisième genre de connaissance, dans *l'Éthique*, est le genre de connaissance le plus haut, adéquat comme le deuxième genre, la connaissance rationnelle, mais qui permet la compréhension non du général mais du singulier. Il est défini comme tout ce que l'on peut déduire de la connaissance adéquate de l'essence éternelle et infinie de Dieu (EIIP47 et P47sc). Aussi appelée « science intuitive », « ce genre de connaître procède de l'idée adéquate de l'essence formelle de certains attributs de Dieu vers la connaissance adéquate de l'essence des choses. » (EIIP40sc2) Nous avons toutes et tous une idée de Dieu, enveloppée dans chacune de nos idées, mais recouverte par d'autres idées plus prégnantes, tant l'imagination est puissante. Tout le travail d'acquisition des notions communes, progressif, permet ainsi de saisir dans son adéquation et sa clarté cette idée enveloppée dans chacune de nos idées, et dans notre esprit lui-même, comme leur cause. Si Spinoza dit « intuition » ou « science intuitive », il s'agit d'une certaine manière de saisir Dieu dans toutes les idées que nous formons. Pour Næss, nous ne connaissons que des choses singulières, les lois de leur production – celles par lesquelles elles adviennent à l'existence et celles qui organisent leur propre production comme cause (deuxième genre de connaissance) – et leur essence singulière (troisième genre de connaissance). La connaissance du troisième genre est une connaissance du singulier, comme étant une expression singulière de Dieu. Pour Spinoza, lorsque nous sommes aptes, suffisamment puissants (EVP26, EVP31sc) pour connaître les choses selon le troisième genre de connaissance, nous avons aussi conscience de nous-mêmes (EVP31sc), de ce que nous sommes nous aussi une expression de Dieu, de la même puissance infinie et unique qui meut toutes les choses singulières de la même façon, bien qu'à des degrés divers. Næss dira que nous comprenons ce qui nous unit à toutes les choses singulières, en même temps que nous saisissons chaque chose dans sa singularité. Et cette connaissance, qui articule singulier et universel, ce qui distingue et ce qui unifie, s'accompagne de la joie la plus haute, la béatitude. Spinoza écrit « Tout ce que nous comprenons par le troisième genre de connaissance nous délecte, et ce accompagné de l'idée

de Dieu comme cause. » (EVP32)

Le troisième genre de connaissance est, pour Næss, une synthèse du premier, qui ne saisit que du particulier mais l'isole du reste du monde – ce qui conduit à une vision atomisée, substantialiste – et du deuxième genre de connaissance – qui saisit ce qu'il y a de commun entre les choses particulières, met au jour les lois de la Nature, mais ne permet pas de saisir le singulier. La connaissance intuitive est la saisie de l'unicité la plus compréhensive et totale, en même temps que celle de la singularité. Spinoza écrit « concevoir les choses sous l'aspect de l'éternité est concevoir les choses en tant qu'elles se conçoivent par l'entremise de l'essence de Dieu comme des étants réels, autrement dit en tant qu'elles enveloppent, par l'entremise de l'essence de Dieu, l'existence. » (EVP30dém)

Dans *Conation and Cognition* Næss propose plusieurs reformulations – ou reconstructions élaborées à partir d'équivalences – du troisième genre de connaissance, qui est bien la compréhension de chaque chose particulière et finie comme étant une expression de Dieu ou de la substance comme principe d'unité du monde :

- « 1. On cognizing x, a is aware of its involving the eternal and infinite essence of God.
2. On cognizing x, whether in part or in whole, a relates it to the eternal and infinite essence of God which is common to all.
3. On cognizing an individual thing x, actually existing, a relates it to God as its cause, in so far as He is considered under the attribute of which x is a mode.
4. On cognizing an individual thing, x, actually existing, a cognizes it in relation to the nature of existence itself assigned to individual things following in infinite numbers and infinite ways from the eternal necessity of the nature of God.
4. On cognizing an individual thing x, actually existing, a cognizes the force, by which it perseveres in its existence as following from the eternal necessity of the nature of God⁸²¹. »

Næss interprète donc la connaissance du troisième genre comme étant une connaissance d'une – de plusieurs – choses singulières, d'un certain point de vue, sous un certain aspect : l'aspect de l'éternité, qui est aussi celui de la créativité, sans perdre pour autant *la* chose singulière qui est connue. C'est, dans les termes de « Spinoza and the Deep Ecology Movement », connaître chaque chose singulière du point de vue de la *Natura naturans*, dans sa productivité, comme cause et non pas seulement (mais aussi en même temps) comme effet. C'est comprendre la puissance de Dieu qu'elle exprime, la percevoir ou la connaître comme *une* expression de

⁸²¹ Arne Næss et Jon Wetlesen, *Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects, a Reconstruction*, op. cit., p. 236.

Dieu. Dans son ouvrage *Life's Philosophy*, Næss comprend Dieu comme la « force créative de la Nature »⁸²², ou « la force créative dans la nature »⁸²³ et, dès lors, puisque Dieu est en toute chose et que toute chose est en Dieu, connaître selon le troisième genre de connaissance c'est connaître une chose en tant qu'elle participe du processus créatif, toujours en cours, c'est connaître la force créative en elle⁸²⁴.

2. L'amour intellectuel de Dieu

Cette connaissance du troisième genre s'accompagne d'une forme d'amour actif : l'amour intellectuel de Dieu, qui donc, pour Næss, ne peut être qu'un amour pour les choses singulières. Ce que Spinoza appelle « amour de Dieu » désigne pour Næss un amour des choses singulières quand on les connaît *d'une certaine manière*. Næss distingue la connaissance adéquate du troisième genre de celle du deuxième genre dans la mesure où la première implique une relation *interne* d'amour – là où, si la connaissance rationnelle implique une forme d'amour, ce sera un amour externe. Si l'amour est la joie qu'accompagne l'idée d'une cause extérieure, on ne peut aimer, dans la connaissance rationnelle, que des structures, des lois, se réjouir de la compréhension de l'ordre naturel, gagner en activité par la compréhension des lois de notre propre nature et de notre affectivité. Dans la connaissance intuitive, l'amour accompagne la compréhension de l'essence d'une chose singulière, il nous lie intimement à cette chose, que nous connaissons. Il est interne car nous connaissons la chose non pas dans la mesure où elle nous affecte présentement, la rencontre étant sujette à un ensemble de variables idiosyncratiques et occasionnelles, ni dans la mesure où nous saisissons les lois qui expliquent son comportement, mais telle qu'elle est *en elle-même* une certaine partie de la Nature, une expression de la puissance de Dieu. La connaissance intuitive nous rapproche de la chose connue en même temps qu'elle nous rapproche de Dieu. Næss écrit :

« From the point of view of immanence, human understanding of the highest "third, intuitive kind", not only has a cognitive aspect but is also more specially a relation of love. It is a special kind of intuitive understanding of particular thing that involve an internal love relation⁸²⁵. » C'est bien, en effet, ce qu'affirme Spinoza dans la cinquième partie de

l'Éthique : « Car, quoique j'aie montré *de manière générale* dans la Première Partie que tout

⁸²² Arne Næss avec Per Ingvar Haukeland, *Life's Philosophy. Reason and Feeling in a Deeper World*, Roland Huntford (trad.), The University of Georgia Press, Athens and London, 2002, p. 82.

⁸²³ *Ibid.*, p. 83.

⁸²⁴ *Id.*

⁸²⁵ Arne Næss, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 405.

(et par conséquent l'Esprit humain aussi) dépend de Dieu selon l'essence et selon l'existence, pourtant cette démonstration, quoiqu'elle soit légitime et sans risque de doute, n'affecte pourtant pas autant notre Esprit que lorsqu'on tire cette conclusion de l'essence même d'une chose singulière quelconque que nous disons dépendre de Dieu »⁸²⁶.

De plus, si cette relation est interne, c'est parce qu'elle est le corrélat nécessaire et non contingent du troisième genre de connaissance. Cette forme de compréhension du singulier s'accompagne nécessairement d'amour, qui est l'épreuve de cette compréhension : « Amor intellectualis does not imply a distinction between feeling and reason. In amor intellectualis, amor and intelligere melt into a single whole. As I interpret *amor intellectualis*, it is not a subspecies of amor, but a unified emotional understanding – understanding and emotion in an internal relation »⁸²⁷. Næss appelle donc le troisième genre de connaissance : « loving understanding »⁸²⁸ of individuals, ou « of particulars », et, de manière réversible, « understanding love »⁸²⁹. Cette réversibilité dit la corrélation des deux, qui désignent en fait une même réalité, comprenant à la fois un aspect cognitif, et un aspect conatif ou affectif.

De ce genre de connaissance, on peut dire deux choses, essentielles d'un point de vue écosophique : il permet de qualifier la manière dont les partisans et partisanses de la *deep ecology* se rapportent aux choses naturelles tout d'abord. En effet, Næss parle de « loving understanding of particular things » pour désigner la relation de Rachel Carson à la Nature⁸³⁰. Il dit à propos de l'« ecological field worker », qu'il acquiert « an understanding from within »⁸³¹. Cette compréhension de l'intérieur s'accompagne d'amour : « *Amor intellectualis Dei* implies active loving concern for all living beings »⁸³². Cela vaut pour toutes celles et ceux qui comprennent chaque chose singulière comme étant une partie de la Nature, tout en percevant sa singularité, cette chose fût-elle minuscule et très différente de nous. Comprendre la puissance qu'une chose déploie pour exister, et la percevoir comme expression d'un tout dont nous faisons partie ne peut, pour Næss, aller sans une certaine attitude qui suppose une forme d'implication, « *concern* » disant le contraire de l'indifférence. L'amour qui unit le

⁸²⁶ Nous soulignons.

⁸²⁷ Arne Næss avec Per Ingvar Haukeland, *Life's Philosophy. Reason and Feeling in a Deeper World*, *op. cit.*, p. 84.

⁸²⁸ Arne Næss, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 405 ; « The Deep Ecology "Eight Points" Revisited », *op. cit.*, p. 61 (« The term *intellectualis amor* in Spinoza's *Ethics* I likewise take to be the loving understanding of individuals) ; « Beautiful Action: its Function in the Ecological Crisis », *op. cit.*, p. 126 (« the third kind, the understanding love and loving understanding (*intellectualis amor* = *amor intellectualis*) »).

⁸²⁹ Arne Næss, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 400, 405, 410, « Beautiful Action: its Function in the Ecological Crisis », *op. cit.*, p. 126 ; « Spinoza and Attitudes Toward Nature », *op. cit.*, p. 391.

⁸³⁰ Arne Næss, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 405.

⁸³¹ Arne Næss, « The Shallow and the Deep. Long-Range Ecology Movement: A Summary », *op. cit.*, p. 8.

⁸³² Arne Næss, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 405.

connaissant au connu interdit la destruction (volontaire), et le désir de nuire, comme il réprime tous les « affects capricieux » (EVP42dém). Cela ne signifie pas que nous aimons une chose « périssable » et que nous sommes passivement affectés par sa modification ou sa disparition – du moins quand nous sommes réellement actifs et actives. Mais, positivement, cela signifie que nous nous réjouissons de la relation que nous entretenons avec elle, une relation attentive et patiente qui suppose une ouverture à l'autre et repose sur la connaissance de sa nature, relation qui signe, en même temps, une augmentation de notre puissance.

Dans « Spinoza and Attitudes Toward Nature », Næss parle de « loving immersion in and interaction with Nature »⁸³³. Quand on connaît les choses selon le troisième genre de connaissance, notre relation au monde – et donc aux choses singulières qui le constituent – est une relation aimante. Cette relation d'amour ne peut, pour Næss, être nuisible pour les choses extérieures. Elle désigne un type d'attitude qu'il appelle aussi « révérence », ou « respect ». Cette révérence, il dit parfois « admiration » voire « vénération » – qui ne sont pas du tout des termes spinozistes – n'est pas celle d'une créature envers le créateur. On n'admire pas une chose singulière parce que, dans une forme de panthéisme, on la prend pour Dieu, ou une partie de Dieu. C'est la compréhension, la connaissance de la singularité de la chose qui s'accompagne d'amour. Comme si connaître vraiment – connaître de l'intérieur – ne pouvait se faire sans aimer. La compréhension intuitive, la connaissance la plus haute, chasse l'indifférence et donc, en même temps, l'indifférence face à la destruction de la chose connue – et aimée. C'est pourquoi le partisan ou la partisane de la *deep ecology* est aussi un militant ou une militante, qui veut défendre des bonnes conditions de vie (écosystémiques) pour toutes les formes de vie, y compris non-humaines, dans la mesure du possible, afin de ne pas être privée des bonnes conditions d'exercice de sa puissance. Lorsqu'il est isolé artificiellement du reste de la Nature et de son infinie diversité, c'est l'humain qui est restreint, limité dans ses capacités, qui ne peut vraiment prendre conscience de ce qu'il est, de sa place dans la Nature. C'est empêcher, gêner ou freiner, le bon et large développement de ses aptitudes, l'expression de sa puissance, et le condamner à une forme certaine de passivité, au moins en partie. Pour Næss, c'est dans cette interaction aimante avec la très grande diversité naturelle, avec ce qui est très différent de nous, que nous pouvons connaître Dieu (la Nature) et jouir du souverain bien ou du salut.

Ainsi, et c'est le second point, la connaissance du troisième genre et la compréhension aimante sont articulées, pour Næss, à la valeur intrinsèque : « When a human loves God

⁸³³ Arne Næss, « Spinoza and Attitudes Toward Nature », *op. cit.*, p. 391.

"intellectually", the love can only be a love of one expression directed toward another expression of God and as such of intrinsic value » écrit-il dans « Spinoza and the Deep Ecology Movement ». Dans un texte plus proprement écosophique, alors qu'il discute la question de la valeur intrinsèque, il mobilise explicitement l'amour intellectuel de Dieu, pour préciser sa conception : « I try in my ecosophy to be consistent in my view that individual beings, and only individual beings, can have inherent value, and not classes of individuals as such (The term *intellectualis amor* in Spinoza's *Ethics* I likewise take to be the loving understanding of individuals⁸³⁴.) » Et c'est de cette façon qu'il nous semble nécessaire de recourir à l'interprétation que Næss donne de Spinoza et de l'immanence divine pour comprendre cette phrase cruciale de l'article fondateur de la *deep ecology*, « The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary », que nous pouvons maintenant restituer dans son intégralité :

« The deep ecology movement accepts biospherical egalitarianism— in principle. The "in principle" clause is inserted because any realistic praxis necessitates some killing, exploitation, and suppression. *The ecological field-worker acquires a deep-seated respect, or even veneration, for ways and forms of life. He reaches an understanding from within, a kind of understanding that others reserve for fellow human beings and for a narrow section of ways and forms of life. To the ecological field-worker, the equal right to live and blossom is an intuitively clear and obvious value axiom.* Its restriction to human beings is an anthropocentrism with detrimental effects upon the life quality of men and women themselves. This quality depends in part upon the deep pleasure and satisfaction we receive from close partnership with other forms of life. The attempt to ignore our dependence and to establish a master-slave role has contributed to the alienation of man from himself⁸³⁵. »

La compréhension interne – que nous identifions à la connaissance du troisième genre, cet amour compréhensif ou cette compréhension aimante – est articulée à la conscience d'un droit à vivre et à s'épanouir. Le droit, chez Spinoza, on l'a vu, c'est la puissance qui définit chaque chose, puissance plus ou moins grande selon la complexité de la nature de la chose en question. Chaque chose est donc définie par un droit de nature qui lui est propre, mais qui n'a, dans la pensée spinoziste, aucune implication éthique, ou morale. Le droit s'étend aussi loin que la puissance. Dans quelle mesure, en contexte spinoziste, le fait que toute chose ait un droit, et non pas seulement l'humain, vient faire rempart aux effets délétères de

⁸³⁴ Arne Næss, « The Deep Ecology "Eight Points" Revisited », *op. cit.*, p. 61.

⁸³⁵ Arne Næss, « The Shallow and the Deep. Long-Range Ecology Movement: A Summary », *op. cit.*, p. 8 (nous soulignons).

l'anthropocentrisme ? Næss articule la conscience du droit qu'a toute chose à « *the life quality* », « *the deep pleasure* », « *satisfaction* ». Les bénéfiques sont ici du côté de l'humain lui-même. Percevoir chaque chose singulière comme une expression singulière de puissance et une partie du tout est une expression de notre activité, qui se manifeste à la fois dans le type de relation que nous nouons avec les choses singulières extérieures, et dans la joie que nous éprouvons dans ces relations – joie active, intense, et stable – ce profond plaisir (*deep pleasure*). L'amour des choses singulières connues selon le troisième genre de connaissance n'est pas l'amour passif des choses singulières, il est la joie éprouvée dans les relations actives que nous construisons avec elles, et qui repose en grande partie sur une connaissance de leur nature singulière et de ses lois – c'est ce type de relation qui nous aidera, dans une situation particulière donnée, à agir le mieux possible, pas seulement pour nous, mais pour cette relation, avec la conscience qu'elle nous engage nous, mais aussi les autres humains, et un grand nombre (ultimement toutes) les choses dans la Nature. Il n'y a pas de manuel du bon comportement écologique, chaque situation est singulière, et l'action raisonnée suppose la bonne connaissance des différents paramètres en présence, en même temps que cette forme d'amour pour les choses avec lesquelles nous interagissons. Ne pas percevoir l'aspect créatif de toute chose, c'est-à-dire ce qui nous lie à elle, c'est aussi du même coup être aliéné (*alienated*), séparés de nous-mêmes – c'est nous tromper sur ce que nous sommes, croire illusoirement que nous faisons partie d'un règne qui s'extrait en dehors de la Nature, qui peut jouir de la nature sans en faire partie. C'est être incapable de (ou inapte à) percevoir la grande diversité et l'unicité de toutes les formes de vie – unicité qui se présente, à vrai dire, dans toutes les formes naturelles (tous les individus) qui l'enveloppent. Les humains, les animaux, mais aussi une fleur, un arbre, un brin d'herbe, une mousse (et nous ajouterons, mais Næss ne le ferait pas) un rocher ou un caillou : tous ces individus expriment l'unicité de la vie dans leur manière résolument singulière d'exprimer leur puissance. La compréhension du troisième genre est bien une compréhension de l'intérieur, indissociable d'une attitude aimante et, comme telle, « respectueuse » – au sens où elle n'est pas mue par la haine ou tout autre appétit destructeur, mais par des affects joyeux et actifs. Næss encouragera, dans une perspective écologique, la mise en relation avec des choses singulières non-humaines (« naturelles ») et leur compréhension selon le troisième genre de connaissance. Mais le point de vue ici, pour lutter contre une forme d'anthropocentrisme destructeur, est, au départ en tous cas, anthropocentré – du moins il justifie l'importance de développer cette forme d'amour par

la qualité de la vie humaine. Même si, en fin de compte, c'est l'intérêt porté aux choses singulières elles-mêmes, connues dans leur essence, qui nous meut, et qui, de fait, s'accompagne, comme notre perfection, de béatitude (EVP33sc). La béatitude, la qualité de l'existence la plus haute, est l'amour de la réalité, la nôtre et celle que nous avons en partage avec toutes les choses singulières. Nous sommes nous-mêmes plus puissants, et notre droit est accru, quand nous connaissons selon le troisième genre de connaissance. Notre droit lui-même, donc, nous incite à avoir conscience des autres (choses naturelles) comme des expressions singulières qui elles aussi ont un droit (de vivre, de s'épanouir), une puissance qui les définit et par laquelle elles persévèrent dans l'être. Spinoza ne qualifie pas le droit, il parle de « droit de nature ». Qualifier le droit comme le fait Næss est une déduction, déjà, des implications éthiques ou écosophiques de la compréhension d'une chose singulière selon le troisième genre de connaissance. Et Næss parle du droit de nature comme d'un axiome de valeur (*a value axiom*). Comment le comprendre en contexte spinoziste ? Il nous faut, pour avancer, comprendre la manière dont Næss construit la notion de « valeur intrinsèque ».

Si Næss construit cette notion, dans son écosophie, à partir de Spinoza, elle a sans aucun doute un sens spécifique, bien distinct du sens et sans doute aussi de la fonction traditionnelle de ce terme dans les éthiques environnementales. Intéressons-nous maintenant au sens de cette notion écosophique originale, dans la mesure où elle est d'inspiration spinoziste.

III – La valeur intrinsèque : construction d'une notion spinoziste

Un point central de la *deep ecology* est la reconnaissance que toute forme de vie a une valeur intrinsèque. La valeur intrinsèque, rappelons-le, est un concept structurant des éthiques environnementale et animale dans la tradition anglo-saxonne⁸³⁶, dont une des ambitions fondamentales est d'élargir la sphère de la considération morale au-delà des humains. De manière générale, on attribue une valeur intrinsèque aux animaux, aux êtres vivants, aux écosystèmes ou à la Nature pour contrer le rapport uniquement instrumental à un monde qui serait à disposition des humains, et justifier l'attribution d'un statut moral à des individus non-humains ou à des écosystèmes⁸³⁷. Dans l'Écosophie T, Næss lui donne cependant une

⁸³⁶ « 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. », Hicham-Stéphane Afeissa, « Intrinsic and Instrumental Value », *The Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, *op. cit.*, pp. 528-531, p. 528.

⁸³⁷ En ce qui concerne la valeur intrinsèque, on peut mentionner trois approches majeures : celle de Paul W. Taylor (1981), 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 (1994), qui élargit la valeur intrinsèque aux

signification originale⁸³⁸. Il n'élabore 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, et à la manière dont il comprend et perçoit la Nature, s'apparente bien plutôt à une éthique écologique, portant son attention sur les *relations* des humains avec toutes les choses, et surtout, dans la perspective qui est la sienne, tous les individus naturels (ou non-humains). Næss construit cette notion à partir de sa lecture de *l'Éthique*. Or, *a priori*, nous l'avons vu, *l'Éthique* ne peut accueillir *le contenu* de ce concept ; dans la mesure où elle élabore une forme d'universalisme de la valeur – pour toute chose il est du bon et du mauvais dans la Nature – et, corrélativement, de désacralisation de cette dernière – elle n'est pas une réalité en soi, elle est relative à un individu, une rencontre, et un contexte. Rien, pas même l'humain, n'a de valeur intrinsèque. *L'Éthique* ne peut pas 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. Dans ses reconstructions de *l'Éthique*, Næss distingue deux choses : d'une part, ce qu'il appelle la « structure » du système, soit les définitions, axiomes, théorèmes et preuves⁸³⁹ et, d'autre part, les « commentaires », « notes »⁸⁴⁰, 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 d'argumentation. 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 de considérer les femmes comme inférieures. C'est dans cette perspective que Næss 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 elle⁸⁴¹ (alors que, par exemple, le premier scolie de la proposition 37 d'*Éthique* IV ne le serait pas⁸⁴²). Essayons donc de voir

écosystèmes ; enfin, celle de John Baird Callicott (1986) qui insiste sur le caractère subjectif, humain de la valorisation.

⁸³⁸ Voir notamment Arne Næss, « Environmental Ethics and Spinoza's *Ethics*. Comments on Genevieve Lloyd's article », *op. cit.*, p. 315.

⁸³⁹ Arne Næss, *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. 1.

⁸⁴⁰ Arne Næss, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 417.

⁸⁴¹ « [...] the structure is compatible with the intrinsic value and the self realization views. » Arne Næss, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 417.

⁸⁴² *Id.* Sur la « compatibilité », voir aussi « Environmental Ethics and Spinoza's *Ethics*. Comments on Genevieve Lloyd's Article », *op. cit.*, p. 313. Il n'est pas certain, par ailleurs, que EIVP37sc1 résiste infailliblement à une interprétation écosophique (voir la suite de ce chapitre).

comment Næss construit une telle notion à partir de l'*Éthique*, et comment elle sera opérante dans un contexte écologique et écosophique.

1. La valeur : une notion spinoziste ?

Dans « Spinoza and the Deep Ecology Movement » (1991), Næss écrit : « what partakes in the creative power of God has intrinsic value and this applies to the total manifold of creatures⁸⁴³. » 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 Næss – « Dieu » étant pour lui davantage ce qui permet de rendre compte de l'interconnexion ou du lien essentiel et fondamental des parties et du tout –, tout comme il refuse de considérer la valeur intrinsèque (ce qui peut sembler contre-intuitif) comme une qualité inhérente à la nature d'un être, considéré indépendamment de toute relation, une qualité qui, pour n'être pas « subjective », serait « objective ». Næss rejette ce dualisme pour penser, entre les deux, la *relation*.

a) La valeur comme contrepartie environnementale de la terminologie des affects

Dans la reconstruction de l'*Éthique* qu'il propose en 1967, *Conation and Cognition*, Næss porte plus particulièrement son attention sur les choses que nous affectons par notre agir, ce qu'il appelle, dans ses textes herméneutiques, « l'environnement »⁸⁴⁴. 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 »⁸⁴⁵ d'un individu particulier – ou d'un groupe d'individus –, ou, disons, depuis sa situation, en tant qu'il agit (au sens « faible », et non au sens de l'activité que Spinoza distingue de la passivité) ou en tant qu'il est cause (bien souvent partielle). L'environnement recouvre donc les conditions ou, plus largement, le contexte de l'action, l'ensemble des choses plus ou moins proches – plusieurs

⁸⁴³ Arne Næss, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 417. Nous traduisons.

⁸⁴⁴ Næss 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.

⁸⁴⁵ Nous introduisons ce terme qui n'est ni spinoziste, ni næssien. 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.

échelles peuvent être envisagées – qui déterminent l'action et qui sont affectées par elles⁸⁴⁶. En ce sens, tous les corps individuels – et non pas seulement les humains – peuvent être dits évoluer dans un « environnement ». Dans *Conation and Cognition*, Næss 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 humains qualifient (imaginativement) les choses qu'ils rencontrent, notamment dans l'appendice d'*Éthique* I⁸⁴⁷.

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 Næss introduit le terme de « valeur ». Il écrit : « Spinoza's terminology of value seems in many ways to be a counterpart of his terminology of affects »⁸⁴⁸. Il nous invite à considérer les deux terminologies comme équivalentes du point de vue extensionnel (mais non du point de vue intentionnel) : 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 »⁸⁴⁹, 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 d'une situation spécifique dont il s'agit de rendre compte, celle où un individu rencontre un corps extérieur, et de l'expérience de cet individu. Næss parle d'un « champ de l'expérience (*field of experience*) »⁸⁵⁰, 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

⁸⁴⁶ Arne Næss et Jon Wetlesen, *Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects, a Reconstruction*, op. cit., p. 17.

⁸⁴⁷ 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.

⁸⁴⁸ Arne Næss et Jon Wetlesen, *Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects, a Reconstruction*, op. cit., p. 382.

⁸⁴⁹ « 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 Næss, les affects renvoient au pôle organisme.

⁸⁵⁰ On trouve plusieurs occurrences de cette notion dans *Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects, a Reconstruction*, notamment p. 35, 92, 95, 107, 382.

philosophie de Spinoza quand il introduit le terme de « valeur ». Il s'agit simplement d'un changement de perspective dans l'analyse. Quant au « champ de l'expérience », il échappe à la question du dualisme entre l'objectivité et la subjectivité des valeurs. Dans un champ, une chose est bonne pour un individu donné, et il l'éprouve subjectivement (joie). Mais la rencontre existe indépendamment de cette épreuve subjective, de même que l'accroissement de puissance. C'est en ce sens que la valeur, pour Næss, est relationnelle et non relative. Elle existe, d'une certaine façon, indépendamment d'une subjectivité qui l'éprouve, au sens où il y a, pour chaque individu, dans tel contexte, des choses qui sont effectivement bonnes pour lui, et d'autres mauvaises. Il y a donc des rencontres à favoriser, et d'autres à éviter. Cela participe à 1) envisager chaque chose dans ses relations aux autres choses – et non comme si elle existait et agissait de sa seule et unique force propre et sans effets sur quoi que ce soit ; 2) envisager la richesse des rencontres et de ce qui en émerge ; 3) envisager la façon dont les rencontres rendent possibles de nouvelles compositions, de nouvelles individualités, ou réorganisent une certaine trajectoire, en agissant sur un parcours. Chaque rencontre peut être créative ou disruptive, selon qu'elle est plus ou moins bonne ou mauvaise.

b) Une conception relationnelle de la valeur

Pour Spinoza, les jugements de valeur chez les humains sont déterminés par *la manière* dont nous sommes affectés par quelque chose (Elapp) : est qualifié de « bon » ce qui m'affecte de joie et augmente ma puissance d'agir, de « mauvais » les choses « qui excitent un mouvement contraire » et m'affectent de tristesse. Ces jugements sont alors déterminés, comme les affects, par plusieurs facteurs, essentiellement : 1) la nature de la chose rencontrée ; 2) l'individu qui juge, soit à la fois a) son corps tel qu'il est agencé en ses parties – sa structure, b) sa disposition affective à tel moment, déterminée par son histoire singulière, sa biographie, par ses rencontres précédentes, qui déterminent un ensemble de besoins, d'attentes et d'aspirations ; c) ses aptitudes, ce qu'il *peut* faire et percevoir (ce qu'il a la capacité de faire et de percevoir) ; d) son état, soit la direction de son effort ou de son désir⁸⁵¹ ; 3) un certain contexte, un environnement physique, culturel, social⁸⁵². La plupart du temps, les jugements de valeur, toujours formés par l'imagination, en relèvent exclusivement, sans être orientés par

⁸⁵¹ 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*, Honoré Champion, Paris, 2014. Voir également Jacques-Louis Lantoine, *L'intelligence de la pratique. Le concept de disposition chez Spinoza*, ENS Éditions, Lyon, 2019.

⁸⁵² En ce sens, la conception de Næss (et celle de Spinoza) peut être rapprochée d'une conception gestaltique de la valeur, telle que Risieri Frondizi, notamment, la conceptualise. Voir Risieri Frondizi, « Value as a Gestalt Quality », *Value Inquiry*, n° 6, 1972, pp. 163-184.

la raison ou intégrés dans une démarche éthique de connaissance de la Nature ; ce qui conduit, bien souvent, au conflit entre les humains. De cette conception de la valeur, Næss 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 l'évalue ; 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 »⁸⁵³, ou avec une chose singulière comme partie d'un écosystème. Elle n'est pas la projection opérée par un sujet sur un monde neutre, elle n'est pas subjective en ce sens. Elle n'est pas non plus une propriété du monde, indépendante de tout sujet, elle n'est donc pas non plus objective. Elle caractérise une rencontre d'un certain type, et les effets de cette rencontre. Elle n'est ni dans le sujet, ni dans l'objet, mais dans la relation entre les deux. Elle émerge de la rencontre de certaines propriétés objectives d'une chose et d'un organisme. Celui-ci (c'est le cas chez l'individu humain) peut juger ou qualifier la chose, associer sa joie à l'idée qu'il se fait d'une chose extérieure, et la juger « bonne ». Mais, indépendamment de cette perspective, sans dire que la chose rencontrée est bonne absolument, on peut dire qu'elle est bien, dans telle situation, et dans telle relation, bonne pour telle chose singulière. On peut parler d'une forme de réalisme des valeurs en ce sens. La valeur, si elle est imaginative, n'est pas illusoire : elle existe dans la mesure où elle exprime une réalité, puisque sa puissance d'agir augmente ou diminue de fait. Et quand un élément significatif change – comme quelque chose du corps humain – la valeur peut changer elle aussi, 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.

c) Les systèmes de valeurs

Næss montre que, dans *l'Éthique*, Spinoza distingue (au moins) deux « systèmes de valeur »⁸⁵⁴, articulés à deux manières de convoquer les prédicats « bon » et « mauvais »⁸⁵⁵ – systèmes qu'il réinvestira dans son approche écosophique et la caractérisation de deux styles de vie. Le premier système est renvoyé à l'humain 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

⁸⁵³ Arne Næss, « Should we Try to Relieve Clear Cases of Suffering in Nature ? », *op. cit.*, p. 129. Nous traduisons (« an interaction of a human being with the rest of an ecosystem »).

⁸⁵⁴ Arne Næss et Jon Wetlesen, *Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects, a Reconstruction*, *op. cit.*, p. 384 sq.

⁸⁵⁵ *Ibid.*, p. 85.

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 (EIVP43). Ce qui est effectivement bon, en ce sens, ce n'est pas tant 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 me modifie en participant à me rendre plus apte à persévérer efficacement dans l'être, et donc à devenir plus puissant, plus libre et heureux. Næss, dans *Conation and Cognition*, montre que ce qui permet d'évaluer les valeurs, c'est de considérer si ce que nous nous efforçons de faire rencontre une effectivité dans le monde : « An increase in power is an increase in the ability to carry out what we sincerely strive to do⁸⁵⁶. » 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.

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 (EIIIapp2), 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 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'être humain parfait ou 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 (EIVpréf). Ce bon usage des valeurs accompagne l'acquisition d'une plus grande rationalité, nous conduisant à être moins passifs dans les rencontres. Mais comment passer maintenant de ce bon usage des valeurs que dessine, dans une perspective éthique, EIV, à la valeur intrinsèque ? Ce passage suppose un certain tour de force, une appréhension spécifique tant de la valeur intrinsèque que du système spinoziste. Mais il n'est pas impossible et ne manque pas de pertinence – il est à entendre dans un sens pratique (éthique).

⁸⁵⁶ Arne Næss, « The Place of Joy in a World of Fact », *op. cit.*, p. 115.

2. La valeur intrinsèque : élaboration d'une notion écosophique

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'être humain libre, ce *style de vie* qui sert de modèle pour orienter notre action et d'étalon pour nos valeurs. Ne connaissant plus ni frustration ni haine, l'être humain libre n'a plus recours au prédicat « mauvais », pas plus qu'au prédicat « bon » (EIVP68). Næss dira alors, à partir de Spinoza mais loin de la lettre du texte, que l'être humain libre se rapporte à la chose qu'il rencontre – même, il connaît toutes choses – dans sa valeur intrinsèque. Il s'agit là d'un idéal, mais vers lequel on peut tendre ; et dans la temporalité de l'existence concrète, on peut dire que les différentes relations d'un même individu à l'environnement peuvent être pensées parfois depuis les termes « *bonum/malum* » et parfois depuis le terme « valeur intrinsèque ». Le cheminement éthique devant conduire à mobiliser de plus en plus le second et de moins en moins les premiers.

a) Valeur intrinsèque et troisième genre de connaissance

Næss dit que c'est l'épanouissement de toute forme de vie qui a une valeur intrinsèque : « L'épanouissement (*flourishing*) de la vie humaine et non humaine sur Terre a une valeur intrinsèque⁸⁵⁷. » Cette formule renvoie directement à Spinoza, puisque « s'épanouir » (*flourishing*), c'est la traduction qu'il donne dans son écosophie de *conari* tel qu'on le trouve dans l'*Éthique*. Cet effort, qui définit essentiellement toute chose, est la toute puissance infinie de Dieu, dans la mesure où elle est modifiée, où elle s'exprime dans l'existence en acte d'une chose particulière et finie (EIIP6dém), et dans l'existence, donc, de *toute* chose vivante. La « vie » pour Næss, c'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 biologique⁸⁵⁸. Ainsi, de manière générale, peut être connu dans sa valeur intrinsèque tout ce qui, pour Næss, est vivant ou animé (EIIP13sc)⁸⁵⁹, toute chose singulière, en tant qu'elle est une expression déterminée et située de la puissance de Dieu, définie par une certaine *forme*. Pourtant, il semble à la lecture des textes de Næss qu'elle ne caractérise pas n'importe quel type d'individu ; en effet, la définition de l'individualité est extensive pour

⁸⁵⁷ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 61. C'est le premier point de la plate-forme de la *deep ecology*.

⁸⁵⁸ Voir notamment Arne Næss, « The Politics of the Deep Ecology Movement » (1993), *SWAN* X, 21, pp. 201-218, p. 214.

⁸⁵⁹ « 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 ».

Spinoza, un corps politique forme un individu, un écosystème également, ainsi que la Nature toute entière. Il semble que, pour Næss, ce qui a une valeur intrinsèque doit jouir d'une plus grande unité qu'un État ou un écosystème, cette unité dont l'essence est en partie définie par un rapport constant de mouvement et de repos, une unité qui peut être dite centre de déploiement d'une puissance – un corps et l'idée de ce corps, mais un corps suffisamment unifié (plus que ne l'est un corps politique ou un écosystème). Næss manifeste parfois une réticence à parler de l'épanouissement et de la valeur intrinsèque d'une population, ou d'un écosystème, au sens, sans doute, où cela suppose que l'on accorde une identité ou une forme à l'écosystème, identité qu'il s'efforcerait de maintenir. Or, Næss s'oppose à cette stabilité : « les écosystèmes vont et viennent »⁸⁶⁰. On peut cependant affirmer que les changements au sein de l'écosystème ne sont qu'une redistribution du mouvement et du repos entre ses parties, sans que le rapport, lui, ne soit changé. Il pourrait donc y avoir une essence singulière de l'écosystème, et en même temps changement, mutabilité – jusqu'à un certain point (la rupture du rapport ou la « mort » de l'individu). Il ne semble pas absurde ni contraire aux lois de l'écologie scientifique de dire qu'un écosystème, s'il forme un individu au sens spinoziste du terme (EIIIdéf), persévère dans son être, maintient effectivement une certaine proportion dans la distribution du mouvement et du repos entre ses parties. La définition spinoziste de l'individu est suffisamment lâche (ou englobante) pour autoriser, nous semble-t-il, une telle affirmation. À vrai dire, la position de Næss sur ce point (qu'est-ce qui a une valeur intrinsèque ?) n'est pas stable, et il lui arrive de reconnaître la valeur intrinsèque d'un lieu. La question se poserait donc soit du contexte d'écriture, soit du degré d'unité de l'individu. De plus, dans la perspective qui est la sienne, Næss s'intéresse principalement à la valeur intrinsèque des choses non artificielles, et non à la valeur intrinsèque des artefacts – bien qu'il affirme que, à Tvergastein par exemple, tout gagne en valeur, tout est saisi dans sa valeur propre, y compris les livres, les cahiers, le stylo et la table de travail.

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, en elle-même. Et ce serait, dans le cadre de l'épistémologie spinoziste ainsi relue, la connaître non pas 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, dans son aspect productif, comme cause, comme expression de la puissance divine. La valeur

⁸⁶⁰ Arne Næss, « Should We Try to Relieve Clear Cases of Suffering in Nature ? », *op. cit.*, p. 129.

intrinsèque serait saisie par la personne qui se rapporte au monde selon ce type suprême de compréhension. 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'expriment⁸⁶¹.

Percevoir une chose dans sa valeur intrinsèque, c'est donc percevoir en elle, dans la façon singulière (selon la complexité de sa nature et son *ingenium* propre) 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 toutes et 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 (EVP27, EVP32) ; une joie active, uniforme et complète que Spinoza nomme *hilaritas* (EIVP42dém). Plus spécifiquement, si la valeur intrinsèque est perçue par qui connaît de la connaissance la plus haute, par l'esprit qui est doté de « perfection même » (EVP33sc), alors ce bonheur stable prendra un autre nom, *beatitudo* (EVP42). 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 » (EVP32)⁸⁶².

Une telle notion, ainsi entendue, remplit bien sa fonction, essentielle pour Næss : 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

⁸⁶¹ « 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 Næss, *Life's Philosophy. Reason & Feeling in a Deeper World*, op. cit., p. 83.

⁸⁶² « Tout ce que nous comprenons par le troisième genre de connaissance nous délecte, et ce accompagné de l'idée de Dieu comme cause. »

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 (EVP42). 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 Næss, elle-même « relation intrinsèque »⁸⁶³ : 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.

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 Lloyd⁸⁶⁴ : on peut reconnaître qu'il est bon pour l'humain 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 Næss, justement, ce « souci pour la vérité » n'a jamais lieu en dehors du monde, il est toujours situé et relationnellement déterminé⁸⁶⁵. 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.

On peut, pour nous éclairer, envisager les textes épistémologiques de Næss – eux aussi 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-plan⁸⁶⁶. Quand la connaissance *de la chose* est la seule fin, ceci dans la mesure où elle est connue d'une certaine manière. Et de

⁸⁶³ Voir notamment Arne Næss, *Ecologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 59.

⁸⁶⁴ Genevieve Lloyd, « Spinoza's Environmental Ethics », *op. cit.*

⁸⁶⁵ Næss a répondu à Genevieve Lloyd dans l'article « Environmental Ethics and Spinoza's *Ethics*. Comments on Genevieve Lloyd's article », *op. cit.*

⁸⁶⁶ Arne Næss, « How Can The Empirical Movement Be Promoted Today? A Discussion of the Empiricism of Otto Neurath and Rudolf Carnap » (1956), *SWAN* VIII, 12, pp. 163-215, p. 161-163.

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'humain qui comprend vraiment sa place dans la Nature, rien ne lui est plus utile qu'un rapport de connaissance « désintéressé » (non arrimé à un désir de pouvoir, honneur, richesse, plaisir immédiat, ni même avec pour fin le plaisir qu'on va en tirer) 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, d'une certaine manière « méritent », en un sens, parce qu'elles le permettent, d'être connues selon le troisième genre de connaissance. C'est ce type de relation que Næss, dans son écosophie, réclame pour l'élaboration de nos sociétés post-industrielles. Il écrit ainsi : « Every single being deserves understanding love – this can be plausibly inferred from theorems in the *Ethics*⁸⁶⁷. »

Cet « amour compréhensif », on l'a vu, est une traduction écosophique de l'amour intellectuel de Dieu. Elle décrit alors l'attitude de l'être humain 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*) »⁸⁶⁸. 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. Reconnaître la valeur intrinsèque d'une chose, c'est l'aimer d'un amour souverain. 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'insertion active dans un tissu dynamique d'interactions sans en réduire la richesse, la diversité.

b) Valeur intrinsèque et intégration

Næss construit la notion d'« intégration » pour caractériser ce que nous renvoyons à

⁸⁶⁷ Arne Næss, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 410. Étant donné le contexte dans lequel Næss 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 celui apparemment 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.

⁸⁶⁸ Arne Næss, « Spinoza and Attitudes Toward Nature », *op. cit.*, p. 391 (nous traduisons).

l'*ingenium* de la personne active et envisager le type d'interactions dans lesquelles 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 actif⁸⁶⁹ – c'est le modèle du *field ecologist*. 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 incessantes⁸⁷⁰. Elle caractérise l'individu comme cause et, d'un point de vue intentionnel, 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 ballottement 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 valeurs⁸⁷¹ – de nombreuses personnes reconnaissent qu'il est mauvais de détruire des écosystèmes mais participent, par leur attitude, à leur destruction. 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. Si Næss envisage l'intégration d'un

⁸⁶⁹ « The distinction between pervasive joy (covering all) and partial joy need not be considered an absolute dichotomy but rather exists in degrees. Joy may be more or less pervasive. Clearly, higher degrees of joy require high degrees of *integration of the personality*, and high degrees of such integration require intense cultivation of the personal aspect of interaction with the environment. » Arne Næss, « The Place of Joy in a World of Fact », *op. cit.*, p. 114 (nous soulignons). Næss 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.

⁸⁷⁰ « 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 Næss, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 415.

⁸⁷¹ « 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. », *Id.*

individu dans un groupe, il n'envisage pas vraiment l'application de cette notion, dans *Conation and Cognition*, à des groupes ou des institutions. Mais elle vaut, de manière similaire, d'un point de vue moins individuel que social : une société peut être dite « intégrée » quand ses institutions et ses lois sont cohérentes (et non en contradiction les unes avec les autres) et poursuivent des buts qui le sont également, lorsqu'elle déploie des moyens cohérents avec les buts qu'elle se propose d'atteindre et les valeurs qu'elle défend ; lorsqu'elle est elle-même bien intégrée dans l'environnement, c'est-à-dire qu'elle peut coexister avec un ensemble d'individus non-humains, sans les détruire. De la même façon, elle garantit une bonne intégration de ses membres, interne et avec leur environnement, social et naturel. Il semble que la façon dont Næss envisage nos sociétés et la société à construire dans la théorisation de la *deep ecology* doit à cette notion d'intégration : « Nous avons besoin de types de sociétés et de communautés où chacun prenne goût aux divers aspects d'un équilibre créateur de valeur [société intégrée] plutôt qu'à une glorification de la croissance où les valeurs restent neutres [sociétés fragmentées] ; un équilibre dans lequel il serait plus important d'être ensemble avec d'autres êtres vivants [sociétés intégrées], que de des exploiter ou de les tuer [sociétés fragmentées]⁸⁷². » Une société intégrée permet le développement de relations durables entre ses membres et entre ses membres et la nature, ou l'environnement naturel.

Arrimer la valeur intrinsèque au raisonnement sur les valeurs permet donc de faire de la première un terme humain – ce qui ne signifie pas, de fait ou par principe, qu'aucun individu autre qu'humain ne pourrait la percevoir, elle est humaine mais n'est pas nécessairement le *propre* de l'humain –, indissociable de l'affectivité et engageant un rapport au monde à développer. 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 pour elle-même d'une valeur des choses – afin de pouvoir connaître l'union de notre esprit avec la Nature entière (TIE)⁸⁷³. Si ce sont des humains qui sont à l'origine de l'appauvrissement des sols, des rivières, de l'extinction des espèces, ces derniers ont pourtant, par la complexité de leur nature (EIIpost4, EIIP14, EIVP18sc, EIVapp27), 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

⁸⁷² Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 54.

⁸⁷³ p. 184. Næss mobilise ce passage notamment dans « Spinoza and the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 407 : « 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." »

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'humain de connaître toutes choses, et non pas seulement ses pairs humains, selon le troisième genre de connaissance. Pour l'intelligence, l'affectivité et plus largement l'existence humaines, il est utile qu'une grande diversité existe dans la Nature (EIP13post4, EIP4, EIVP38, EIVP45cor2sc, EIVapp27, EVP20sc, EVP39dém). Et être pleinement actif c'est, pour Næss, apprendre à percevoir – le lexique spinoziste préférerait « concevoir » (EIIIdéf3exp) – et à se réjouir dans la perception (conception) de toute la puissance qu'une chose singulière déploie, à chaque instant, pour persévérer dans l'être.

3. Quelle éthique écologique ?

Tout individu, même petit, même très différent de nous, même apparemment peu complexe ou insignifiant, a une valeur intrinsèque, indépendamment de ses capacités nociceptives ou cognitives. Il n'est pas besoin de recourir au savoir naturaliste ou biologiste afin de déterminer si un individu est suffisamment complexe, s'il est conscient, s'il perçoit la douleur et le plaisir, pour se voir reconnaître une place dans le rapport éthique. Même si Næss semble parfois passer de l'acception la plus large possible de la « vie » (au sens spinoziste de l'animation) à une acception plus restreinte de la vie au sens organique, en terrain spinoziste, il n'est pas absurde de dire qu'une roche ou un caillou a une valeur intrinsèque. Elle nous incite alors à être attentifs et attentives à la singularité de cette pierre, et en même temps à la façon dont elle exprime, avec son histoire propre (ses stries, ses différentes couches ou strates la racontent) la puissance ou la vie universelle. Être attentif, attentive aux pierres, c'est encore être sensible à la richesse naturelle, accroître sa puissance perceptive, cognitive et conative. La seule chose pertinente en matière d'éthique n'est donc pas ce que posséderaient ou non les individus humains comme non-humains que nous rencontrons (la conscience, la perception de la souffrance), mais l'attitude que les humains doivent développer, individuellement et collectivement. Le style de vie de la personne (et le style de vie dominant dans une société) 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 partie toutes les choses singulières, toutes les choses naturelles. Celles-ci, directement impactées 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. Næss écrit, par exemple, à propos du système d'exploitation industrielle des animaux, qu'il ne peut être « en conformité avec des affects actifs »⁸⁷⁴. Les animaux, sans doute, auraient beaucoup à gagner d'une plus grande rationalité de nos sociétés. Les arbres, les forêts aussi. La joie que j'éprouve dans la connaissance étant accrue à mesure que la chose exprime davantage de puissance, 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 agro-alimentaire, la sixième extinction en cours, nécessairement associés à nos habitudes sociétales et individuelles, participent à appauvrir 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 de EII, 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 ? Et cela vaut bien au-delà de la question des animaux. C'est sans doute la diversité comme valeur (au sens relationnel du terme toujours) que la notion de valeur intrinsèque ainsi reconstruite permet de fonder. Elle nous incite à être attentifs et attentives à toute forme de vie, quelle qu'elle soit. Elle dessine ainsi une éthique ou une écologie que l'on peut dire de l'attention⁸⁷⁵, en un sens spécifique. Næss ne conceptualise pas, dans son travail écosophique, l'attention, même si elle n'est pas, bien que rare, tout à fait absente de son lexique. Il écrit par exemple, dans « An Example of a Place: Tvergastein » : « The dark blue color is so intense, though, that on a windless sunny day in late July, they look *great* and clamoring for attention »⁸⁷⁶, ou encore, quand il parle de la reconnaissance de l'unicité de la vie : « It is, of course, an identity with awesome differences: we can change our attention and immediately be aware of profound differences »⁸⁷⁷. La question est celle de l'objet de l'attention : des choses singulières auxquelles nous sommes habituellement indifférents, et ce qui fait leur singularité, ce qui les distingue proprement. La philosophie que Næss élabore avec la valeur intrinsèque et les termes qui lui sont associés (considération, respect) est, selon nous, une écosophie que l'on

⁸⁷⁴ *Ibid.*, p. 250.

⁸⁷⁵ Nous pensons ici, sans en restituer l'argumentation, au titre de l'ouvrage de Yves Citton, *Pour une écologie de l'attention*, Éditions du Seuil, Paris, 2014.

⁸⁷⁶ Arne Næss, « An Example of a Place: Tvergastein » (1992), *SWAN X*, 33, pp. 339-359, p. 343.

⁸⁷⁷ Arne Næss et Yvar Myrsterud, « Philosophy of Wolf Policies I: General Principles and Preliminary Exploration of Selected Norms » (1987), *SWAN X*, 29, pp. 301-323, p. 302.

peut dire *de l'attention*. En effet, dans son écophilosophie, l'attention, plus qu'un préalable à la considération⁸⁷⁸, est son corollaire. L'attention aux choses singulières est en même temps leur considération. L'attention portée aux choses singulières n'est pas seulement leur contemplation, mais implique également la joie éprouvée dans leur connaissance et la compréhension de leur singularité. Elle est à la fois 1) perception de la présence de la chose ; 2) perception de sa singularité, ce qui la rapproche d'autres choses, et ce qui la distingue, son mode d'être propre. Elle suppose d'être ouvert au monde, suffisamment pour percevoir des choses très différentes de nous, et être capable de les apprécier comme telles, dans leur différence. Être attentif et attentive, c'est tenir compte de la vie propre de l'autre, de sa manière d'exister. Cette attention n'est pas sacralisation ni admiration, au sens où elle irait de pair avec une forme de contemplation paralysante (on regarde mais on n'approche et ne touche pas). Næss revendique une forme de non-interventionnisme (ou un interventionnisme modéré) avec la nature, dénonçant les interventions traditionnellement en usage dans nos sociétés industrialisées et technicistes. Mais il pense un type d'interaction joyeux, déterminé par la conscience de l'interdépendance des humains et de leur environnement. L'attention s'accompagne, d'un point de vue éthique, d'une meilleure appréhension et organisation de nos relations. Parce que nous sommes attentifs et attentives à l'autre, nous savons comment nous y prendre avec lui et, *a priori*, quand nous sommes en voie vers la sagesse (au sens spinoziste), nous ne sommes pas mus par l'appétit du gain ou la recherche de la vaine gloire. De ce fait, nous n'imaginons pas une forme d'interaction associée à la jouissance dans l'appropriation de la chose ou dans sa destruction. L'attention, en ce sens, n'est pas passive, elle n'est pas un retrait du monde pour le faire exister, pour le laisser dire ce qu'il a à dire. Nous distinguons en cela la conception de l'attention que nous identifions chez Næss à celle que théorise Gérard Hess⁸⁷⁹, qui pense quant à lui deux volets de l'attention : un volet actif – avec les mots de Corine Pelluchon, ce serait « se soustraire au vacarme du monde et au jugement des autres pour rentrer en soi-même et fixer son esprit sur un objet-limite⁸⁸⁰ » – et un volet passif, sous forme de réceptivité au monde. Le volet actif, celui d'une soustraction au monde, semble comporter lui aussi une forme de passivité, celle du retrait. Dans l'attention telle que nous la théorisons à partir de Næss et de Spinoza, le sujet est pleinement actif, non

⁸⁷⁸ « L'attention est une condition préalable à la considération », Corine Pelluchon, *Éthique de la considération*, Éditions du Seuil, Paris, 2018, p. 216.

⁸⁷⁹ Gérard Hess, « Conscience écologique, vertus et communauté écoulménéale », *Humains, animaux, nature. Quelle éthique des vertus pour le monde qui vient ?*, Hermann, Paris, 2020, pp. 133-146.

⁸⁸⁰ Corine Pelluchon, *Éthique de la considération*, *op. cit.*, p. 214.

pas au sens d'un interventionnisme fort, mais au sens d'une présence pleine : il comprend, agit par la seule nécessité de sa nature qui, comme telle, rencontre l'autre et le rencontre vraiment – sans le réduire à quelques traits saillants vaguement déjà-connus. Pour Hess⁸⁸¹, en étant attentif ou attentive, on fait le vide, pour faire la place à ce qui apparaît et « pour se laisser affecter et ébranler par lui ». L'attention, pour nous, est davantage un plein qu'un vide, seulement, un plein différent du plein initial (celui qui prévaut quand on imagine, dans l'état de servitude au sens spinoziste), ce « brouhaha » dont parle Corine Pelluchon, mais duquel on ne peut se soustraire vraiment, à moins d'engager un cheminement éthique, qui remplace ce plein informe et bruyant par un plein de qualités, de choses diverses et variées, un plein dense et solide (il a la solidité de l'intégration, de la force d'âme). Être attentif ou attentive, c'est être capable de l'être, et donc avoir développé les aptitudes pour. On ne peut sans doute pas l'être constamment, mais plus on est actif et active, plus on peut l'être effectivement dans le plus de relations possibles, à mesure qu'on apprend à voir et à aimer, ou à se réjouir de voir et de comprendre.

Ce que Næss dessine avec Spinoza c'est donc 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 ceux-ci. Une telle éthique ne nous invite pas à intégrer les non-humains 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. L'Écosophie T nous incite à penser à de nouveaux frais les relations que nous entretenons avec les non-humains, pour la mise en place de styles de vie de qualité, insérés dans un environnement riche et vivant⁸⁸². Dans cette perspective, la notion pratique ou éthique de « valeur intrinsèque », construite à partir de l'*Éthique* de Spinoza, peut nous mettre sur la voie.

Næss renvoie, dans la conceptualisation de la valeur intrinsèque, à l'expérience des individus, expérience trop souvent occultée « par le souci des théories éthiques à justifier rationnellement l'attribution d'une valeur à la nature (sur le plan éthique) ou à définir le

⁸⁸¹ Gérard Hess, « Conscience écologique, vertus et communauté écouménale », *op. cit.*

⁸⁸² Næss dira toujours que, devant un conflit d'intérêt, sans négliger l'effort propre d'un animal, nous prioriserons les intérêts de nos proches humains, amis et parents, sur celui d'un non-humain (on peut poser la question d'un animal de compagnie chéri comme un enfant – est ce qu'une personne rationnelle peut la chérir comme son propre enfant ? Spinoza répondrait par la négative, l'Écosophie T rendrait cela possible – même s'il ne serait pas rationnel de chérir un animal plus que son propre enfant). 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 valeur rationnel.

concept de valeur intrinsèque (sur le plan méta-éthique) »⁸⁸³, comme le montrent Clara Lejeune et Gérald Hess. Cela ne fait pas pour autant de la valeur intrinsèque un objet a-politique, au contraire, c'est par la « visibilité » de l'expérience sur le plan politique que la valeur intrinsèque pourra être politiquement opérationnelle⁸⁸⁴. Ce que rappelle Næss, c'est que la valeur intrinsèque relève *d'abord* de l'expérience vécue individuelle (conditionnée collectivement, par la société dans laquelle nous vivons) avant d'être intégrée dans des systèmes moraux. Sans chercher à la fonder en l'objectivant et en recourant à l'idée d'une valeur *en soi*, Næss montre que l'expérience nous donne le monde, elle nous donne l'être, sa signification ; elle a donc, individuellement, socialement, éthiquement et politiquement, son importance. Et c'est à l'expérience, pour elle-même, que le chapitre qui suit va s'intéresser.

⁸⁸³ Caroline Lejeune et Gérald Hess, « L'expérience vécue de la nature : un levier pour transformer le politique dans un monde fini », *VertigO, la revue électronique en sciences de l'environnement*, hors-série 32, avril 2020, (<http://journals.openedition.org/vertigo/27457>, consulté le 01 août 2023), p. 3.

⁸⁸⁴ *Ibid.*, p. 3, 7.

Chapitre 5 – L'expérience riche et l'enrichissement de l'expérience

Chance

*Qu'entendre du regard
Se faire le tissu*

*Qui tient le paysage,
Plateau, collines, ciel,*

*Dans une architecture
Promise à la durée⁸⁸⁵.*

L'écosophie qu'élabore Næss doit donc être comprise comme une éthique d'inspiration spinoziste envisagée comme modification de soi et de son rapport au monde, de son insertion dans la Nature. Modifier son être au monde, c'est modifier la *manière* dont on est dans le monde, c'est-à-dire conjointement sa perception, son système affectif, et son mode d'action – ce que nous avons appelé son « style de vie » ; chacun de ces éléments ne pouvant être envisagé qu'avec son corrélat mondain duquel il ne peut être dissocié. Ce qui est modifié au cours du cheminement éthique, c'est l'expérience du monde⁸⁸⁶, expression qui comprend conjointement le sujet qui expérimente et le monde qu'il expérimente. Ce qui est modifié, d'une certaine manière, c'est la synthèse sujet-monde. L'idée qu'il s'agit de changer la manière dont ont fait l'expérience du monde est un trait caractéristique de la *deep ecology*, qui la distingue substantiellement d'une éthique normative⁸⁸⁷. Warwick Fox écrit : « In seeking to change the way we experience the world (i.e our state of being), deep ecologists place their primary emphasis upon changing our underlying perception on the way things are... rather than upon what we might term the "conceptual fix" approach of "bigger and better" ethics (in

⁸⁸⁵ Guillevic, « Guitare » (1982), *Relier*, *op. cit.*, p. 228.

⁸⁸⁶ Voir Stéphane Dunand, « L'expérience du monde », Arne Næss, *La réalisation de soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, *op. cit.*, pp. 202-303.

⁸⁸⁷ Alex Guilherme, « Metaphysics as a Basis for Deep Ecology. An Enquiry Into Spinoza's System », *op. cit.*, p. 60-61.

the sense of arguments that ultimately issue in particular codes of conduct⁸⁸⁸... »

Mais c'est dans une perspective spinoziste, au sein d'un cadre conceptuel spinoziste, que cette modification expérientielle peut être comprise, au moins telle qu'elle se trouve dans l'Écosophie T et dans la première formulation théorique de la *deep ecology*. Elle est alors à entendre, dans ce cadre, comme un processus *d'enrichissement* de l'expérience.

I – L'expérience : une notion centrale de la philosophie de Næss

L'expérience joue un rôle fondamental et récurrent dans la formation intellectuelle de Næss, et sera centrale dans sa propre conception de la philosophie et du monde, même si elle changera de statut, de signification et de fonction. Si Spinoza est la source privilégiée de sa conception écosophique de l'expérience riche, on ne peut entrer dans cette question de l'expérience dans la philosophie de Næss sans mentionner son parcours intellectuel, qui l'a conduit à la fois à donner une place structurante à l'expérience dans son engagement philosophique, et à se rapporter à certaines sources, notamment phénoménologiques, avec un certain prisme. Sa participation au Cercle de Vienne, et la lecture de William James en priorité, sont importants pour comprendre la place qu'il confère à l'expérience dans sa réflexion et sa méthode.

1. Différentes sources

a) Le Cercle de Vienne, l'épistémologie behavioriste et l'empirisme sémantique

Sa participation, à vingt ans, au Cercle de Vienne aux côtés de Schlick, Carnap, Friedrich Waismann, Herbert Feigl et d'autres, l'a mis en contact avec les travaux de Wittgenstein et avec l'exigence de clarté en philosophie revendiquée par le positivisme (ou empirisme) logique. En quelques mots, en rupture avec la métaphysique classique et ses concepts ambigus tels que ceux de vérité ou de sens de la vie⁸⁸⁹, le positivisme logique s'intéresse aux conditions de vérité d'un énoncé, c'est-à-dire à sa vérifiabilité, aux conditions qui permettent que cet énoncé soit vrai. Un énoncé n'est vrai que si on connaît la procédure pour établir ce qui est vrai et ce qui est faux de cet énoncé. De plus, il ne reconnaît comme valide aucune donnée qui excéderait la perception des sens. L'objectif est de fonder une science unitaire⁸⁹⁰,

⁸⁸⁸ Warwick Fox, « On Guiding Stars to Deep Ecology », *The Ecologist*, vol. 14, n° 5-6, p. 204.

⁸⁸⁹ Arne Næss et David Rothenberg, *Vers l'écologie profonde*, *op. cit.*, p. 71.

⁸⁹⁰ Voir Rudolf Carnap, Hans Hahn, Otto Neurath, *Manifeste du Cercle de Vienne*, Antonia Soulez (dir.), Puf,

et d'opérer pour cela une distinction entre des discours scientifiques, et des discours qui ne le sont pas, comme ceux de la métaphysique, qui ne peuvent être vérifiés, ne sont aucunement en prise avec le réel, et n'ont par conséquent aucun sens. Le Cercle distingue entre des vrais désaccords et ce qui relève d'une controverse sur les mots ; il s'efforce, dans ses échanges, de s'accorder sur un vocabulaire commun, soit issu de la langue commune, ordinaire (ce qui n'est qu'une première étape, un préalable, que théorise Carnap notamment⁸⁹¹), soit formalisé dans un langage philosophique, qui servira à formuler les concepts des lois scientifiques. L'expérience est donc à la fois critère de validité et méthode de validation : les positivistes testent leurs hypothèses au moyen d'enquêtes, d'expérimentations, et en recourant à la discussion ouverte. Si Næss se détournera du Cercle sur nombre de ses aspects et revendiquera un retour aux grands systèmes comme celui de Spinoza, il retiendra de cette expérience viennoise la place centrale conférée à l'expérience, la prise des énoncés avec le monde, et certaines des méthodes employées, notamment celle de l'enquête empirique, et la reconnexion de la philosophie avec l'expérience de la vie. Il reprochera cependant au Cercle de ne pas être *assez* empirique, et d'être bien plutôt *logique* : ses membres élaborent une grammaire logique de la langue pour enquêter sur les usages des termes plutôt que, ce qui semble plus pertinent selon Næss, une analyse statistique de leur usage effectif. Il se détachera aussi d'une conception de l'expérience perceptive, qui se voit réduite à ce que livrent les cinq sens ; il tendra vers une conception plus riche de l'expérience⁸⁹². En même temps que son travail au sein du Cercle, Næss a suivi une psychanalyse à Vienne auprès de Hitchmann, dont il a ensuite été le stagiaire⁸⁹³. Sa posture d'observateur et la distance que cela implique a servi l'élaboration de son approche behavioriste, du point de vue de la méthode et de l'épistémologie scientifique ; il observait tant la souffrance des patients que le travail du psychanalyste, ce qui l'a conduit à développer, dans son travail de thèse, une science de la science et, plus spécifiquement, une théorie de la science par l'observation neutre et objective des comportements des scientifiques⁸⁹⁴. Avec une épistémologie objective, Næss se pose alors, dans sa méthode, et fortement influencé en cela par Schlick et Carnap, en réaction à Bergson ou Husserl, qui, selon lui, envisagent la connaissance sur le mode de la

Paris, 1985.

⁸⁹¹ Voir notamment Rudolf Carnap, *Logical Foundations of Probability*, The University of Chicago Press, Chicago, 1950.

⁸⁹² Voir Arne Næss, « How My Philosophy Seemed to Develop », *op. cit.*, p. 312-313 et Arne Næss et David Rothenberg, *Vers l'écologie profonde*, *op. cit.*, pp. 74-82.

⁸⁹³ Arne Næss, « How My Philosophy Seemed to Develop », *op. cit.*, p. 301.

⁸⁹⁴ Arne Næss et David Rothenberg, *Vers l'écologie profonde*, *op. cit.*, pp. 91-95.

psychologie introspective⁸⁹⁵. Pour Næss, partant comme Bergson des « données immédiates de la conscience », Husserl n'arrive pas à sortir en dehors de cette dernière⁸⁹⁶ : « The whole introspective approach, including that of Husserl, seemed to me to be based on a grand illusion. (...) Perhaps one could learn more from plain observation of learning in rats and rabbits »⁸⁹⁷. Sa thèse (*Erkenntnis und wissenschaftliches Verhalten – Connaissance et comportement scientifique*), effectuée à l'Université de Berkeley (Californie) aux côtés de Edward Chace Tolman, l'un des pionniers du behaviorisme molaire et de la psychologie empirique, envisage le behaviorisme et le travail expérimental, tant d'observation que d'expérimentation, comme une méthode trans-disciplinaire qui vaudrait pour toute la science. Le projet de Næss est de conceptualiser une épistémologie comportementale ; de faire de la philosophie et de la science empirique à travers l'observation expérimentale des humains et des autres animaux. Il abandonnera cette prétention universalisante du behaviorisme après sa thèse, et le considérera comme une méthode parmi d'autres pour comprendre les comportements humains, tout comme il abandonnera, en 1968, l'idée d'une pratique de la philosophie qui serait uniquement empiriste, sur le modèle behavioriste⁸⁹⁸. Contre l'approche atomiste du langage du Cercle de Vienne, lorsqu'il devient professeur à Oslo, Næss développe, autour de l'École d'Oslo, une théorie et une méthode de l'analyse linguistique et sémiotique : l'empirisme sémantique. Il conduit des études empiriques sur la façon dont les mots sont employés dans leur contexte culturel et au quotidien, utilisant des questionnaires et recourant à l'analyse statistique⁸⁹⁹. L'expérience, c'est alors à la fois le sens commun, une méthode expérimentale, et une attention portée au contexte, au caractère local (et non universel) du langage. Petit à petit, et à mesure que croît son engagement au sein de la *deep ecology*, Næss donnera sa place à l'intuition, au caractère volontairement « vague » de certaines formulations, tout en réinvestissant le travail conduit avec l'école d'Oslo, et les échanges et discussions organisées au sein du Cercle à Vienne. Il conservera le rôle pivot de l'expérience, dont il approfondira la conception, en refusant toujours le point de départ *subjectif* de la conscience et des « données de la conscience », qu'il renvoie à Descartes, Husserl et Bergson, et en puisant dans différents matériaux, la phénoménologie, dont il reprend tout de même certains outils même si, influencé par le Cercle, il la critique en ses

⁸⁹⁵ Arne Næss, « How My Philosophy Seemed to Develop », *op. cit.*, p. 310.

⁸⁹⁶ *Ibid.*, p. 309.

⁸⁹⁷ *Id.*

⁸⁹⁸ Arne Næss et David Rothenberg, *Vers l'écologie profonde*, *op. cit.*, pp. 93-95.

⁸⁹⁹ Hicham-Stéphane Afeïssa, « Arne Næss, La *deep ecology* entre empirisme sémantique et métaéthique », *op. cit.*, p. 117.

fondements, le pragmatisme de James, et, surtout, la psychologie gestaltiste. Nous verrons dans quelle mesure la lecture des psychologues de la Gestalt a servi l'élaboration d'une philosophie spinoziste de l'expérience, que Næss investira dans ses travaux écosophiques.

b) William James

Næss écrit, dans l'article « How My Philosophy Seemed to Develop » : « The turn of (Western) philosophy in [the twentieth century] towards language rather than cosmos, towards logic rather than experience in the broadest sense (like that of William James), is a turn into a vast blind-alley »⁹⁰⁰. En opposition à cette tendance de la philosophie occidentale, analytique et positiviste dont il pointe les insuffisances, Næss va penser la philosophie comme donnant toute sa place à l'expérience, une philosophie qui part d'elle, s'attache à en rendre compte, à l'expliquer, mais aussi à la modifier. Quel sens donner à cette expérience dont parle Næss, en son sens le plus large, « comme celui de William James » ? Næss ne dit pas exactement *celui* de James, mais *comme* celui de James, dont il retient certains points saillants. La nature et la fonction de l'expérience au sein de la philosophie de James n'est pas unifiée ni stable⁹⁰¹. Ce qui semble avoir inspiré Næss cependant, c'est, d'une part, une conception méthodologique de l'expérience – le principe pragmatiste – et, d'autre part, le réalisme ontologique associé à la théorie de l'expérience pure, et du monisme neutre.

Pour Næss, l'expérience est signifiante. Cela signifie en premier lieu que le sens des concepts ne doit être cherché ailleurs que dans l'expérience, c'est-à-dire, dans un sens pragmatiste, dans les *effets* de ce concept, ses conséquences pratiques. James écrit, dans *Le Pragmatisme* : « pour obtenir une parfaite clarté dans les idées relatives à un objet, nous devons uniquement considérer les effets d'ordre pratique que nous le concevons susceptible de comporter, les impressions que nous devons en attendre, les réactions auxquelles nous devons nous tenir prêts⁹⁰² » ou encore, dans *Some Problems of Philosophy* : « La règle pragmatiste est que la signification d'un concept peut toujours se trouver, sinon dans quelque particulier qu'il désigne directement, tout au moins dans quelque différence particulière dans

⁹⁰⁰ Arne Næss, « How My Philosophy Seemed to Develop », *op. cit.*, p. 222.

⁹⁰¹ Henri Reverdin identifie cinq manières pour James de l'envisager : 1) il est un partisan de l'empirisme au début de sa carrière, considérant l'expérience comme source de la connaissance ; 2) comme psychologue, il décrit un « champ de conscience » (*stream of consciousness*) et l'expérience est alors le seul objet de la psychologie ; 3) comme épistémologue, il formule une théorie de l'expérience (différente de la précédente) et distingue entre expériences intérieures et expériences extérieures, vérités empiriques et vérités nécessaires (un monde de la conscience et un monde réel) ; 4) comme empiriste radical, il défend une théorie de l'expérience pure ; 5) comme étudiant, il envisage les différentes formes de l'expérience religieuse. (Henri Reverdin, « La notion d'expérience d'après William James », *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 1, n° 5, 1913, pp. 378–384).

⁹⁰² William James, *Le Pragmatisme*, Flammarion, Paris, 1968, p. 49-50.

le cours de l'expérience humaine que le fait pour lui d'être vrai provoquera »⁹⁰³.

Ainsi, une idée est signifiante si elle a des effets sur notre expérience du monde, c'est le cas de la croyance par exemple, qui motive une certaine attitude. Ne pas croire c'est aussi, du même coup, ne pas agir comme notre croyance nous conduirait à agir. Næss montre que toute action repose sur une certaine croyance, et que sans croyance, nous serions condamnés à la paralysie complète. Il faut croire que le plancher est tangible et solide pour pouvoir avancer. Le comportement d'une personne indique les croyances qu'elle a, par opposition à celles qu'elle prétend avoir, ou les valeurs qui sont les siennes, plutôt que celles qu'elle s'imagine défendre – si elle ne les manifeste pas dans son agir, alors celles-ci peuvent être soumises à caution⁹⁰⁴. Næss écrit : « What William James said of religious belief would apply to all meaningful activity. James stated that "since belief is measured by action, he who forbids us to believe religion to be true, necessarily also forbids us to act as we should if we did believe it to be true" (1957: 108 fn.) If this were to be applied generally, not to believe in the truth of something would be to deny oneself the chance to engage in whatever actions were consequent upon the belief in its truth⁹⁰⁵. » L'expérience est ce qu'il s'agit de connaître pour connaître un sujet – que ce soit pour le sujet lui-même ou pour un observateur extérieur. Il n'y a pas une conscience d'une part avec ses idées pures, et le monde matériel d'autre part dans lequel ces idées se réaliseraient ou non. Une idée n'a de signification que si elle existe dans l'expérience. Ainsi, le pragmatisme s'assortit d'une conception réaliste de l'expérience. Il y a pour James une seule matière dans le monde dont tout est composé : l'expérience pure⁹⁰⁶. Il y a une objectivité de l'expérience, qui n'est pas un contenu dans la conscience. L'expérience, pour James, bat en brèche le dualisme sujet-objet, et conscience-monde objectif. L'expérience est constituée de relations, qui elles-mêmes sont données *dans* l'expérience ; James élabore une ontologie relationnelle fondée sur un réalisme expérientiel. Le réalisme de James inspirera la psychologie gestaltiste⁹⁰⁷, et la conception du *self* que développera Næss, ce dernier considérant l'ouvrage *Principles of Psychology* de James comme la meilleure introduction à la psychologie du *self*⁹⁰⁸. Dans une telle psychologie, le *self* est considéré dans

⁹⁰³ William James, *Some Problems of Philosophy*, Longmans, Green and Co, New York, 1911, chap. IV.

⁹⁰⁴ Arne Næss, « The Psychological Possibility of Scepticism », *Scepticism, Wonder and Joy of a Wandering Seeker* (1968), *SWAN II*, chap. 2, p. 36.

⁹⁰⁵ *Ibid.*, p. 37.

⁹⁰⁶ Gérard Deledalle, « William James (1842-1910), L'expérience pure », *La philosophie américaine*, De Boeck Supérieur, Louvain-La-Neuve, 1998, pp. 133-145.

⁹⁰⁷ Harry Heft, *Ecological Psychology in Context: James Gibson, Roger Barker, and the legacy of William James's Radical Empiricism*, Psychology Press, New York, 2008.

⁹⁰⁸ Arne Næss, « Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World », *op. cit.*, p. 522-523.

ses relations intrinsèques avec son environnement, humain et matériel ; les *relata* appartenant au *self*, qui n'est ni à l'intérieur du corps, ni à l'intérieur de la conscience, mais dans la relation d'un organisme à son environnement, relation dynamique, et structurée par la pratique. Le monisme neutre que défend James (et Ernst Mach) consiste à considérer les choses mentales comme identiques aux choses physiques, « la différence étant simplement une différence de contexte et d'arrangement », et à convoquer la distinction par les lois causales (les lois physiques et les lois de l'association), et non celle entre le physique et le mental.

Pragmatisme, réalisme et dépassement des dualismes sont donc les trois manières pour la philosophie de se saisir de l'expérience. Næss écrit aussi, à propos de John Dewey, que le but principal de ses écrits, qu'il reprend à son propre compte, est « de réintégrer la connaissance et l'activité humaines dans le cadre général de la réalité et des processus naturels »⁹⁰⁹. Ces différents aspects, dans la mesure où ils intéressent Næss et sa conception écosophique, peuvent trouver une formulation, ou ce que Næss appelle un cadre de référence, au sein de la philosophie spinoziste.

c) La psychologie gestaltiste

De *Conation and Cognition* aux textes écosophiques, la notion de « Gestalt » traverse l'œuvre de Næss. Elle est à resituer dans les développements de la psychologie du début du XXe siècle. La Gestalt est en effet une notion centrale de la psychologie de la perception qui, dès la fin du XIXe siècle, venait compléter ou s'opposer aux théories psychologiques atomistes. Næss ne reprend pas vraiment à son compte l'idée de priorité de la forme et ne s'attarde pas beaucoup sur la forme à proprement parler, ce qui l'intéresse davantage, c'est la question de la relation du tout et des parties, et la priorité du tout sur les parties (le holisme). Cependant, parce que son point d'ancrage est expérientiel, il trouve quelque chose de plus dans l'idée de Gestalt que dans celle de « tout » ; il trouve chez certains psychologues de la Gestalt, surtout ceux qui seront les pionniers de la psychologie écologique, des outils qui orienteront sa lecture de Spinoza.

La psychologie de la Gestalt, dans l'héritage de James, se distingue d'une psychologie réductionniste, ou d'une psychologie qui considère les éléments discrets de la conscience ou du comportement comme les unités les plus fondamentales de l'analyse des phénomènes

⁹⁰⁹ John Dewey, « Experience, Knowledge, and Value: A Rejoinder », Paul Arthur Schilpp (éd.), *The Philosophy of John Dewey*, Northwestern University Press, Chicago, 1939, p. 597, nous traduisons (« to reintegrate human knowledge and activity in the general framework of reality and natural processes »).

humains, réduisant le phénomène psychologique à une collection d'éléments⁹¹⁰. Elle repose essentiellement sur une critique du dualisme entre le moi et ce qui lui est extérieur ou étranger ; elle reconnaît que les limites entre l'un et l'autre ne sont pas stables⁹¹¹. On passe ainsi d'une psychologie de l'individu à une psychologie de l'individu dans l'environnement. Traditionnellement, les individus sont enclos derrière les limites de leur corps, une limite franche est tracée entre la personne et le reste du monde, qui se situe en dehors de la personne. La cognition renvoie alors aux opérations psychologiques qui ont lieu à *l'intérieur* de l'individu, *dans* la conscience, envisagée la plupart du temps comme un contenant. Avec les recherches menées en laboratoire dans les années 1960, cette conception commence à montrer ses limites : les protocoles du laboratoire, loin d'être neutres, influent sur le psychisme étudié, et modifient le comportement du sujet⁹¹². La psychologie gestaltiste va déplacer le point de départ pour l'analyse psychologique, de l'individu (isolé, clos derrière ses limites corporelles) à l'individu-et-l'environnement, considéré comme un système relationnel et dynamique. L'action comme les processus psychologiques sont, par nature, situés, ils sont dépendants d'un certain contexte dans lesquels ils ont lieu, comprenant des éléments culturels, sociaux, matériels, naturels. On reconnaît qu'il est difficile d'identifier la personne et l'environnement comme deux entités distinctes ; l'entité fondamentale de l'étude du psychologue est bien la personne-dans-un-contexte.

Pour la psychologie gestaltiste, la perception n'est pas une opération de pure réceptivité, ni l'imposition d'une forme à un monde chaotique ; elle est envisagée comme processus sélectif. C'est un point qui influencera beaucoup Næss dans sa lecture de l'épistémologie spinoziste. C'est encore dans l'héritage de James que se situe la psychologie gestaltiste : pour lui, les organismes sont des agents intentionnels qui opèrent une sélection dans l'environnement et s'engagent activement dans celui-ci. Certaines fonctions de l'environnement sont identifiées comme étant particulièrement pertinentes pour la conduite d'une action donnée dirigée par un but⁹¹³. La relation est celle d'un monde avec ses structures potentielles et d'un agent avec sa conscience sélective, l'apprentissage consistant alors non en l'internalisation d'une information, mais en un élargissement de la sélection. Ce qui n'était pas sélectionné auparavant passe de structure latente à structure appropriée, on découvre de nouvelles

⁹¹⁰ *Ibid.*

⁹¹¹ Paul Guillaume, *La psychologie de la forme*, chap. 5, Flammarion, Paris, 1937.

⁹¹² Harry Heft, *Ecological Psychology in Context: James Gibson, Roger Barker, and the Legacy of William James's Radical Empiricism*, *op. cit.*

⁹¹³ *Id.*

possibilités pour l'action. Ainsi, ce qui apparaît aussi avec cette psychologie, c'est le caractère signifiant de l'environnement. L'environnement est immédiatement structuré, il n'est pas appréhendé depuis une perspective seulement physique, mais aussi dans une perspective psychologique. Comme tel, il est riche d'éléments ayant une signification fonctionnelle ; nous faisons directement l'expérience d'un environnement composé d'objets signifiants, de lieux signifiants, d'événements et d'actions sociales signifiantes. Rendre compte des significations est l'un des objectifs principaux de la psychologie gestaltiste. L'environnement n'est pas neutre, ce ne sont pas seulement les qualités, mais aussi les valeurs qui sont dans le monde : elles sont réelles et sont perçues par l'individu, selon qu'il les sélectionne ou non. Elles sont des qualités du champ phénoménal. C'est quelque chose que théorise notamment Köhler qui écrit *The Place of Value in a World of Facts* (1938) en référence à James qui écrivait quant à lui, en 1905, « The Place of Affectional Facts in a World of Pure Experience ». Næss, avec son article « The Place of Joy in a World of Fact », qui reprend et analyse pour l'essentiel les thèses spinozistes sur la joie, place sa conception écosophique spinoziste dans la filiation de James et de Köhler. Dans cet article, Næss met en évidence, en travaillant sur la joie telle que la théorise Spinoza, le caractère relationnel des valeurs. Comme le montre Harry Heft, cette conception de la valeur a pris une importance considérable pour les auteurs à partir des années 1930 et de l'effondrement des valeurs en Allemagne⁹¹⁴. Peut-être que les valeurs et les significations, envisagées comme propriétés du monde, sont d'autant plus importantes dans des circonstances de crise morale, de crise que doit affronter l'humanité. Lewin a écrit son essai sur la signification dans le champ comportemental à la suite de son expérience de soldat dans les tranchées au retour de la première guerre mondiale. La crise environnementale nous confronte également (bien que d'une toute autre manière) à une crise humaine et une crise des valeurs, et se pose la question de l'action bonne, de ce à quoi renvoie le fait d'agir bien. La psychologie gestaltiste et, à sa suite, écologique, offre des pistes pour une appréhension de l'expérience et de l'action comme étant effectivement signifiantes, et pouvant donc être évaluées.

Dans *Conation and Cognition*, Næss reconstruit la théorie des affects spinozistes dans une conceptualité qui est celle de la psychologie de la Gestalt. En réalité, il affirme que Spinoza offre un cadre de référence adéquat pour le développement de l'approche psychologique gestaltiste⁹¹⁵. Ce sont donc les implications de la théorie spinoziste des affects, en termes de

⁹¹⁴ Harry Heft, *Ecological Psychology in Context: James Gibson, Roger Barker, and the legacy of William James's Radical Empiricism*, op. cit., p. 221.

⁹¹⁵ Arne Næss et Jon Wetlesen, *Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects, a Reconstruction*, op.

conception du *self*, de conception de la connaissance, et du point de vue des relations interpersonnelles notamment, que Næss met en évidence. Ou, plus justement sans doute, il construit une interprétation de la théorie spinoziste des affects, une reconstruction de *l'Éthique*, traduite dans la conceptualité de la Gestalt. Ce qui permet de porter un regard original sur *l'Éthique* et de découvrir de nouvelles implications dans l'analyse du comportement affectif. Il mobilise essentiellement trois auteurs de la psychologie gestaltiste, dont deux, Heider et Angyal, font explicitement référence à Spinoza dans leurs travaux. Le troisième, Kurt Lewin⁹¹⁶, fournit à Næss le concept central de « *perceptual field* », de champ perceptif. Pour Lewin, le champ perceptif d'un individu est composé du soi et des éléments de l'environnement tels que l'individu en fait l'expérience à un moment particulier. Pour Lewin, l'action d'un individu peut être comprise comme le résultat de différents facteurs, de multiples déterminants environnementaux dans le champ perceptif ou phénoménal de l'individu. C'est donc l'environnement multifactoriel, tel qu'il est expérimenté par l'individu, qui est pertinent pour l'analyse de son comportement ; l'environnement et la personne devant être considérés comme une constellation de facteurs interdépendants. Lewin et Heider ont été les premiers psychologues à prendre en considération de manière attentive la nature de l'environnement⁹¹⁷. Næss s'intéresse surtout au travail que Heider a conduit sur les relations interpersonnelles, « a theory which he has himself suggested could be intergrated within the frame of reference of Spinoza's system »⁹¹⁸. Il théorise notamment la notion d'équilibre cognitif, qui se base sur le postulat que l'individu organise ses relations avec autrui de telle façon qu'il puisse conserver un système harmonieux⁹¹⁹. Andras Angyal⁹²⁰, quant à lui, développe sa théorie de la personnalité autour de deux types de processus motivationnels, ou deux types d'efforts/de tendance : une tendance à l'amour, qui est un effort vers l'homonomie (*homonomy*) et une tendance à la maîtrise, qui est un effort vers l'autonomie. La personnalité est envisagée comme un système interdépendant, les relations avec l'environnement étant organisées par

cit., p. 2, 17, 25, 30, 49, 80.

⁹¹⁶ Næss s'appuie sur Kurt Lewin, *Field Theory in Social Science*, Harper and Row, New York, 1964.

⁹¹⁷ *Id.*

⁹¹⁸ Arne Næss et Jon Wetlesen, *Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects, a Reconstruction*, *op. cit.*, p. 2. Næss fait référence à Fritz Heider, *The Psychology of Interpersonal Relations*, Wiley, New York, 1965, p. 212.

⁹¹⁹ Il théorise également « l'attribution causale ». Celle-ci consiste, à partir d'une psychologie du sens commun (ce que nous mettons en pratique tous les jours ; le sujet, à la recherche des causes, se comportant spontanément comme un scientifique) à interpréter le comportement d'un sujet en percevant des relations causales entre son comportement observé et ses « causes » : des intentions ou motifs qui lui sont imputés d'une part, et des facteurs environnementaux d'autre part.

⁹²⁰ Næss s'appuie sur Andras Angyal, *Foundations for a Science of Personality*, Oxford University Press, Oxford, 1941.

des processus d'homonomie et d'autonomie.

La reconstruction gestaltiste de la théorie du comportement affectif que propose Næss dans *Conation and Cognition* doit beaucoup à ces conceptions. Il nous semble, à bien des égards, qu'une telle reconstruction, qui a des échos nombreux dans *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, a également été fondamentale pour le travail écosophique de Næss. C'est à partir d'une telle interprétation de Spinoza, selon nous, qu'il a élaboré sa conception écosophique comme une éthique de l'enrichissement de l'expérience.

Nous ne pouvons néanmoins pas clore cette partie sans dire un mot sur l'influence de la phénoménologie dans la conceptualisation de la *deep ecology* et de l'Écosophie T.

d) La phénoménologie

Le travail écosophique de Næss sur la Gestalt, sur les contenus concrets et les structures abstraites, bien qu'il s'en écarte, doit également à la phénoménologie. Il écrit par exemple, dans *Écologie, communauté et style de vie* : « Les points de vue phénoménologiques permettent de nous faire prendre conscience du caractère non-utilitaire et non-instrumental de l'expérience de la nature »⁹²¹, ils nous rendent attentifs et attentives aux qualités qu'il y a dans le monde, indépendamment du caractère fonctionnel ou utilitaire de celles-ci⁹²². La phénoménologie n'impose pas des concepts abstraits sur l'expérience, mais tente de donner une description de ce qui est immédiatement appréhendé, « et de l'acte d'auto-appréhension lui-même »⁹²³. Elle permet de dépasser la distinction sujet/objet, et de s'intéresser à la phénoménalité, et à la richesse de ses qualités⁹²⁴. Sa conception de l'expérience ne peut donc être envisagée indépendamment de la phénoménologie, et quand il affirme que nous devons nous pencher sur « une analyse des différentes manières de percevoir et d'expérimenter la nature elle-même »⁹²⁵, c'est une section sur la description phénoménologique qu'il ouvre.

Næss a tourné son attention vers les problèmes environnementaux depuis un climat intellectuel dominé par la phénoménologie et l'existentialisme⁹²⁶. Alors que, en 1967, il découvre *The Silent Spring*, de Rachel Carson, il donne des cours sur Kierkegaard (à la fin des années 1960), d'autres sur *Être et temps* de Heidegger à Berkeley en 1968, et, en 1965, il

⁹²¹ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 90.

⁹²² *Ibid.*, p. 91.

⁹²³ *Ibid.*, p. 90.

⁹²⁴ *Ibid.*, p. 86-87.

⁹²⁵ *Ibid.*, p. 86.

⁹²⁶ Christian Diehm, « Deep Ecology and Phenomenology », *Environmental Philosophy*, vol. 1, n° 2, 2004, pp. 20-27.

écrit un article consacré à quatre philosophes modernes, dont Heidegger et Sartre⁹²⁷. Si l'influence de ces auteurs n'est pas toujours explicite dans la formulation de sa philosophie environnementale, Næss importe très certainement des outils conceptuels de la phénoménologie, et plus particulièrement d'une phénoménologie existentielle, si bien que, comme l'affirme Diehm, elle est « une composante vitale de la pensée écologique de Næss »⁹²⁸.

Elle permet principalement de dépasser l'ontologie substantialiste et dualiste, elle ne livre aucun *ego* épistémologique détaché du monde, aucune *Ding-an-sich* dans laquelle les qualités secondes et tertiaires sont projetées⁹²⁹. Elle révèle au contraire un sujet déjà chez lui dans le monde, dont l'être réel est un être-avec-les-autres⁹³⁰. La réalité à laquelle la phénoménologie donne accès est une réalité dans laquelle les qualités primaires sont des abstractions, et dans laquelle les qualités secondes et tertiaires, en tant que contenu authentique de l'expérience vécue, ont un statut ontologique. Elle permet ainsi, plutôt que de reléguer l'idée de l'unité de la réalité au rang d'idée imaginaire, de lui donner une assise ontologique⁹³¹, en réunifiant principiellement le sujet et le monde⁹³². Enfin, elle est importante pour sa méthode : la description pure d'un état de fait, sans explication, théorie ou hypothèse qui marquent la distance. Elle donne ce qui est immédiatement intuitionné, sans préjugé ni inhibition⁹³³. Næss dira qu'elle livre quelque chose que la verbalisation ne peut décrire adéquatement avec les concepts de sujet, d'objet, de « moi », de « tu », et qu'il est nécessaire d'employer un autre langage, sur lequel Næss travaille. Il rejette la distance critique des modalisateurs comme les verbes « sembler », « paraître », l'expression « avoir l'air », qui déjà nous éjectent en dehors de l'expérience spontanée, impliquent un jugement, et une séparation d'un sujet et du monde dans lequel il est immergé. Ainsi, « l'eau semble jaune » est déjà une transformation et, d'une certaine manière, une éradication, de l'expérience spontanée qui pourrait être formulée en ces termes « eau jaune ! », ou « eau jaune surprenante ! »⁹³⁴ L'utilisation du point d'exclamation est une manière pour Næss d'essayer de ressaisir dans le langage la spontanéité d'une expérience, toujours unique. De nombreux textes de Næss sont nourris de cette méthode

⁹²⁷ Arne Næss, *Four Modern Philosophers*, Alastair Hannay (trad.), University of Chicago Press, Chicago, 1968.

⁹²⁸ Christian Diehm, « Deep Ecology and Phenomenology », *op. cit.*, p. 21, nous traduisons (« it is a vital component of Næss's ecological thinking »).

⁹²⁹ *Ibid.*, p. 22.

⁹³⁰ *Id.*

⁹³¹ *Id.*

⁹³² *Id.*

⁹³³ Arne Næss, *Four Modern Philosophers*, *op. cit.*, p. 192-193.

⁹³⁴ Arne Næss, « Ecosophy and Gestalt Ontology », *op. cit.*, p. 135.

phénoménologique et d'une réflexion sur la langue, lorsqu'il travaille par exemple la question des qualités tertiaires, des adjectifs « sombres », ou des émotions « joyeux », « triste » : ces différentes qualités sont selon lui à la fois dans le sujet et l'objet, et pas dans l'un ou l'autre en particulier, elles sont nées de la rencontre, et c'est la rencontre qui se colore d'une certaine manière, qui est plus ou moins sombre, plus ou moins triste. « Regarde ce grand arbre, sombre et inquiétant » : la noirceur et l'aspect inquiétant ne sont pas dans le cerveau, ou dans la conscience, elles ont bel et bien un statut ontologique : « elles ont lieu entre les qualités des choses et un champ »⁹³⁵, un champ c'est-à-dire un ensemble de facteurs en interaction ou qui se co-déterminent les uns les autres⁹³⁶. On peut parler du caractère inquiétant de l'arbre pour un observateur, en ayant connaissance de différents paramètres, sans même avoir besoin d'éprouver ce qu'il éprouve. L'inquiétude est déterminée par un ensemble de facteurs ; on peut l'envisager, et la comprendre, non pas la partager, mais, tout de même, l'approcher⁹³⁷. La description phénoménologique est alors souvent pour Næss le lieu d'apparition d'un langage poétique⁹³⁸. Dans l'article « Metaphysics of the Treeline », Næss s'attache à essayer de rendre compte des multiples expériences gestaltistes que peut faire naître une limite forestière pour les habitants et habitantes d'un territoire situé proche d'une forêt dense. La langue mobilisée, à rebours d'une langue conceptuelle et abstraite, est poétique et imagée. Citons un passage pour mieux saisir l'enjeu du langage, des mots et de leur organisation, choisis par Næss :

« As one moves up toward the treeline, there are signs of new challenges being met by the trees. In the strong winds and thinning soil, trees become smaller and take on gnarled and fantastic shapes. Some have fallen over. They tend to clump together, as we would do. Sometime there are only clusters of trees at particular spots, or single trees that are altogether isolated. They may be courageous, haughty, even triumphant, but also miserable. (...) Some trees succeed in clothing the mountain. Compared with lowland trees, they resemble tiny bushes. They may be only a few feet tall, whereas their lowland kin soar 50 to 100 feet or more. Yet call them stunted and they ask, What am I lacking? »⁹³⁹

Næss parle de formes fantastiques que peuvent prendre les arbres dans nos expériences spontanées et gestaltiques : ils sont « courageux » (« *courageous* »), « fiers » (« *haughty* »), « triomphants » (« *triumphant* ») ou « misérables » (« *miserable* »). Il utilise la métaphore –

⁹³⁵ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 109.

⁹³⁶ *Id.*

⁹³⁷ Voir Ursula Renz, *The Explainability of Experience: Realism and Subjectivity in Spinoza's Theory of the Human Mind*, op. cit.

⁹³⁸ Christian Diehm, « Deep Ecology and Phenomenology », op. cit., p. 24.

⁹³⁹ Arne Næss, « Metaphysics of the Treeline » (1989), *SWAN X*, 52, pp. 555-559, p. 555-556.

qui rend plus forte que l'analogie l'association entre les termes en supprimant l'élément comparant, et en faisant fusionner le thème et le phore⁹⁴⁰ –, la personnification – qui attribue aux arbres des qualités humaines –, et l'hypallage – qui attribue à certains termes d'un énoncé ce qui devrait *logiquement* être attribué à un ou d'autres termes. Les distinctions et dualismes étant dissolus dans l'expérience spontanée, l'hypallage est maître, puisqu'il fait se rencontrer différentes parties d'une unique Gestalt. Il rend compte, avec les autres figures de rhétorique, du caractère totalisant, du fait que le tout donne sa couleur particulière à chacune des parties qui le composent. Toutes les figures de style qui rapprochent, qui lient, sont mobilisées pour exprimer une expérience unique dans laquelle tout se tient. Dans « Gestalt Ontology and Gestalt Thinking ». Pour Næss, il n'y a pas de contradiction entre rationalisme et expression de l'expérience spontanée⁹⁴¹. Il prend l'exemple de Diderot qui a parlé de la majesté du chêne, de la coquetterie des roses, et de la pudeur des marguerites, de l'orgueil du lys et de l'humilité des violettes. Parler de la pudeur des marguerites, c'est exprimer quelque chose que nous percevons dans notre rencontre immédiate avec le monde et qui n'empêche aucunement, par ailleurs, à la raison de se mettre en activité et de faire le travail qui est le sien. L'écriture littéraire n'est pas le seul *medium* linguistique capable d'exprimer nos expériences spontanées, les artistes en général sont ceux qui savent le mieux les manifester. Næss prend un autre exemple, celui des peintres norvégiens de l'école romantique, qui peignent, comme Kittelsen, la montagne Andersnatten comme un troll. Pour certains habitants et certaines habitantes de la région, cette représentation est très significative, elle exprime quelque chose qu'ils et elles perçoivent sans pouvoir le dire avec des mots du langage ordinaire : « The conception of a troll clarifies what they experience when looking at the mountain »⁹⁴², écrit Næss. La poésie, la peinture, voilà qui, pour lui, permet d'exprimer ce qui, dans un langage ordinaire et conventionnel, serait inexprimable. C'est le caractère immédiat, intuitif de l'expérience spontanée que fait émerger la poésie.

Pourtant, si la phénoménologie a participé à nourrir certains aspects de la philosophie environnementale de Næss telle qu'elle s'exprime dans les textes précédemment cités, la conception que Næss a de l'expérience dans une perspective écosophique nous semble, à bien des égards, s'affranchir d'une conception strictement phénoménologique. De nombreux concepts de la *deep ecology*, comme celui de l'unité de toute forme de vie, le dépassement des dualismes, le caractère non primordial du sujet, l'immersion du moi dans un monde qui

⁹⁴⁰ Le « thème » est l'objet du discours, ce dont on parle, et le « phore » le comparant.

⁹⁴¹ Arne Næss, « Gestalt Ontology and Gestalt Thinking » (1989), *SWAN X*, 41, pp. 461-467, p. 465.

⁹⁴² *Ibid.*, p. 464.

participe à le définir, doivent plus à la psychologie de Gestalt qu'à la phénoménologie à proprement parler. Sa conception de l'expérience, dans la mesure où elle est qualifiée (pauvre ou riche), où elle est susceptible d'être modifiée (enrichie), et dans la mesure où elle est au cœur de l'entreprise éthico-écologique, doit essentiellement à son travail sur Spinoza, conduit conjointement à celui sur la psychologie gestaltiste, et nourri de ses lectures pragmatistes. Surtout, Næss semble avoir abordé la phénoménologie avec un double biais considérable : celui de James d'une part, celui de Schlick et de Carnap d'autre part. Il reprochera à la phénoménologie d'être formulée dans un langage trop compliqué qui conduit à perdre le réel et donc le sens des énoncés, et à négliger le monde concret et l'engagement pratique dans ce dernier⁹⁴³. Pour l'élaboration écosophique, elle s'avère par conséquent selon lui, et de manière radicale, comme il l'écrit parfois, tout à fait inutile⁹⁴⁴.

Encore une fois, c'est à Spinoza, et à Spinoza tel qu'il est reconstruit de manière gestaltiste, que Næss doit la plus grande part de son élaboration écosophique, et ceci même – ou surtout – quand il parle d'expérience. Les textes poétiques que nous avons cités sont des articles bien circonscrits, où Næss s'intéresse aux possibilités du langage et au concept précis de Gestalt. Mais dans la plupart de ses textes environmentalistes, la question de l'expérience est plus large, plus englobante, et a plus immédiatement à voir avec la pratique. Les textes sur les contenus concrets font parfois perdre l'horizon pratique de son écosophie, en refermant la question perceptive sur elle-même. Or, dans de nombreux textes, percevoir pour Næss est quelque chose qui ne peut être dissocié d'une forme d'agir. On perçoit d'une certaine manière ce avec quoi on interagit d'une certaine manière. La *manière* qualifie à la fois la perception et la modalité de l'interaction. En termes spinozistes, une perception adéquate va de pair avec un rapport actif au monde ; une perception inadéquate avec un rapport passif.

Ainsi, l'expérience est plus et autre chose que le simple perçu subjectif : elle donne ce qu'il y a, ce qui existe en dehors du sujet, une réalité riche et multiple, en même temps qu'elle nous renseigne sur un certain état du monde et du/des sujets. En ce sens, elle a une portée pratique et politique, plus que psychologique. Les contenus de la réalité ne sont pas de simples

⁹⁴³ Arne Næss avec Christian Diehm, « Here I Stand: An Interview with Arne Næss », *Environmental Philosophy*, vol. 1, n° 2, 2004, p. 3 ; Christian Diehm, « Deep Ecology and Phenomenology », *op. cit.*, p. 23.

⁹⁴⁴ Si Næss reconnaît que Merleau-Ponty a une place importante dans la *deep ecology*, rompant lui aussi avec le dualisme cartésien, et donnant au corps et à son engagement avec les choses extérieures un rôle crucial, il dit ne pas voir comment sa philosophie pourrait lui permettre d'agir (Arne Næss avec Christian Diehm, « Here I Stand: An Interview with Arne Næss », *op. cit.*, p. 4-5). De la même manière, s'il reconnaît que Heidegger est une référence possible pour la *deep ecology* – il est d'ailleurs bien une source d'inspiration pour Michael E. Zimmerman notamment –, il affirme ne pas aimer personnellement la philosophie de Heidegger, et donc ne pas établir sa propre écosophie sur sa philosophie (Christian Diehm, « Deep Ecology and Phenomenology », *op. cit.*, p. 25.)

apparences ou phénomènes, c'est le réalisme ontologique de Næss ; et la phénoménologie n'a de sens qu'inscrite dans un horizon ontologique⁹⁴⁵, nous sommes des réalités gestaltiques qui faisons l'expérience d'autres réalités gestaltiques. La question de l'expérience ne s'épuise pas dans la description des modes d'apparition des phénomènes, ses enjeux sont pratiques, et éthiques.

2. L'expérience dans l'Écosophie T : quelle fonction ?

a) Revenir à l'expérience

Suivant en cela la tradition pragmatique de James et celle de la psychologie gestaltiste, Næss accuse la philosophie analytique, réductionniste et behavioriste, d'avoir négligé l'expérience – ce qui a des conséquences d'un point de vue théorique et moral. Plus largement, ce sont les sociétés modernes et post-modernes, scientistes, technicistes et gestionnaires, associées à une ontologie substantialiste et atomiste, qui ont, pour Næss, oublié ou négligé l'expérience. Il oppose les « contenus concrets », donnés dans l'expérience, aux structures abstraites, élaborées à partir de cette dernière, « abstraites » de contenus concrets : schématiques et générales⁹⁴⁶. Les contenus concrets représentent pour lui ce qui est, ils nous donnent ce qu'il y a à connaître. Les structures abstraites, elles, aident à se repérer dans le monde, elles sont utiles, pratiques, représentent parfois des outils très efficaces quand ils sont bien élaborés (le concept de « système » par exemple) mais elles ne *sont* pas le monde. Or, les sociétés organisées autour des impératifs de performance et de croissance donnent une telle valeur à ces structures qu'elles en viennent à les confondre avec le réel⁹⁴⁷. Elles prennent le monde pour les cartes élaborées pour se repérer à l'intérieur de ses méandres⁹⁴⁸. L'expérience concrète est riche de qualités, les structures abstraites les excluent majoritairement⁹⁴⁹.

On fait l'épreuve, dans l'expérience que Næss appelle « spontanée », du caractère gestaltique de la réalité. Soit de l'existence de toute chose comme étant une partie d'un tout, lui-même partie d'un tout plus englobant : « nous avons par conséquent un règne complexe de Gestalts, une hiérarchie étendue. Nous pouvons parler de Gestalts d'ordres supérieurs et inférieurs »⁹⁵⁰.

⁹⁴⁵ *Id.*

⁹⁴⁶ Arne Næss, « The World of Concrete Contents », *op. cit.* ; *Écologie, communauté et style de vie, op. cit.*, p. 89 ; « Ecosophy and Gestalt Ontology », *op. cit.*, p. 136.

⁹⁴⁷ Arne Næss, « Ecosophy and Gestalt Ontology », *op. cit.*, pp. 134-137 ; *Écologie, communauté et style de vie, op. cit.*, p. 94, 98-99.

⁹⁴⁸ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie, op. cit.*, p. 89.

⁹⁴⁹ *Ibid.*, p. 86 ; Arne Næss, « The World of Concrete Contents », *op. cit.*, p. 455-456.

⁹⁵⁰ *Ibid.*, p. 99.

La terminologie de la Gestalt, pour Næss, est plus opératoire que celle du « tout » propre aux théories holistes, dans la mesure où elle indique davantage la nature intrinsèque des relations⁹⁵¹, et prend pour point d'ancrage l'expérience – qui donne accès à la structure du réel. Næss déplace ainsi la théorie psychologique de la Gestalt pour l'introduire dans « le cadre de l'ontologie, ou d'une autre philosophie du réel »⁹⁵². Les Gestalts sont des réalités premières, elles ne sont pas le produit de notre imagination ni une projection sur le monde objectif de notre monde perceptif intérieur⁹⁵³.

Chacun des contenus concrets donné dans l'expérience spontanée a un caractère gestaltique, « tout, dans la nature, en tant que nature, a cette capacité ou cette potentialité »⁹⁵⁴. Pour Næss, et il se place dans la continuité de Protagoras, « il n'y a pas d'objets complètement isolables et, par conséquent, il n'y a pas non plus d'ego ni de milieu ou d'organisme isolables. (...) Dans un tel champ, tout contenu concret peut seulement être lié à une structure indivisible, une constellation de facteurs »⁹⁵⁵. L'expérience n'est pas quelque chose qui serait uniquement senti par un sujet, encore moins une projection subjective de qualités perçues sur un monde prétendument objectif⁹⁵⁶, elle donne le monde depuis une certaine place dans le champ total. Il conçoit donc ce qui est perçu et expérimenté comme étant moins relatif ou subjectif que *relationnel*⁹⁵⁷. Certes, ce qui est l'est pour nous, mais ce « pour nous » renvoie non pas à une perception subjective irréductible mais à un nœud au sein d'un champ de relations, à un point de jonction au sein de la structure gestaltique de la réalité. En ce sens, toute chose expérimentée est réelle et relationnelle. Elle est relative, mais *relative à un ensemble de facteurs en présence* et est donc, d'une certaine façon, objective (en réalité, la théorie du champ relationnel rend caduque la distinction-opposition objectif/subjectif) : on peut, de droit, en rendre compte, la connaître, échanger à son propos. Ceci en réinsérant le phénomène dans l'ensemble des Gestalts imbriquées à un moment donné de l'évolution de tous les processus. Il existe une Gestalt englobante de niveau supérieur ou maximal, comprenant tous les individus et leurs relations organisées en Gestalts intermédiaires. L'expérience de chaque individu exprime la Gestalt totale depuis un contexte déterminé au sein de celle-ci, soit son insertion dans telle et telle Gestalt de niveau inférieur. D'une certaine façon, l'expérience est

⁹⁵¹ *Ibid.*, p. 100 ; Arne Næss, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 410.

⁹⁵² Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 100.

⁹⁵³ Risieri Frondizi, « Value as a Gestalt Quality », *op. cit.*, p. 173.

⁹⁵⁴ *Ibid.*, p. 101.

⁹⁵⁵ *Ibid.*, p. 98.

⁹⁵⁶ Arne Næss, « The World of Concrete Contents », *op. cit.*, pp. 452-455.

⁹⁵⁷ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 89.

contextuelle, et le contexte implique à la fois l'environnement – les choses qui nous affectent – et l'individu ou le sujet de l'expérience, c'est-à-dire ses expériences passées, les traces qu'elles ont laissées : en partie, « notre expérience du monde dépend de l'état dans lequel nous nous trouvons »⁹⁵⁸. L'exemple que Næss reprend à plusieurs endroits est celui de la musique⁹⁵⁹ : l'écoute d'une « partie » d'un morceau musical est déterminée par l'ensemble de la musique, par le contexte d'écoute et par les expériences passées de l'auditeur ou de l'auditrice. Si cette personne connaît déjà le morceau, l'associe à certains souvenirs, à un certain état d'esprit, ou bien si elle le découvre, l'expérience de la partie de la mélodie sera différente. Ce qu'on appelle « partie d'une mélodie » est en fait toujours isolée abstraitement d'un tout : « il n'y a pas d'expérience spontanée de la partie comme simple partie. Elle est reliée de façon interne à la mélodie comme tout »⁹⁶⁰. La réalité, pour Næss, est unique et relationnelle, on ne peut opérer aucune séparation franche entre un sujet et un objet, une substance et ses propriétés, les faits et les valeurs, l'universel et le particulier. Ils se donnent ensemble dans leurs relations intrinsèques ; et ceci par et dans l'expérience, que la terminologie des Gestalts permet de décrire le plus fidèlement. Næss écrit : « *Les Gestalts lient le Je et le non-Je ensemble dans un tout. La joie devient non ma joie, mais quelque chose de joyeux dont dépendent le Je et d'autres fragments non isolables* »⁹⁶¹. La réalité dont nous faisons l'expérience est une réalité dynamique, qui est un enchevêtrement de Gestalts complexes et hiérarchiquement reliées les unes aux autres, et dont nous sommes donc toujours une partie. Le réalisme ontologique de Næss est aussi ce qu'on peut appeler un monisme : « reality is one »⁹⁶². Il est une seule et unique réalité à laquelle nous accédons par l'expérience spontanée, et que nous reconstruisons partiellement au moyen des sciences : « There is no physical world with specifically physical content. There is a reality, the content of which we have direct contact with only through and in our spontaneous experiences. It is a reality of infinite richness »⁹⁶³. L'expérience spontanée nous donne la richesse du monde.

b) Différence expérientielle : expérience pauvre, expérience riche

Pour Næss, reconsidérer l'expérience et lui donner sa place dans les discussions, notamment

⁹⁵⁸ *Ibid.*, p. 64.

⁹⁵⁹ Arne Næss, « Ecosophy and Gestalt Ontology », *op. cit.*, p. 135-136 ; *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 101-102.

⁹⁶⁰ Arne Næss, « Ecosophy and Gestalt Ontology », *op. cit.*, p. 135.

⁹⁶¹ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 103.

⁹⁶² Arne Næss, *The Pluralist and Possibilist Aspect of the Scientific Enterprise* (1972), *SWAN IV*, p. 123, 131.

⁹⁶³ Arne Næss, « Industrial Society, Postmodernity, and Ecological Sustainability » (1995), *SWAN X*, 55, pp. 577-591, p. 582.

politiques, est un enjeu écologique dans la mesure où cela permet de rendre au monde à propos duquel nous échangeons sa richesse et sa diversité, ainsi que sa grande complexité, en le considérant dépendamment des réseaux d'interdépendances qui le constituent⁹⁶⁴. Plus encore, convoquer l'expérience sur le terrain des débats politiques permet de donner leur place aux qualités, aux significations et aux valeurs, de ne pas les considérer comme de simples projections subjectives, mais comme des données de la réalité elle-même, indissociables de sa diversité constitutive. Comme tels, « le cœur de la forêt », « la tranquillité du lac », « la vie de la rivière », s'ils existent proprement, peuvent être détruits par la construction d'une route qui, pourtant, ne passe pas par le centre géométrique de la forêt. Si les qualités et les valeurs sont dans le monde, alors modifier ou détruire quelque chose du monde (une allée d'arbres, une forêt) est d'emblée une question éthique et politique – et pas seulement organisationnelle et économique, neutre du point de vue des valeurs. Les descriptions impliquent nécessairement des jugements de valeurs. Lorsque Leopold décrit la communauté écologique, il pense en même temps la nécessité de tenir compte du bien-être de cette dernière, ou de ses membres, et non pas seulement de celui des humains⁹⁶⁵. Quand, dans *l'Almanach*, il décrit un envol d'oies sauvages, il décrit aussi en même temps sa qualité et sa valeur⁹⁶⁶, qui n'est en rien une valeur quantifiable, une valeur économique. Mais quelque chose qu'il éprouve, qui se donne dans son expérience : l'envol des oies a en soi une signification, Leopold y est attaché, la joie, le plaisir qu'il ressent à l'observer, la douleur qu'il éprouve à ne plus pouvoir assister à un tel spectacle, disent les valeurs qu'il y a *dans* le monde. Citons ce passage de « The World of Concrete Contents » de Næss, qui oppose le conservateur (*conservationist*, un environnementaliste qui prône la conservation de la nature) et le développeur (*developer*), avec un projet d'infrastructure routière qui, donc, doit traverser une forêt. Næss écrit : « Confrontations between developers and conservers reveal differences in experiencing what is real. What a conservationist sees and experiences as reality, the developer typically does not see—and vice versa. A conservationist sees and experiences a forest as a unity, a Gestalt, and when speaking of the heart of the forest, he or she does not mean the geometric center. A developer sees quantities of trees and argues that a road through the forest covers very few square kilometers, so why make so much fuss? » Et, plus loin : « They both use the term *forest* but refer to different realities. The Gestalts “the

⁹⁶⁴ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 107 ; « The World of Concrete Contents », *op. cit.*, p. 449.

⁹⁶⁵ Voir Arne Næss, « The World of Concrete Contents », *op. cit.*, p. 457-458.

⁹⁶⁶ Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables*, *op. cit.*, p. 128.

heart of the forest,” “the life of the river,” and “the quietness of the lake” are essential parts of reality for the conservationist. To the conservationist the developer seems to suffer from a kind of radical blindness. In turn, the latter’s ethics in environmental questions is based largely on how he sees reality⁹⁶⁷. »

Pour la *deep ecology*, affronter la situation environnementale suppose de changer en profondeur notre conception de la Nature et de ce que nous sommes. C’est un défi ontologique et expérientiel : cela tient à ce que l’on voit et expérimente comme étant réel⁹⁶⁸.

Il ne suffit donc pas, pour Næss, de revendiquer un retour à l’expérience ou une prise en compte de l’expérience dans les débats écologiques. Il va également distinguer deux types d’expériences. Les expériences du monde, d’une certaine manière, ne se valent pas. Certaines sont plus adéquates à la structure (gestaltique) du réel. La vision dominante de la réalité « est à peu près un supermarché rempli de choses individuelles reliées extérieurement, comme dans les conceptions atomistiques primitives »⁹⁶⁹, conception qu’il appelle aussi « conception scientifique du monde », aujourd’hui « dans une situation de quasi-monopole »⁹⁷⁰. Ce type d’expérience caractérise nos sociétés destructrices de la nature, qui ne voient dans une forêt qu’une somme d’arbres indifférenciés⁹⁷¹, ou dans la diversité et la richesse d’une population végétale seulement des « mauvaises herbes ». La priorité donnée à la croissance économique et la place prépondérante des structures abstraites altèrent notre expérience du réel. Elle nous fait oublier le caractère gestaltique de l’expérience spontanée, en prenant pour concret ce qui en réalité est abstrait. On perd l’attention à la richesse, pour n’être attentifs et attentives qu’au caractère fonctionnel, utilitaire, ou rentable des choses : « The delearning of taking spontaneous experience of superordinate Gestalts seriously makes life progressively less rich, narrowing it down to a mass of externally connected details⁹⁷². » L’enjeu n’est donc pas seulement de redonner sa voix à l’expérience : il s’agit de changer la manière dont nous faisons l’expérience du monde. Næss dit bien du développeur qu’il expérimente la réalité de telle façon qu’il ne voit que des objets isolés, semblables, et apposés. Il dit bien aussi que son expérience, d’une certaine façon, lui donne le monde, et donc que, pour lui, le monde est composé d’objets discrets, peu ou prou semblables. Sûrement existe-t-il pour lui davantage de

⁹⁶⁷ Arne Næss, « The World of Concrete Contents », *op. cit.*, p. 456-457.

⁹⁶⁸ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 111.

⁹⁶⁹ Arne Næss, « Ecosophy and Gestalt Ontology », *op. cit.*, p. 136 (« is roughly that of a vast supermarket stocked with individual things related extrinsically, like primitive atomistic conceptions. »)

⁹⁷⁰ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 69.

⁹⁷¹ Arne Næss, « Ecosophy and Gestalt Ontology », *op. cit.*, p. 136 ; *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 111.

⁹⁷² *Id.*

distinctions entre deux individus humains, mais entre deux arbres, deux oiseaux, il en existe peu. Quant à la forêt, elle n'existe que comme agrégat. Il n'existe pas plus de singularités que de tous.

L'ambiguïté tient donc à ceci : l'expérience que Næss appelle spontanée nous donne les contenus concrets, elle nous donne ce qui est, et, comme telle, elle est de nature gestaltique. Elle ne nous donne pas un objet, et un sujet (ce que l'analyse pourra, abstraitement, identifier et isoler) elle donne un contenu riche de qualités, de valeurs, d'émotions. Nous ne cessons, de fait, de faire l'expérience du monde. Mais tout se passe comme si, à l'expérience, nous avons retiré sa spontanéité en l'analysant *d'emblée* à l'aune des structures abstraites. Comme si les structures abstraites, tellement puissantes et prégnantes, étaient immédiatement présentes, à même le monde dont nous faisons l'expérience. D'une certaine façon, l'analyse et la quantification viennent restreindre immédiatement l'expérience, l'écraser en même temps qu'elles l'organisent. Ce qui se donne, dans l'expérience et donc dans une forme d'immédiateté, c'est déjà un monde médié par le travail d'abstraction, et de quantification. S'introduit immédiatement un doute eu égard à ce qui est. Encore une fois, on ne dit pas « l'eau est jaune » mais l'eau *semble* jaune. Ou la forêt est inquiétante mais « la forêt paraît inquiétante »⁹⁷³. Se dessine un monde sans valeurs ni qualités, ramenées toutes deux à une subjectivité sur-déterminante. Parce qu'on ne considère pas comme réel ce qu'on considère comme étant des qualités secondes et tertiaires, on ne les perçoit plus vraiment ou les marginalise, et d'autres éléments (quantitatifs) passent au premier plan et les évincent. Il arrive souvent qu'on porte notre attention sur le caractère idiosyncratique de chaque chose, et non sur les relations. Il y aurait donc une expérience non gestaltique, qui donnerait du réel une image tronquée, dans la mesure où elle ne donne pas les relations intrinsèques, et ne rend pas la richesse. On peut faire l'expérience des Gestalts. On peut, aussi, faire l'expérience d'une réalité tronquée. Il y aurait donc une expérience spontanée, gestaltique ; et une expérience, qu'on peut dire spontanée également, au sens où c'est celle que nous faisons sans la provoquer, sans être contraint, ce que nous expérimentons directement, mais celle-ci est découpée et réduite, amputée par les structures abstraites qui viennent, d'une certaine façon, introduire une forme de médiation à l'intérieur de la spontanéité, nous mettant à distance du monde dans sa richesse. Revenir à l'expérience spontanée ne signifie donc pas revenir en arrière, retrouver sous les structures abstraites l'expérience spontanée, mais reconsidérer le monde et notre manière d'y être inséré afin de changer notre expérience immédiate du monde,

⁹⁷³ Arne Næss, « Ecosophy and Gestalt Ontology », *op. cit.*, p. 135.

de faire perdre leur poids aux structures abstraites pour rencontrer les qualités du monde, instaurer un nouveau régime expérientiel : spontanément riche. Et donc choisir entre deux formes de l'expérience spontanée, ou passer d'une expérience spontanément pauvre à une expérience spontanément riche. « Revenir à l'expérience spontanée » signifie en réalité parvenir à une expérience spontanément riche ou retrouver la richesse du monde dont nous nous sommes séparés.

Si les décisions politiques sont prises par des personnes incapables de percevoir le caractère gestaltique de la réalité, le monde est, par conséquent, standardisé, uniformisé ; tout est envisagé dans sa seule valeur économique, chaque chose réduite à une donnée quantitative. C'est sa diversité, sa richesse qui est amputée. Une forêt, comme agrégat d'arbres, est équivalente à une autre, les plans pour l'organisation des territoires, les infrastructures, ne tiennent pas compte de la singularité et de la richesse qualitative d'un lieu. Elles lissent. Une expérience pauvre du monde appauvrit encore le monde lui-même, et rend d'autant plus difficile l'appréhension gestaltique du réel. De la même façon, l'appréhension gestaltique du réel est rendue difficile par des modes de vie qui empêchent de sentir que nous faisons partie d'un tout, d'une Gestalt subordonnée – une mobilité accrue par exemple, ou « la dépendance à l'égard de biens et de technologies étrangères aux lieux où nous vivons, la complexification structurelle de nos vies »⁹⁷⁴. Un attachement à un lieu peut « enrichir notre vie », « conduire à une diversité d'habitudes et de manières de penser qui sont particulières »⁹⁷⁵.

L'enjeu éthique peut être formulé de différentes manières. Il est sans doute de libérer l'expérience spontanée des structures abstraites qui l'amenuisent et l'appauvrissent. Formule somme toute assez théorique. Mais qu'est-ce que cela signifie, sinon apprendre à voir, à comprendre, la structure gestaltique du réel, à se voir et se comprendre comme une partie d'un tout, d'une Gestalt elle-même partie d'une Gestalt supérieure, et ceci jusqu'à la Gestalt la plus compréhensive, la Gestalt totale ? Compréhension qui va de pair avec une manière d'être au monde, au sens tant épistémique que pratique. Il faut pouvoir, avoir la possibilité ou la capacité de faire une telle expérience gestaltique. Ce qui, on l'a vu, est rendu sans doute difficile par certains modes de vie, certaines politiques et certaines infrastructures. Næss prône une « éco-éducation à large échelle »⁹⁷⁶, qui requiert une politique nouvelle, verte, une politique qui ne soit pas mise en place par « ceux qui se concentrent essentiellement sur le

⁹⁷⁴ Arne Næss, « An Example of a Place: Tvergastein », *op. cit.*, p. 339.

⁹⁷⁵ *Ibid.*, p. 355-356.

⁹⁷⁶ *Ibid.*, p. 359.

fait d'avoir toujours plus de ce dont il n'est pas assez⁹⁷⁷. » On pourrait rétorquer qu'on sent son appartenance à une famille, un quartier, une ville – et que c'est bien une compréhension du caractère gestaltique du réel. Næss ne le nie pas. Ce qu'il regrette, c'est le manque de sentiment d'appartenance à une totalité plus vaste, c'est-à-dire pas seulement humaine ou produite par les humains, une totalité qui comprend aussi les espèces animales et végétales, elles-mêmes en interaction, mais également les éléments non biotiques, comme les sols et leurs minéraux, le vent, un relief, un climat. Si les conditions sont réunies pour faire l'expérience du caractère gestaltique de la réalité, dans toute sa diversité humaine et non-humaine, cette conscience ou cette compréhension de soi et du monde a des effets sur soi et sur le monde. De fait, percevoir la richesse qualitative du monde et les liens d'interdépendance va de pair avec une autre manière d'être au monde et d'agir sur lui, avec les autres, humains comme non-humains. Encore une fois, c'est ce qui oppose l'écologiste au développeur ; l'écologiste⁹⁷⁸ veut protéger la forêt des destructions envisagées par le développeur parce qu'il perçoit la richesse de la forêt, de cet écosystème, en même temps que sa singularité. L'enjeu éthique est donc celui d'un enrichissement de l'expérience.

II – L'expérience riche : une élaboration spinoziste

La philosophie de Spinoza donne à l'expérience telle que Næss l'envisage son contenu et sa fonction – éthique. Næss envisage le Dieu spinoziste comme la Gestalt totale, la Gestalt la plus englobante, la plus compréhensive – toutes les autres Gestalts, nœuds de relations dans le monde, étant des Gestalts subordonnées de cette Gestalt totale. Les lectures et les interprétations que Næss donne de Spinoza permettent de mieux cerner toute la profondeur et les implications pratiques d'une telle expression : « enrichir l'expérience. »

1. La nature de l'expérience

Næss trouve chez Spinoza les fondements d'une conception de la philosophie qui permette de

⁹⁷⁷ *Id.*

⁹⁷⁸ Næss parle dans l'exemple convoqué ici du « conservateur », sans doute a-t-il en tête un cas pratique assez concret, où, effectivement, les personnes actives sur le terrain ont essentiellement le statut de conservateur d'espaces naturels. Pour autant, la *deep ecology* ne semble pas penser toute interaction de l'humain dans la nature sur le mode de la conservation et de la préservation. Elle envisage bien plutôt une action humaine bien insérée dans la Nature, où l'on est capable d'agir, d'exprimer sa puissance, sans *détruire* son environnement, sans le modifier drastiquement, mais en pouvant effectivement le faire évoluer. Notre présence, de fait, influe sur le milieu dans lequel nous sommes insérés, toute la question éthique étant de penser la nature de cette influence, et ses effets. La taille des arbres, l'entretien de la forêt, la coupe aussi parfois de certains individus (au moyen d'instruments qui ne ravinent pas la forêt), est une interaction durable, qui repose sur la connaissance du milieu en question, de sa singularité, des lois de ses individus et du tout. C'est l'ignorance et l'indifférence qui conduit à la destruction ou à la « mauvaise gestion ».

rendre compte de l'expérience humaine, indissociable de l'environnement qui en est un facteur déterminant. Dans *Conation and Cognition*, il construit son interprétation de la théorie des affects de Spinoza – avec les outils importés de la psychologie gestaltiste – en les envisageant depuis l'expérience directe (ou spontanée) de celles et ceux qui sont affectés. Il conçoit le passage de la passivité à l'activité, « la route vers la liberté »⁹⁷⁹ comme une modification graduelle du « champ de l'expérience »⁹⁸⁰, contemporaine à la fois de l'acquisition de la connaissance adéquate et de l'acquisition d'affects actifs. Bien que la notion d'expérience (*experientia*) telle que Næss l'envisage – comme champ total – n'apparaisse pas comme telle dans l'*Éthique*, celui-ci semble identifier dans la philosophie spinoziste un rôle fondamental conféré à l'expérience⁹⁸¹. L'éthique, comme l'écosophie, a pour fin la vie bonne. C'est la qualité de l'existence, du vécu, et donc de l'expérience de soi et du monde, qui est en jeu. L'expérience n'est pas envisagée comme un ordre spécifique avec sa structure ou sa logique propre, qui serait distincte de l'ordre de l'intellect⁹⁸². Elle est un « champ total et concret »⁹⁸³, et c'est ce champ même qui est modifié quand la connaissance se développe. Du premier au dernier genre de connaissance : on pourra opérer des distinctions, acquérir des notions communes, des idées adéquates – c'est toujours le champ de l'expérience qui s'en trouve modifié.

Ce champ est déterminé par la totalité dans laquelle l'individu est inséré, et ultimement par tout ce qui est. Næss, s'appuyant notamment sur EI et EIIlem7sc affirme que, dans l'ontologie de Spinoza, « les choses particulières sont toujours des parties isolées plus ou moins arbitrairement (fortuitement) d'unités plus compréhensives (elles aussi isolées plus ou moins fortuitement), qui forment ensemble la totalité de la nature⁹⁸⁴. » Ainsi, on peut lire l'*Éthique* en considérant que toute portion au sein du champ de l'expérience est déterminée par les Gestalts proches, elles-mêmes englobées dans des Gestalts d'ordre supérieur, et ceci

⁹⁷⁹ Arne Næss et Jon Wetlesen, *Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects, a Reconstruction*, op. cit., p. 125, 126 ; Arne Næss, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », op. cit., p. 416.

⁹⁸⁰ Arne Næss et Jon Wetlesen, *Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects, a Reconstruction*, op. cit., p. 35, 92, 107, 382.

⁹⁸¹ Voir le chapitre 7 de ce travail. La place et le rôle de l'expérience dans la philosophie de Spinoza ont notamment donné lieu aux travaux de Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., et Ursula Renz, *The Explainability of Experience: Realism and Subjectivity in Spinoza's Theory of the Human Mind*, op. cit.

⁹⁸² Interprétation que propose Pierre-François Moreau dans son ouvrage *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit.

⁹⁸³ Arne Næss et Jon Wetlesen, *Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects, a Reconstruction*, op. cit., p. 107, 108.

⁹⁸⁴ Arne Næss, *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, op. cit., p. 32, nous traduisons (« Particular things are only more or less arbitrarily (fortuitously) isolated parts of more comprehensive (also more or less fortuitously isolated) units, which together form total nature. »)

jusqu'à la Gestalt totale, la Nature même : « A gradation of wholes like a gradation of Gestalts seems warranted; if not, Spinoza would have to assert that man never has adequate conceptions because he can never "contemplate" nature as an absolutely complete whole »⁹⁸⁵. Il peut seulement comprendre ce tout par la compréhension de la structure gestaltique du réel, inséré comme il est dans une Gestalt subordonnée. C'est la connaissance d'une Gestalt subordonnée qui, pour Næss, donne accès au tout, la connaissance de la totalité émergeant de la connaissance de la relation de ses parties.

Il parle non seulement de « champ » mais de « champ total », dans la mesure où l'expérience telle qu'il la trouve chez Spinoza ne donne pas des choses séparées, un assemblage de différentes choses autonomes. On peut, par l'analyse, identifier des facteurs cognitifs et conatifs, un esprit et un corps, un organisme et son environnement, mais à chaque fois les deux termes isolés ne sont que deux aspects d'une même totalité, deux manières d'envisager une même réalité⁹⁸⁶. Ils ont la même extension, et la distinction est conceptuelle – elle nous aide à mieux comprendre l'expérience, afin de pouvoir la modifier, la raffiner. Je ne fais pas l'expérience de mon corps comme étant séparé de mon esprit, ni d'un « je » existant indépendamment des autres choses. Bien que nous fassions effectivement l'expérience d'un corps comme étant nôtre – ce qui peut être appelé l'expérience du corps propre⁹⁸⁷ –, nous l'expérimentons toujours en tant qu'il est affecté, modifié par les autres choses de la nature : « Nous sentons qu'un certain corps est affecté de beaucoup de manières » (EIIax4). Nous ne pouvons manquer d'être affectés par les autres parties de la nature, et cela conditionne l'expérience que nous faisons de nous-mêmes. Comme l'écrit Spinoza, « il ne peut se faire que l'homme ne soit pas une partie de la Nature, et puisse ne pâtir d'autres changements que ceux qui peuvent se comprendre par sa seule nature et dont il est cause adéquate » (EIVP4). Ce qui permet à Næss d'affirmer que « l'organisme et l'environnement doivent plutôt être considérés comme les deux pôles d'une même unité en interaction, de telle manière que cette unité comprend un nombre indéfini d'organismes et leur interaction

⁹⁸⁵ *Ibid.*, p. 111. Cette conception prend acte : d'une part de celle que propose Spinoza de la relation de causalité, tant entre les choses singulières (EIP28), qu'entre chaque chose et Dieu, que Næss identifie, à partir de EIVpréf, à la Nature (« *Spinoza and the Deep Ecology Movement* », *op. cit.*, p. 402-403, p. 409-410) ; d'autre part de la conception spinoziste de l'individu qui, loin d'être une substance close sur elle-même, est un tout composé de parties en mouvement, lui-même partie d'un autre individu plus englobant ou plus grand, lui-même partie d'un autre tout, et, Spinoza écrit « si nous continuons encore ainsi à l'infini, nous concevrons facilement que la Nature toute 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 » (EIIp13lem7).

⁹⁸⁶ Arne Næss et Jon Wetlesen, *Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects, a Reconstruction*, *op. cit.*, p. 5-6, 9, 25, 80.

⁹⁸⁷ Voir Julie Henry, *Spinoza, une anthropologie éthique. Variations affectives et historicité de l'existence*, *op. cit.*, p. 91-93.

mutuelle les uns avec les autres »⁹⁸⁸. Spinoza permet d'envisager un tel champ expérientiel, du fait de sa conception « moniste » du monde et réaliste de l'expérience. En effet, on trouve chez Spinoza une forme de réalisme expérientiel, au sens où l'expérience nous donne ce qui est (bien que de manière souvent partielle et partiale) – ce qui est pour nous, qui sommes un nœud dans un ensemble causal. Pour Spinoza et contrairement à Descartes, l'existence de mon corps et du monde, comme celle de l'âme, ne représentent pas un problème philosophique. Et ceci parce que l'on ne part pas d'un sujet ou d'une substance pensante, un « je » atteint par la réflexion et la suspension du monde, mais de l'expérience elle-même, qui nous donne tout à la fois. Les pensées, notre corps affecté et les choses qui nous affectent. Ce « champ total » de l'expérience est l'expression, dans l'existence singulière, de l'unicité de la substance et de l'interdépendance causale qui caractérise la Nature. L'expérience comme telle nous donne corrélativement le fait de notre existence et celle du monde, et nous donne ce dernier d'une certaine manière – plus ou moins imaginative, plus ou moins partielle.

2. Le contenu de l'expérience

Essayons maintenant de déterminer ce qu'on appellera inexactement « le contenu » de l'expérience, soit *ce* qu'est l'expérience. Si cette dernière est un champ total, on peut et l'on doit opérer des distinctions efficientes (et non former des idées générales et abstraites), en gardant à l'esprit qu'elles valent comme des outils pour la compréhension et la connaissance⁹⁸⁹.

L'expérience, pour Næss, c'est, en tout premier lieu, des *affects*. Il retiendra, dans son écosophie ultérieure, cette conception spinoziste selon laquelle la joie et la tristesse sont les affects (il dit plus volontiers « émotions », peut-être influencé par les anciennes traductions anglaises) primordiaux qui qualifient notre expérience⁹⁹⁰. De la même manière, Næss écosophe est lecteur de Spinoza quand il envisage les affects non pas comme des perceptions créées ou imaginées par l'esprit – des qualités tertiaires ou tierces⁹⁹¹ – mais comme ce qui structure notre expérience du monde⁹⁹². Les affects, dans la philosophie de Spinoza, sont

⁹⁸⁸ Arne Næss et Jon Wetlesen, *Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects, a Reconstruction*, *op. cit.*, p. 80, nous traduisons.

⁹⁸⁹ Arne Næss, « Through Spinoza to Mahayana Buddhism, or Through Mahayana Buddhism to Spinoza ? », *op. cit.*, p. 266, 271 ; « An Application of Empirical Argumentation Analysis to Spinoza's *Ethics* », *op. cit.*, pp. 277-284.

⁹⁹⁰ Arne Næss, « The Place of Joy in a World of Fact », *op. cit.*, pp. 109-119 ; « The Breadth and the Limits of the Deep Ecology Movement » (1993), *SWAN X*, 8, pp. 71-74, p. 71.

⁹⁹¹ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 92 ; « The World of Concrete Contents », *op. cit.*, p. 451-452.

⁹⁹² Arne Næss, « Metaphysics of the Treeline », *op. cit.*, p. 555-558 ; « La vie considérée comme un paysage

l'effet de la rencontre avec une chose extérieure, ils sont passifs quand l'individu n'est pas cause de ses affects mais mu du dehors, actifs quand ce qui l'affecte peut être compris essentiellement par sa nature même (EIIIIdéf3, EIIIapp1).

Lorsqu'il convoque l'expérience dans son travail écosophique, il semble que Næss retient deux choses de la théorie spinoziste des affects telle qu'il la reconstruit. D'une part, le fait que l'affect soit à la croisée du sujet et du monde, du corps-esprit affecté et de ce qui l'affecte : « (...) on admet, comme Spinoza, que la joie et d'autres phénomènes supposés subjectifs font partie d'un champ de réalités global et unifié »⁹⁹³. Parce que même le sage a une vie affective, et qu'il ne cesse lui non plus d'être une partie de la Nature, la joie qu'il éprouve lorsqu'il contemple sa puissance d'agir (EIVP52, EIVP52dém et sc, EVP27dém) ne le retire ni ne l'envoie hors du monde. Ce n'est pas la joie de *l'ego* qui se réjouit de l'étendue de son pouvoir et fait plus de cas de lui-même qu'il n'est juste (EIVP55sc), mais la joie éprouvée dans la connaissance des choses singulières (EVP26 et P27). Cette joie active, d'une certaine façon, rayonne sur les choses extérieures. Je suis joyeux, mon expérience du monde est joyeuse, et donc le monde est, d'une certaine manière, lui aussi « joyeux »⁹⁹⁴ – à condition, bien sûr, que l'on ne s'imagine pas que les arbres sont eux-mêmes affectés de joie : « Selon cette position réaliste [celle de Spinoza], la joie, comme la couleur, fait partie des objets, bien qu'elle change évidemment en fonction du milieu et doive être définie en termes d'interactions avec les organismes »⁹⁹⁵. Je ne suis jamais, même quand je contemple ma propre puissance d'agir, content tout seul. Tout simplement parce que je ne suis jamais seul. Les affects déterminent donc, d'autre part, la qualité de l'expérience. Ils peuvent être positifs ou négatifs, et actifs ou passifs⁹⁹⁶. Notre puissance d'agir peut augmenter sans que nous soyons la cause de l'action ; nous éprouvons de la joie, mais une joie passive, et donc précaire. Næss demande : « Who has not experienced the difference between the pleasurable excitement on the one hand, which arises from contemplating something as through an abstract haze of memories and imaginations, and cheerfulness, on the other, which may arise from contemplating the same thing with full presence of mind ? »⁹⁹⁷ Nous en faisons l'épreuve : notre expérience du monde est radicalement différente, bien qu'il s'agisse de joie

ouvert », *Une écosophie pour la vie. Introduction à l'écologie profonde*, op. cit., pp. 155-189, p. 169-170, 175-176.

⁹⁹³ Arne Næss, « La vie considérée comme un paysage ouvert », op. cit., p. 143.

⁹⁹⁴ Arne Næss, « Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World », op. cit., p. 527-528.

⁹⁹⁵ Arne Næss, « La vie considérée comme un paysage ouvert », op. cit., p. 144.

⁹⁹⁶ Arne Næss et Jon Wetlesen, *Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects, a Reconstruction*, op. cit., p. 83.

⁹⁹⁷ *Ibid.*, p. 40.

dans les deux cas, du fait que notre puissance d'agir est effectivement augmentée.

Les affects sont donc structurants de notre expérience et de sa qualité. Mais l'expérience – en tout cas celle d'un organisme humain, ce qui intéresse Næss ici – est elle-même, en tant que champ total, chargée de *qualités* – des couleurs, des odeurs, des formes multiples – et de *valeurs*, propriétés du champ expérientiel, d'une jonction de chaînes causales⁹⁹⁸ : « Il n'est pas utile qu'une dimension subjective intervienne dans S ou dans T si vous êtes capables de spécifier le contexte exact dans lequel émergent les qualités. La noirceur n'est pas plus "dans" notre conscience que ne l'est la taille de l'arbre »⁹⁹⁹.

Enfin, on ne peut décrire l'expérience sans convoquer la, ou plutôt les, *perceptions*. Dans *Conation and Cognition*, le terme « cognition » recouvre les différents termes associés à la connaissance chez Spinoza, aussi bien concevoir, percevoir, que comprendre, ou imaginer (cognition dite « inadéquate »)¹⁰⁰⁰. Dans *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, Næss emploie le verbe « *to grasp* » pour désigner la perception ou la compréhension spinoziste : « In Spinoza's system, cognition has more to do with "causing", "consuming", "freeing", and "grasping" knowledge than with "possessing" it »¹⁰⁰¹. Pour Spinoza, percevoir, c'est former une idée, c'est l'expression même de la puissance de l'esprit, de sa nature dynamique, dans la mesure où il ne s'apparente en rien à une tablette qui recevrait passivement l'empreinte marquée par une chose extérieure (EIIP43sc). L'esprit est plus ou moins actif selon que les idées qu'il forme sont adéquates ou non. « *To grasp* » renvoie à ce dynamisme essentiel, mais fait signe également vers quelque chose d'extérieur, qu'il s'agit de « saisir ». Saisir, c'est tendre la main vers, attraper quelque chose : *s'en saisir*. Et, en effet, dans l'épistémologie spinoziste, toute idée formée par l'esprit est l'idée *de* quelque chose. Chaque idée a un aspect formel et un aspect objectif – un contenu – une chose ou une autre idée (EIIP5 et EIIP7sc). Percevoir, c'est donc bien en même temps former une idée de quelque chose et s'en saisir¹⁰⁰². Cette saisie se fait toujours sous un certain angle, d'une certaine manière. On peut attraper quelque chose par tel côté, ou tel autre. On n'en forgera pas la même idée. Pour Næss, la perception, dans la philosophie de Spinoza, est l'expression d'une certaine manière de se rapporter aux choses, qu'il envisage – avec les lunettes de la psychologie gestaltiste – en termes de sélectivité¹⁰⁰³. Comme le montre EIIP18sc, devant les traces laissées par un cheval

⁹⁹⁸ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, op. cit., pp. 109-113.

⁹⁹⁹ *Ibid.*, p. 109.

¹⁰⁰⁰ *Ibid.* p. 57-58, 211.

¹⁰⁰¹ Arne Næss, *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, op. cit., p. 2.

¹⁰⁰² *Ibid.*, p. 31.

¹⁰⁰³ Arne Næss et Jon Wetlesen, *Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects, a Reconstruction*, op.

dans le sable, on ne perçoit pas la même chose si on est soldat ou paysan. La perception singulière s'inscrit dans un champ expérientiel et y prend place. L'acte de percevoir est donc déterminé par des habitudes perceptives, et des idées acquises, qui orientent la saisie des choses et des événements singuliers. Or, non seulement la perception renvoie à un type de sélection (selon l'histoire individuelle) mais aussi à une forme de sélectivité (selon l'adéquation de la connaissance). Næss interprète le second genre de connaissance comme une perception moins sélective que le premier genre. Quand j'imagine, je perçois une chose de manière idiosyncratique¹⁰⁰⁴. Je saisis d'elle ce que je suis capable d'en percevoir, selon mes déterminations propres. Si j'ai acquis suffisamment de notions communes, ce sont elles qui déterminent ma saisie de la réalité, je ne perçois plus seulement dans la chose quelques traits immédiatement pertinents pour moi, je perçois les lois qui la font agir et qui déterminent sa nature. Percevoir, ce n'est donc pas seulement voir, sentir ou recevoir : « we grasp and, when grasping, act as causes »¹⁰⁰⁵. Se dessinent donc deux manières de faire l'expérience du monde, deux types d'expériences, qui permettront à Næss d'envisager, dans une perspective écosophique, deux « styles de vie ».

3. Richesse du monde, richesse de l'expérience

a) La richesse pour Næss : caractérisation

Næss emploie très souvent le mot « richesse » avec le mot « diversité » ; l'expression la plus récurrente dans ses textes étant « richesse et diversité de la vie »¹⁰⁰⁶ ou « richesse et diversité des formes de vie »¹⁰⁰⁷. La richesse est une caractéristique du monde, une qualité du réel, plus spécifiquement : de la vie. Au cours de ses millions d'années de développement, la richesse et la diversité des formes de vie n'ont cessé de se développer sur Terre¹⁰⁰⁸. Næss associe la richesse à la diversité, mais ne l'assimile pas pour autant à celle-ci. Les deux termes se

cit., p. 30-31.

¹⁰⁰⁴ *Ibid.*, p. 12-13, p. 30.

¹⁰⁰⁵ Arne Næss, *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. 31.

¹⁰⁰⁶ Voir notamment Arne Næss, « A Note on the Prehistory and History of the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 92 ; « Deepness of Questions and the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 29, 30 ; « The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects », *op. cit.*, p. 38 ; « The Deep Ecology "Eight Points" Revisited », *op. cit.*, p. 65 ; « Should We Try to Relieve Clear Cases of Suffering in Nature? », *op. cit.*, p. 135 ; « Sustainability! The Integral Approach » (1992), *SWAN X*, 17, pp. 139-148, p. 142.

¹⁰⁰⁷ Voir notamment Arne Næss, « The Basics of Deep Ecology », *op. cit.*, p. 18 ; « The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects », *op. cit.*, p. 37, 44 ; « The Deep Ecology "Eight Points" revisited », *op. cit.*, p. 62 ; « Politics and the Ecological Crisis: An Introductory Note » (1991), *SWAN X*, 20, pp. 191-200, p. 196.

¹⁰⁰⁸ Arne Næss, « Sustainability! The Integral Approach », *op. cit.*, p. 143.

complètement, semblent aller de pair, sans se recouvrir complètement (puisque Næss emploie bien toujours les deux termes côte à côte). La richesse associée à la diversité vient préciser celle-ci, la distinguer de la pluralité ou de la multiplicité, en rendant compte de la qualité et du caractère gestaltique du réel en tant qu'il est « divers ». La richesse et la diversité ne renvoient pas à l'abondance des spécimens, que ce soient des individus ou des espèces, mais à une distribution vaste, à la fois localement et régionalement, de ceux-ci¹⁰⁰⁹. En d'autres termes, elle fait signe vers des conditions de vie, des formes spécifiques d'expression de la vie, en fonction d'un milieu ou d'un environnement. La richesse est celle des manifestations de la vie, d'écosystèmes divers, celle des habitats et des manières d'habiter. La richesse et la diversité font donc d'emblée signe vers des ensembles. Comme le montre Næss dans l'article « Expert Views on the Inherent Value of Nature », l'expression « richesse » est associée à celle de « diversité » pour « contrer la tendance à rejeter seulement l'extinction totale de toutes les formes de vie »¹⁰¹⁰ : « It is not sufficient that somewhere on the planet there are eagles or whales of a certain species, e.g., killer whales. We must seek to maintain their communities and the places where they traditionally gather »¹⁰¹¹. La richesse dit donc bien la diversité des complexes relationnels, comprenant des humains, des productions humaines, et du non-humain, du biotique et de l'abiotique. La richesse attire l'attention sur la qualité relationnelle du réel et son aspect de totalité, qui va de pair avec une forme d'unité ou d'unicité. Si la diversité n'est pas la simple accumulation d'individus différents, c'est parce que le réel n'est pas discret, composé de choses isolées, mais parce qu'il a une certaine forme d'homogénéité¹⁰¹² comme l'appelle Næss, sans pour autant être uniforme. Cette homogénéité est celle de l'absence de séparation, de fossé ontologique. Il n'y a pas de monade, de sujet clos sur lui-même et séparable du monde. Il y a des individus qui habitent, qui co-habitent, qui dépendent, qui coopèrent.

La richesse fait signe également vers la vie dans son ensemble, et pas seulement vers les formes qui nous semblent utiles ou celles qui sont les plus manifestes¹⁰¹³. Plus encore, si elle attire l'attention sur le caractère relationnel du réel, elle met aussi l'accent sur la singularité de

¹⁰⁰⁹ *Ibid.*, p. 144.

¹⁰¹⁰ Arne Næss, « Expert Views on the Inherent Value of Nature », *op. cit.*, p. 153, nous traduisons (« counter the tendency to reject only the total extinction of forms of life »).

¹⁰¹¹ *Id.* Nous soulignons.

¹⁰¹² Arne Næss, « Gestalt Thinking and Buddhism » (1985), *SWAN* VIII, 20, pp. 333-342, p. 339.

¹⁰¹³ Arne Næss, « An Outline of the Problems Ahead » (1997), *SWAN* X, 59, pp. 593-610, p. 595 ; « *Docta Ignorantia* and the Application of General Guidelines », *op. cit.*, p. 543 : « as the term richness is supposed to be interpreted here: the rich diversity locally all over the globe, not just populations big enough to avoid threats of extinction and geographically severely limited habitats. »

chaque forme. L'homogénéité est un terme un peu trompeur, il ne doit pas faire perdre de vue une autre caractéristique essentielle : la singularité. La richesse des formes de vie dit aussi la singularité de chacune de ces expressions différentes. Elle renvoie à une forme de précision, d'acuité du regard (on dira « distinction » dans les termes de Spinoza) qui permet de saisir toutes les différences dont regorge un lieu, un territoire par exemple. De la même façon que, dans la sphère de la communication, la richesse renvoie à la pluralité des points de vue, et à la subtilité de leurs différences¹⁰¹⁴. La richesse ne désigne pas le général, mais la singularité. Ainsi, la richesse dit à la fois l'unicité et la singularité, elle permet de penser à la fois ce qui fait que chaque forme de vie est unique, et ce qui la lie intrinsèquement à toutes les autres. La définition courante de la richesse renvoie, au sens figuré, comme on parle de la richesse d'une œuvre artistique ou d'une langue, au caractère de ce qui offre ou présente « beaucoup de matière, de ressources, de possibilités de développement, de ce qui dénote une grande activité artistique ou intellectuelle »¹⁰¹⁵. Quand Næss parle de la richesse de la vie, il dit aussi le caractère productif, ou créatif de la réalité, son caractère « fructueux »¹⁰¹⁶, qui se manifeste dans les effets produits. En effet, et c'est un autre aspect de la réalité, en plus d'être infiniment diverse, composée de forme infiniment différentes mais toutes interconnectées et parties d'une même totalité, elle est aussi créative, et évolutionnaire (dynamique) – au sens où elle est en continuelle évolution, constamment en train de créer, de produire des effets¹⁰¹⁷. La richesse dit la créativité, et la vie prend la forme du « *flourishing* », du développement ou de l'épanouissement. La richesse est celle des effets produits par toutes les formes de vie qui sont toutes des expressions de la créativité de la Nature – bien sûr, Spinoza est tout proche. Comme l'écrit Næss dans *Life's Philosophy*, à propos du Dieu immanent de Spinoza : « 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 it¹⁰¹⁸. » Quand Næss convoque la créativité

¹⁰¹⁴ Arne Næss, « The Encouraging Richness and Diversity of Ultimate Premises in Environmental Philosophy » (1992), *SWAN X*, 23, p. 229-250, p. 229.

¹⁰¹⁵ « Richesse », Centre national de ressources textuelles et lexicales (<https://www.cnrtl.fr/definition/richesses>, consulté le 21/07/2023).

¹⁰¹⁶ Arne Næss, « Metaphysics of the Treeline », *op. cit.*, p. 557.

¹⁰¹⁷ Il arrive à Næss de dire que la Nature tend à une diversification et une augmentation de la richesse, sans doute parce qu'elle produit continûment : « life itself, as a process over evolutionary time, implies an increase of diversity and richness » (« The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects », *op. cit.*, p. 39). Mais cette production continue n'exige pas nécessairement une tendance – ce que, par ailleurs, Næss rejette souvent : il n'y a pas de finalité dans la Nature.

¹⁰¹⁸ Arne Næss avec Per Ingvar Haukeland, *Life's Philosophy. Reason and Feeling in a Deeper World*, *op. cit.*, p. 83.

essentielle des formes de vie, il s'inscrit très souvent dans un cadre spinoziste. Cadre aussi grâce auquel il peut penser l'articulation de l'un et du multiple. Cadre, donc, qui lui permet de concevoir la richesse comme une donnée du monde, une caractéristique de la Nature.

La richesse, enfin, est aussi indissociable de la profondeur, *depth*. Elle s'oppose à ce qui est superficiel, ce qui n'a pas de base solide et, donc, est évanescent. Elle fait signe vers des structures profondes, vers ce qui est interne, et pas seulement externe, apparent. Næss distingue la fausse richesse (extérieure), celle de la possession des biens, de la vraie richesse (intérieure). La fausse richesse est celle de la relation externe de possession, elle est affaire de quantité, d'accumulation (« richesse » au sens économique)¹⁰¹⁹. La vraie richesse dit l'être, elle dit quelque chose du soi et de son être au monde, elle dit les structures profondes de la personnalité, ancrées dans le corps, et déterminantes de la perception comme de l'agir. La richesse articule la relative simplicité ou, en tous cas, l'unité d'une structure singulière et la grande diversité des effets qu'elle produit (simplicité des moyens et richesse des effets). Ainsi, une nature similaire, comme la nature humaine, peut produire une très grande diversité d'effets, peut s'exprimer sous un grand nombre de formes différentes – on le voit dans la diversité des individus et des cultures : « Human cultural diversity is part of the richness of life-forms on Earth »¹⁰²⁰. La richesse des cultures est une forme de la richesse dans la Nature¹⁰²¹, celle de la diversité des *ingenia*, entendu au sens collectif. *L'ingenium*, pour Spinoza, met « l'accent sur les mœurs et les manières d'être des hommes », elle dit, pour un individu ou un groupe, « sa singularité distinctive », dans la mesure où elle est moins « constitutive que constituée », façonnée par des causes extérieures¹⁰²². Comme l'écrit Chantal Jaquet, *l'ingenium* « pourrait se définir comme un complexe d'affects sédimentés constitutifs d'un individu, de son mode de vie, de ses jugements et de son comportement. Il s'enracine dans les dispositions du corps et comprend des manières d'être aussi bien physiques que mentales. Il se constitue à partir des traces que les choses impriment en nous et que le corps retient, traces à partir desquelles nous formons des images, des représentations ou que nous reconfigurons en les interprétant comme des signes, en les associant entre elles selon la logique propre à notre esprit et à ses expériences antérieures de pensée. Ce concept exprime l'individualité reconnaissable d'un être humain aussi bien que d'un peuple¹⁰²³. »

¹⁰¹⁹ Arne Næss, « Kierkegaard and the Values of Education » (1968), *SWAN* VIII, 21, pp. 343-348, p. 348.

¹⁰²⁰ Arne Næss, « The Breadth and the Limits of the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 72.

¹⁰²¹ Arne Næss, « Politics and the Ecological Crisis. An Introductory Note », *op. cit.*, p. 198.

¹⁰²² Chantal Jaquet, *Les transclasses ou la non-reproduction*, Puf, Paris, 2014, p. 99.

¹⁰²³ Chantal Jaquet, « La mobilité sociale au prisme de Spinoza », *Spinoza à l'œuvre : Composition des corps et force des idées* (Chapitre XIII), Éditions de la Sorbonne, Paris, 2017

Næss ne parle pas immédiatement de *l'ingenium* quand il parle de la richesse culturelle, il articule néanmoins la richesse à la complexité¹⁰²⁴, complexité que l'on retrouve dans la manière dont Spinoza envisage la spécificité du corps et de l'esprit humain. C'est cette complexité naturelle ou par nature qui fonde dans le corps la grande diversité des parcours et des *ingenia* humains, tout comme elle permettra de fonder l'entreprise éthique.

c) La richesse comme valeur

Næss érige alors la richesse, qui est bien une donnée du monde et corrélativement de l'expérience, comme une valeur. Elle est en premier lieu une valeur humaniste à défendre – la vie humaine doit être évaluée et développée à l'aune du critère de sa qualité, et donc de la plus ou moins grande richesse de l'expérience de chacun et de chacune. Tout être humain devrait pouvoir avoir accès à une vie de qualité, et pouvoir éprouver et connaître la richesse du monde (de la Nature)¹⁰²⁵.

Elle est aussi bien sûr une valeur écologique. Le maintien de la richesse et de la diversité des formes de vie, humaines et non-humaines, doit, affirme Næss, être la priorité, et prendre le pas sur l'augmentation du niveau de vie¹⁰²⁶. La durabilité n'existe réellement que s'il y a conservation ou maintien de la richesse des formes de vie¹⁰²⁷. Elle est donc une norme qui doit orienter les politiques : « Societies must adopt policies that can be universalized without reducing the richness and diversity of life on Earth »¹⁰²⁸. Næss reprend ici une formule kantienne pour établir le caractère autotélique de cette norme, ou l'absence de caractère instrumental.

La richesse a enfin une valeur politique, elle peut valoir comme norme, et ceci à deux niveaux. D'une part, au sens où la richesse des formes de vie humaines et, par-là, la richesse culturelle, doit aussi être préservée¹⁰²⁹. Ce qui conduit à rejeter toute domination étrangère et imposition d'une culture au détriment d'une autre, la volonté hégémonique d'imposer une

(<https://doi.org/10.4000/books.psorbonne.96560>, consulté le 21/07/2023).

¹⁰²⁴ Arne Næss, « Creativity and Gestalt Thinking » (1994), *SWAN* VIII, 19, pp. 327-332, p. 329 ; « The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects », *op. cit.*, p. 38.

¹⁰²⁵ « Also politically significant are the predictions that the longer we wait before we start making radical changes, the more terrifying will be the necessary political and other means to reestablish planetary richness and diversity of life, including a decent human quality of life. » (Arne Næss, « The Politics of the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 207).

¹⁰²⁶ *Id.*

¹⁰²⁷ Arne Næss, « Sustainability ! The Integral Approach », *op. cit.*, p. 143.

¹⁰²⁸ Arne Næss, « Deepness of Questions and the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 30.

¹⁰²⁹ Arne Næss, « The Deep Ecology "Eight Points" Revisited », *op. cit.*, p. 65 ; voir aussi « Cultural Diversity and the Deep Ecology Movement », *op. cit.*

vision du monde¹⁰³⁰. D'autre part, au sens où la richesse des opinions et des points de vue doit être favorisée et encouragée. Ce qui conduit Næss à ne pas encourager une forme de dogmatisme vert ou d'imposition hégémonique et contrainte d'un gouvernement écologiste¹⁰³¹. C'est la même valeur de richesse qui doit être encouragée dans l'élaboration écosophique : « the richness and diversity of philosophical and religious ultimate premises suitable for action in the ecological crisis may be in themselves considered part of the richness and diversity of life-forms on Earth¹⁰³². »

Bien qu'il ne s'agisse pas, dans notre travail, de relever les similarités entre le système de Næss et celui de Spinoza, on peut dire que le régime démocratique que prône Næss, articulé à la liberté de penser et d'expression, est proche de la liberté de philosopher dont Spinoza revendique la nécessité dans son *Traité théologico-politique*. Næss, lui, concentre surtout son intérêt sur *l'Éthique*. Bien que son apport en matière de pensée environnementale ne soit pas uniquement ontologique et éthique, comme dans l'ouvrage majeur de Spinoza, c'est à partir de ce matériau qu'il déduit des implications politiques et sociales.

b) La richesse de l'expérience

La richesse, articulée à la diversité, à la totalité, la singularité et la profondeur, est une qualité du monde, de la Nature. Elle est sans doute sa qualité essentielle, celle qui ressaisit le mieux sa nature gestaltique. Cette qualité se donne dans l'expérience spontanée mais, parfois, on l'a vu, elle demande un temps long d'apprentissage et d'acquisition pour être perçue. Par conséquent, l'expérience riche est spontanée mais pas immédiate, elle demande un certain nombre de médiations – un certain nombre d'étapes, une éducation (par autrui notamment) et une modification de soi, de sa compréhension du monde – afin d'être rendue possible : l'expérience spontanée *devient* riche. Cette expérience de la richesse du monde est en même temps expérience riche. En effet, elle dit la qualité de l'existence, dont elle est indissociable. Une expérience de vie riche serait donc une expérience de la richesse du monde. Dans « The Basics of Deep Ecology », Næss distingue l'appréciation de la qualité de la vie d'un côté de la recherche d'un niveau de vie toujours plus élevé de l'autre, et, corrélativement, deux manières de posséder beaucoup. Une première strictement quantitative – *big* – et une autre, qualitative – *great*¹⁰³³. La véritable richesse est du côté de l'appréciation de la qualité de l'existence, de la

¹⁰³⁰ Arne Næss, « The Deep Ecology Movement, Some Philosophical Aspects », *op. cit.*, p. 44.

¹⁰³¹ Arne Næss, « The Deep Ecology "Eight Points" Revisited », *op. cit.*, p. 65.

¹⁰³² Arne Næss, « The Encouraging Richness and Diversity of Ultimate Premises in Environmental Philosophy », *op. cit.*, p. 249.

¹⁰³³ Arne Næss, « The Basics of Deep Ecology », *op. cit.*, p. 19 ; « The Deep Ecology Movement: Some

compréhension de la richesse de la vie elle-même. Næss écrit, à propos de sa vie à Tvergastein : « I am very much for the richness and luxury that I have in my cottage in the high mountains of Norway. For more than ten years of living there, the feeling of richness has been tremendous. This is quality of life, however, not standard of living¹⁰³⁴. » Cette richesse se manifeste, notamment, sous la forme de la joie éprouvée à la compréhension de la richesse du monde : « What a joy to get acquainted with the overwhelming richness of our planet¹⁰³⁵! » C'est une expérience riche qui pourra donner lieu à la formulation d'une ontologie gestaltique, par distinction avec une expérience pauvre qui, elle, donnera lieu à une ontologie substantialiste, dualiste et anthropocentrique. Car ce que nous disons et élaborons du monde est (d'abord) ce dont nous faisons l'expérience, ce que nous percevons du monde. L'ontologie naît de l'expérience, qu'elle participe, en retour, à déterminer. Une ontologie schématique rend difficile l'évolution de notre perception du réel, notre sensibilité à la diversité de ses qualités, sa richesse.

L'expérience riche est, pour Næss, une potentialité humaine à développer. Au sens où la nature humaine permet une telle expérience du monde, personne n'est, *a priori*, du moins par nature, incapable d'une telle expérience. Elle est, nous dit Næss, un potentiel évolutionnaire¹⁰³⁶. L'espèce humaine a la capacité de vivre joyeusement dans la Nature en ayant conscience de sa richesse, et de sa participation à celle-ci. Elle a, aussi – et c'est manifestement la voie que les sociétés industrielles occidentales ont prise – la possibilité de considérer la Nature comme un matériau disponible pour des activités économiquement fructueuses, et de détruire les formes de vie et les écosystèmes desquelles elle fait partie : « It proclaims that essentially there is at present a sorry underestimation of the potentialities of the human species. Our species is not destined to be the scourge of the Earth. If it is bound to be anything, perhaps it is to be the conscious, and joyful, appreciator of this planet as an even greater whole in its immense richness. This may be its "evolutionary potential" or an ineradicable part of it¹⁰³⁷. » Indépendamment d'un discours à connotation téléonomique que Næss ne réinvestit que rarement, il s'agit bien pour lui de défendre une forme d'humanisme – une certaine idée de l'humain, dont l'existence pleinement déployée est bien insérée dans la Nature, au sens où il en reconnaît adéquatement la structure, sans se leurrer sur elle et sa

Philosophical Aspects », *op. cit.*, p. 38.

¹⁰³⁴ Arne Næss, « The Basics of Deep Ecology », *op. cit.*, p. 19 ; voir aussi Arne Næss, « An Example of a Place: Tvergastein », *op. cit.*

¹⁰³⁵ Arne Næss, « How my Philosophy Seemed to Develop », *op. cit.*, p. 307.

¹⁰³⁶ Arne Næss, « The Arrogance of Antihumanism » (1984), *SWAN X*, 19, pp. 185-187, p. 187.

¹⁰³⁷ *Id.*

place à lui dans le monde. Næss écrit, dans *Life's Philosophy*, cette phrase qui fait penser fortement à une certaine manière d'envisager le *friluftsliv* norvégien, mais qui nous rapproche également de l'activité telle que Spinoza la caractérise : « For me, closeness to Nature has unveiled a marked difference between being active in Nature through play and sport on the one hand, on the other, experiencing Nature in a way that engages us completely as human beings »¹⁰³⁸.

Næss, pour être compris, doit être lu à partir de Spinoza qui, s'il ne définit pas à proprement parler de nature humaine, la caractérise par la grande complexité de sa nature corporelle et mentale (EIIpost1, EIIP14). Complexité qui rend possible la connaissance adéquate des choses – la formation des notions communes ou la reconnaissance de ce que les choses ont en commun et de ce en quoi elles diffèrent – et la connaissance adéquate de Dieu. Si tous les humains jouissent de cette complexité structurelle, physique et mentale, tous ne sont pas immédiatement guidés par leur raison et ne connaissent pas immédiatement, intuitivement Dieu. La plupart sont mus par l'imagination. De la même façon, l'expérience la plus riche du monde est accessible, même si tous les humains ne connaissent pas immédiatement le monde de cette façon-là. Næss, comme Spinoza, affirme bien qu'il est, en matière d'expérience, beaucoup plus de choses accessibles à l'humain qu'à toute autre espèce : « More is open to the human ecological self than can be experienced by any other living being¹⁰³⁹. » Seul l'humain peut accéder pleinement à la compréhension de la Gestalt totale, à l'idée du tout, tout comme, chez Spinoza, seul l'être humain peut connaître selon le troisième genre de connaissance. Nos potentialités, comme les appelle Næss, nos aptitudes comme les appelle Julie Henry¹⁰⁴⁰, sont potentiellement extrêmement diversifiées et nombreuses. Mais nous les avons, dans nos sociétés capitalistes et industrialisées surtout, largement sous-estimées, et les avons donc peu développées. Pour Næss, cette expérience riche est l'équivalent écosophique du troisième genre de connaissance, qui nous donne Dieu (la Gestalt totale) et la compréhension de l'essence d'une chose singulière. Il écrit, dans « Spinoza and the Deep Ecology Movement » : « *amor intellectualis Dei* is a kind of love of the existent particular beings, that is, *parts of the total richness and diversity of life-forms* on Earth, and in other regions of the universe »¹⁰⁴¹. On trouve des formules similaires dans d'autres textes écosophiques de Næss, qui ne font pas

¹⁰³⁸ Arne Næss avec Per Ingvar Haukeland, *Life's Philosophy. Reason and Feeling in a Deeper World*, *op. cit.*, p. 2.

¹⁰³⁹ Arne Næss, « Metaphysics of the Treeline », *op. cit.*, p. 558.

¹⁰⁴⁰ Julie Henry, *Spinoza, une anthropologie éthique. Variations affectives et historicité de l'existence*, *op. cit.*, p. 327-351.

¹⁰⁴¹ Arne Næss, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 404. Nous soulignons.

explicitement référence à Spinoza mais qui mobilisent sa conceptualité. C'est le cas d'un article consacré à la politique de gestion des populations de loups :

« Even exquisitely "ugly" animals such as the Tasmanian devil (*Sarcophilus ursinus*), which seems to be unflinchingly aggressive toward human beings and completely devoid of gratitude for whatever we do to satisfy its hunger and other needs, elicit sympathy and respect (...) when considered *sub specie aeternitatis*, a natural wonder (une merveille naturelle), part of the richness and diversity of life on the planet¹⁰⁴² ».

Considérer un animal « *sub specie aeternitatis* », pour Næss lecteur de Spinoza, c'est le considérer comme une « merveille naturelle », c'est-à-dire non pas comme une création de Dieu au sens religieux, mais comme une partie de la richesse et de la diversité de la vie sur notre planète, comme une partie de la Nature, d'un tout infini dont nous sommes nous-mêmes une partie. C'est le connaître comme valeur intrinsèque.

Bien souvent nous sommes, dans nos sociétés capitalistes et industrialisées, d'une certaine façon, eu égard à ce que la complexité humaine autorise ou permet, « amputés ». Comme l'est notre expérience du monde, et, par conséquent, le monde que nous construisons, tant théoriquement que pratiquement (nos ontologies).

III – Du premier au troisième genre de connaissance, ou de l'expérience pauvre à l'expérience riche. La route vers la liberté

L'Écosophie T donne non seulement une place centrale à la question de l'expérience, mais elle dessine aussi un trajet éthique, affectif et gnoséologique, inspiré du trajet éthique spinoziste : un trajet qu'on peut appeler « enrichissement de l'expérience ». Pour le comprendre, il faut s'intéresser plus précisément à l'interprétation que Næss donne de la connaissance dans la philosophie de Spinoza, et à la construction écosophique qu'elle permet.

1. La conception générale de la connaissance

a) La connaissance comme acte

Dans un échange avec sir Alfred Ayer organisé par la télévision nationale norvégienne, Næss affirme que les questions philosophiques les plus profondes et les plus fondamentales sont des questions à la fois épistémologiques et ontologiques – des questions qui traversent toute l'histoire de la philosophie et que l'on doit encore se poser aujourd'hui : qu'est-ce que

¹⁰⁴² Arne Næss, « Self-Realization in Mixed Communities of Human Beings, Bears, Sheep, and Wolves » (1979), *SWAN* X, 28, pp. 291-300, p. 303.

connaître et comment connaît-on ? Qu'est-ce qui existe et comment sommes-nous en relation avec cela¹⁰⁴³? Les questions ontologiques et épistémologiques sont, pour Næss, étroitement liées, indissociables d'un type d'attitude. Connaître, c'est dire quelque chose du monde, et être dans une certaine relation avec lui. Les questions épistémologiques, loin d'être purement théoriques ou intellectuelles, engagent un certain style de vie. C'est, il nous semble, à partir de Spinoza que Næss élabore une telle compréhension de la connaissance, qui charrie des enjeux existentiels. En effet, pour Næss, la connaissance spinoziste est en même temps action au sens dynamique du terme et perception, ou pensée. Être actif, agir et comprendre ne peuvent être systématiquement distingués dans *l'Éthique*¹⁰⁴⁴. C'est pourquoi Næss mobilise, dans *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, plutôt que le terme « épistémologique », le terme « lambanologique », formé à partir du grec λαμβάνω, « to grasp »¹⁰⁴⁵ en anglais, que l'on a traduit par « saisir ». La question épistémologique n'est donc pas seulement une question théorique, elle est aussi une question pratique, et dynamique. Elle implique une certaine modalité de la relation à la chose connue. Et, plus largement, si on connaît le monde d'une certaine manière, cela implique une certaine modalité de notre insertion dans celui-ci. Næss parle aussi d'un parallélisme cognitif-causal¹⁰⁴⁶ : connaître une chose d'une certaine manière est indissociable d'une certaine action – connaître, c'est être cause. Et la qualité de la connaissance dit en même temps la qualité de la causation, la manière dont nous sommes causes. Il y a équivalence extensionnelle entre connaître et agir activement ou percevoir adéquatement et être actif : « passive action is equivalent with inadequate cognition and active action is equivalent with adequate cognition »¹⁰⁴⁷. Cette équivalence lui permet de fonder une notion qui sera centrale ensuite dans ses écrits écosophiques : l'idée d'action intelligente, ou d'intelligence active : « To the extent that a human being is conditioned by an adequate cognition, and only then, he will act actively. Action, in this sense, is correlated with understanding. Such a person acts understandingly or he understands actively »¹⁰⁴⁸.

Dans *Conation and Cognition*, il distingue de la même manière ce qu'il reconnaît être deux aspects de la connaissance ou du processus cognitif lui-même : la conation et la cognition¹⁰⁴⁹.

Toute idée a un aspect cognitif et un aspect conatif : la conation renvoie à la puissance

¹⁰⁴³ Arne Næss, « The Glass Is on the Table » (1974), *op. cit.*, p. 218.

¹⁰⁴⁴ Arne Næss, *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. 2.

¹⁰⁴⁵ *Id.*

¹⁰⁴⁶ *Ibid.*, p. 31.

¹⁰⁴⁷ Arne Næss et Jon Wetlesen, *Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects, a Reconstruction*, *op. cit.*, p. 20-21.

¹⁰⁴⁸ *Id.*

¹⁰⁴⁹ *Ibid.*, p. 141-142.

d'affirmer de l'idée (ce qu'on appelle souvent la « volonté »), et la cognition au contenu de l'idée, et à sa qualité. Næss réfère à EIIP49dém.cor : « La volonté et l'intellect sont une seule et même chose ». Ce qui permet à Spinoza de dire de l'esprit qu'il « agit en certaines choses, et pâtit en d'autres, à savoir qu'il agit en tant qu'il a des idées adéquates, en cela nécessairement il agit en certaines choses, et en tant qu'il a des idées inadéquates, en cela nécessairement il pâtit en certaines choses » (EIIIP1)¹⁰⁵⁰. La distinction – conceptuelle – entre la conation et la cognition ne recouvre aucunement la distinction esprit/corps¹⁰⁵¹, dans les deux cas, l'esprit et le corps sont impliqués. Elle recouvre une autre distinction : la distinction puissance de penser/puissance d'agir, qui elle-même ne recouvre par la distinction esprit/corps¹⁰⁵². Deux puissances que Spinoza, selon Næss, met sur le même plan (EIIP7cor) : « De là suit que la puissance de penser de Dieu est égale à son actuelle puissance d'agir¹⁰⁵³. » L'expression « est égale » (*æqualis est*) pour Næss indique que cette distinction est seulement conceptuelle, et non ontologique ou existentielle – ce qui conduirait, sinon, à attribuer à Spinoza une doctrine atomiste des facultés psychiques. Ces deux aspects, conatifs et cognitifs sont nécessairement et intrinsèquement liés (*internally related*)¹⁰⁵⁴ au niveau ontologique. Un certain type de conation est intrinsèquement lié à un certain type de cognition et vice-versa, si bien qu'on peut déduire une équivalence extensionnelle entre : « être complètement actif » et « comprendre »¹⁰⁵⁵.

Næss dit aussi que, dans la conception spinoziste de la connaissance, l'esprit est toujours actif « dans l'organisation de son champ perceptif ». Même lorsqu'il est essentiellement passif – c'est-à-dire lorsqu'il imagine – l'esprit n'est pas réceptif : déjà, il sélectionne, selon ses aptitudes et celles de son corps, ce qu'il peut percevoir. Dans « l'expérience spontanée », il n'y a pas une réception sans discernement de tout ce qui apparaît, mais, déjà, une certaine sélection au sein du champ gestaltique du réel. Et c'est le type de sélection qui permettra de qualifier la connaissance – comme étant plus ou moins adéquate. Dire que l'esprit sélectionne, c'est bien sûr attirer l'attention sur l'esprit, mais le corps, à sa façon, sélectionne lui aussi.

La connaissance spinoziste telle que Næss l'appréhende, gestaltique et non-dualiste et qui peut être qualifiée – adéquate ou inadéquate – est étroitement liée à ce que Næss appelle expérience (pauvre ou riche). L'expérience renvoie au corps et à l'esprit affectés, à ce qui est

¹⁰⁵⁰ *Ibid.*, p. 21.

¹⁰⁵¹ *Ibid.*, p. 134.

¹⁰⁵² *Ibid.*, p. 137.

¹⁰⁵³ *Id.*

¹⁰⁵⁴ *Id.*

¹⁰⁵⁵ *Ibid.*, p. 37.

perçu, et la connaissance à la *manière* dont l'organisme s'insère dans le monde, dont il en fait l'épreuve. En ce sens, la connaissance et l'expérience se recourent. Connaître le monde, c'est en faire l'expérience. L'expérience fait sans doute davantage signe vers l'expérience subjective, l'épreuve individuelle qualitative, là où la connaissance s'intéresse aux déterminations de celle-ci, à la qualité des idées, à leurs conditions, leur nature, leur adéquation ou non au réel. Bien sûr, l'expérience est indissociable des idées que nous formons, mais la connaissance a plus spécifiquement pour objet ces idées, et le type de sélection opéré par un organisme. La qualité du champ de notre expérience dépend de la nature et de l'extension de cette sélection. Et nous ne pouvons donc appréhender cette question de l'expérience sans nous intéresser à la question de la connaissance.

b) La connaissance affective

Si la connaissance pour Spinoza n'est pas seulement théorique et contemplative mais aussi pratique, elle n'est également pas neutre ou indifférente mais affective. Puisque connaître c'est entrer en relation avec une chose, et que toute relation est susceptible d'accroître ou de diminuer notre puissance d'agir, toute connaissance peut susciter de la joie ou de la tristesse. Il se peut que certaines idées de certaines choses ne nous affectent aucunement, mais cela ne peut être la norme ou la caractérisation essentielle de la connaissance. Næss écrit à propos des affects chez Spinoza : « in many ways, suppressing human emotional life is to suppress human life itself (...) There is no sense in stipulating either-or : "One either follows reason or submit to one's feeling"¹⁰⁵⁶. » Les affects émergent de notre rencontre avec le monde¹⁰⁵⁷ ; comme il ne peut se faire que nous ne soyons pas une partie de la Nature, il ne peut se faire que nous ne soyons pas affectés. Appréhender la connaissance indépendamment des affects ou en rupture avec eux, c'est s'interdire de comprendre ce qu'est la connaissance elle-même. La connaissance adéquate est une connaissance aussi affective que la connaissance inadéquate, seulement, les affects diffèrent. Spinoza n'envisage aucunement une connaissance apathique ou un savoir désincarné. La raison spinoziste est ce qu'on pourrait appeler une raison affective, et le genre de connaissance le plus noble est aussi la forme la plus noble de la joie, rapportée à l'idée d'une cause extérieure (l'idée de Dieu) – un amour actif : l'amour intellectuel de Dieu. Il ne s'agit pas pour Spinoza de se détacher des affects mais de les comprendre, clairement et distinctement « afin qu'ainsi l'Esprit se trouve déterminé par

¹⁰⁵⁶ Arne Næss avec Per Ingvar Haukeland, *Life's Philosophy. Reason and Feeling in a Deeper World*, op. cit., p. 12-13.

¹⁰⁵⁷ *Ibid.*, p. 15.

l'affect à penser à ce qu'il perçoit clairement et distinctement et en quoi il trouve pleine satisfaction ; et qu'ainsi l'affect lui-même se trouve séparé de la pensée d'une cause extérieure et joint à des pensées vraies (...) » (EVP4sc). L'affect est seulement joint à des pensées vraies et, comme tel, sa nature et sa qualité en sont changées : il n'a pas le pouvoir sur nous puisque nous en sommes la cause adéquate, il est un affect actif, un affect de joie. Quand Spinoza dit de l'esprit qu'il a de la puissance sur les affects, il ne veut pas dire par-là qu'il les détruit ou qu'il les domine tout à fait de telle manière qu'il s'en libère, comme l'affirment les stoïciens ou Descartes (EVpréf), mais il veut dire qu'il « en pâtit moins » (EVP6).

Quand Næss s'intéresse à la connaissance telle qu'on la trouve dans l'*Éthique*, ce n'est jamais seulement pour elle-même, mais pour comprendre le comportement affectif des humains. Ce qui, par définition, ne peut être approché sans analyser les deux facteurs déterminants des affects pour Næss : la conation et la cognition¹⁰⁵⁸ – soit les deux aspects de la connaissance. Pas d'affects sans (un certain type de) connaissance, et pas de connaissance sans (un certain type d') affects. Næss définit un affect comme suit : « a function of an increase or a decrease in the conation, which is determined by a cognition »¹⁰⁵⁹. Une idée adéquate comprend une force d'affirmer plus grande, et cette corrélation donne lieu à un affect actif, un affect de joie (active). Certaines idées inadéquates aussi peuvent impliquer une puissance d'affirmer relativement élevée, et peuvent s'accompagner d'une forme de joie (passive), comme de tristesse. La haine que je ressens pour une personne qui m'a volée ou menti est indissociable de l'idée de cette personne, et parfois, l'idée du vol ou du mensonge associée à l'idée de cette personne peut être très forte, plus que celle d'un service qu'elle m'aurait rendu, si bien qu'elle détermine entièrement mon comportement affectif à l'égard de celle-ci – un comportement de répulsion, de dégoût, voire de haine. Næss écrit, en se référant principalement à EIIP59¹⁰⁶⁰ : « a passive affect (pAff), which is conditioned by an inadequate cognition (iG), may involve an increase as well as a decrease of the conation (+/-C), whereas an active affect (acAff) may involve only an increase »¹⁰⁶¹.

¹⁰⁵⁸ Arne Næss et Jon Wetlesen, *Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects, a Reconstruction*, op. cit., p. 1.

¹⁰⁵⁹ *Ibid.*, p. 33.

¹⁰⁶⁰ « Parmi tous les affects qui se rapportent à l'Esprit en tant qu'il agit, il n'en est point qui ne se rapportent à la Joie ou bien au Désir. »

¹⁰⁶¹ *Ibid.*, p. 34.

c) Connaissance adéquate/connaissance inadéquate

La distinction entre connaissance adéquate et connaissance inadéquate, de manière générale, peut être ressaisie à partir de EIIP18sc¹⁰⁶². On peut tirer deux enseignements de ce scolie où Spinoza distingue, d'une part, « les idées des affections du Corps humain, qui enveloppent la nature tant de celui-ci que des corps extérieurs » et dont l'enchaînement, dans le cas de la mémoire par exemple (puisque c'est de la mémoire que traite ce scolie) « se fait suivant l'ordre et l'enchaînement des affections du Corps humain », et, d'autre part, « l'enchaînement d'idées qui se fait suivant l'ordre de l'intellect, par lequel l'Esprit perçoit les choses par leurs premières causes, et qui est le même chez tous les hommes ». Il y a donc un enchaînement inadéquat des idées, qui enveloppe la nature des choses *et* du corps, et un enchaînement selon l'intellect, qui enveloppe la nature des choses et du corps *et* leur explication. Ce qui relève de la nature du corps et ce qui relève des choses extérieures est donc distingué, contrairement au premier enchaînement où tout est mélangé. En ce sens, chaque idée, à l'intérieur de l'enchaînement selon l'intellect, est devenue autre, elle gagne en distinction et en clarté, Næss dira qu'elle gagne en profondeur. On comprend sa relation aux autres idées. C'est ainsi la connaissance de chaque chose qui est modifiée avec le développement de l'intellect. L'enchaînement d'idées adéquates est lui-même un enchaînement adéquat d'idées, c'est-à-dire qu'il rejoint l'ordre des choses pour Dieu, tel qu'il est du point de vue de Dieu. On pourrait dire : il rejoint l'ordre réel. Parvenir à saisir le réel dans sa structure, ses relations et sa richesse, c'est tout l'objectif de la connaissance.

Pour comprendre l'interprétation que donne Næss de l'adéquation et de l'inadéquation de la connaissance dans la philosophie spinoziste, il faut repartir de la relation. En effet, Næss affirme que la cognition, comme la causation – les deux aspects de la connaissance – ne sont jamais absolues, c'est-à-dire *ex nihilo*, elles sont toujours en relation avec des choses, la connaissance se fait dans un contexte défini. Le contexte a un sens seulement du point de vue de la durée (et non de l'éternité), il renvoie à un temps et un espace particuliers. Dans un contexte donné, x peut être cause complète de son acte, ou seulement partiellement, x peut connaître adéquatement une chose, la connaître complètement, ou seulement partiellement. Si la causation et la cognition (la connaissance) se font toujours dans un contexte défini, l'arrière-plan est bien le champ total – la Nature comme tout, toutes les interrelations entre toutes les choses. L'horizon de la connaissance de x est toujours plus vaste que le contexte dans le-

¹⁰⁶² Scolie que Næss cite dans son investigation sur la « *cogitatio* » dans *Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects, a Reconstruction, op. cit.*, p. 133.

quel elle a lieu. Tout l'enjeu de la connaissance est alors de parvenir à réinsérer x dans la Nature, à l'intérieur de ce champ relationnel total. Næss commence la construction de son interprétation de l'adéquation et de l'inadéquation de la connaissance en se référant à EIIP29sc, dans lequel Spinoza écrit : « Je dis expressément que l'Esprit n'a ni de lui-même, ni de son propre Corps, ni des corps extérieurs la connaissance adéquate, mais seulement une connaissance confuse et mutilée, chaque fois qu'il perçoit les choses à partir de l'ordre commun de la nature, c'est-à-dire à chaque fois qu'il est déterminé du dehors, j'entends, par la rencontre fortuite des choses, à contempler ceci ou cela, et non pas déterminé du dedans, j'entends, du fait qu'il contemple plusieurs choses à la fois, à comprendre leurs convenances, différences et oppositions ; chaque fois en effet que c'est du dedans qu'il se trouve disposé de telle ou telle manière, alors il contemple les choses de manière claire et distincte, comme je le montrerai plus loin »¹⁰⁶³. Un critère pour mesurer la qualité de la connaissance, sa plus ou moins grande adéquation, est donc le fait de percevoir plusieurs choses à la fois, de ne pas isoler la chose connue, mais de la rapporter aux relations qu'elle a avec d'autres choses, présentes dans le contexte de la connaissance ou perçues par le passé. Percevoir inadéquatement, c'est percevoir une chose isolément ou seulement dans une partie (restreinte) de ses relations significatives avec les autres choses, la percevoir adéquatement, c'est la percevoir en relation à beaucoup d'autres¹⁰⁶⁴. Si l'humain, qui n'a pas un intellect infini, ne peut pas connaître toutes les choses dans toutes leurs relations, qui sont infinies pour chaque chose, il peut néanmoins percevoir un nombre plus important de choses dans davantage de relations, et, de cette manière, faire que sa connaissance soit plus adéquate¹⁰⁶⁵. Les choses particulières sont des parties isolées plus ou moins arbitrairement d'unités plus compréhensives (elles-même isolées plus ou moins arbitrairement) – ou de contextes reliés de manière intrinsèque – qui forment, ensemble, la totalité de la Nature¹⁰⁶⁶. Le rapport adéquation/inadéquation de la cognition et le rapport activité/passivité de la causation doivent être rapportés au rapport perception d'une partie/perception de la totalité des relations de la chose aux autres choses. Næss écrit : « If we take things to be thoroughly immersed in fields or structures of relations, we must recognize that any attempt to isolate or abstract from these relations will result in some inadequacy in perceiving and conceiving things. In what follows, "inadequate" is taken in an approximate

¹⁰⁶³ Voir Arne Næss, *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. 56. Dans la version anglaise que Næss cite : « (...) by the fact of regarding several things at once, to understand their points of agreement, difference, and contrast. »

¹⁰⁶⁴ *Id.*

¹⁰⁶⁵ *Id.*

¹⁰⁶⁶ *Ibid.*, p. 32.

sense of "taking things in isolation, one by one, as in the common order of nature" »¹⁰⁶⁷. Spinoza, d'après Næss, met indirectement en relation l'expression « claire et distincte » avec la terminologie de la partie et du tout dans EIIP29sc¹⁰⁶⁸. Il écrit : « Spinoza is here able to explain inadequateness in terms of lack of clearness and distinctness and explain this lack in terms of isolation of one thing from others. That is, he shows the possibility of defining inadequateness of conceptions, and therefore ideas, in terms of partiality. Clearness and distinctness will then be a property of a conception of a "whole" of interacting and interdependent parts. How large are these wholes ? One may ask. Ultimately, all of nature is a whole. A gradation of wholes like a gradation of Gestalts seems warranted ; if not, Spinoza would have to assert that man can never has adequate conceptions because he can never "contemplate" nature as an (absolutely complete) whole »¹⁰⁶⁹.

À la question qui émerge à la lecture de EII : comment peut-on connaître adéquatement une chose singulière, dans la mesure où on ne peut connaître l'intégralité de ses relations avec toutes les autres choses singulières de la Nature ? Næss répond par la gradation : on peut connaître son insertion dans un ensemble plus ou moins large de Gestalts. Plus la Gestalt dans laquelle nous comprenons la chose singulière est large et englobante, plus la connaissance est adéquate. La terminologie de la Gestalt, pour Næss, vient éclairer la théorie spinoziste de la connaissance. Qui ne comprend pas la structure gestaltique du réel n'a donc aucune chance de connaître adéquatement.

Puisque connaître comprend à la fois la cognition et la causation, il ne faut pas oublier, corrélativement à l'adéquation et l'inadéquation de la connaissance, l'activité et la passivité de la causation. Ainsi, nous sommes actifs, pour Næss, quand nous sommes causes adéquates dans toutes (ou presque) nos relations particulières – que nous sommes déterminés du dedans, ou par notre nature propre (par notre compréhension des choses) dans toutes nos relations. Nous sommes passifs quand nous sommes causes adéquates dans seulement une (faible) partie de nos relations aux choses que nous concevons, pour la plupart, inadéquatement – nous sommes déterminés du dehors, mus par les choses extérieures.

Cette équivalence extensionnelle entre la causation et la cognition permet à Næss de déduire de la théorie spinoziste de la connaissance des éléments pour analyser les relations interpersonnelles. Næss fait en effet, dans *Conation and Cognition*, le parallèle entre le degré d'adéquation de la connaissance d'un individu ou d'un groupe et le degré d'intégration ou de

¹⁰⁶⁷ *Ibid.*, p. 33.

¹⁰⁶⁸ *Ibid.*, p. 110-111.

¹⁰⁶⁹ *Id.*

conflit de cet individu/groupe avec un autre individu ou groupe. Næss s'appuie grandement sur *The Psychology of Internal Relations* (1958) de Fritz Heider, et il écrit : « Inadequate cognition would determine, perhaps, competitive interaction, and adequate cognition co-operative interaction. In the latter case, the interaction is more active in the sense of being a function of a greater part of the total situation »¹⁰⁷⁰. Ce qui est dit des relations interpersonnelles vaut plus largement pour les relations avec d'autres individus, pas seulement humains. Une qualité de la connaissance adéquate est de permettre de s'insérer paisiblement dans un ensemble. Cette idée aura des conséquences essentielles dans l'Écosophie T : elle permettra de penser l'idée de symbiose notamment, articulée à une conception gestaltique du monde, sans présupposer que la nature humaine est essentiellement bonne, ou par nature en accord avec les autres choses. C'est un effet de la connaissance adéquate de nous rendre aptes à nous intégrer dans un groupe en évitant le conflit, ou dans un écosystème sans le détruire (ou le modifier radicalement et durablement) : « It is not against anything in the *Ethics* to suppose that *understanding acts*, cognitions internally joined with active affects and constituting interactions between body and environment (under the attribute of extension), are complex and comprehensive, like Gestalts of higher order¹⁰⁷¹. »

2. Les trois genres de connaissance

a) L'interprétation continuiste

Entre les pages 14 et 16 de *Conation and Cognition*, Næss se pose la question du « passage » possible de la connaissance inadéquate à la connaissance adéquate, et plus particulièrement du passage au troisième genre de connaissance : il réinvestit un débat sur l'interprétation de l'épistémologie spinoziste en ces termes : « dichotomy or gradual transition between inadequate and adequate cognition ». Il défend la continuité d'un genre de connaissance à l'autre, d'un point de vue existentiel/expérientiel. D'un point de vue analytique, ou conceptuel, la dichotomie peut être conservée, tant l'expérience ou l'existence est changée. Sa perspective est celle du passage d'un mode de vie à un autre, d'un type d'expérience à un autre, de la servitude à la liberté. Il s'inscrit dans la continuité de Wolfson et de De Deugd et, comme eux, redonne à l'imagination son rôle dans l'entreprise de connaissance, sa valeur épistémique et pratique, sans pour autant réduire l'importance et l'originalité du troisième

¹⁰⁷⁰ *Id.*

¹⁰⁷¹ Arne Næss, « Through Spinoza to Mahayana Buddhism or Through Mahayana Buddhism to Spinoza ? », *op. cit.*, p. 261.

genre de connaissance. Tout comme ces deux commentateurs, Næss dérive les notions communes de l'expérience sensible – « sense experience »¹⁰⁷² ; Wolfson écrit : « The common notions of Spinoza's second kind of knowledge ... are ultimately in their final analysis traceable to sense-perception. They are considered to be the work of the intellect only because it is the intellect which transforms these sense-perception into scientific universal notions¹⁰⁷³. » De Deugd s'appuie sur ces affirmations pour montrer la continuité entre la raison et l'imagination, mettant en évidence leur origine commune – la première transformant le matériau fourni par la seconde¹⁰⁷⁴ – et la discontinuité entre le premier et le troisième genre de connaissance¹⁰⁷⁵, libre ou indépendant quant à lui des données sensibles (ce que les deux commentateurs appellent « imagination »). Ce qui intéresse De Deugd dans son approche des trois genres de connaissance, c'est moins leur adéquation que leur rapport à l'expérience sensible. Il s'attache néanmoins à souligner le passage possible d'un genre à l'autre, au sens où la raison a une certaine relation avec l'imagination, et l'intuition une certaine relation avec la raison, montrant que ce qui est connu par l'intuition peut l'être par la raison¹⁰⁷⁶ (et relativisant du même coup l'intérêt de ce troisième genre de connaissance). Næss reprend l'idée d'une différence plus relative qu'absolue entre les trois genres de connaissance¹⁰⁷⁷. Mais, s'il s'appuie sur la thèse de De Deugd, il la dépasse, en montrant quant à lui qu'il existe une connexion entre le premier et le troisième genre de connaissance. Le premier comme le troisième genre donnent une connaissance du particulier, là où le second genre donne une connaissance du général (concret). La raison fournit des notions communes, élaborées à partir des affections et donc du travail de l'imagination. Les notions communes ne sont pas des concepts mathématiques abstraits, elles naissent de la rencontre de choses nombreuses et diverses, elles donnent accès à la réalité dans sa richesse, bien qu'elles soient générales. Le troisième genre permet, quant à lui, la connaissance de l'essence d'une chose singulière, connue comme partie de l'universel. Il est comme un raffinement de cette toute première connaissance, ce premier rapport aux choses, idiosyncratique, où l'on ne perçoit des choses que ce qu'elles ont de plus manifestement commun avec notre propre

¹⁰⁷² Expression qu'il reprend à De Deugd, Wolfson parlant plus volontiers de « sense perceptions », même si Næss lui donne un sens différent.

¹⁰⁷³ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of Reasoning*, vol. II, Schocken Book, New York, 1969, p. 155.

¹⁰⁷⁴ Cornelis De Deugd, *The Significance of Spinoza's First Kind of Knowledge*, University of Utrecht, Utrecht, 1966, p. 186-187.

¹⁰⁷⁵ *Ibid.*, p. 182.

¹⁰⁷⁶ *Ibid.*, section 5, en référence au chapitre XVIII du TTP.

¹⁰⁷⁷ Distinction entre trois (*Éthique*) ou quatre (*TIE*) genres de connaissance que Spinoza fait par ailleurs de manière toujours assez elliptique.

corps, peu développé dans ses aptitudes, ou ce qui l'affecte (le marque) particulièrement intensément et/ou durablement. Le troisième genre de connaissance consiste à percevoir les mêmes choses, mais, immédiatement, dans leur insertion dans la totalité de la Nature, la Gestalt totale, ou Dieu – la notion la plus commune, pour Næss. Nous avons toutes et tous une idée de Dieu, pas immédiatement claire et distincte, recouverte par d'autres idées imaginatives et plus prégnantes, mais nous avons, immédiatement accessibles, les conditions du troisième genre de connaissance. Ce dernier, que Spinoza appelle aussi « intuition », n'est aucunement immédiat, au sens où il exige la longue médiation de la raison, le travail d'acquisition des notions communes, pour être mis en œuvre. Qui possède, une fois ce long travail engagé et conduit, suffisamment de notions communes, et parmi elles des notions plus ou moins communes, peut connaître spontanément des choses singulières selon le troisième genre de connaissance. Il peut percevoir spontanément telle chose dans sa singularité et dans son appartenance à la totalité, comprendre ses relations aux autres choses particulières dans la durée, et au tout dans son éternité. Næss s'attache à situer les trois genres de connaissance sur le même terrain – celui de la vie, de l'existence concrète, ou de l'expérience. Il rejette absolument toute lecture spiritualiste ou contemplative, et fait du troisième genre de connaissance une manière d'être au monde, de percevoir les choses qui le composent, que nous rencontrons et avec lesquelles nous entretenons des relations de divers types. Næss écrit, à propos de l'intuition, et contre les interprétations mystiques d'une intuition immédiate et directe : « Sudden enlightenment of great depth must be anchored in a mature, integrated personality, and this entity takes a long time and intensive action to develop¹⁰⁷⁸. » L'intuition va de pair avec la profondeur, avec l'existence de structures profondément ancrées qui permettent la saisie de l'éternité en chaque chose singulière.

La cognition telle que Spinoza l'élabore dans *l'Éthique* peut, pour Næss, être envisagée de deux manières : comme variable dispositionnelle – on dirait comme disposition en reprenant un vocabulaire bourdieusien¹⁰⁷⁹ – et comme variable fonctionnelle¹⁰⁸⁰. Comme variable dispositionnelle, elle désigne un « cadre de référence » qui détermine toute cognition singulière ou « fonctionnelle ». Le cadre de référence peut être adéquat, ou inadéquat. Il est relativement stable, il possède des propriétés structurelles qui ne varient pas d'une cognition

¹⁰⁷⁸ Arne Næss, « Through Spinoza to Mahayana Buddhism or Through Mahayana Buddhism to Spinoza ? », *op. cit.*, p. 255.

¹⁰⁷⁹ Voir Jacques-Louis Lantoine, *L'intelligence de la pratique. Le concept de disposition chez Spinoza*, *op. cit.*

¹⁰⁸⁰ Arne Næss et Jon Wetlesen, *Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects, a Reconstruction*, *op. cit.*, p. 28-29.

particulière à une autre. Il renvoie à la structure intentionnelle du *cognizer*. Ainsi, le cadre de référence détermine une certaine organisation et sélection du contenu du champ cognitif : « it functions as a criterion for selection of those relatively invariant structures of the cognitive field "that make possible a more or less stable, predictable and controllable world" (Heider) and which are relevant for the organisms intentions or goal-seeking behaviour¹⁰⁸¹. » Næss le définit également comme « toutes les structures générales et récurrentes du champ cognitif »¹⁰⁸². Le cadre de référence renvoie à un certain état – durable – de l'esprit, plus ou moins puissant et actif, dans la mesure où il est apte à former un plus ou moins grand nombre de notions communes. Le cadre de référence est dit adéquat quand il est composé d'idées adéquates. Cela suppose que l'individu est disposé d'une manière telle que, à sa rencontre du monde, il est apte à remobiliser les notions communes qu'il a apprises à former. À l'inverse, un cadre de référence inadéquat permet de décrire un esprit essentiellement passif qui appréhende toute chose dans un espace et un temps déterminés, sans parvenir à la mettre en relation avec d'autres choses particulières. Ce cadre de référence, quelle que soit sa qualité, détermine une certaine sélection du contenu cognitif – soit très restreint et idiosyncratique quand le cadre est inadéquat, soit riche et commun quand il est adéquat. Bien sûr, le cadre de référence est rarement composé uniquement de notions communes, nous sommes rarement pleinement actifs et actives, et il se peut que certaines choses particulières, nouvelles, bien que le cadre de référence soit majoritairement adéquat, soient connues de manière imaginative. La cognition comme variable fonctionnelle, quant à elle, renvoie à « tous les processus immédiats et singuliers du champ cognitif »¹⁰⁸³.

Une connaissance singulière inadéquate est une connaissance « *sub specie durationis* » et une connaissance singulière adéquate est une connaissance *sub specie aeternitatis*. Næss en donne des caractérisations : une connaissance *sub specie durationis* (imaginative) isole le particulier et le place dans des relations extérieures à son environnement ; une connaissance *sub specie aeternitatis* comprend chaque chose particulière comme un mode de la substance dans sa relation interne au champ modal total. Pour être possible, la connaissance du troisième genre, qui correspond à la cognition comme variable fonctionnelle – une cognition particulière – suppose un cadre de référence en très grande majorité adéquat. Seul celui ou celle qui a développé un esprit tel qu'il est apte à percevoir un très grand nombre de choses à la fois et très diverses (et un corps apte à être affecté par un très grand nombre de choses diverses à la

¹⁰⁸¹ *Ibid.*, p. 30.

¹⁰⁸² *Id.*, nous traduisons (« all general and recurrent structures in the cognitive field »).

¹⁰⁸³ *Ibid.*, p. 29, nous traduisons (« all singular and immediate processes in the cognitive field »).

fois), apte à dégager du commun et de l'universel à partir de cette compréhension de la diversité, peut comprendre une chose singulière sur le mode du troisième genre de connaissance. EIIP40sc2 dit que la connaissance du troisième genre procède de l'idée adéquate des attributs de Dieu – et donc, pour Næss, des notions communes – aux choses singulières. Pour Næss, on connaît l'essence d'une chose singulière quand on la perçoit comme partie d'un attribut de Dieu, quand on parvient à saisir, dans le singulier, ce qu'il a d'universel, ce qui le lie intrinsèquement et essentiellement à l'ensemble de l'univers. Tout comme « nous voyons d'un seul coup d'œil » que 6 vient après 1,2,3 dans l'exemple des proportionnels (EIIP40sc2), nous voyons d'un seul coup d'œil, selon Næss, que telle chose singulière est éternelle en son essence et est une partie d'une totalité. Le premier genre de connaissance est déterminé quant à lui, comme variable fonctionnelle, par un cadre de référence inadéquat, des idées obtenues par des signes par exemple. La détermination de l'adéquation ou de l'inadéquation du cadre de référence est une question de proportion.

Ainsi, on peut dégager, selon Næss, en tous cas c'est une hypothèse qu'il propose, non pas trois (ou quatre) genres de connaissance, mais trois (ou quatre) *degrés* de la connaissance, qui correspondent au passage de la connaissance inadéquate à la connaissance adéquate, avec une gradation continue dans l'adéquation. Cette reconstruction correspond à une conception de l'adéquation comme complétude, et de l'inadéquation comme partialité : « wholly/partial ». Le progrès dans la connaissance tient donc à ce qui compose le cadre de référence, et comment toute chose singulière est connue en relation à un cadre de référence plus ou moins complet, ou partiel (plus ou moins composé de notions communes). Ce cadre de référence, Næss l'appelle « fini » quand il est composé de peu de notions communes, et « infini » quand il comprend un très grand nombre de notions communes. Dès lors, plus le cadre de référence comporte de notions communes, plus la « partie » éternelle de l'âme est grande, et plus nous sommes susceptibles de sentir notre éternité (EVP23sc). Puisque l'esprit est une idée qui forme des idées, cette idée qu'est l'esprit peut être entendue à la fois, d'un point de vue analytique, comme idée éternelle (essence formelle), et comme idée existant dans la durée (essence objective), et d'un point de vue existentiel ou expérientiel, comme une idée inscrite dans la durée mais qui peut, progressivement, devenir de plus en plus éternelle. Philosopher, c'est comprendre son éternité, c'est-à-dire sa place dans la Nature, sa relation à Dieu et à toute chose singulière. C'est comprendre ce qui nous unit à toute forme de vie – « vie » entendu au sens le plus large d'expression de la puissance divine. Plus une grande partie de notre âme est

éternelle plus, de fait, notre expérience est riche. Dans *Conation and Cognition*, Næss associe un type de cadre de référence à un type d'attitudes¹⁰⁸⁴. Quand, dans son écosophie et sa formulation de la *deep ecology*, Næss parle « d'attitudes dominantes » qui sont profondément ancrées, cette expression charrie avec elle cette idée de cadre de référence plus ou moins adéquat, qui correspond à une certaine disposition de l'individu, qui incline à percevoir les choses de manière plus ou moins idiosyncratique ou relationnelle, et qui donc a une expérience plus ou moins pauvre ou riche du monde. Il est intéressant d'ailleurs que, comme fondateur du mouvement, Næss parle de la philosophie de Spinoza comme cadre de référence pour la *deep ecology* ou pour une écosophie. La philosophie spinoziste (ou sa reconstruction) devient donc ce qui structure notre rapport au monde, notre perception, notre connaissance du monde, et les attitudes corrélées. Si, dans la *deep ecology*, Næss ne parle plus du caractère adéquat ou inadéquat du cadre de référence, l'objectif écosophique semble bien être de se forger un cadre adéquat, en abandonnant progressivement nos ontologies substantialistes et utilitaristes, pour une ontologie rationnelle et holiste – une ontologie spinoziste (ou proche d'une ontologie spinoziste).

b) Une interprétation radicale ?

Après avoir pris position dans le débat entre continuistes et discontinuistes, Næss fait une proposition qui rend compte de la radicalité de son interprétation au sein du champ continuiste. Il écrit : « It would be interesting to consider the second kind of cognition as a necessary condition for the cognitions of the first and third kinds. Conversely, would both of them become sufficient conditions for the second kind of cognition, and, consequently, necessary conditions for one another. This would imply that there can be no intuition without imagination, nor any imagination without intuition, in Spinoza's sense of these terms. But the prevalence of these two poles may vary »¹⁰⁸⁵. Ces affirmations peuvent sembler étonnantes pour la lectrice ou le lecteur spinoziste. Essayons d'en comprendre le sens ou, au moins, de le reconstruire. Voici les trois suggestions que fait Næss : 1) que le deuxième genre de connaissance est une condition nécessaire du premier et du troisième genre ; 2) que le premier et le troisième sont des conditions suffisantes du deuxième genre de connaissance ; 3) que le premier genre de connaissance est une condition nécessaire du troisième genre, et la connaissance du troisième genre est une condition nécessaire de la connaissance du premier

¹⁰⁸⁴ *Ibid.*, pp. 42-48, p. 97.

¹⁰⁸⁵ Arne Næss et Jon Wetlesen, *Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects, a Reconstruction*, op. cit., p. 15.

genre.

Le vocabulaire logique de la « condition » suffisante ou nécessaire indique qu'il ne s'agit pas d'une continuité génétique. Un peu plus loin dans *Conation and Cognition*, Næss précise qu'il entend par « x est condition suffisante de y » que « x est une espèce de y ». Il faudrait donc comprendre que le premier et le troisième genre de connaissance sont des espèces du deuxième genre.

D'une manière générale, ces réflexions proposent l'idée selon laquelle les différents degrés de connaissance sont mutuellement impliqués – il n'y pas d'imagination ni d'intuition sans raison, et l'intuition et l'imagination sont des conditions suffisantes de la raison. Pour comprendre cette suggestion, il faut l'envisager du point de vue de la durée et de l'existence, dans le champ expérientiel. Elle implique une forme de gradation dans l'acquisition de la connaissance, le passage se faisant graduellement d'un « genre » à un autre, sans qu'il n'y ait de saut.

1) En ce qui concerne la première affirmation : on sait que pour Næss le deuxième genre de connaissance est une condition nécessaire du troisième, mais dans quelle mesure l'est-il aussi du premier ? On peut faire l'hypothèse que, ce qui justifie qu'on parle déjà d'un « premier genre de connaissance » et non pas d'un chaos indistinct, c'est que l'on dispose d'emblée, par nature, de notions communes, même très peu nombreuses, ou très générales. Il y a un degré minimal de distinction et de clarté dans la perception ; on connaît par expérience ou par ouï-dire, mais on repère déjà des similitudes, du commun. On s'efforce de former des notions qui sont communes à différents corps, mais on procède de manière maladroite ; les images des choses excèdent notre capacité à imaginer, les perceptions se confondent, on forme des universaux, des transcendants. On crée du lien, car on perçoit du commun – même si on le fait, d'une certaine manière, mal – au sens où cela ne nous donne pas une connaissance adéquate des choses. Cependant, dès ce premier moment, celui de l'être au monde immédiat, l'esprit opère comme puissance de penser, et, comme tel, puissance d'identification des différences et similitudes. Cette puissance peut être faible, elle peut errer, mais elle existe. Il ne s'agit pas de dire que l'esprit est en puissance au sens aristotélicien, mais que la puissance qu'est l'esprit travaille déjà, dans cet être au monde immédiat, à essayer de comprendre ce qui l'entoure, et ce qu'il est. Peut-être que ces quelques notions communes que nous possédons nous incitent à essayer d'en trouver d'autres. Mais, trop peu nombreuses devant la prégnance des idées imaginatives, nous formons des êtres métaphysiques et des transcendants. Pour

Spinoza, les humains naissent en proie à l'imagination, mais ils ont le pouvoir de développer une appréhension rationnelle du monde. C'est même la vertu, ou l'essence de l'humain : « [...] la vertu, en tant qu'elle se rapporte à l'homme, est l'essence même ou nature de l'homme en tant qu'il a le pouvoir de produire certains effets qui peuvent se comprendre par les seules lois de sa nature » (EIVdéf8). L'esprit humain est, par définition, puissance de penser, de former des idées, mais, plus spécifiquement, de former des idées adéquates. L'imagination est une expression de cette puissance. Elle n'est d'ailleurs pas nécessairement inadéquate, si on ne la considère pas comme un genre de connaissance, mais comme une simple puissance de former des idées des affections : si ces idées sont connues en relation avec un cadre de référence adéquat, et donc ordonnées selon l'ordre de l'entendement, alors la connaissance sera adéquate. Quoiqu'il en soit, le premier genre de connaissance, quand bien même inadéquat, est possible car l'esprit a la puissance de connaître, parce que l'esprit est puissance de connaître. Même si elle est imparfaite, la connaissance du premier genre est bien une première forme de *connaissance*, qui comporte en elle déjà un noyau de rationalité. Tous les humains, d'après EIIp47sc (cité plus haut) ont l'idée de Dieu, enveloppée dans la nature même de l'esprit et dans toutes les idées qu'il forme comme sa cause ; et c'est grâce à elle qu'ils peuvent connaître et former des idées adéquates, jusqu'à pouvoir connaître les choses selon le troisième genre de connaissance. Même si cette idée de Dieu n'est pas d'abord connue comme telle, c'est elle qui cause l'esprit comme puissance de penser, et puissance de former des idées adéquates. Si les idées sont souvent d'abord imaginatives, l'esprit humain s'efforce d'affiner sa perception, et de les rendre adéquates. Le premier genre de connaissance peut, en ce sens, être envisagé à la fois comme une concaténation hasardeuse d'idées inadéquates qui, en elles-mêmes, s'efforcent de persévérer dans l'être (*premier genre de connaissance*) et un effort de l'esprit pour comprendre mieux les choses qu'il manque en les connaissant seulement imaginativement (*deuxième genre de connaissance*).

2° Concernant la seconde suggestion, puisque les notions communes sont, pour Næss, nées du travail et du raffinement de l'imagination, on comprend pourquoi le premier genre est une condition suffisante du deuxième genre. Il est plus difficile d'expliquer pourquoi Næss, à cet endroit, dit condition suffisante et non condition nécessaire. Puisqu'il mentionne ici à la fois le premier et le second genre de connaissance, on peut penser que l'un ou l'autre suffit, comme s'il y avait deux conditions possibles de l'avènement de la raison – l'imagination ou l'intuition. Mais comment comprendre que l'intuition soit une condition suffisante de

l'imagination ? On peut le dire, là encore, au sens où le troisième genre de connaissance se fonde sur l'idée de Dieu, qui est toujours présente en nous, même quand nous ne l'avons pas encore dégagée des fausses représentations ; il n'est donc pas impossible que l'idée vraie de Dieu soit le principe des lois de la Nature qui sont l'objet de la connaissance du deuxième genre. Cela ne peut signifier pour autant que dans le processus de la connaissance scientifique on commence effectivement, dans l'expérience concrète de l'acquisition de la connaissance, par la connaissance intuitive pour redescendre à la connaissance des lois de la Nature – encore une fois, la relation n'est pas génétique. On peut le dire en ces termes : c'est parce que le troisième genre est d'emblée une vertu de l'esprit, une aptitude qu'un esprit humain peut développer, que le second genre de connaissance est possible. Autre hypothèse plus plausible : qui peut le plus peut le moins. Dans l'ordre non pas logique mais expérientiel, qui peut connaître selon le troisième genre de connaissance, peut connaître selon le deuxième. En ce sens en effet, la connaissance du troisième genre est une condition suffisante de celle du deuxième genre. Il suffit de dire que l'on connaît selon le troisième pour savoir que l'on est apte à connaître selon le second.

3) Enfin, concernant la troisième suggestion, elle suppose que, puisque le premier genre de connaissance est nécessaire à l'avènement du deuxième, et que le deuxième est nécessaire à l'avènement du troisième alors, par conséquent, le premier est nécessaire à l'avènement du troisième. D'une certaine façon, pour connaître de la façon la plus sophistiquée, il faut d'abord bien commencer quelque part. Comment comprendre, cependant, que le troisième genre de connaissance est une condition nécessaire du premier ? Là encore, l'argument suppose que, puisque le troisième genre de connaissance est une condition suffisante du deuxième genre, et que le deuxième genre est une condition nécessaire du premier genre, alors, par conséquent, le troisième genre est une condition nécessaire du premier genre. Dans une formulation logique cela donne, si A = le 1er genre, B = le 2eme genre, et C = le 3eme genre et => la relation d'implication : si $C \Rightarrow B$ et $B \Rightarrow A$, alors $C \Rightarrow A$. Mais comment l'interpréter concrètement ? Sans doute en proposant, de la même manière qu'on a convoqué la puissance de penser de l'esprit comme condition nécessaire du premier genre de connaissance, et l'idée de Dieu comme condition nécessaire du second genre, cette même idée de Dieu, enveloppée dans chacune des idées, même imaginatives, comme une condition nécessaire de l'avènement d'une forme de connaissance, fût-elle partielle, indistincte et confuse. Cette dernière proposition de Næss est celle qui nous semble la plus difficile à interpréter de manière

expérientielle.

c) La gradation de la connaissance

Ce qu'il faut surtout retenir, c'est que tout n'est jamais qu'une question de *degrés*. La gradation est bien la clé de lecture de ce passage et, de manière générale, de l'interprétation que Næss donne de l'épistémologie de Spinoza. Dans *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, la connaissance (son adéquation ou inadéquation) fait partie des choses susceptibles de degrés, de gradation¹⁰⁸⁶ ; les humains n'étant jamais ni totalement ignorants, ni totalement savants, oscillent entre les deux niveaux : « the prevalence of the two poles (imagination and intuition) may vary »¹⁰⁸⁷.

Il est également possible d'envisager la continuité entre les trois genres de connaissance en termes de contiguïté, essentielle pour Næss, au sens où nous ne sommes pas, essentiellement ou absolument, ou rationnels ou imaginatifs. C'est aussi ce que permet de penser l'outil du cadre de référence. Le cadre de référence est un cadre unique, mais composé d'idées adéquates et d'idées inadéquates. Plus le nombre d'idées adéquates est grand, plus l'enchaînement de ces idées est prégnant et fort, plus il a de puissance pour persévérer dans l'être et plus il écarte les autres idées, inadéquates. Cependant, ces idées, en plus ou moins grand nombre, demeurent toujours présentes – nous ne cessons d'imaginer, et de former des idées imaginatives. Toute chose singulière est donc connue en relation à un cadre de référence qui est à la fois inadéquat et adéquat, mais qui est toujours *plus ou moins* adéquat. Des idées imaginatives subsistent parce que nous existons dans la durée et que nous ne sommes pas Dieu. Nous sommes donc toujours susceptibles de connaître une chose de manière inadéquate, quand bien même nous sommes aptes à la connaître intuitivement. Ou, plus justement : on peut connaître certaines choses de manière intuitive et d'autres de manière imaginative. Dans *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, Næss montre en effet que les trois genres de connaissance sont contigus¹⁰⁸⁸ 1) en relation au contexte : on peut connaître adéquatement dans certaines situations, mais être démunis dans d'autres, et s'en remettre à l'imagination ; 2) en relation au temps : on peut connaître adéquatement à certains moments,

¹⁰⁸⁶ Arne Næss, *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, op. cit., p. 57. Næss renvoie lui-même, à la fin de l'analyse de *Conation and Cognition* p. 15-16 à un passage de *Freedom, Emotion, and Self-subsistence*, qui paraîtra dans la revue *Inquiry* un an après la publication de *Conation and Cognition* (1968). La note de *Conation and Cognition* a donc été ajoutée ultérieurement. Ainsi, en note écrit-il : « For a further discussion of the question of dichotomy vs. gradual transition, particularly with respect to the distinction between those things which exist and are conceived "in se" and "in alio", see A. Næss, 25, part D. » (p. 16)

¹⁰⁸⁷ Arne Næss, *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, op. cit., p. 15.

¹⁰⁸⁸ *Ibid.*, p. 57.

mais pas tout le temps ; 3) en relation à la chose connue elle-même, a) on peut la connaître adéquatement en partie, mais pas totalement, b) on peut la connaître adéquatement dans certaines relations avec d'autres choses, mais non dans toutes les relations avec toutes les choses. Un genre de connaissance n'exclut pas l'autre, dans le champ de l'expérience. Bien sûr, la prégnance de l'un rend l'autre beaucoup plus rare. La proportion tend à s'inverser quand on gagne en connaissance – au fil du temps et des efforts donc : on connaît moins de choses de manière imaginative, et plus de choses de manière intuitive.

Connaître est, pour les humains, un processus qui prend du temps et qui, comme s'attache à le montrer Næss, est loin d'être linéaire. On est loin, en effet, de l'image d'un progrès continu de la raison qui, petit à petit, prend le dessus sur les idées inadéquates et les affects passifs, jusqu'à les terrasser complètement pour contempler enfin, dans la béatitude, les idées éternelles.

On peut dire que l'on connaît parfois (ou bien souvent) ou dans certaines situations (ou dans toutes) des choses rationnellement voire une chose intuitivement, et parfois (ou bien souvent), dans certaines relations (ou dans toutes) imaginativement. Næss montre dans cette analyse qu'un même individu humain peut, à différents moments de son existence, connaître de manière pleinement rationnelle et adéquate, de manière intuitive et de manière imaginative, sans pour autant qu'il y ait d'ordre prédéfini, dans la durée, entre ces différents types de connaissance. Plus les notions communes acquises seront nombreuses, moins il y aura de place pour des actes de connaissance inadéquats. Dans *Conation and Cognition*, Næss présente la raison, ou la vie sous la seule conduite de la raison, comme un concept limite¹⁰⁸⁹, voire un « facteur régulateur »¹⁰⁹⁰, rapprochant la théorie éthique de Spinoza de celle de Kant. Il met en regard EIVP68dém et EIVP66, quant à la question du bien et du mal. Dans le premier passage, Spinoza écrit que « est libre celui que conduit la seule raison ; qui donc naît libre et demeure libre n'a que des idées adéquates, et partant, n'a aucun concept du mal (...) ». Dans le second : « Sous la conduite de la raison, nous rechercherons de deux biens le plus grand et de de deux maux le moindre ». La première occurrence du terme « *ratio* » renverrait à un usage absolu du terme : nous sommes conduits par la raison seule. Elle renverrait à un concept forgé à partir de l'existence, mais qui ne correspond pas à l'existence – un maximum absolu : la liberté de Dieu. La seconde acception, elle, fait signe vers ce que c'est, dans la durée de l'existence, de s'efforcer de vivre sous la conduite de la raison : c'est

¹⁰⁸⁹ « a life of reason may be regarded as a limiting case », Arne Næss et Jon Wetlesen, *Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects, a Reconstruction, op. cit.*, p. 204.

¹⁰⁹⁰ *Ibid.*, p. 203-204.

former des notions de bien et de mal, opérantes bien qu'inadéquates, et qui nous permettent toujours d'accroître notre part de rationalité. La raison n'est pas une faculté, elle est une manière de discerner, de plus en plus efficacement, du commun et du distinct dans le monde des choses particulières et infiniment diverses. Cette conception de la raison comme « concept limite » permet de rendre compte de l'écart entre la vie rationnelle où l'être humain est entièrement déterminé par sa propre nature, des conditions réelles d'existence où les humains dépendent toujours, à un degré très variable cependant, des conditions externes. Et sont donc toujours susceptibles d'erreur.

Un des enseignements de cette lecture est la place attribuée au troisième genre de connaissance. Il perd son statut d'exception, ou d'acmé quasi inatteignable de la connaissance. Même s'il est difficile, et donc rare (cf les derniers mots de EV), tous les êtres humains peuvent l'atteindre, dans la mesure même où tous ont un esprit. Seulement, tous ne l'exercent pas aussi souvent, et donc aussi bien. Ces analyses serviront amplement les écrits écosophiques dans lesquels Næss donnera un rôle fondamental au troisième genre de connaissance, dans la mesure où il porte « sur le contenu de la réalité, et non sur sa structure abstraite »¹⁰⁹¹.

3. La route vers la liberté

a) Modalités expérientielles – expérience de l'ignorant et expérience du sage

La route vers la liberté que Næss dessine dans *Freedom, Emotion and Self-subsistence* consiste dans l'acquisition progressive de la connaissance, c'est-à-dire, en contexte spinoziste, dans l'acquisition progressive des notions communes, corrélative d'une immersion de plus en plus profonde et intense dans la Nature. Cette acquisition de la connaissance se traduit, du côté de l'expérience, par un élargissement du champ perceptif ou du champ de l'expérience. L'individu connaissant (le *cognizer*) voit son champ élargi quand il perçoit ce que Næss appelle les « contenus concrets », les choses dans leur réalité gestaltique, et donc, comme telles, riches de qualités et complexes. C'est spontanément – dans l'expérience spontanée – qu'on fait, de plus en plus, l'expérience de la richesse du monde, qu'on saisit davantage la structure gestaltique du réel. L'expérience spontanée s'élargit, ou s'épaissit, à mesure que la connaissance se développe. La spontanéité n'est pas l'immédiateté, ce que nous percevons

¹⁰⁹¹ Arne Næss, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 405, nous traduisons (« on the content of reality, not its abstract structure »).

spontanément des choses et de nous-mêmes évolue au cours de l'existence et au fil de l'engagement dans un cheminement éthique, c'est-à-dire conatif et cognitif. C'est alors tout à la fois notre manière de percevoir, d'agir, et d'être affectés et d'affecter qui est modifiée. Chaque connaissance ponctuelle (fonctionnelle) est déterminée par une conscience du champ total (un cadre de référence adéquat).

On peut terminer cette analyse de l'expérience et de sa qualité en s'intéressant aux deux moments saillants de l'existence, un moment m de grande passivité et ignorance, et un moment $m+n$ où nous sommes très actifs et actives, et avons acquis une connaissance très fine du monde – n renvoyant à une certaine durée, indéterminée mais suffisamment longue. Une manière de faire est de se référer aux figures que dessine Spinoza dans *l'Éthique*, celle du « sage », guidé par l'imagination et qui connaît un grand nombre de choses du point de vue de l'éternité, et celle de « l'ignorant », sans cesse ballotté par le monde extérieur qu'il ne connaît que partiellement et partialement (EVP42sc). La servitude représente notre condition initiale (EIVP4cor, EVP39sc). Les affects de la personne sage, au contraire, sont actifs, elle est cause d'elle-même, de ce qu'elle fait, elle est parvenue à la conscience de soi et de la Nature, elle connaît adéquatement l'ordre des choses et comprend la nature de ses affects (EVP4sc, EVP42sc). La sagesse représente ce à quoi nous aspirons puisque, essentiellement ou par définition, nous nous efforçons de conserver notre être et d'accroître notre puissance. C'est donc à la connaissance de notre nature, de nos affects et de la Nature entière que nous nous efforçons. Bien que la personne sage et l'ignorante vivent dans une même Nature, leur expérience du monde est radicalement différente.

On peut essayer de décrire en quelques mots, à partir des analyses que fait Næss dans *Conation and Cognition* et dans *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, l'expérience de la personne ignorante, et celle de la personne sage, afin de mieux saisir ce que peut être l'expérience que Næss, dans son écosophie, appellera « expérience riche » : le type d'expérience à développer.

À quoi ressemble l'expérience de la personne ignorante ? Avec Spinoza, on sait que ses affects sont passifs, et bien souvent, tristes. Sa puissance d'agir est constamment exposée à un affaiblissement, et elle peine à l'accroître, alors qu'elle s'y efforce de tout son être. Le monde dont fait l'expérience la personne servile est donc un monde pénible, fatigant, et menaçant. Si les affects qu'elle éprouve sont effectivement majoritairement tristes, elle jugera mauvaises les choses de son environnement immédiat, et fuira un grand nombre de choses, ou cherchera

à les détruire, s'éprouvant elle-même bien seule face au monde (EIVpréf, EIIP28dém, EVP42sc). Il convient en effet pour la personne servile d'imposer son pouvoir face à ce monde hostile, d'essayer de le dominer, de le maîtriser, afin de n'être plus à sa merci. Quant à sa perception, elle se trouve être très sélective, « son champ de conscience est rétréci » : elle ne peut percevoir plusieurs choses à la fois¹⁰⁹². Elle ne perçoit que ce qu'elle est capable de percevoir. Or, elle peut très peu : ses aptitudes perceptives sont très peu nombreuses, sa perception est donc partielle, et sa connaissance du monde réductrice. Ce qu'elle perçoit dans les choses, c'est l'usage qu'elle peut en tirer immédiatement pour satisfaire un désir ponctuel : elle « abstrait différents éléments des particuliers selon ses dispositions idiosyncratiques »¹⁰⁹³. Elle est incapable de percevoir ce qu'il y a de commun dans les choses. Plus encore, une telle perception « isole le particulier et le place dans des relations externes avec son environnement »¹⁰⁹⁴. Ce type d'expérience du monde participe à l'élaboration de conceptions de soi comme étant une entité isolée, et des choses comme autant d'individus atomisés, chacun cherchant, autant que possible, à dominer les autres et à imposer son pouvoir pour moins pâtir de celui des autres. Expérience pauvre, qui décrit et explique les conceptions que Næss appelle atomistes et substantialistes de nos sociétés industrialisées, et qu'il assimile, dans son écologie, à une attitude hostile envers l'environnement, naturel et humain.

À quoi ressemble, maintenant, l'expérience de la personne sage ? Loin d'être un esprit pur qui ne percevrait que des lignes, des courbes et des angles à la surface du monde, elle ne cesse d'être en prise avec ce dernier. Ses affects sont essentiellement actifs (et donc positifs). Son expérience du monde est, de manière générale, joyeuse. La joie qu'elle éprouve n'est pas ponctuelle et précaire, Næss dira qu'elle est « intense »¹⁰⁹⁵, et que les affects de la personne libre sont les affects « les plus forts »¹⁰⁹⁶. En effet, pour Spinoza, la joie qu'éprouve la personne sage est plus durable (nous en sommes nous-mêmes la cause) que la joie née de la rencontre fortuite avec un corps extérieur. De plus, elle touche l'individu dans sa totalité, et pas seulement certaines de ses parties. Cette joie, *hilaritas* (EIIP11sc), qualifie le rapport au monde, l'existence vécue dans la liberté. Même si l'affect actif prédominant est celui de la

¹⁰⁹² Arne Næss et Jon Wetlesen, *Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects, a Reconstruction*, op. cit., p. 12.

¹⁰⁹³ *Ibid.*, p. 33.

¹⁰⁹⁴ *Ibid.*, p. 31.

¹⁰⁹⁵ Arne Næss, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », op. cit., p. 409 ; « The Place of Joy in a World of Fact » op. cit., p. 114.

¹⁰⁹⁶ Arne Næss et Jon Wetlesen, *Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects, a Reconstruction*, op. cit., p. 125.

satisfaction de soi, c'est dans notre existence concrète, faite de rencontres permanentes, que nous éprouvons de la joie dans la contemplation de notre propre puissance d'agir. Nous n'aimons pas passivement les choses extérieures, comme lorsque notre joie était passive, mais nous éprouvons du plaisir à nous lier avec elles, dans la compréhension de leur nature propre. Næss dit : le champ expérientiel est joyeux. Cette joie est celle « que nous procure notre interaction active (laquelle, à proprement parler, nous définit tout comme elle définit d'autres objets ou fragments de la réalité) avec le champ total de la réalité (ou avec la Nature, dans la terminologie de Spinoza)¹⁰⁹⁷. » L'expérience peut être dite « riche » également dans la mesure où elle est chargée d'un grand nombre de qualités très diverses. L'individu est effectivement plus « ouvert » comme le dit Næss dans *Conation and Cognition*. Il est plus plastique. Quant aux valeurs, si la personne sage n'a plus de système de valeurs parce qu'elle sait avec certitude où se trouve son utile propre, son expérience du monde n'est pas neutre pour autant. Elle perçoit un grand nombre de choses différentes dans leur valeur intrinsèque. Nous en arrivons donc à la question de la perception : que perçoit la personne sage, par quel type d'idées saisit-elle le monde – qui est aussi la question de son ontologie ? Dans *Conation and Cognition*, l'expérience de l'individu rationnel et, *a fortiori*, de la personne dite sage, est décrite comme étant moins sélective, moins idiosyncratique : son champ de conscience est « élargi »¹⁰⁹⁸. Cette dernière voit davantage de choses, non seulement elle distingue plus de choses singulières, mais elle les perçoit chacune dans sa relation à la totalité dont elle est une partie : la personne guidée par la raison « connaît chaque particulier comme étant mode de la substance dans sa relation interne au champ modal total ou à la face totale de l'univers (E2P13Lemme7Scol) » écrit Næss¹⁰⁹⁹.

Spinoza écrit : « Nous concevons les choses comme *actuelles* de deux manières selon que nous les concevons soit en tant qu'elles existent en relation à un temps et à un lieu précis, soit en tant qu'elles sont contenues en Dieu et suivent de la nécessité de la nature divine. Et celles qui sont conçues de cette deuxième manière comme vraies, autrement dit réelles, nous les concevons sous l'aspect de l'éternité, et leurs idées enveloppent l'essence éternelle et infinie de Dieu, cf EIIP45Scol. » (EVP29sc) Ce scolie décrit, d'une certaine façon, deux manières de faire l'expérience du monde. Dans la seconde, ce que l'on identifie comme des choses est

¹⁰⁹⁷ Arne Næss, « The Place of Joy in a World of Fact », *op. cit.*, p. 116 (« (...) the joy resulting from active interaction, which, strictly speaking, defines us (as well as other objects or fragments) in the total field of reality (or in Nature, in Spinoza's terminology) »).

¹⁰⁹⁸ Arne Næss et Jon Wetlesen, *Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects, a Reconstruction*, *op. cit.*, p. 13.

¹⁰⁹⁹ *Ibid.*, p. 31.

perçu comme autant d'expressions de la nature tout entière, comme des nœuds dans la Gestalt totale, et non comme des formes isolées : « Rational action for him is action involving absolutely maximal perspective—that is, where things are seen as fragments of total Nature—which is, of course, not what we tend to call rational today¹¹⁰⁰. » Et si Næss envisage la route spinoziste vers la liberté comme l'acquisition d'une compréhension des choses avec une perspective de plus en plus large, les plus hauts niveaux de rationalité correspondent bien à une interaction qui n'est pas hostilité, mais bien amour et attention.

b) Réformer l'expérience : un enjeu écologique

C'est donc en travaillant « sous l'inspiration »¹¹⁰¹ de l'*Éthique* que Næss a construit sa conception écologique qui nous invite à revoir en profondeur la manière dont nous vivons, en repartant de l'expérience, et en réorientant cette dernière, afin de passer d'une expérience du monde et de la vie relativement pauvre à une expérience riche. La pauvreté de l'expérience, qui prévaut majoritairement dans nos sociétés non durables, va de pair avec une pauvreté effective du monde, dans la mesure où elle est corrélée à un ensemble d'attitudes passives de prise de pouvoir sur l'environnement. Les espaces non ou peu artificialisés sont autant d'espaces vides ou latents, qui n'attendent que d'être exploités et rentabilisés. Ils n'existent pas pour eux-mêmes. L'expérience généralisée du type de celle du promoteur conduit à découper voire à raser les forêts, elle participe de la destruction indifférente d'espèces et de lieux, à la reconfiguration de territoires qui perdent leur richesse et leur diversité : « Thus, the Barrents Sea, one of the richest ecosystems of the world, has been treated in a narrow fashion as a resource of marketable fish (...) There are many causes of such a mistaken policy, but one seems to be the lack of clear and forceful thinking in terms of wholes rather than fragments¹¹⁰². » C'est bien la diversité, tant naturelle que culturelle, que Næss érige en valeur. Non pas parce qu'elle serait bonne en soi, comme si une idée du Bien existait indépendamment de tout individu qui valorise, mais parce qu'elle est bonne pour nous, humains, et pour les autres formes de vie qui, par bien des aspects, nous ressemblent (nous sommes plus complexes, mais pas *fondamentalement* différents) : nécessaire à la conservation de notre être et la puissance de notre esprit, au développement de nos aptitudes affectives, cognitives et corporelles. Nécessaire, aussi, à la richesse de notre expérience et, par-là, à la qualité de nos existences. Cet accès au bien ou la vie bonne, ce vers quoi se dirige,

¹¹⁰⁰ Arne Næss, « The Place of Joy in a World of Fact », *op. cit.*, p. 117.

¹¹⁰¹ Arne Næss, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 408.

¹¹⁰² Arne Næss, « Ecosophy and Gestalt Ontology », *op. cit.*, p. 136.

par nature, l'effort de tous les humains, nécessite un environnement riche, diversifié, et ne peut être entrepris par des individus isolés. Si l'urgence est d'enrichir l'expérience, il s'agit avant tout de rendre possible cet enrichissement pour le plus grand nombre, et donc de mettre en place les conditions sociales d'une telle réforme. Il y a là un enjeu politique. Une telle réforme peut être dite humaniste au sens où elle suppose une certaine expression de la puissance de la nature humaine, un développement de ses aptitudes à percevoir, et à être affecté, à rebours de l'idée d'un humanisme où l'humain serait dépossédé de ses aptitudes, externalisées dans des outils techniques sensés faciliter la vie – forme de l'humanité augmentée qui ne peut aller sans un appauvrissement de l'expérience, au sens où l'esprit et le corps propre ne sont plus acteurs de la perception ou de l'action, de la connaissance, où les outils ne servent pas (comme la lunette de vue, astronomique ou la lentille du microscope) à voir plus et mieux, mais font *pour* nous et, d'une certaine manière, *sans* nous. C'est la capacité à percevoir un grand nombre de choses à la fois, et d'être affecté par un grand nombre de choses à la fois, qui est en question. D'une certaine manière, l'humain appréhendé sans interroger l'expérience qu'il fait du monde, est dessaisi de ses aptitudes, de son activité et de sa liberté ; il est lui-même « mutilé ». La question écologique rejoint pour Næss, lecteur de Spinoza, l'enjeu de l'humanité à construire – une humanité ouverte au monde, insérée dans des relations multiples, sensible, attentive, et intégrée, au sens où elle est en pleine possession de la grande diversité de ses aptitudes affectives et perceptives.

Chapitre 6 – La réalisation de soi

*Façon de vivre :
Se sentir englobé*

Par l'ensemble des racines¹¹⁰³.

Næss considère la réalisation de soi (*self-realization*) comme la norme ultime ou fondamentale de l'Écosophie T, qu'il note sous la forme « Réalisation de soi ! ». Ultime au sens où elle n'est pas dérivable d'une autre norme¹¹⁰⁴, puisque c'est d'elle (ainsi que de quelques hypothèses) que sont dérivées toutes les autres normes du système : « Réalisation de soi pour tous les êtres vivants ! », « Diversité de la vie ! », « Complexité ! », « Symbiose ! », « Autosuffisance locale et coopération ! », « Autonomie locale ! », « Pas de centralisation ! », « Pas d'exploitation ! », « Pas de soumission ! », « Tout le monde a des droits égaux à la réalisation de soi ! », « Pas de sociétés de classe ! » et « Autodétermination »¹¹⁰⁵! Næss utilise le point d'exclamation pour distinguer, au sein de la formulation écosophique, les normes de nos hypothèses sur la manière dont le monde est organisé, les premières étant des « encouragements à penser ou agir d'une certaine manière »¹¹⁰⁶. Le point d'exclamation ne dit pas l'injonction ni la « rigidité »¹¹⁰⁷, les normes sont toujours révisables et servent de fil de conducteur pour orienter des « décisions prudentes »¹¹⁰⁸. La réalisation de soi a donc un rôle structurant dans l'Écosophie T, et les normes dérivées sont écologiques, sociales et politiques. Elles embrassent l'essentiel des enjeux pratiques, et sont sensées permettre d'orienter l'agir et les décisions dans l'essentiel des situations particulières et concrètes. Cette notion de « réalisation de soi » rencontre un intérêt important au sein de l'écologie et de la psychologie, et plus spécifiquement de l'écopsychologie qui émerge dans les années 1980

¹¹⁰³ Guillevic, « Racines », *Relier, op. cit.*, p. 101.

¹¹⁰⁴ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie, op. cit.*, p. 286-287.

¹¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 286-299, p. 301.

¹¹⁰⁶ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie, op. cit.*, p. 78.

¹¹⁰⁷ *Id.*

¹¹⁰⁸ *Id.*

avec le travail de Paul Shepard dans *Nature and Madness* (1982) et se développe dans les années 1990 avec *The Voice of the Earth*, premier « essai en écopsychologie »¹¹⁰⁹, du professeur d'histoire californien Théodore Roszak¹¹¹⁰. D'autres partisans et partisanses de la *deep ecology*, comme Joanna Macy, ont d'ailleurs, à partir de la notion de réalisation de soi, développé leur propre conception écopsychologique. Næss a sans doute, avec Shepard, participé à l'impulsion qui a donné naissance à cette discipline, puisque selon Wit Hibbard, la *deep ecology* est l'une des fondations intellectuelles de l'écopsychologie¹¹¹¹. Selon Théodore Roszak, l'écopsychologie émerge de la conscience d'un nécessaire dialogue entre le psychologue et l'écologue. L'éco-psychologie prend acte de l'inséparabilité de la nature et de l'être humain, et considère qu'on ne pourra « restaurer la santé de la première sans restaurer celle du second, et inversement »¹¹¹². Il s'avère ainsi nécessaire, en situation de crise environnementale, d'écologiser la psychologie afin de tenir compte, dans nos théories et nos pratiques, du contexte environnemental dans lequel évolue l'individu, et de psychologiser l'écologie afin de penser ce qui peut motiver une modification d'attitudes destructrices de l'environnement¹¹¹³. Motivations qui sont à chercher non dans la peur ou l'angoisse, mais en explorant les forces et ressources psychologiques positives déterminantes de l'agir. La réalisation de soi, pour Næss, est une norme qui permet de penser l'action bonne effectuée par inclination, parce qu'on le désire – parce que notre nature nous y détermine – et non parce qu'on nous y contraint du dehors. Elle n'a pas alors essentiellement un statut psychologique, c'est une notion tant ontologique qu'éthique. Elle décrit un processus de progression ou de modification – vers la complexification – de l'être, et, comme tel, de modification du type de comportement ou d'attitude, de la manière d'être (du style de vie). Il n'est donc pas surprenant que, lorsqu'il présente ou analyse cette norme fondamentale, Næss renvoie à ce qu'on peut appeler son origine spinoziste¹¹¹⁴ – la réalisation de soi est héritière du *perseverare in suo esse*, elle en est une formulation contemporaine. Bien sûr, la philosophie de Gandhi, et le bouddhisme sont aussi des ressources importantes pour la formulation de la notion¹¹¹⁵, mais il

¹¹⁰⁹ Wit Hibbard, « Ecopsychology : a Review », *The Trumpeter*, vol. 19, n° 2, 2003, pp. 23-58, p. 27

¹¹¹⁰ *Id.*

¹¹¹¹ *Ibid.*, p. 24, 26.

¹¹¹² Michel Maxime Egger, « Retrouver notre unité avec la Terre : les voies de l'écopsychologie », Gérald Hess (éd.), *Humains, animaux, nature. Quelle éthique des vertus pour le monde qui vient ?*, *op. cit.*, pp. 191-206.

¹¹¹³ Wit Hibbard, « Ecopsychology : a Review », p. 29. Voir Theodore Roszak, « Where psyche meets Gaia », Theodore Roszak, Mary Gomes, Allen D. Kanner (éd.), *Ecopsychology: Restoring the Earth, Healing the Mind*, Sierra Club Books, San Francisco, 1995.

¹¹¹⁴ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 245 ; « Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World », *op. cit.*, p. 520 ; « Self-Realization in Mixed Communities of Human Beings, Bears, Sheep, and Wolves », *op. cit.*, p. 293.

¹¹¹⁵ Voir notamment Arne Næss, « Norms and Hypotheses of Gandhian Ethics and Strategy of Group Struggle »,

nous semble à la fois justifié et philosophiquement pertinent de se concentrer sur l'affirmation que la réalisation de soi est une notion spinoziste. Quand, lorsqu'il discute la réalisation de soi, il mobilise le bouddhisme ou Gandhi, Næss le fait très souvent dans un cadre spinoziste – pour mettre en évidence les parallèles ou la proximité de Spinoza et de l'un ou de l'autre (et de la pensée orientale en général) – Næss écrit par exemple, dans un article discutant le travail de Jon Wetlesen dans *The Sage and the Way : Spinoza's Ethics of Freedom* (1979) : « Part V of the *Ethics* represents, as far as I can understand, Middle Eastern wisdom par excellence »¹¹¹⁶, ou, quand il affirme que la dernière expression de la réalisation de soi est celle de Gandhi : « It is therefore not far-fetched to link Spinoza and Gandhi at this point »¹¹¹⁷. Il semble bien que, pour Næss, indépendamment de l'Écosophie T, la notion métaphysique et gandhienne de réalisation de Soi, associée à celle de vérité et de Dieu, soit la dernière manifestation de la réalisation de soi telle qu'elle apparaît dans la philosophie de Spinoza avec le *perseverare in suo esse*¹¹¹⁸.

Considérer la réalisation de soi comme une notion élaborée dans un cadre spinoziste – ce que nous appelons, plus rapidement, une « notion spinoziste » – et comme étant la norme ultime d'une écosophie, conduit non seulement à diminuer la portée psychologique (comme étude de l'âme et des faits psychiques) ou uniquement spiritualiste de la notion, mais aussi à la construction d'une éthique proche d'une éthique des vertus, à la fois gnoséologique et affective¹¹¹⁹. La réalisation de soi consiste essentiellement en une modification de la perception ou de la connaissance de soi, indissociable de la perception ou connaissance que l'on a du monde, et, corrélativement, d'implications éthiques : Næss écrit que, si les humains recherchent leur propre réalisation, lorsqu'ils sont libres et rationnels, « ils désirent la même chose pour toutes les formes de vie »¹¹²⁰. Spinoza affirme que l'être humain libre et rationnel désire la même chose pour lui que pour tous les autres humains. Mais comment passer des humains aux non-humains, et « à toute forme de vie », dans un contexte spinoziste ?

La réalisation de soi, qui est aussi pour Næss une expansion de soi, est pour nous

SWAN V, chap. 3, pp. 53-92 ; « The Metaphysics of Satyagraha » (1974), *SWAN* V, chap. 2, pp. 15-52 ; « Gestalt Thinking and Buddhism », *op. cit.* ; « The Philosophy of Peace and Gandhian Ethics and Communication », *SWAN* IX, chap. 3, pp. 187-232.

¹¹¹⁶ Arne Næss, « Through Spinoza to Mahayana Buddhism, or Through Mahayana Buddhism to Spinoza ? », *op. cit.*, p. 256 (« Part V of the *Ethics* represents, as far as I can understand, Middle Eastern wisdom par excellence ».)

¹¹¹⁷ Arne Næss, *Freedom, Emotion and self-subsistence*, *op. cit.*, p. 102.

¹¹¹⁸ *Ibid.*, p. 128.

¹¹¹⁹ Voir notamment Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 257.

¹¹²⁰ Arne Næss, « Spinoza and Attitudes Toward Nature », *op. cit.*, p. 388, nous traduisons (« (...) when free and rational, they desire the same for all lifeforms. »)

l'appréhension, depuis le pôle « sujet », de l'enrichissement de l'expérience. Les deux processus sont en fait, non seulement corrélés, mais extensionnellement équivalents. La réalisation de soi renvoie à une modification progressive de la façon dont un sujet fait l'épreuve de soi dans le monde. La lecture que donne Næss de la philosophie des affects de Spinoza dans *Conation and Cognition* nous semble à nouveau essentielle pour comprendre la théorie ultérieure de la réalisation de soi.

Ainsi, nous nous attacherons à montrer ce que cela fait à la notion de réalisation de soi de la penser comme une notion spinoziste, ce que cela implique d'un point de vue théorique et d'un point de vue pratique.

I – La réalisation de soi et le soi écologique

1. *Du perseverare in suo esse à la réalisation de soi*

Dans l'ontologie que Næss décrit dans l'Écosophie T et qui s'inscrit dans un cadre spinoziste, l'être est dynamique par essence. Il écrit que, pour la *deep ecology* comme dans *l'Éthique*, « Nothing is causally completely inactive ; nothing is wholly without an essence that it expresses through being a cause. In a limited sense, the whole of Nature is alive and one individuum (one Gestalt). Every being strives to preserve and develop its specific essence or nature. Every essence is a manifestation of God or Nature. There are infinite ways in which Nature thus expresses itself, and there are infinite kinds of beings expressing God or Nature¹¹²¹. » L'ontologie est donc à la fois celle du dynamisme, et de la corrélation de l'unité et de la diversité. C'est dans cette ontologie-là que Næss affirme que chaque individu s'efforce de s'épanouir, de se réaliser. La réalisation de soi est avant tout une notion descriptive, ou explicative. Elle rend compte du comportement essentiel de toute chose. On pourrait dire, en reprenant le vocabulaire de Spinoza : toute chose, autant qu'il est en elle, s'efforce de se réaliser. En effet, pour Næss, la réalisation de soi, qu'il appelle parfois épanouissement de soi, connaît sa première formulation dans le *perseverare in suo esse* de Spinoza¹¹²². Le terme de « *self realization* » n'est, en réalité, qu'une traduction du *perseverare in suo esse*, ou plutôt une formulation contemporaine et écologique de ce dernier, c'est-à-dire une reformulation qui s'intéresse aux implications écologiques de la notion : « In the ecosophy I feel at home with, a fundamental norm can be formulated using one word, “self-

¹¹²¹ *Id.*

¹¹²² Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 245.

realization!” The nearest term in the terminology of the *Ethics*, *to persevere in one’s self*, can be interpreted in the direction of “express one’s self,” “self-fulfillment,” “realizing one’s potentials” – “self-realization¹¹²³.” » Cette traduction ou reconstruction ne déplace pas fondamentalement le *perseverare in suo esse*, il le fait fonctionner dans un contexte différent, et observe ce qu’il se produit à la rencontre de cette notion et de celles d’environnement, d’organisme, de diversité, etc. Ainsi, Næss s’appuie essentiellement sur EIIP6¹¹²⁴ et EIIP7¹¹²⁵ et appelle le *perseverare in suo esse* ce qu’on appelle traditionnellement le *conatus*¹¹²⁶. Cette notion spinoziste lui paraît particulièrement pertinente pour plusieurs raisons.

a) Le *perseverare in suo esse* est une notion dynamique

Traditionnellement, affirme Næss, les philosophes, dans l’héritage qu’il dit être celui des stoïciens et des biologistes¹¹²⁷ – il pense certainement à une expression du darwinisme – envisagent la dynamique de l’être et du vivant sous la forme négative de la préservation de son existence, « souvent associée à la survie physique et la lutte pour la survie »¹¹²⁸. L’individu s’efforce de se défendre contre les attaques extérieures, de se maintenir en vie, c’est-à-dire de préserver un certain équilibre en face des menaces de l’environnement¹¹²⁹. Dans cette configuration, l’organisme est séparé de l’environnement et, d’une certaine façon, contre lui – les forces des autres viennent menacer la sienne, il doit donc lutter pour exister, pour imposer son existence, et la maintenir. Ce principe induit une compréhension des interactions sur le mode du conflit potentiel, et une compréhension de l’être sur le mode de la réaction, et d’une forme de passivité – s’efforcer de se maintenir, n’engager rien de nouveau. Spinoza, avec le *conatus* (Næss ne s’intéresse pas à la formulation que Hobbes a pu en donner) enrichit cette conception du vivant et de l’être en général. Il ne dit pas « préserver son existence » mais « persévérer dans son être » (*perseverare in suo esse*)¹¹³⁰, qui est plus qu’un simple « rester en vie »¹¹³¹. Le *conatus* implique à la fois 1) l’effort, autant que la chose le peut, pour préserver son être, pour le consolider et le maintenir face aux menaces¹¹³² et 2)

¹¹²³ Arne Næss, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 415.

¹¹²⁴ « *Unaqueque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur* »

¹¹²⁵ « *Conatus, unaqueque res in suo esse perseverare conatur, nihil est præter ipsius rei actualem essentiam* »

¹¹²⁶ Il lui arrive également d’employer le terme *conatus*.

¹¹²⁷ Arne Næss, *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. 102.

¹¹²⁸ Arne Næss, « Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World », *op. cit.*, p. 520, nous traduisons (« is often associated with physical survival and a struggle for survival. »)

¹¹²⁹ Arne Næss, *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. 102.

¹¹³⁰ Arne Næss, « Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World », *op. cit.*, p. 520

¹¹³¹ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 245.

¹¹³² Arne Næss, *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, pp. 84-85.

l'effort pour accroître sa puissance¹¹³³, qui est aussi l'effort pour augmenter l'étendue (*the extent*) d'être en soi¹¹³⁴ – ou d'autonomie, ou auto-causation. Cet effort s'auto-alimente, il augmente, proportionnellement au niveau atteint : il est exponentiel¹¹³⁵. Le « soi » renvoie donc à « *suo esse* », son être – une individualité, définie ou éprouvée par une certaine force exprimée dans l'effort. Et le « soi » comprend essentiellement un effort vers un degré supérieur de puissance et d'être en soi. Il ne s'agit pas de maintenir un *statu quo*¹¹³⁶, ni de résister au changement¹¹³⁷, ce qu'il s'agit de préserver c'est un élan et un vecteur¹¹³⁸. Le *perseverare in suo esse* dit l'accroissement, autant que nous le pouvons, de ce que nous sommes – en étant davantage *en soi*. Être en soi, c'est être cause de soi, il s'agit « d'agir depuis sa propre nature »¹¹³⁹ – ce que Næss appelle aussi « *wholeness* » ou « *completeness* »¹¹⁴⁰ – un effort vers une plus grande perfection. Le *perseverare in suo esse* inscrit, dans la logique même de l'être, une sorte de perfectionnisme, sans signification éthique immédiate, mais au sens ancien de ce qui est complet, total. Cette « totalité » n'étant pas une clôture sur un soi prédéfini, mais une tendance à l'autodétermination d'un soi ouvert, d'autant plus cause de soi qu'il est puissant.

Bien sûr, si cet effort est le nom même de l'être, le niveau de persévérance dans l'être peut augmenter ou diminuer, l'effort exprimé peut prendre la forme d'une augmentation effective de la puissance ou bien d'une diminution de celle-ci (il peut y avoir erreur ou manquement dans la direction de l'effort, dans l'appréhension de l'environnement, du soi)¹¹⁴¹, et Næss distingue deux types d'augmentation de la perfection, qui peut être ou bien unilatérale et étroite, un accroissement partiel, ne favorisant pas d'augmentation ultérieure ni d'augmentation sur le long terme (elle n'aura pas de valeur éthique) ou bien une augmentation qui favorise l'accroissement de puissance dans d'autres relations et pour des situations ultérieures, un accroissement qui a donc une forme de durée (et qui aura une valeur éthique). Næss affirme : « A term that is somewhat more capable of carrying the burden Spinoza places on *self-preservation* is *self-realization*¹¹⁴². » Il poursuit : « If the term "self" refers to

¹¹³³ *Ibid.*, p. 102.

¹¹³⁴ *Ibid.*, p. 84-85.

¹¹³⁵ *Id.*

¹¹³⁶ *Ibid.*, p. 86.

¹¹³⁷ *Ibid.*, p. 101.

¹¹³⁸ Arne Næss, « Environmental Ethics and Spinoza's *Ethics*, Comment on Genevieve Lloyd's Article », *op. cit.*, p. 350-351.

¹¹³⁹ Arne Næss, « Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World », *op. cit.*, p. 502.

¹¹⁴⁰ Arne Næss, *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. 101.

¹¹⁴¹ *Ibid.*, p. 102.

¹¹⁴² *Id.*

something capable of development to an expansion, self-realization is more than preservation and conservation. It involves changes from within by interaction with environment. The term suits Spinoza's dynamism more than self-preservation »¹¹⁴³. Dans la reconstruction qu'il propose dans *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, il remplace ou traduit donc *perseverare in suo esse* par *self-realization*. Contrairement à l'attitude défensive de préservation de soi, la réalisation de soi ou le *perseverare in suo esse* impliquent, dans l'expansion du *self* qui est toujours cause et effet, partie d'une Nature infinie, l'effort pour minimiser les conflits, et une attitude active et créative¹¹⁴⁴, encourageant la coopération, afin de pouvoir maintenir et accroître son niveau de puissance. Dans cette ontologie, nous sommes avec les autres, et non contre eux. Le dynamisme exponentiel et l'ontologie qu'on a dite relationnelle exigent une « mise en forme active de l'environnement », la création « d'unités organisme/environnement plus vastes »¹¹⁴⁵ – parce que l'effort fondamental nous y incite. Accroître le degré d'être en soi, ce n'est pas détruire les choses extérieures, mais être cause dans ses interactions avec elles, ne pas être passif dans ses rencontres, mais pouvoir s'adapter à différents types de rencontres dans différents contextes, être ouvert et réceptif à la diversité d'interactions possibles. Dans « Spinoza and Attitudes Toward Nature », Næss écrit donc : « All beings strive to maintain *and gain* power. This need not be a striving to dominate, subdue, or terrorize. The establishment of symbiosis, “living together”, rather than cut-throat competition marks a gain in power. At higher levels of self-realization, the self in some ways encompasses others in a state of increasing intensity and extension of “symbiosis” »¹¹⁴⁶. Dans *Conation and Cognition*, Næss envisage la réalisation de soi sur le mode d'une meilleure adaptation de l'organisme à son environnement¹¹⁴⁷.

b) Le *perseverare in suo esse* est une notion universelle

L'effort dont il est question n'est pas un effort ou une tentative humaine pour obtenir quelque chose. Il n'exige ni conscience ni téléologie, il concerne toutes les formes naturelles, tous les « êtres particuliers »¹¹⁴⁸ qui, chacun à sa manière, c'est-à-dire selon sa nature singulière, exprime une certaine puissance – « nul ne s'efforce (*par la Prop. 7 p. 3*) de conserver son être sinon d'après les lois de sa propre nature » (EIVP18sc). Si, dans *Freedom, Emotion and Self-*

¹¹⁴³ *Id.*

¹¹⁴⁴ Arne Næss, « Spinoza and Attitudes Toward Nature », *op. cit.*, p. 389.

¹¹⁴⁵ *Id.* (« an active shaping of the environment », « new, wider units of organism/environment »)

¹¹⁴⁶ *Id.*

¹¹⁴⁷ Arne Næss et Jon Wetlesen, *Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects, a Reconstruction*, *op. cit.*, p. 95.

¹¹⁴⁸ « all particular beings », Arne Næss, *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. 92.

subsistence, quand il analyse la pensée spinoziste, Næss affirme que le *conatus* est « inhérent à toutes les choses finies – c'est-à-dire limitées – non éternelles »¹¹⁴⁹, il écrit, en ce qui le concerne : « I personally would like to restrict the use of "being" to living beings, interpreting "living" in a more or less wide way¹¹⁵⁰. » La conception « plus ou moins large » de la vie laisse ouvertes différentes possibilités. On l'a vu, la vie renvoie chez Spinoza à quelque chose de plus englobant que la vie au sens biologique : à la puissance qui anime toutes les choses singulières de la Nature – elle concerne donc *a priori* toutes choses. Cependant, Næss est un peu frileux à cet endroit, il ne semble pas envisager ou alors il ne l'intéresse pas, un *conatus* pour les artefacts – il n'y aurait de *conatus* ou de réalisation de soi que pour les êtres naturels au sens aristotélicien du terme (les êtres qui ont en eux-mêmes leur propre principe de mouvement). En fait, la question de l'extension de la réalisation de soi (quel type d'être elle concerne) rejoint celle de l'extension de la valeur intrinsèque, qui renvoyait à la puissance exprimée par *un* individu reconnu comme tel dans sa singularité. On retrouve les mêmes problèmes en ce qui concerne les objets techniques et les écosystèmes. Tout comme Spinoza, Næss ne se pose pas vraiment la question des objets techniques – peut-on, chez Spinoza, imaginer une réalisation de soi d'un outil, ou d'un matériau qui a servi à faire un outil ? Ce n'est pas évident, puisqu'un artefact doit en effet sa naissance mais aussi son maintien dans sa forme et l'accroissement de sa puissance à l'humain (qui polit son outil, le répare, l'améliore). Là où la plante, même d'intérieur, même « aidée » par une main humaine, a bien une puissance propre qu'elle s'efforce d'accroître. Alors que le bois du marteau n'a plus vraiment de vie ou de puissance propre, ou alors réduite à un niveau minime. On peut néanmoins envisager le cas où un humain découvre, après coup, que l'outil inventé peut servir à d'autres choses que ce pour quoi il avait été prévu. Il y a là quelque chose qui dépasse l'intention de l'individu humain qui a fabriqué l'objet. Peut-être peut-on dire que la « puissance propre » de l'outil tient au fait que son développement dépasse les individus et est constitué par la communauté humaine. Mais il ne s'agit pas vraiment de la puissance du matériau vivant qui a constitué l'outil. De plus, la phrase citée plus haut semble contradictoire, au sens où Næss dit restreindre la réalisation de soi au vivant – cette restriction semble la restreindre aux organismes vivants – avant d'ajouter qu'il entend la vie dans un sens plus ou moins large (et donc plus et autre chose que la vie des organismes dits vivants au sens de la biologie). Dans un article consacré au bouddhisme, Næss restreint encore l'extension de l'application de la

¹¹⁴⁹ Arne Næss, *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, op. cit., p. 84 (« inherent in all noneternal, finite – that is, limited – things »).

¹¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 92.

réalisation de soi, il écrit : « There is a question of how wide a range of beings may be said meaningfully to realize themselves. Animals, yes ; plants, yes ; but including a wider range of things further dilutes the very concept of realization and Self. There is a limit here, but it is not definite, and options regarding how to trace it are many »¹¹⁵¹. S'il ne tranche pas vraiment ici et laisse la voie ouverte, il semble bien, en tous cas dans un contexte davantage bouddhiste que spinoziste, que la réalisation de soi concerne les organismes, et qu'elle ne s'applique pas, donc, aux roches et aux cailloux, par exemple – qui sont aussi des êtres naturels au sens aristotélicien. Quant aux montagnes ou aux rivières, là encore, Næss, s'il ne ferme pas la porte, dit préférer considérer que la réalisation de soi ne concerne pas des entités collectives, ni des espèces, mais bien plutôt des êtres (vivants) particuliers : « I do not rule out the possibility of self-realization of collectivities but prefer to think only of particular beings, particular human beings, frogs, hookworms¹¹⁵². » Plus encore que le *suo esse*, le « soi » suppose sans doute, non pas une conscience ni même une saisie de soi, mais au moins un corps et un esprit (au sens spinoziste) déterminés, avec une certaine unité organisationnelle – qui se déclinera en termes d'aptitudes ou de potentiels. L'optique environnementaliste ou la relecture écologique que Næss propose du *perseverare in suo esse* le conduit à choisir de restreindre ainsi le champ d'application de la réalisation de soi au domaine du vivant au sens des biologistes, dans la mesure où elle aura des implications pratiques importantes sur la non-destruction des êtres vivants non-humains. Même si nous ne devons pas perdre de vue l'instabilité de la théorie de Næss ; il écrit par exemple aussi « le terme de réalisation de soi est parfaitement applicable à tous les êtres » sans préciser ce qu'il entend par « êtres »¹¹⁵³. Il évoque ses préférences théoriques, et laisse ouverte la possibilité d'étendre le champ d'application de la réalisation de soi. Le problème central est celui du « soi », ce qu'il y a à conserver, à préserver. Dans l'ontologie spinoziste, le *suo esse* peut renvoyer à une idée, un État, un groupe humain. Ce qui est ainsi formé cherche à persévérer dans l'existence, jusqu'à ce que celle-ci soit détruite – le groupe se dissout, l'État est renversé, l'idée est supplantée – parce qu'une force extérieure plus forte vient détruire l'*esse* en question. Il apparaît donc que, pour Næss, dans l'Écosophie T, le passage du *perseverare in suo esse* à la *self-realization* n'est pas si immédiat, au sens où la *self-realization* ne pourrait aussi aisément s'universaliser que le *perseverare in suo esse*. Sans doute est-ce le *self* qui vient compliquer l'affaire, et qui exige

¹¹⁵¹ Arne Næss, « Gestalt Thinking and Buddhism » (1985), *op. cit.*, p. 334.

¹¹⁵² Arne Næss, « Self-Realization in Mixed Communities of Human Beings, Bears, Sheep, and Wolves », *op. cit.*, p. 294.

¹¹⁵³ Arne Næss et Helena Norberg-Hodge, « Self-realization and Society », *Resurgence*, n° 180, 1997.

cette plus grande unité, une ressaisie de soi, même non consciente, qui suppose tout de même quelque chose comme un centre – un système central de ressaisie des informations multiples ? Le risque, dit Næss, est de diluer les notions de *self-realization* et de *Self*. Tout se passe comme si, contrairement à Spinoza qui part de l'être et pense l'humain comme une complexification de l'être, Næss était parti de l'humain pour penser un Soi écologique, et reconnaissait alors une *self-realization* chez d'autres êtres non-humains. Mais, en effet, pour ne pas perdre le sens premier et la fonction de cette *self-realization* ainsi construite, il devient difficile de l'étendre au-delà d'une certaine limite. Car ce qu'on perd sinon, c'est la puissance éthique de la notion. D'une certaine manière, Næss ne serait pas allé aussi loin que Spinoza dans son inscription de l'éthique dans l'ontologique, il aurait construit un concept sur-déterminé éthiquement qui l'empêche d'être universalisé ; feignant de partir de l'universel, il s'interdirait de le rejoindre. Pourtant, à y regarder de plus près, la réalisation de soi ne se dit pas, par définition, conscience de son appartenance ontologique (le *Self*), elle ne prend cette forme que chez l'humain. *A minima*, pour les autres formes d'être, on peut dire qu'elle prend la forme d'un accroissement de puissance, d'une puissance qui, à mesure qu'elle croît, accroît son auto-détermination – l'individu étant de moins en moins menacé par les choses extérieures qui peuvent soit être intégrées, soit être écartées ou éloignées. En ce sens, puisqu'il n'est pas besoin de conscience pour se réaliser, on peut sans contradiction envisager l'universalisation de la *self-realization*. Quant aux écosystèmes, on l'a vu, Næss réaffirme qu'ils ne sont pas stables, et ne cessent d'être perturbés ; il lui semble donc difficile de dire que ces derniers s'efforcent de se maintenir et de préserver une certaine forme. Une autre frilosité tient sans doute au problème de la téléonomie – dire d'un organisme qu'il s'efforce de persévérer dans l'être et qu'il tend, de ce fait, à l'auto-détermination n'engage pas la même chose que de le dire pour un écosystème ou une population animale. Introduire un « effort vers », entendu comme « tendance à » dans la Nature, peut conduire en effet à réintroduire du finalisme – ce que Spinoza refuse. C'est la notion même d'effort qui, traduite en « réalisation », peut conduire à l'introduction de la téléonomie dans l'être. À nouveau, penser la *self-realization* indépendamment de cette tendance, comme un fait, une description de l'être, en restant au plus près du *perseverare in suo esse*, peut aider à dresser un garde-fou contre le finalisme. Quelle valeur ajoutée de la *self-realization* alors, si ce n'est sa traduction dans un langage contemporain ? Elle dit le changement d'ancrage, et le changement de perspective : on considère certes l'humain dans la Nature mais ce qui nous intéresse c'est cette

Nature dans laquelle il s'insère, et comment il comprend cette insertion dans un contexte de « crise » écologique. La *self-realization*, c'est l'insertion du *perseverare in suo esse* dans une reconstruction écologique de l'Éthique.

En fin de compte, Næss laisse ouvertes certaines questions théoriques – jusqu'où étendre la *self-realization* ? Le pragmatisme de la *deep ecology* le conduit à s'intéresser davantage aux implications éthiques et pratiques du concept, à ce qu'il peut nous permettre, à nous, humains, de mettre en œuvre, tout en ne refusant pas le débat, mais en le laissant ouvert. L'éthique environnementale peut, si elle le souhaite, prendre en charge cette question, en parallèle, mais il n'est pas nécessaire, pour Næss, d'avoir répondu à toutes les questions pour avancer dans le travail écosophique. Ces questions laissées en suspend ne rendent pas la notion inopérante. L'intuition au cœur de l'Écosophie T est que la réalisation de soi est une notion écosophique majeure, structurante, qui, à partir du *perseverare in suo esse*, permet d'inscrire effectivement l'éthique dans l'ontologique, sans passer indûment des faits aux valeurs, du descriptif au normatif.

c) Le *perseverare in suo esse* inscrit l'éthique dans l'ontologique

Le *perseverare in suo esse* est un effort pour gagner en auto-détermination et, donc, en liberté. Selon Næss, tous les individus (vivants) s'efforcent de gagner en liberté (en auto-détermination). Ainsi, les humains ne choisissent pas délibérément la route vers la liberté, pas plus qu'ils ne rejettent délibérément la voie de la servitude. Un tel choix initial ou primordial n'est pas nécessaire, puisque l'essence individuelle coïncide avec l'effort et donc, pour Næss, avec la réalisation de soi¹¹⁵⁴. Cet effort peut rencontrer divers obstacles qui en limitent l'expression, mais il ne cesse d'être présent, aussi longtemps que la chose existe.

Pour l'humain, en tant que fondement et but ultime de l'éthique, la réalisation de soi – comme le *conatus* – peut être identifiée à la vertu en son sens spinoziste : « Par vertu et puissance, j'entends la même chose, c'est-à-dire (*par la Prop. 7 p. 3*), la vertu, en tant qu'elle se rapporte à l'homme, est l'essence même ou nature de l'homme en tant qu'il a le pouvoir de produire certains effets qui peuvent se comprendre par les seules lois de sa nature » (EIVdéf8). La réalisation de soi, c'est un processus et un aboutissement, un déploiement et un achèvement. Si tout être humain s'efforce de persévérer dans l'être, la vertu coïncide avec cet effort quand l'individu comprend ce qui lui est véritablement utile, qu'il n'est plus guidé par l'imagination mais par la raison, plus déterminé par le cours ordinaire de la Nature sur lequel il n'a aucune

¹¹⁵⁴ Arne Næss, *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. 84-85.

emprise, mais par « les seules lois de sa nature ».

2. La réalisation des potentiels

Une manière de comprendre la réalisation de soi, ou de la clarifier comme le dit Næss, est de parler de la réalisation des potentiels, ou des potentialités inhérentes¹¹⁵⁵. Il reprend à son propre compte le vocabulaire du sociologue et psychanalyste américain Eric Fromm, lui-même grand lecteur de Spinoza et dont il s'inspire pour la construction de cette notion. Au premier abord, parler de potentialités et de la réalisation de potentialités ne semble pas très spinoziste, au sens où Spinoza, dans la tradition moderne, rejette l'idée même de puissance aristotélicienne, celle de virtualité qu'il s'agirait d'actualiser. Spinoza ne réinvestit pas la conceptualité de la puissance et de l'acte. La puissance n'est pas virtuelle, elle est le nom même de l'être. Il n'y a pas de reste, « toute puissance est acte, active, et en acte »¹¹⁵⁶. Une puissance qui conserve une partie de possibles, qui ne réalise qu'une partie effective ou partielle serait en réalité impuissance¹¹⁵⁷ : la puissance est « épuisée en son acte », elle est « puissance d'autoaffirmation absolue »¹¹⁵⁸. Un individu est aussi puissant qu'il l'exprime, il peut tout ce qu'il fait, et il fait tout ce qu'il peut. Il n'y a pas de réserve de puissance. Que peut bien alors vouloir dire, en contexte spinoziste, « réalisation des potentiels » ? Dans « Spinoza and Attitudes Toward Nature », Næss écrit que « Another name for the ability to act out one's nature or essence is power (*potentia*), the substantivation of the verb *to be able* (*posse*)¹¹⁵⁹. » Les potentialités ont à voir avec les capacités, les aptitudes du corps à être affecté et à agir, et les aptitudes corrélées de l'esprit à percevoir les affections du corps et à les comprendre¹¹⁶⁰. Ces aptitudes ne consistent pas, dans la philosophie de Spinoza, en des dispositions que nous aurions en puissance, et que nous pourrions, occasionnellement et selon les circonstances, actualiser¹¹⁶¹ – nous actualiserions certaines dans certaines situations mais pas toutes, et d'autres à d'autres occasions. De plus, il n'existe pas un ensemble d'aptitudes humaines fixes – qui pourraient définir une nature humaine – et qui seraient communes à tous les humains (comme faire usage de sa raison, savoir disposer de sa liberté, etc.) et qu'il s'agirait

¹¹⁵⁵ Voir Arne Næss, « Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World », *op. cit.*, p. 519.

¹¹⁵⁶ Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, *op. cit.*, p. 129.

¹¹⁵⁷ Pascal Sévérac, *Le devenir actif chez Spinoza*, *op. cit.*, p. 36.

¹¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 37.

¹¹⁵⁹ Arne Næss, « Spinoza and Attitudes Toward Nature », *op. cit.*, p. 389.

¹¹⁶⁰ Julie Henry, *Spinoza, une anthropologie éthique. Variations affectives et historicité de l'existence*, *op. cit.*, pp. 331-339.

¹¹⁶¹ *Ibid.*, p. 331.

simplement de mettre en œuvre¹¹⁶² ou de réaliser. Les aptitudes peuvent s'acquérir, se développer, comme elles peuvent se perdre. Elles dépendent très certainement d'une certaine complexité corporelle (et mentale) propre à l'espèce, mais aussi à l'individu singulier, au spécimen de cette espèce. Næss ne dit pas autre chose quand, dans « Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World », il écrit : « The questions "what are the inherent potentialities of the beings of species x ?" and "What are the inherent potentialities of this specimen of the species y ?" obviously lead to reflections about, and studies of, x and y¹¹⁶³. » Comme le montre Julie Henry, chez Spinoza, si la nature humaine ne prédéfinit pas certaines aptitudes, elle offre une sorte de cadre, de forme, au sein de laquelle certaines aptitudes peuvent être acquises : « il s'agira tout à la fois de penser cette nature comme structure générale permettant l'acquisition de nouvelles aptitudes et comme cadre restreignant l'étendue des aptitudes pouvant être acquises¹¹⁶⁴. »

Ainsi, pour Næss, le *self* ne renvoie pas du tout à une intériorité psychologique, mais bien plutôt à une certaine nature, qui dépend à la fois de l'appartenance à une espèce, et de l'histoire singulière. Næss dit souvent « our selves » ou « selves » au pluriel ; la question du « soi » peut être appréhendée d'un point de vue objectif comme le suggère Fromm, comme il doit aussi être envisageable du point de vue des affects et de la qualité de l'expérience comme le rappelle Næss¹¹⁶⁵. Ces deux approches ne sont pas incompatibles, mais elles éloignent toutes deux la question de la réalisation de soi de la connaissance de la psyché et d'une seule entreprise psychologique. Tous les individus – vivants au sens large – ont donc des potentialités à réaliser, ou des aptitudes à exprimer, selon la complexité de leur corps et de leur esprit. Cela dessine des intérêts : « Animals and plants have interests in the sense of ways of realizing inherent potentialities »¹¹⁶⁶. L'araignée tisse sa toile, c'est une potentialité/aptitude qu'elle réalise, l'abeille butine et produit du miel, c'est une potentialité/aptitude qu'elle réalise, et que ne réalisera pas l'araignée (qu'elle ne peut pas, de toute façon, réaliser). Son intérêt est donc, pour Næss, de butiner, comme pour l'araignée de tisser sa toile pour pouvoir habiter, et se nourrir en piégeant ses proies. Ce sera important au moment de penser les implications éthiques et écologiques de la réalisation de soi.

La question des potentiels a des implications éthiques, pour l'individu humain, à deux

¹¹⁶² *Id.*

¹¹⁶³ Arne Næss, « Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World », *op. cit.*, p. 519-520.

¹¹⁶⁴ Julie Henry, *Spinoza, une anthropologie éthique. Variations affectives et historicité de l'existence*, *op. cit.*, p. 179.

¹¹⁶⁵ Arne Næss, « Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World », *op. cit.*, p. 520.

¹¹⁶⁶ *Id.*

niveaux. D'une part au niveau du nombre de potentiels réalisés, « potentiel » est articulé à *posse* – plus on réalise de potentiels, plus on accroît sa puissance. Accroître sa puissance ira donc de pair avec le fait de pluraliser ses potentiels. D'autre part, la nature des potentiels réalisés a aussi un statut important dans une perspective éthique. Même si chacun et chacune s'efforce de persévérer dans l'être, il arrive que l'effort ne soit pas correctement dirigé, qu'il ne permette pas une augmentation effective de la puissance, ou alors une augmentation seulement partielle et momentanée qui ne permet pas l'acquisition de nouveaux potentiels, et donc l'accroissement durable de la puissance, et l'ouverture d'un chemin vers l'autodétermination. Si la cognition est inadéquate, l'effort sera mal dirigé (il sera contre-productif). Pour l'humain, cet effort est dirigé (s'il l'est adéquatement) vers une meilleure compréhension de soi et du monde, vers l'acquisition de nouvelles aptitudes affectives et perceptives, le raffinement du corps et des capacités de distinction de l'esprit, l'ouverture progressive au monde. Mais bien souvent, l'ignorance, la méconnaissance de soi et de la Nature, conduit la réalisation de soi à prendre la forme d'un effort pour accroître le pouvoir de domination de *l'ego*, pour accroître sa richesse, la possession de biens. Or, une telle existence humaine ne peut aller de pair avec une augmentation réelle, totale et durable de la puissance. Elle est indissociable d'une sorte de ballonnement affectif et de fluctuation de l'âme – celle que décrit Spinoza dans le prologue du *Traité de la réforme de l'entendement* – qui est aussi une fluctuation de la puissance. Næss écrit : « The concept of self-realization as dependent on insight into our own potentialities makes it easy to see the possibilities of ignorance and misunderstanding in terms of what these potentialities are. The “ego-trip” interpretation of the potentialities of human beings presupposes a major underestimation of the richness and broadness of our potentialities. As Fromm puts it, “man can deceive himself about his real self-interest if he is ignorant of his self and his real needs” (Fromm 1956: 63)¹¹⁶⁷. » Nous pouvons nous méprendre sur ce qui est bon pour nous, sur ce qui nous est utile, ne pas connaître la complexité de notre nature. Pour Næss, comme pour Spinoza, la réalisation de soi, quand elle est adéquate, au sens où elle est dirigée par une cognition adéquate, s'éprouve dans la joie. Une joie durable, qui renvoie à *l'hilaritas* spinoziste, et que Næss distingue de la joie partielle (qui ne touche qu'une partie et pas toutes de l'individu) – la *titillatio* spinoziste – ce qui renvoie à la distinction entre une joie passive et une joie active¹¹⁶⁸. Ainsi, même si chacun s'efforce de se réaliser, de réaliser ses potentiels, il se peut que l'épreuve de la

¹¹⁶⁷ *Id.*

¹¹⁶⁸ Voir Arne Næss, « The Place of Joy in a World of Fact », *op. cit.*, pp. 112-116.

tristesse, la fatigue de la fluctuation de l'âme et du ballonnement affectif, ainsi que la contemplation de vies exemplaires, épanouies et lumineuses, donne l'envie de changer, de s'engager dans une autre voie, afin d'accroître effectivement sa puissance. La réalisation de soi change alors de sens, elle passe de la réalisation de *l'ego* (partielle, inadéquate, passive et éprouvée essentiellement dans la tristesse) à la réalisation de Soi (complète, adéquate, active, et éprouvée essentiellement dans la joie). Et, comme le montre Julie Henry, mener ce qu'elle appelle une « vie éthique » revient à tendre vers « l'accomplissement de sa nature singulière »¹¹⁶⁹, c'est-à-dire à « exprimer au mieux en moi les propriétés humaines qui me sont propres »¹¹⁷⁰. La question éthique est celle de la responsabilité envers soi-même, « en regard des aptitudes tout à la fois singulières et spécifiquement humaines qui sont les nôtres, et de ce qu'on en fait »¹¹⁷¹. La réalisation de soi telle que Næss l'envisage nous semble rejoindre cet accomplissement de sa nature, étant donnée sa complexion singulière, et la manière dont on dirige son effort, dont on exprime ses aptitudes.

3. Le soi écologique

a) La nature écologique du self

Le *self*, on l'a vu, n'est pas un concept psychologique ni immédiatement éthique, il est ontologique et anthropologique, il décrit une réalité. Or, ontologiquement, le *self* est immédiatement écologique, au sens où l'identité est toujours une identité en interaction ; le *self* ne peut se penser seul, indépendamment des choses singulières qui déterminent sa nature, font qu'il est ce qu'il est. Le « soi écologique » va alors servir à deux endroits, et endosser donc deux fonctions. D'une part, il est le nom de la nature même du *self* de toute chose, et donc de tout humain. Il décrit le réel. D'autre part, il sert, d'un point de vue non plus seulement ontologique mais éthique, à décrire la façon dont un sujet s'inscrit dans la Nature, et donc suppose de tenir compte de la cognition et de la conation de ce dernier. En ce second sens, le *self* peut prendre deux formes : celle de *l'ego* (pour qui ne connaît pas sa place dans la Nature, son appartenance à un tout, et le rôle déterminant des autres, humains et non-humains) ; et celle du *Self* (pour qui comprend la nature écologique du *self*, sa place dans la Nature et le rôle déterminant des causes extérieures). Le *self* est une réalité, et *l'ego* et le *Self*

¹¹⁶⁹ Julie Henry, « Les enjeux éthiques du statut des corps vivants. La critique spinoziste de Descartes », *op. cit.*, p. 15.

¹¹⁷⁰ *Id.*

¹¹⁷¹ *Ibid.*, p. 14.

sont deux manières, pour cette réalité, d'être exprimée dans l'existence singulière des individus. On emploie le terme *self* dans une approche analytique, et les termes *d'ego* et de *Self* dans une approche existentielle ou expérientielle, inscrite dans la durée, et tenant compte de la *manière* dont existe l'individu. Mais bien sûr, le fait que le *self* soit un *ego* et non un *Self* n'est pas une réalité purement psychologique, ce sont les Gestalts dans lesquelles sont impliqués *l'ego* ou le *Self* qui sont distinctes, l'ensemble des relations dans lesquelles ils sont engagés. *L'ego* et le *Self* ont donc bien un sens ontologique, ils décrivent, eux aussi, une réalité. *L'ego* est le caractère tronqué du *self*. Le *Self* est le caractère pleinement réalisé du *self*.

Le trajet de *l'ego* au *Self*, qu'on peut appeler aussi soi écologique (*ecological self*) est progressif, et le soi écologique renvoie à la connaissance qu'a un individu de son appartenance écologique, il dit le passage de l'égologie à l'écologie. On peut donc dire que le *self* est écologique par définition mais que, le plus souvent, nous l'ignorons. Le *Self* est la compréhension de la nature véritable du *self*. La réalisation de soi est alors un trajet, un processus, celui de *l'ego* (la méconnaissance de soi) au *Self* (la connaissance adéquate de soi) : « Næss's interpretation of Spinozan theory in Ecosophy T is that adequate individual self-realization must necessarily lead to Self-realization. Written as small "s," self represents the narrow, atomistic, egoistic individual sense of self. Written as large "S," Self refers to a wide, expansive, non-egoistic sense of self »¹¹⁷². Pour Næss, la réalisation de soi est un trajet gnoséologique, pratique et affectif.

b) L'identité relationnelle

Næss écrit que nous « sous-estimons notre *self* »¹¹⁷³ : nous n'avons pas conscience des relations intrinsèques que nous nouons avec notre milieu, non seulement humain, ou social, mais aussi naturel. La psychologie a pensé la maturation du soi (*self*) comme un développement de *l'ego* au soi social, et du soi social au Soi métaphysique¹¹⁷⁴, mais elle n'a pas tenu compte de notre appartenance naturelle, et des relations constitutives que nous entretenons, dès notre arrivée dans le monde, avec le non-humain :

« Therefore, I tentatively introduce, perhaps for the very first time, the concept of *ecological self*. We may be said to be in, and of, Nature from the very beginning of our selves. Society

¹¹⁷² Annie Booth, « Who Am I? Who Are You? The Identification of Self and Other in Three Ecosophies », *The Trumpeter*, vol. 13, n° 4, 1996, copyright 1999, p. 4.

¹¹⁷³ Arne Næss, « Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World », *op. cit.*, p. 515.

¹¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 516.

and human relationships are important, but our self is much richer in its constitutive relationships. 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 animals¹¹⁷⁵.) »

Il y a bien sûr les animaux de compagnie, les plus présents et sans doute les plus déterminants, chiens, chats, cochons d'inde, aussi les poules, cochons, vaches, chèvres, moutons, chevaux, mais également les oiseaux, insectes, araignées, souris, loirs, rats, vipères et couleuvres, sangliers, taupes, lapins de garenne et lièvres, fourmis et vers de terre, cigales et autres animaux dits sauvages avec lesquels nous vivons, en ville ou à la campagne – la présence du non-humain est bien sûr bien plus prégnante à la campagne (et *a fortiori* dans une ferme) – les sons et odeurs qu'ils émettent, leurs abris, terriers, leur comportement, font partie de notre quotidien. Il y a les arbres, les herbes, les fleurs, sauvages ou les cultures, maïs, blés, les prairies, les forêts – il s'agit toujours de *tel* arbre avec telles spécificités, de *telle* forêt, ou de *telle* fleur¹¹⁷⁶ –, les paysages que nous voyons, que nous traversons quotidiennement, leurs couleurs, leurs odeurs, le bruit que fait le vent quand il s'engouffre entre les arbres, etc. Næss dit que ces relations du soi aux autres choses singulières, qu'on n'ose appeler extérieures tant elles sont constitutives du « soi » sont « intrinsèques », la relation appartient aux définitions des choses reliées¹¹⁷⁷. Dans *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, c'est pour interpréter la pensée spinoziste qu'il parle du caractère interne des relations, et du statut relationnel de l'identité personnelle : un individu est toujours une partie de quelque chose, non pas au sens où le cristal de quartz est une partie du sable, mais au sens où l'oxygène est une partie de l'eau¹¹⁷⁸. L'oxygène fait partie de la définition de l'eau (H₂O) – sans oxygène, il n'y a pas d'eau. Spinoza offre un cadre pour penser cette individualité relationnelle. En effet, pour Spinoza on l'a vu, la Nature est ainsi faite qu'aucune de ses parties ne peut être pensée sans une grande quantité d'autres parties, et, en dernière instance, sans toutes les autres¹¹⁷⁹. Un individu n'est jamais un corps isolé dont les frontières sont

¹¹⁷⁵ *Id.*

¹¹⁷⁶ Il s'agit toujours d' « un arbre aux ramures offertes et non pas des plantes en général ; un fond de vallée creusé par une rivière et non pas la nature ; un animal de compagnie, de compagnie vraiment, ou la fugace étincelle bleutée du sauvage martin-pêcheur, et non l'animalité ; autant de traces de cette singulière présence » (Jean-Philippe Pierron, *Je est un nous : enquête philosophique sur nos interdépendances avec le vivant*, Actes sud, Arles, 2021, p. 20).

¹¹⁷⁷ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 59-60. Voir le passage du chapitre 3 sur l'ontologie relationnelle.

¹¹⁷⁸ Arne Næss, *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, op. cit., p. 40.

¹¹⁷⁹ Voir notamment ce que nous avons dit de la lettre 32.

stables, établies une fois pour toutes, Spinoza pense l'individualité de manière dynamique et compréhensive, constamment reconfigurée sans être détruite, par ses relations avec d'autres corps. Chaque individu est ainsi partie d'un individu plus grand, et ceci jusqu'à parvenir à l'individu qui inclut absolument tout, la Nature : « 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 » (EIIIP12lem7sc). Il en va ainsi de l'humain qui ne peut, même entièrement rationnel – et c'est chose bien peu commune – s'émanciper de sa relation avec les autres êtres (EIVP4) – la liberté n'est pas l'indépendance.

Pour Næss et dans un cadre spinoziste, les éléments qui agissent sur moi ne sont pas des entités extérieures à ma subjectivité bien définie, circonscrite une fois pour toute et isolément, eux-mêmes participant à me définir. Que suis-je sinon l'ami de X, le frère de Y, l'élève de Z, un enfant de tel territoire, né sous telle latitude et tel climat, dans tel milieu social et dans tel environnement, rural ou citadin, entouré de tels animaux et de tels arbres, etc. ? Nous ne pouvons nous définir indépendamment de ce qui, non seulement nous entoure, mais qui nous affecte, et que nous affectons ; on ne peut tracer de frontières stables qui fixeraient une rupture entre l'intérieur et l'extérieur :

« "Avoir une maison", "appartenir à", "vivre" et bien d'autres expressions similaires signalent l'implication fondamentale des facteurs du milieu dans la formation d'un sens individuel de soi et du respect de soi. L'identité d'un individu – le fait qu'il puisse dire "je suis quelque chose" – est le résultat de son interaction avec des éléments multiples et variés, organiques et inorganiques. Il n'y a pas de "je" ni d'unité sociale complètement isolable. En s'éloignant soi-même de la nature et du "naturel", on s'éloigne en même temps d'une partie constitutive du "je". On brise son "identité", "ce que le je est individuellement", et, par conséquent, le sens de soi et le respect de soi. Certains facteurs du milieu, comme par exemple la mère, le père, la famille et les amis d'enfance, jouent un rôle central dans le développement du "je" ; mais c'est aussi le cas de la maison et de l'environnement. L'écologie et la psychologie en tant que sciences fournissent des preuves évidentes de la connexion que le moi tout entier entretient avec une variété et une richesse infinie de phénomènes naturels, surtout avec la vie dans l'écosphère, mais aussi avec la nature non-organique. Le bébé distingue d'abord sa mère du reste de son environnement : son sentiment positif est d'abord dirigé vers elle, ses relations, son contexte. A un âge plus avancé, l'enfant, tel un naturaliste, étend ce sentiment à toute la nature et développe l'intuition que tout est interconnecté¹¹⁸⁰. »

¹¹⁸⁰ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 242.

Pour Næss, nous pouvons connaître, ou sentir cette interconnexion, par le fait que nous sommes une partie de la Nature, une expression singulière d'une puissance unique. Les humains, pour Næss, sont des centres d'interaction changeants au sein d'un champ relationnel, ils ne sont des constituants ultimes de rien du tout – ils sont constamment redéfinis par la place qu'ils occupent au sein de ce champ relationnel. Non pas qu'ils se métamorphosent – on peut dire avec Spinoza qu'ils conservent une certaine forme (*forma*)¹¹⁸¹, le fameux *ratio* constitutif qui les définit – mais ils sont modifiés par les choses qu'ils rencontrent, qui participent à déterminer ce qu'ils sont : ni les être humains, ni les choses auxquelles ils sont liés (« *they relate* ») dans leur existence, comme tels, n'existent à part ou en dehors de ces relations¹¹⁸². C'est cette conception qui conduit à envisager le *self* comme une partie de nombreuses Gestalts, et qui conduit les environmentalistes à critiquer la notion « d'environnement » (impliquant une séparation de l'organisme avec ce qui l'entoure¹¹⁸³). Dans *Conation and Cognition*, Næss relate Spinoza dans le cadre de la science holiste de la personnalité dessinée par Angyal. En effet, le relationnisme de Spinoza permet de penser, comme dans la psychologie holiste, que l'environnement joue un rôle essentiel dans la détermination de ce qu'est l'organisme : l'organisme et l'environnement ne sont pas des structures stables séparables *a priori* dans l'espace¹¹⁸⁴, il n'y a pas l'organisme d'une part qui serait ce qui se trouve derrière la surface du corps (la peau), et l'environnement qui serait en dehors de celle-ci.

II – Le premier sens de l'identification et les implications éthiques

1. L'identification-comme-appartenance (identification-as-belonging)

Quand il parle de « réalisation de soi », Næss parle quasiment systématiquement d'identification, et il définit le soi écologique comme « ce avec quoi on s'identifie », ou encore, « The ecological self is a person's "process of identification" »¹¹⁸⁵. Dans « Self-realization: An Ecological Approach to Being in the World », il prend l'exemple des populations humaines habitant sur la côte Arctique de la Norvège qui ont dû, pour des raisons

¹¹⁸¹ Voir Julie Henry, *Spinoza, une anthropologie éthique. Variations affectives et historicité de l'existence*, op. cit., p. 177.

¹¹⁸² Arne Næss, *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, op. cit., p. 40.

¹¹⁸³ Arne Næss, « The Politics of the Deep Ecology Movement », op. cit., p. 202.

¹¹⁸⁴ Andras Angyal, *Foundations for a Science of Personality*, op. cit., p. 88-89.

¹¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 517.

économiques, être délogées, puis relogées sur un autre territoire par le gouvernement. Ces habitants ont alors réalisé, ainsi arrachés à leur terre, leurs montagnes, sa faune et sa flore, que leur lieu de vie faisait partie d'eux-mêmes, qu'ils s'étaient identifiés avec les composantes de ce lieu, que le type de relations sociales, étroites et denses qu'il supposait, le mode de vie, le quotidien qu'il dessinait, avait formé leur personnalité, leur identité. Bien sûr les territoires arctiques représentent un cas limite, mais ils permettent de mettre en évidence ce qui se joue, en réalité, dans toute formation de l'identité individuelle, qui est un processus d'identification, qu'on peut aussi appeler d'appartenance. Næss écrit « We "see ourselves in others" »¹¹⁸⁶, mais ce processus va en fait dans les deux sens, il écrit aussi : « We increasingly see ourselves in others, and others in ourselves¹¹⁸⁷. » Ce que ces gens ont perçu, c'est le caractère relationnel de leur identité. Ils ont perçu que le *self* existait en interaction, ils ont compris que nombreuses étaient les choses qui participaient à faire d'eux ce qu'ils étaient, qui ils étaient et comment ils vivaient. Cette compréhension, c'est celle que le « nous » et « les autres » ne sont plus en distinction-opposition ; ce qui est saisi est la co-détermination qui définit l'être. Mais, dans le cas des habitants et habitantes de la côte arctique, cette prise de conscience s'est faite dans la douleur ; et sans doute est-ce dans la tristesse, celle de se sentir arraché à un territoire, ou celle de se sentir diminué, ou perdu, qu'on prend conscience du rôle structurant et de la ténacité des relations. Le philosophe australien Glenn Albrecht a inventé le mot « solastalgie »¹¹⁸⁸ pour décrire un mal du pays qu'on éprouve tout en étant chez soi, mais quand ce chez soi, celui auquel on appartient, celui auquel on s'identifie, a disparu sous l'effet de causes naturelles ou artificielles – sécheresse, incendie, inondation, guerre, défrichage, exploitation minière, changement institutionnel rapide, gentrification d'une partie des villes, etc. On peut aussi mentionner des modifications paysagères et écosystémiques dues à l'utilisation de pesticides et insecticides, ou à l'installation d'un barrage ou d'une centrale nucléaire¹¹⁸⁹. Le caractère relationnel de l'identité n'est pas uniquement individuel, il est

¹¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 516.

¹¹⁸⁷ Arne Næss, « The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects », *op. cit.*, p. 52.

¹¹⁸⁸ Terme né de la fusion des concepts de « solace » et « désolation ». « Solace » est dérivé de *solari-solacium*, et lié à l'atténuation de la détresse, ou l'apport d'un réconfort ou d'une consolation face à des événements pénibles. « Désolation », qui a son origine dans « solus » et « desolare » est lié à l'abandon et à la solitude. « algia » signifie la douleur, la souffrance ou la maladie. La solastalgie est alors la douleur ou la maladie causée par l'absence ou la perte de réconfort, et le sentiment d'isolement lié à l'état actuel de son domicile ou de son territoire (soit parce que la population a été déplacée, soit parce que le territoire est transformé). Voir Albrecht Glenn, « Solastalgia: A New Concept in Health and Identity », *Philosophy, Activism and Nature*, 2005, pp. 44-59, p. 45.

¹¹⁸⁹ On pense notamment à l'exemple de ces paysans de Saint Maurice sur Loire qui, au début du XXe siècle, ont été contraints d'abandonner leur maison, leurs activités, leur vie au bord du fleuve de la Loire, et ont vu leur village englouti pour la construction du barrage de Villerest. Celui-ci devait servir l'organisation du

collectif, il a une portée sociale et politique. L'identité est aussi celle d'un groupe, d'un village, avec sa propre organisation, sa distribution des rôles sociaux, ses pratiques (en partie déterminées par l'environnement naturel).

L'identification, pour Næss, dit un processus éthique : un processus consistant à changer la compréhension que nous avons de nous-mêmes, à reconcevoir notre identité en termes d'interdépendance et d'interconnexion. Elle va de pair avec une critique ou une disparition progressive de la conception individualiste et atomiste du soi. Le processus d'identification est donc le processus de prise de conscience de la nature du *self* : un processus d'expansion du soi, d'élargissement du sens du soi¹¹⁹⁰ – ce passage de *l'ego* au *Self* dont nous avons parlé précédemment. C'est là un premier sens de l'identification que Christian Diehm appelle « l'identification-comme-appartenance » (*identification-as-belonging*)¹¹⁹¹. On s'identifie donc avec des entités naturelles individuelles concrètes, ou des entités plus générales (des lieux, des territoires entiers) avec lesquelles nous avons un contact personnel, que nous côtoyons régulièrement, avec lesquelles nous entretenons des relations diverses, sur une période longue¹¹⁹². Nous pouvons aussi reconnaître quelque chose de nous dans des lieux que nous fréquentons moins mais dans lesquels nous nous sentons bien, et choisir alors de les fréquenter plus souvent, de nous laisser modifier par eux, ou plutôt, de choisir cette co-détermination plutôt qu'une autre. Mais nous nous identifions aussi, pour Næss, avec ce que nous ne côtoyons pas nécessairement de près, mais que nous savons être nécessaire à notre existence. En ce sens, l'identification peut être de plus en plus large, englobante, à mesure que nous connaissons notre nature, et notre place dans la Nature. Le soi est « élargi et approfondi »¹¹⁹³ à travers le processus d'identification. Ainsi, Diehm écrit-il « identification with nature is thought to involve an existential affirmation that who we are cannot be described adequately without reference to the encompassing natural community¹¹⁹⁴. » En ce sens, l'identification telle que Næss la conçoit est aussi pensée dans un cadre spinoziste. Il le dit lui-même : « L'Écosophie T prend lourdement appui sur ces idées que développe parfaitement Spinoza dans son *Éthique* : la "préservation de soi" (ou plutôt, la "persévérance du soi") ne peut se développer (...) si l'étroitesse de l'ego du petit enfant ne se déploie pas en

refroidissement du réacteur d'une centrale nucléaire (voir Claire Van-Kinh, *Paysans des terres englouties*, Broché, Paris, 2016). Nombreuses sont les populations qui ont connu ce type de situation.

¹¹⁹⁰ Voir Christian Diehm, « Identification With Nature: What It Is and Why It Matters », *Ethics and the Environment*, vol. 12, n° 2, 2007.

¹¹⁹¹ *Ibid.*, p. 3, 6, 7.

¹¹⁹² *Ibid.*, p. 6.

¹¹⁹³ Arne Næss, « Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World », *op. cit.*, p. 516.

¹¹⁹⁴ Christian Diehm, « Identification with Nature: What It Is and Why It Matters », *op. cit.*, p. 4.

un soi qui devienne une structure compréhensive capable d'embrasser la totalité des humains. Le mouvement de l'écologie profonde, comme de nombreux mouvements avant lui, va plus loin et exige le développement d'une identification profonde (...) des individus avec toute forme de vie¹¹⁹⁵. »

Si le sage spinoziste sait que ses intérêts, c'est-à-dire ce qui lui est vraiment utile, rejoint les intérêts véritables (s'ils étaient rationnels) de tous les autres humains, il sait également, dans un cadre contemporain que dessine Næss dans l'Écosophie T, que son intérêt rejoint aussi ceux de non-humains, des écosystèmes et de la Nature en son ensemble.

2. Les conséquences éthiques

a) La maturation du soi et l'élargissement de la sphère des intérêts

La modification progressive de la compréhension de soi va, en effet, de pair avec la modification correspondante de la perception de nos intérêts. Il ne peut plus s'agir de satisfaire les désirs ponctuels d'un *ego* comme s'il était seul ou pouvait vivre seul, mais d'élargir la considération de ses intérêts aux autres qui font partie aussi de la sphère du *self*. Ainsi, de l'anthropologie spinoziste et de l'ontologie relationnelle qu'il lit chez Spinoza, Næss déduit que, pour ne pas me nuire à moi-même, je ne dois pas nuire comme je dois éviter que d'autres nuisent aux choses singulières qui sont constitutives de ce que je suis, ou déterminantes de mon bien-être, de ma qualité de vie. Næss prend également l'exemple d'un Lapon de la Norvège Arctique qui, parce qu'il avait manifesté illégalement contre la construction d'un barrage hydroélectrique qui exigeait une modification de la trajectoire d'une rivière, a été entendu par la Cour de justice. Il a alors répondu aux accusations en revendiquant ce sentiment d'appartenance : la rivière est une partie de lui-même¹¹⁹⁶. En portant atteinte à la rivière, c'est à lui-même qu'on fait offense. Le sentiment d'identification conduit donc à vouloir défendre les intérêts de ce avec quoi on s'identifie. Ce qui inquiète cette personne, c'est autant de perdre un élément structurant de sa Gestalt, que de savoir que le barrage va modifier considérablement les conditions écologiques de la rivière, bousculer les écosystèmes, et sans doute nuire aux intérêts de la faune et de la flore locales. L'identification élargit la sphère de nos préoccupations, qui restent nos préoccupations, celles

¹¹⁹⁵ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 138. Nous avons momentanément retiré une partie de la phrase, sur laquelle nous reviendrons : la préservation de soi « ne peut se développer si on ne partage pas la joie et la tristesse d'autrui » écrit aussi Næss dans ce passage.

¹¹⁹⁶ Arne Næss, « Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World », *op. cit.*, p. 521.

du *self*, mais qui engagent celles des autres. Næss met en évidence le fait que les êtres humains, parce qu'ils ont la capacité de connaître le caractère écologique du *self*, l'appartenance écologique, peuvent élargir et approfondir le *self*, et par conséquent élargir et approfondir leurs interrelations, changer leur mode d'insertion dans leur environnement, et dans la Nature en son sens le plus englobant. Il écrit :

« In prevalent individualistic and utilitarian political thinking in modern Western industrial states, the terms *self-realization*, *self-expression*, and *selfinterest* are used for what is above called ego-realization and self-realization. One stresses the ultimate and extensive incompatibility of the interests of different individuals. In opposition to this trend is another based on the hypothesis of increased compatibility with increased maturity of the individuals. The compatibility is considered to have an ontological basis—compare the "illusion" of a separable ego. Ecosophy T leans heavily on such ideas, excellently developed in the *Ethics* of Spinoza¹¹⁹⁷. »

Plus globalement, d'un point de vue pratique, l'idée centrale est que je ne peux pas, en ce sens, changer la Nature sans me changer moi-même, puisque je suis une partie de cette dernière. Nuire à un élément clé de notre conservation, c'est en même temps nuire à notre propre réalisation. Mes intérêts sont liés aux intérêts des autres êtres : la norme reste bien « réalisation de soi », je pars de moi, mais ce « moi » devient *ecological self*. Ainsi, la pleine réalisation de nous-mêmes nous porte à joindre notre effort à celui des autres êtres, à la fois humains et non-humains. C'est en ce sens que Næss affirme que la réalisation de soi suppose la co-réalisation d'un grand nombre d'êtres vivants : « our self-realization is hindered if the self realization of others, with whom we identify, is hindered »¹¹⁹⁸. Il ne s'agit pas d'envisager un comportement altruiste, un souci pour l'autre comme tel, mais un souci de Soi, au sens écologique (*ecological self*).

Le *mature self* est celui de l'individu qui est sorti de l'ignorance et des conceptions imaginatives : il n'y a pas de vrai *Self* sans la mise en œuvre d'une démarche rationnelle de connaissance¹¹⁹⁹. Nous devons, pour nous réaliser, connaître notre nature et la Nature comme

¹¹⁹⁷ Arne Næss, « Notes on the Methodology of Normative Systems » (1977), *SWAN X*, 43, pp. 483-497, p. 489.

¹¹⁹⁸ Arne Næss, « Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World », *op. cit.*, p. 516.

¹¹⁹⁹ Citons Genevieve Lloyd qui expose, en analysant le « *spinozistic self* », les deux conceptions du moi chez Spinoza qui peuvent être rapprochées – avec quelques variations – de la lecture que propose Arne Næss : « Si le moi pense, à tort, être une substance intellectuelle, il est plus enclin à se sentir coupé du monde [moi étroit]. Si une âme comprend clairement qu'elle est un mode, elle comprend également qu'elle est interconnectée avec le reste de la réalité [moi mature] » (« If a self thinks itself, wrongly, to be an intellectual substance, it is more prone to feel cut off from the world [moi étroit]. If a mind clearly understands that it is a mode, it understands also that it is interconnected with the rest of reality [moi mature] »), Genevieve Lloyd, *Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*, Cornell University Press, New-York and London, 1994, p. 39.

tout, la compréhension de la place de toute chose dans le monde s'accompagnant nécessairement d'une interaction fructueuse et bénéfique avec ces mêmes choses, « Puisque sont donc bonnes les choses qui aident les parties du Corps à remplir leur office, et que la Joie consiste en ce que la puissance de l'homme, en tant qu'il se compose d'un Esprit et d'un Corps, se trouve aidée ou augmentée » (EIVapp30). La transition qui s'opère, sans saut ni rupture, de *l'ego* étroit à *l'ecological self* s'accompagne d'un accroissement progressif de puissance et de joie, et correspond à une identification progressive de *l'ego* avec la totalité de la Nature. Identification qui signifie donc ici que je reconnais dans l'existence et la puissance des choses naturelles « extérieures » des éléments structurants de mon identité et nécessaires à ma propre réalisation. Ainsi, « la nature humaine est telle que, si nous atteignons une maturité assez englobante, il nous est impossible de ne pas nous identifier avec tous les êtres vivants beaux ou laids, petits ou grands, doués ou non de sensation »¹²⁰⁰.

b) La question des affects passifs

Si Næss donne effectivement sa place à la joie, il parle aussi d'empathie, et de partage des affects tristes de ce avec quoi on s'identifie. Le mal fait à une chose avec laquelle nous nous identifions nous impacte, au sens où nous éprouvons les conséquences de sa baisse de puissance : nous nous en attristons. Næss dit que la persévérance du soi « ne peut se développer si l'on ne partage pas la joie et la tristesse d'autrui »¹²⁰¹. Or, pour Spinoza, la sagesse ne s'accommode pas d'affects passifs et négatifs. L'acquisition progressive de la connaissance va de pair, au contraire, avec la modification des affects passifs en affects actifs. Comment Næss, dans un cadre spinoziste, peut-il alors affirmer que la réalisation de soi suppose de partager les affects des autres, humains comme non-humains, et notamment les affects tristes ? On peut faire l'hypothèse qu'il s'agit en fait d'une étape nécessaire vers l'élargissement et l'approfondissement du soi, et non d'une fin en soi. L'activité ou la liberté s'acquiert progressivement, avec dans un premier temps le secours de l'imagination, qui aide à prendre conscience de notre appartenance écologique. Cette conscience se traduit par une empathie, qui vient rompre avec la traditionnelle indifférence de *l'ego* face à ce qui l'entoure. Mais cette empathie n'est pas le dernier mot, elle doit donner lieu à un engagement actif pour la défense de ce qui est menacé, engagement qui s'accompagne de joie, celle de la satisfaction

¹²⁰⁰ Arne Næss, « Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World », *op. cit.*, p. 515 (« Human nature is such that, with sufficient comprehensive (allsided) maturity, we cannot help but "identify" our self with all living beings: beautiful or ugly, big or small, scientific or not »)

¹²⁰¹ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 138.

de soi au sens actif de l'affect (EIIIapp25), dans la mesure où ce que l'on perçoit c'est sa propre activité, le fait d'être déterminé par ses propres lois. Agir pour défendre quelque chose qui est menacé et qui nous touche au plus près, c'est agir pour se défendre Soi, et le faire selon sa nature propre. L'action (militante, par exemple, et pacifiste) vient transformer l'affect passif en affect actif. C'est en prenant part à la défense des autres que nous devenons actifs. D'une certaine façon, la tristesse, la compassion, sont des outils ; ils sont temporaires et voués à être dépassés, mais ils sont nécessaires, dans un premier temps, pour rompre avec l'isolationnisme et le substantialisme. Il faut redonner leur place aux affects, y compris aux affects négatifs et passifs, pour pouvoir atteindre la réalisation de Soi ou la vertu au sens spinoziste. Dans le contexte contemporain d'aliénation du soi, où tout sentiment profond d'empathie, d'identification est empêché ou renvoyé comme non pertinent¹²⁰², l'effet de la tristesse de l'autre sur moi joue un rôle. Elle signifie d'une part que le chemin vers la compréhension de Soi est initié – nous comprenons le caractère écologique du *Self* – et conduit d'autre part à l'action pour étendre notre joie, elle met en mouvement vers l'activité, l'auto-détermination, et donc la modification progressive de cette tristesse en joie active.

c) Éthique des vertus

L'éthique qui se dessine ainsi n'est pas une éthique du devoir, mais elle est déduite de l'ontologie, celle du *conatus* comme vecteur. Elle peut être envisagée comme une forme d'éthique des vertus¹²⁰³. En effet, comme le montre Gérald Hess, l'éthique des vertus, d'une part, renoue avec un héritage aristotélicien, en rupture avec un modèle de morale chrétienne traditionnelle fondée sur l'obligation et le devoir. Elle préfère une morale concrète, fondée sur la vie vertueuse¹²⁰⁴. Le bien dans l'éthique des vertus est alors « le bonheur au sens de l'épanouissement humain (grec : *eudemonia*) ou encore de la *vie bonne*, d'une *vie de qualité* (grec : *eû zên*)¹²⁰⁵. » D'autre part, elle est centrée sur l'agent que l'on souhaite devenir, elle suppose une attention portée à la nature de l'individu. Plutôt que de réduire les questions morales et politiques à des devoirs, obligations et interdictions, elle envisage l'éthique comme un processus de transformation de soi. Ce processus « suppose, de la part du sujet, un remaniement de ses représentations et de ses valeurs, ayant des conséquences sur sa vie

¹²⁰² Arne Næss, « The World of Concrete Contents », *op. cit.*, p. 453.

¹²⁰³ C'est en effet de cette façon que Gérald Hess qualifie l'éthique qu'élabore Næss, articulée à la réalisation de soi, et qu'il envisage comme une « disposition pratique, une vertu à acquérir pour l'action » (Gérald Hess, *Éthiques de la nature*, *op. cit.*, p. 345-346).

¹²⁰⁴ Gérald Hess, *Éthiques de la nature*, *op. cit.*, p. 94.

¹²⁰⁵ *Ibid.*, p. 95.

émotionnelle, sur ce qu'il désire et lui procure un sentiment d'épanouissement, et donc sur son comportement »¹²⁰⁶. Indéniablement, l'Écosophie T, que donc nous disons être spinoziste, peut être considérée comme une éthique des vertus : parce qu'elle est une éthique de l'épanouissement et de la qualité de vie, et parce qu'elle porte son attention sur la modification de l'*ingenium* de l'individu, de ce qu'il est c'est-à-dire de la façon dont il perçoit les choses, est affecté par elles et dont il agit. Næss dit, au cours d'une interview¹²⁰⁷ :

« AN: Some people think that I don't have an ethic because I don't have ethics of duty, but I say that ethics of duty may ultimately be based on the ethics of fondness, empathy, and what I call some kind of positive identification with something else. If you have that, you then formulate duties, saying, Whatever the situation, this must be done in this way rather than that way. »

Ces « devoirs » ne sont pas édictés du dehors, ils sont simplement ce qui s'impose à nous étant donné la connaissance qui est la nôtre. On ne peut pas voir le bien et faire le pire quand on voit *vraiment* le bien, pas de derrière un nuage, mais de manière claire et distincte. Qui comprend, connaît adéquatement la Nature, et s'identifie positivement avec un grand nombre de choses différentes, sait ce qui est bon et ce qui est mauvais, et agit spontanément (ou réfléchit spontanément de telle sorte à agir), dans la poursuite de son utile, de la meilleure façon possible – de manière durable. Sa nature singulière est telle que ses intérêts ne sont plus égocentrés, l'individu tient compte des Gestalts desquelles ses intérêts sont partie prenante et dans lesquelles il est lui-même inséré.

3. La question de l'identité individuelle

Contrairement à la réalisation de soi dans le bouddhisme *anamatvada* notamment¹²⁰⁸, la réalisation de soi dans un contexte spinoziste ne conduit pas à la dissolution de l'individu dans le tout. L'identification telle que la pense Næss n'est pas la résorption de l'individu dans l'univers. Au contraire, elle est la meilleure compréhension de l'individualité qui, comprise dans ses relations constitutives, est renforcée. Le tout n'est pas une réalité homogène, non diversifiée, qui avale toute particularité. La *deep ecology* requiert effectivement l'expansion du soi afin d'inclure tous les êtres, mais cette expansion doit conserver l'idée d'individualité,

¹²⁰⁶ Gérald Hess, Corine Pelluchon, Jean-Philippe Pierron, « Introduction », Gérald Hess (éd.), *Humains, animaux, nature. Quelle éthique des vertus pour le monde qui vient ?*, op. cit., pp. 13-24 (<https://www.cairn.info/humains-animaux-nature--9791037003737-page-13.htm>, consulté le 01/08/2023).

¹²⁰⁷ Arne Næss, « Deep Ecology and Education: A Conversation With Arne Næss » (1998), *SWAN IX*, 18, pp. 317-331, p. 321

¹²⁰⁸ Arne Næss, « Gestalt Thinking and Buddhism », op. cit., p. 335.

qui n'est pas sacrifiée dans le processus de maturation. Spinoza permet de le penser avec l'idée même de *perseverare in suo esse* qui consiste, il le précise, en la persévérance dans son essence, et non dans celle d'un autre : « Altruism in the sens of caring for others or doing something for the sake of others does not imply shedding one's essence and jumping into the essence of something else. 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. Spinoza's doctrine at this point, with its undermining of the standard conception of altruism, furnishes an excellent kind of basis for a deep ecology concept of identification with every living being¹²⁰⁹. » Parce qu'il s'inscrit dans un cadre spinoziste, le mouvement de réalisation de soi, même s'il comprend un processus d'identification, est un mouvement d'intensification du soi, et de consolidation de l'individu qui, nous dit Næss dans sa reconstruction de Spinoza dans *Conation and Cognition*, est plus *intégré*. Il comprend la diversité qui le compose et la ressaisit dans une unité, d'autant plus prégnante qu'il y a plus de divers à organiser. L'identité n'est ni perdue, ni éclatée, elle est bel et bien renforcée. L'articulation de l'unicité et de la diversité est à nouveau le point central de la compréhension de la réalisation de soi. Se réaliser consiste en un approfondissement du soi, qui modifie durablement sa structure affective, cognitive et conative, la rendant plus forte, c'est-à-dire plus à même d'évoluer dans des environnements divers, face à des rencontres de natures différentes. Næss parle bien, dans *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, de la route vers la liberté comme d'un accroissement du niveau d'être en soi. S'identifier à toujours plus de choses singulières, c'est augmenter son niveau d'être en soi. Non seulement les deux ne s'excluent pas mutuellement, mais ils sont même corrélés. Le corps développe ses aptitudes, il se complexifie, tout en restant *un* corps. L'esprit comprend plus de choses, et ce qui le lie à davantage de choses, et même à la Nature tout entière, il se complexifie également, tout en restant *un* esprit. Un esprit et un corps avec une puissance d'exister décuplée, puisqu'ils sont aptes à un grand nombre de choses.

Pour Næss, la réalisation de soi implique une grande complexité et, son corollaire environnemental, une grande diversité. À nouveau, la diversité devient une valeur au sens où elle est bénéfique, utile à la réalisation de l'humain, qui ne peut jamais être aussi puissant que dans un environnement diversifié. La perte de la diversité – naturelle comme culturelle – réduit drastiquement notre qualité de vie. Développer, diversifier nos aptitudes, exige des rencontres variées, multiples, et nécessite la différence. La constante rencontre du même trace

¹²⁰⁹ Arne Næss, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 414.

des chemins affectifs unilatéraux et trop prégnants pour être facilement modifiés, l'issue est une forme de solidification, d'uniformité affective, qui rend intolérant et inapte à la rencontre nouvelle, à l'ouverture, à l'étonnement et, sans doute, à la vraie rencontre – celle qui suppose de reconnaître la singularité et la différence par-delà le commun (qui permet de faire le lien).

Næss écrit :

« The process is one of realizing individual potentials, and this implies diversity of lifeforms, including diversity of cultures. Diversity is gained by complexity; therefore, development of complexity is implied. The self is of a kind that implies the process of identification. This means that a level of complexity that fosters sensibility, the conscious goal, inevitably takes place to protect the self-realization process of all living beings—a goal of "symbiosis" – "Live and let live!" in a philosophical sense¹²¹⁰. »

Pour Næss, c'est la nature humaine elle-même, c'est-à-dire la très grande complexité de celle-ci, qui appelle à l'identification avec les formes de vie les plus diverses. L'ancrage spinoziste de l'Écosophie T interdit, d'une certaine manière, les accusations qui consistent à dire que, pour la *deep ecology*, les intérêts de la nature non-humaine priment sur l'intérêt humain. Si Næss dit qu'ils priment sur les intérêts de *l'ego*, ce n'est pas pour condamner l'humanité, mais pour inciter *l'ego* à se comprendre comme *Self* – et donc, à rechercher ce qui lui est vraiment utile :

« Human beings have a sufficient natural endowment such that they can perceive and enjoy their kinship with living beings of the most diverse kinds, and care for them. To realize their total potentialities, mature human beings need communities that permit them to live out their full capacities for identification with other life-forms. Under unfavorable social conditions, human capacities for identification do not manifest themselves. There is, however, sufficient empirical evidence to show that people in our industrial societies who are reared and educated under appropriate conditions do develop attitudes of the kind expressed in deep ecology. This occurs without their being necessarily deficient or immature in other human ways (...) On this planet only human beings formulate general norms about equal rights, and perhaps only human beings have a nature that calls for identification with all life-forms. This makes it awkward to use the term *humanism* to refer to attitudes that go against human nature in a philosophical sense. Present-day anthropocentrism is inhuman in my view. It is specifically human both to see and formulate the limitations for the role of human beings in

¹²¹⁰ Arne Næss et Yvar Mysterud, « Philosophy of Wolf Policies I: General Principles and Preliminary Exploration of Selected Norms », *op. cit.*, p. 320.

the ecosphere and to experience their identification with the whole¹²¹¹. »

4. L'exemple de Tvergastein

a) La perte du sens des lieux

Dans « An Example of a Place: Tvergastein », Næss décrit la genèse de ce qu'il appelle un Lieu-personne. Ce récit, singulier mais partageable, et qui doit pouvoir donner lieu à d'autres récits d'autres types, moins « norvégiens » dans l'esprit – la nature norvégienne n'est pas la nature française – doit pouvoir aider à lutter contre une perte du sens des lieux¹²¹², qui s'apparente à une souffrance humaine et un problème écologique. Il écrit : « Urbanization, centralization, increased mobility (although nomads have proved that not all sorts of moving around destroy the relation of belonging somewhere), dependence on goods and technologies from where one does not belong, increase of structural complication of life – all these factors weaken or disrupt the steady belongingness to a place, or even hinder its formation. There seems no place for PLACE anymore¹²¹³. » On trouve ici la critique d'un modèle de société proche de celle qu'en faisait Dewey quand il déplorait le pas qu'avait pris la Société sur la Communauté, conduisant à une atomisation des individus, rendus incapables de créer du commun et de former un « public »¹²¹⁴. C'est bien, comme Dewey, à l'atomisation que s'en prend Næss, et, plus largement, à l'isolement des individus non seulement des communautés humaines, mais aussi d'un ensemble d'interrelations, humaines comme non-humaines. La critique de Næss, si elle vise bien un modèle de société orienté par l'impératif de croissance et de développement économique, s'attarde davantage sur deux manières « d'habiter » – on pourrait dire *traverser un espace* ou *habiter un lieu* – que sur la constitution d'une communauté d'intérêts au sein d'un groupe humain. Næss parle de la « perte des lieux » et « d'une nostalgie qui l'accompagne », ainsi que d'une période passée où les gens « vivaient de la terre »¹²¹⁵. Certains discours écologistes, identitaires voire réactionnaires, mobilisent cette question de la « terre », des « racines », de « l'identité ». Mais le discours de Næss ici –

¹²¹¹ Arne Næss, « The Arrogance of Antihumanism », *op. cit.*, p. 186.

¹²¹² Arne Næss, « An Example of a Place: Tvergastein », *op. cit.*, p. 339. « Perte du sens des lieux », c'est ainsi que Pierre Madelin traduit « place-corrosive process ». Voir « Un exemple de lieu, Tvergastein », dans Arne Næss, *La réalisation de soi. Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, *op. cit.*, p. 9.

¹²¹³ *Ibid.*, p. 339 (« L'urbanisation, la centralisation, une mobilité accrue (même si les nomades ont montré que toutes les formes de déplacement ne détruisent pas le sentiment d'appartenance aux lieux), la dépendance à l'égard de biens et de technologies étrangères aux lieux où nous vivons, la complexification structurelle de nos vies ; tous ces facteurs affaiblissent ou perturbent le sentiment d'appartenance à un lieu, allant même parfois jusqu'à entraver sa formation. Il ne semble plus y avoir de place pour le lieu. »)

¹²¹⁴ Voir John Dewey, *Le public et ses problèmes* (1927), Folio Essais, Gallimard, Paris, 2010.

¹²¹⁵ « lived on the land », nous traduisons, p. 339.

et la *deep ecology* en général – s’intéresse elle à la constitution de l’individualité, et à l’évolution d’une chose singulière, son parcours historique, son devenir, en tenant compte du rôle constitutif des relations. Si un individu, seul, change sans cesse de « place », il devient difficile pour de telles relations de laisser des traces durables. Le *self* est effectivement atomisé, il oublie son appartenance écologique et, d’une certaine façon, s’isole, ce qui génère de la souffrance. S’il ne s’extrait pas du monde, il n’y a nulle part où il se sente « chez lui », où il puisse se reconnaître, et ressentir ce « sentiment d’appartenance » qui fait reconnaître et comprendre que nous existons dans et par un ensemble de relations. Ainsi, la problématique écologique n’est pas l’affaire d’un retour à la terre, mais d’une restitution de relations pérennes, avec des humains mais aussi des non-humains, en compagnie desquels nous partageons une condition fondamentale, qui donnent au soi sa consistance réelle. Nous sommes toujours partie prenante d’un complexe relationnel. Mais le changement continu de place empêche le développement de véritables Lieux, chargés de sens et de qualités, qui nous déterminent comme nous les déterminons. Il ne s’agit donc pas de retourner quelque part, ni à un passé idéalisé, ni à une terre délaissée. Næss ne s’établit à Tvergastein qu’à vingt-cinq ans, et c’est là l’objet d’une décision. C’est à Oslo, la capitale, qu’il habitait jusqu’alors. Un ensemble de conditions psychologiques et environnementales peut nous conduire à nous installer dans tel ou tel lieu à un moment de notre vie. Næss écrit ainsi, à la fin de l’article : « The classic case of belonging to a place is that of being born and raised somewhere— somewhere just in the geographical sense—and then the place develops into the Place. When the place is physically destroyed or unfit for living because of other factors, can a different place develop into the Place? Certainly it can, and that is what happened for me with the Tvergastein area. The same will happen to many people in the future – they experience a longing and a satisfaction that elicits such utterances as “Here I belong^{1216!}” » Ce récit, ou ce type de récit, doit donc participer à aider au développement du soi écologique. Il explicite ou accompagne la compréhension de soi comme faisant partie de la Nature, qui se traduit par une forme de modestie selon Næss, modestie au sens où, parce que nous comprenons qui nous sommes – et les liens qui nous constituent – nous ne pouvons manquer de connaître notre puissance et ses limites. Næss écrit : « The way is such that the smaller we come to feel our selves compared with the mountain, the nearer we come to participating in its greatness. I do not know why it is so »¹²¹⁷. On peut le comprendre avec Spinoza : se sentir petit auprès

¹²¹⁶ Arne Næss, « An Example of a Place: Tvergastein », *op. cit.*, p. 359.

¹²¹⁷ Arne Næss, « Modesty and the Conquest of Mountains » (1979), *SWAN X*, 35, pp. 365-368, p. 368.

des montagnes, c'est avoir conscience de sa place dans la Nature et de sa relation à la montagne. Or, cette conscience est celle aussi de l'unicité de la Nature et de sa puissance, ainsi que celle de notre nature singulière, en partie déterminée par les montagnes norvégiennes, celles du Jotunheimen dont il est question ici, et celle de Hallingskarvet dans le récit de Tvergastein. Finalement on peut dire, avec Jean-Philippe Pierron, que Næss fait son écobiographie, soit le récit de son histoire singulière, intercalant entre l'écriture (graphie) et le soi (bios), le rôle tiers du milieu naturel (oikos). Toute biographie en ce sens est une écobiographie¹²¹⁸. Encourager l'écobiographie a, pour J.-P. Pierron, un rôle éthique, dans la mesure où elle aide à démêler les liens entre le soi et les autres, humains et non-humains, et soutient nos capacités à nous comprendre comme « vivant parmi les vivants, en vue d'une autre manière de faire monde commun »¹²¹⁹, ou encore la « conscience de nos appartenances à un milieu »¹²²⁰.

b) Le lieu

Dans le texte original, Næss écrit « *place* » et « *place-person* ». Le mot « *place* » ici fait écho à la « *chôra* » grecque telle que la remobilise Augustin Berque, distincte, comme le montrait Jean François Pradeau, du *topos* : « *Topos* désigne toujours le lieu où se trouve, où est situé un corps. Et le lieu est indissociable de la constitution de ce corps, c'est-à-dire aussi de son mouvement. Mais, quand Platon explique que chaque réalité sensible possède par définition une place, une place propre quand elle y exerce sa fonction et y conserve sa nature, alors il utilise le terme *chôra*. De *topos* à *chôra*, on passe ainsi de l'explication et de la description physiques au postulat et à la définition de la réalité sensible »¹²²¹. Le « lieu », c'est donc une place dans le réseau relationnel, occupée par un individu, et *pour* cet individu. C'est de cette place qu'il s'efforce de persévérer dans l'existence, et c'est cette place – soit un nœud dans un champ de relations – qui participe à déterminer ce qu'il est et ce qu'il fait. Chaque individu occupe une place, qui peut devenir ce que Næss appelle proprement « *a Place* » ou « un Lieu » avec une majuscule, si un sentiment d'appartenance se tisse entre soi et le lieu en question. Si, d'une certaine manière, on y reconnaît sa place. « *Place* » s'oppose ainsi moins à

¹²¹⁸ Jean-Philippe Pierron, *Je est un nous : enquête philosophique sur nos interdépendances avec le vivant*, Actes sud, Arles, 2021, p. 20.

¹²¹⁹ *Ibid.*, p. 22.

¹²²⁰ *Ibid.*, p. 33.

¹²²¹ Jean-François Pradeau, « Être quelque part, occuper une place. *Topos* et *chôra* dans *Le Timée* », *Les études philosophiques*, n° 3, 1995, p. 396. Voir aussi Augustin Berque, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Belin, Paris, 2016.

« environnement » qu'à « espace », terme abstrait de toute relation. Le « lieu » implique toujours une chose singulière et l'ensemble des relations dans lesquelles elle est insérée. Il ne renvoie pas pour autant à une réalité irréductible ou idiosyncratique ; étant relationnel, il est également intelligible, dans la mesure où l'on peut rendre compte des différentes *relata* en relation. L'expérience d'un lieu est donc toujours, par le langage et l'explicitation des causes ou des conditions de l'expérience, partageable.

Le récit de Næss ne se contente pas de décrire ce qu'il appelle un « lieu-personne », il en ressaisit dans un premier temps la genèse : comment une telle réalité est advenue. Or, le récit de cette genèse ne peut identifier un point de départ, comme un acte de naissance. Il isole *a posteriori* certains événements marquants, certains éléments clés, qui ont pu participer à l'émergence de Tvergastein. Ce que Næss appelle des « détails biographiques anecdotiques »¹²²², mais déterminants. Ces détails, ce sont les vacances que passe Næss dès sa plus petite enfance dans un village de campagne à 8 km de l'Hallingskarvet, ce sont les jeux dans la montagne avec ses frères, son sentiment d'enfermement de retour à Oslo, et de liberté et d'épanouissement dans la montagne. Sans qu'un commencement ne puisse être fixé, Hallingskarvet a « peu à peu gagné en importance » pour l'auteur¹²²³. C'est la confrontation répétée, la constitution progressive d'une relation durable, qui a participé à faire que Næss s'attache à ce lieu, et s'y reconnaisse. On peut dire en termes spinozistes que c'est la manière qu'a Næss d'être affecté, son *ingenium*, qui a été déterminé par sa relation durable avec cette montagne. Certaines affections, soit certaines modifications du corps déterminées par la rencontre avec un autre corps, prégnantes et/ou durables, laissent des traces sur le corps percevant¹²²⁴, et participent à déterminer sa disposition affective. À condition que les natures des deux corps soient suffisamment semblables pour qu'ils soient affectés l'un par l'autre. Ainsi déterminée par la relation, la disposition affective de l'individu détermine son rapport au monde : son expérience du monde et sa manière d'inscrire son action dans celui-ci. Næss écrit : « The main thing is that a favored place relentlessly and remorselessly determines details of one's life »¹²²⁵. Nous l'entendons si nous comprenons combien notre disposition affective détermine notre perception, nos valeurs, nos actions, et donc de manière englobante

¹²²² Arne Næss, « An Example of a Place: Tvergastein », *op. cit.*, p. 355, nous traduisons (« unimportant biographical details »).

¹²²³ *Ibid.*, p. 348, nous traduisons (« gradually gained in status »).

¹²²⁴ « Quand une partie fluide du Corps humain est déterminée par un corps extérieur à venir souvent frapper contre une autre partie molle, elle change la surface de celle-ci et y imprime comme des traces du corps extérieur qui la pousse » (EIIpost5). Voir la conception spinoziste de la mémoire dans l'*Éthique* (EIIPI8sc).

¹²²⁵ Arne Næss, « An Example of a Place: Tvergastein », *op. cit.*, p. 355.

notre attitude dans la Nature. C'est en cela que, pour Næss, l'écologie, parce qu'elle est affaire de relations, est une question affective. C'est notre disposition affective qu'il s'agit de modifier, pour changer notre attitude au sein de la Nature.

Ce récit de la genèse est suivi de la description du lieu-personne lui-même, c'est-à-dire du complexe relationnel que constitue l'individu Næss vivant dans une cabane qu'il a construite à Tvergastein. Si Næss a, durant son enfance et son adolescence, développé un attachement à la montagne Hallingskarvet, ce n'est que quand il a bâti sa cabane pour y vivre que le lieu-personne, comme tel, est convoqué. Autrement dit, que l'individu Næss comme l'écosystème Tvergastein ont été modifiés l'un par l'autre, ou ont évolué ensemble, de telle manière que leurs propriétés respectives ont été déterminées par leur co-présence. On peut parler de co-détermination. Ainsi, on peut décrire ce lieu-personne en relevant les différentes propriétés observées nées de la relation. Le lieu a des effets sur la personne : la température très froide dans la cabane accélère la température du sang à la surface de la peau, et incite à faire davantage de sport pour se réchauffer ; les randonnées dans la montagne et l'escalade participent également à la santé et la robustesse physique de Næss. Les difficultés d'approvisionnement contraignent au recyclage, et conduisent à donner une importance considérable, une valeur aux choses. Næss écrit : « Important result regarding quality of life: everything brought up is looked upon as having more value than before, an increasing feeling of quality and richness¹²²⁶. » Il devient plus sensible aux petites fleurs qui tapissent l'entrée de sa cabane, aux bruits du vent. En parallèle, le lieu est modifié par l'implantation de la cabane, cette dernière évoluant avec le lieu, ses variations météorologiques, ses tempêtes. Les déchets que rejette Næss et qu'il dépose ou enterre un peu plus loin de la cabane modifient la flore : « There was a new world of excessive growth, luxurious but clearly foreign to the general character of the landscape¹²²⁷. » La configuration du lieu comme la complexion de Næss, son « comportement, ses préférences, ses aversions, et plus généralement, sa vision du monde »¹²²⁸ sont modifiés par la relation. Ainsi, on peut dire que le Lieu Tvergastein forme un nouvel individu, dont les parties sont Næss et cet endroit de la montagne situé à 1500 mètres d'altitude, avec ses conditions biologiques et climatiques. A ce titre, Næss ne s'est pas contenté de mettre les lois de sa nature en cohésion avec celles de Tvergastein, en adoptant un style de vie simple et le plus autonome possible, il a tout mis en œuvre pour que son effort propre pour persévérer dans l'être s'accorde avec celui des différentes « choses singulières »

¹²²⁶ *Ibid.*, p. 351.

¹²²⁷ *Ibid.*, p. 352.

¹²²⁸ *Ibid.*, p. 352, nous traduisons (« one's attitudes, one's likes and dislikes, and one's general outlook. »)

présentes à Tvergastein, s'efforçant, à partir de sa nature singulière, d'adapter ses aptitudes aux exigences du lieu – et d'en développer de nouvelles.

Si ce texte est très ancré dans un mode de vie norvégien et déterminé par le *friluftsliv*, il permet à Næss de revendiquer une éducation perceptive et affective, impossible à réaliser dans la société de son époque, et encore majoritairement difficilement réalisable aujourd'hui. Cet exemple de Tvergastein illustre bien la façon dont on peut ressortir transformé d'une grande proximité vécue avec tous les éléments d'un lieu, et la façon dont ce type d'expérience enrichit l'existence : « Those who are offered the opportunity for such experiences are changed, their life quality enhanced. They can live with less dependence on what there is *not* enough of for all. Unfortunately, the large-scale realization of ecoeducation requires a new politics, a green politics, a politics that does not systematically favor people who concentrate mainly on getting more of what there is not enough of¹²²⁹. »

L'expérience que décrit Næss est cependant à la fois très norvégienne, mais aussi bourgeoise et virile. Régulièrement, il laisse femme et enfant pour retrouver Tvergastein. La littérature environnementaliste comprend d'autres récits – d'hommes – similaires, rompant avec les formes de vie de nos sociétés modernes et contemporaines, et choisissant la « vie sauvage », celui de Thoreau bien sûr (*Walden ou la vie dans les bois*, 1854), celui de Leopold avec sa cabane dans le Wisconsin, celui, plus récent, de Sylvain Tesson qui s'est isolé dans sa cabane sur les bords du lac Baïkal (*Dans les forêts de Sibérie*, 2011). On peut aussi citer le cas de Jean-Jacques Rousseau, qui s'est retiré du monde humain pour méditer et retrouver un rapport plus authentique à la nature, expérience qu'il rapporte dans ses *Rêveries du promeneur solitaire*. Ce mode de vie apparaît autant privilégié que contestable. Ces récits se concentrent en effet uniquement sur un individu masculin solitaire, coupé de ses semblables, des relations humaines dans lesquels il est impliqué, et tourné davantage vers la méditation spirituelle et la réflexion (éthique et politique) que vers des activités pratiques et collectives¹²³⁰. Image du « mâle-solitaire-qui-médite dans les bois » qui a été battue en brèche par les pratiques écoféministes, comme le montre Jean-Baptiste Vuillerod¹²³¹, celles des femmes qui investissent une terre, la travaillent et l'habitent en commun. De ce récit, néanmoins, on peut tirer des enseignements. L'expérience de Næss rappelle l'importance de vivre, autant que

¹²²⁹ *Ibid.*, p. 359.

¹²³⁰ Jean-Baptiste Vuillerod, « Loin des hommes, proche de la nature : les utopies réelles de l'écoféminisme », AOC Média, 14 juin 2022 (<https://aoc.media/analyse/2022/06/13/lain-des-hommes-proches-de-la-nature-les-utopies-reelles-de-lecofeminisme/>), consulté le 11/08/2023).

¹²³¹ *Id.*

possible, dans un milieu riche, divers, où les ressources sont essentiellement naturelles et non-économiques, caractérisées par leur valeur intrinsèque. Cela exige néanmoins, à rebours de Tvergastein : 1) de ne pas seulement concevoir la nature (non-humaine) sur le mode (norvégien) de grands espaces vierges, ni la proximité avec la nature sur le mode d'une relation exclusive et éprouvée dans la solitude – expérience que privilégient les grands parcs américains qui, confisquant leurs terres aux peuples amérindiens¹²³², les rendent accessibles exclusivement au tourisme bourgeois¹²³³. La relation à la nature doit pouvoir être envisagée avec une nature ordinaire¹²³⁴, avec les campagnes qui avoisinent (encore) les villes, avec les parcs citadins de plus en plus laissés, ou le plus possible, à leur propre épanouissement, avec toutes les formes naturelles qui poussent dans les marges de nos villes. Toutes ces formes de vie méritent d'être observées et ont aussi des choses à nous apprendre, sur elles comme sur nous. Avec de l'attention, elles peuvent aussi présenter une grande richesse (toujours menacée par les politiques locales ou nationales voire européennes, notamment agricoles). Il semble important de revendiquer la nécessité de leur présence, et d'exiger qu'elles soient bien davantage, et plus aisément, accessibles. Cela exige donc également 2) de ne pas envisager cette présence de la nature sur un seul mode de vie rural, ou bourgeois (qui supposerait d'avoir un appartement en ville et une maison à la campagne pour y vivre ou pour se ressourcer ou se rapprocher de la nature). Cette éco-éducation dont parle Næss devrait pouvoir être publique, et permettre à toutes et tous d'être aisément en relation avec la nature dans ses formes non-humaines, et dans sa plus grande diversité.

¹²³² William Cronon, *Changes in the Land: Indians, Colonists, and the Ecology of New England*, Hill and Wang, New York, 1983.

¹²³³ La Wilderness Act (loi fédérale américaine votée en 1964 en faveur de la protection de la nature) qui protège un ensemble de forêts et d'espaces naturels dits sauvages, définit ainsi la *wilderness* : « Une *wilderness*, par opposition aux espaces où l'homme et ses œuvres dominent le paysage, est ici identifiée comme un espace où la terre et sa communauté de vie ne sont pas entravées par l'homme, où l'homme lui-même n'est qu'un visiteur qui ne reste pas. Plus précisément, un espace de *wilderness* est défini, dans cette loi, comme un espace de terre fédérale non exploitée qui conserve son caractère et sa force primitifs, sans mise en valeur ou habitation humaines permanentes ; un espace qui est protégé et géré de façon à en préserver les conditions naturelles et qui (1) apparaît généralement n'avoir été essentiellement affecté que par les forces de la nature, l'empreinte de l'œuvre humaine ne s'y laissant pas, en substance, détecter ; (2) offre de remarquables occasions de jouir de la solitude et de jouir de formes de récréation primitives et illimitées ; (3) a une superficie d'au moins cinq mille acres [un acre = 0,4047 hectare] de terre, d'une taille suffisante en tout cas pour permettre sa préservation et un usage qui en maintienne le caractère non affecté. » (*The Wilderness Act of 1964*, Public Law 88-577 ; 88th Congress, S. 4, September 3, 1964. Voir Catherine et Raphaël Larrère, *Penser et agir avec la nature. Une enquête philosophique*, La découverte, Paris, 2015, p. 30).

¹²³⁴ Rémi Beau, *Éthique de la nature ordinaire. Recherches philosophiques dans les champs, les friches et les jardins*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2017.

III – Le deuxième sens de l'identification et les implications éthiques

1. L'identification-comme-parenté (identification-as-kinship)

L'identification est à penser corrélativement à l'unicité de toute forme de vie ; elle est la compréhension du fait que toute vie est fondamentalement une. Dans un texte consacré à Gandhi et à la métaphysique du *Satyagraha*, Næss écrit : « Thus, "oneness of all living beings" might be made more precise by dynamic interpretations using the process of identification rather than the status of identity¹²³⁵. » Si cette phrase n'est pas écrite dans un contexte spinoziste, d'une part, elle a tout à fait sa place dans une écosophie spinoziste – elle permet en effet de mieux comprendre l'Écosophie T – et elle nous permet d'autre part d'avancer dans la détermination de la réalisation de soi. Ici, Næss préfère dire « unicité de toute forme de vie » que « identité ». Il ne s'agit pas tant de dire que toute chose est « identique » que de mettre en évidence l'appartenance commune, ce qui lie ontologiquement toutes les choses singulières.

a) Le cas paradigmatique : la mort d'une puce

Intéressons-nous à un exemple que Næss propose comme une situation paradigmatique de l'identification : le saut d'une puce sur un microscope. Il raconte un événement, parce qu'il s'agit d'un événement plus que d'une anecdote, alors qu'il effectuait des observations en laboratoire sur la rencontre et le comportement de deux gouttes de produits chimiques corrosifs. Une puce, raconte-t-il, a sauté et atterri sur la plaque d'échantillon, dans les acides chimiques. C'est alors au spectacle de sa mort, qui n'est pas advenue tout de suite – elle a déployé des mouvements « terriblement expressifs »¹²³⁶ – que Næss a participé. Il écrit :

« Naturally, what I felt was a painful sense of compassion and empathy, but the empathy was *not* basic; rather, it was a process of identification: that “I saw myself in the flea”. If I had been *alienated* from the flea, not seeing intuitively anything even resembling myself, the death struggle would have left me feeling indifferent. So there must be identification in order for there to be compassion and, among human beings, solidarity¹²³⁷. »

Plusieurs choses semblent importantes dans ce passage, qui, s'il est « paradigmatique », nous

¹²³⁵ Arne Næss, *Gandhi and Group Conflict. Explorations of Nonviolent Resistance, Satyagraha*, *op. cit.*, chap. 2, p. 50.

¹²³⁶ Arne Næss, « Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World », *op. cit.*, p. 518, nous traduisons (« dreadfully expressive »).

¹²³⁷ *Id.*

permet de mieux comprendre ce processus « d'identification » :

1) Tout d'abord, on voit que l'empathie n'est pas première, elle est seconde : c'est parce qu'il y a identification qu'il y a empathie. Le partage affectif est donc une conséquence – et peut-être une des conséquences possibles – de l'identification. Ce qui est certain, c'est que l'identification ne laisse pas indifférent, « étranger », elle bouge quelque chose en nous, suscite, *a minima*, un sentiment. Nous nous sentons concernés par ce avec quoi nous nous identifions, nous sommes attentifs et attentives à cette chose en question. Ici Næss parle d'empathie et de tristesse, mais l'identification peut aussi susciter la joie et l'action.

2) La puce est un insecte minuscule, et très différent de nous. L'identification ici n'opère pas avec quelque chose qui nous est semblable, la projection anthropomorphique est très peu opérante dans cet exemple. Il ne s'agit ni d'un animal de compagnie, ni d'un animal qui peut avoir des traits ou des comportements proches de celui des humains, mais d'un insecte qui, non seulement ne nous est d'aucun usage mais, plus encore, est considéré comme un nuisible – la puce nous pique, et elle gêne nos animaux de compagnie. L'identification n'est donc pas un processus de reconnaissance de soi dans l'autre au sens où l'on reconnaîtrait des similarités disons extérieures, des ressemblances manifestes, entre notre nature et celle de l'autre, de la chose singulière avec laquelle on s'identifie. L'identification peut opérer avec toutes les formes de vie, y compris les plus différentes et les plus éloignées de l'espèce humaine. Bien sûr, c'est parce qu'il utilise un microscope que Næss peut observer ce qu'il n'avait pas vu auparavant, il peut voir « en grand » ce qui était trop petit pour être visible – les mouvements de la puce avant de mourir. Cette médiation de l'instrument qui rend visible est aussi une métaphore de l'affinement de la perception. Sans doute faut-il d'abord un microscope pour voir les choses, mais une fois la connaissance affinée, les notions communes acquises et les distinctions opérées, il n'est plus besoin de l'instrument ; on reconnaît spontanément la puce comme vivante et ce qui nous lie intrinsèquement à elle. Voir la puce est aussi la connaître, et la connaître, c'est la connaître comme une expression de la puissance divine, ou de l'unicité de la Nature créative (Nature naturante).

3) Ce à quoi Næss assiste, ce n'est pas tant au spectacle de la mort de la puce, qu'au spectacle des efforts qu'elle déploie pour se maintenir en vie, pour persévérer dans l'être. Ses mouvements « terriblement expressifs » sont l'expression de toute l'énergie déployée, autant qu'il est en elle, autant que sa nature le permet et sans reste, pour persister. Ce que l'événement de la puce met en évidence à travers l'empathie et la tristesse éprouvée, c'est le

dynamisme essentiel de l'être, ressaisi dans toute forme singulière. Se débattre pour rester en vie, c'est encore exprimer sa puissance, dans un cas limite, celui de la mort. C'est sans doute dans ce type de cas que l'on peut observer le mieux l'existence de cette puissance, dans son expression la plus révoltée, la plus acharnée, sans doute aussi la plus décuplée. Bien sûr, c'est une certaine quantité de puissance, un *ratio* qui s'éteint, du point de vue du tout ou de la Nature, la quantité de puissance demeure la même – une quantité infinie. Ce qui importe donc dans le récit de cet événement, c'est moins l'empathie et la tristesse que l'identification des puissances. C'est peut-être même l'observation des mouvements de la puce qui me fait prendre conscience de ma propre persévérance dans l'être, je comprends ce que cela signifie que d'être, d'être en vie, d'être vivant. Plus encore, c'est comprendre ce que Næss appelle la créativité de la vie elle-même et, du même coup, son unicité – le fait que nous sommes des constituants de la *Natura Naturans*. Næss parle ainsi parfois de « caractéristiques cosmiques communes »¹²³⁸, ou d'un sentiment de parenté (*kinship*) avec tous les êtres vivants (au sens large) :

« The basic development of human behavior patterns seems to have provided us with an inescapable feeling of kinship with all living beings, but only if our culture, society, or group membership does not actively inhibit this feeling. From an early age we “identify” and perceive ourselves in something else. The proposition that we only perceive similarity with other kinds of living beings is based on a misunderstanding. The spontaneous experience of relatedness is better expressed by the term sameness; that is, identity. It is, of course, an identity with awesome differences: we can change our attention and immediately be aware of profound differences. One's dog is vastly different from oneself, but we intuitively identify strongly with it as “a member of the family.” One of the most compelling cases of identification is furnished by our awareness of suffering. Even if we do not think that plants suffer, plants have traits that we spontaneously perceive as symptomatic of imperfect conditions of well-being. We actually see them suffer from dryness, heat, cold, or lack of nutrition as we see the suffering of human beings¹²³⁹. »

Ici, la souffrance est clairement présentée comme un cas de l'identification, une situation possible mais pas nécessaire. On peut s'identifier avec une plante, comprendre qu'elle manque

¹²³⁸ « The identification of human beings with animals, plants, and other natural objects rests on a common basic cosmic characteristic: generation and extinction », Arne Næss, « Gestalt Thinking and Buddhism », *op. cit.*, p. 334.

¹²³⁹ Arne Næss et Yvar Mysterud, « Philosophy of Wolf Policies I: General Principles and Preliminary Exploration of Selected Norms », *op. cit.*, p. 302.

des ressources nécessaires à son épanouissement – eau, soleil. S'identifier avec un autre signifie : saisir les intérêts de l'autre, ses potentiels, s'ils sont satisfaits ou non. On peut reprendre ici la distinction qu'opère Alain Berthoz entre la sympathie et l'empathie¹²⁴⁰. La sympathie signifie la participation à la souffrance de l'autre, là où l'empathie renvoie à la compréhension de ce qui l'affecte, à la considération de ses souffrances, sans les éprouver soi-même : Berthoz distingue l'empathie et la sympathie comme « deux processus différents dans les relations à autrui. Par la sympathie, j'entre en résonance avec la personne que je vois rire ou souffrir, ses émotions me gagnent comme par contagion, je les laisse entrer en moi-même. Dans l'empathie, en revanche, je ne souffre pas de la souffrance d'autrui, mais je regarde mentalement les choses de son point de vue. L'empathie met en œuvre à la fois un mécanisme de projection vers autrui et une inhibition de l'émotion¹²⁴¹. » L'identification peut conduire aux deux, mais, dans un processus éthique de réalisation de soi, l'identification entendue elle-même comme processus est à envisager sans doute comme un progrès de la sympathie vers l'empathie – des affects passifs vers des affects actifs.

b) Le sens métaphysique de l'identification

On a donc identifié un deuxième sens de l'identification, non plus comme appartenance, mais comme parenté, ce que Diehm appelle l'identification-comme-parenté (*identification-as-kinship*)¹²⁴². Celle-ci est voisine de l'empathie telle que la définit Berthoz : Diehm considère en effet l'identification-comme-parenté comme la conscience d'une continuité ou d'une parenté avec les autres qui nous donne à saisir ce à quoi ressemble leur situation et qui rend possible pour nous le fait d'éprouver de la joie ou de la tristesse¹²⁴³. Cette forme de l'identification renvoie au fait de faire l'expérience des autres d'une manière nouvelle¹²⁴⁴, enrichie de la compréhension de quelque chose d'essentiel : leur essence comme effort pour persévérer dans l'être. D'une certaine façon, c'est notre expérience propre qui est enrichie de l'expérience de l'autre. Nous ne nous contentons plus de faire l'expérience d'un autre comme un sujet en face d'un objet, mais cette expérience-autre devient, d'une certaine façon, la nôtre. Nous ne ressentons pas la souffrance de la puce, pas davantage que nous percevons ce qu'elle perçoit, mais nous percevons cette souffrance (ou plutôt le déploiement acharné d'une

¹²⁴⁰ Alain Berthoz et Gérard Jorland, *L'Empathie*, Odile Jacob, Paris, 2004.

¹²⁴¹ Charles Stépanoff, « Conclusion. Métaphysiques de la prédation », *L'animal et la mort. Chasses, modernité et crise du sauvage*, La Découverte, Paris, 2021, pp. 365-378.

¹²⁴² Christian Diehm, « Identification With Nature: What It Is and Why It Matters », *op. cit.*, pp. 12-15.

¹²⁴³ *Ibid.*, p. 12.

¹²⁴⁴ *Ibid.*, p. 14.

puissance) *effectivement*, et la comprenons comme telle. On perçoit dans la forme singulière de l'autre¹²⁴⁵ quelque chose que nous avons en commun, c'est-à-dire en fait quelque chose qui nous lie essentiellement, ontologiquement ou, même, métaphysiquement : « The identification process leads deeper into Nature as a whole, but also deeper into unique features of particular beings »¹²⁴⁶. Parfois, Næss renvoie cette intuition à une interdépendance écologique comme héritage évolutionnaire, qui lie toutes les choses vivantes génétiquement et comportementalement à la biosphère. Cet héritage serait structurant de l'esprit humain et de ses parties, comme du corps humain et de ses parties, des informations étant conservées et transmises sur notre co-évolution avec d'autres aspects de la Terre envisagée comme un système vivant, Gaïa – non au sens d'un super-organisme, mais d'un tout dynamique et caractérisé en ses parties par l'interconnexion et l'interdépendance¹²⁴⁷. Cette lecture biogéologique nous intéresse moins, dans notre perspective, qu'une approche que nous avons qualifiée de métaphysique. C'est pour une identification-comme-parenté en ce sens métaphysique que la philosophie de Spinoza, son ontologie et son éthique, offrent un cadre idéal, et c'est ce dont l'Écosophie T, essentiellement, s'est ressaisie.

On a donc mis en évidence différentes modalités de l'identification, qui peut renvoyer soit à un certain type d'attitude ou de comportement à un moment précis – un type d'identification – soit à un processus général, un mouvement. Dans son sens processuel, l'identification accompagne le processus éthique de réalisation de soi. Dans son sens ponctuel, l'identification renvoie à des moments isolés dans ce processus éthique de réalisation.

c) L'identification superficielle et l'identification profonde

Næss écrit, dans « Spinoza and the Deep Ecology Movement » :

« The self can be said to comprise that with which one identifies. The identification may be superficial or deep, the scope of identification narrow or broad. The person, I suggest, who is “all-round” mature cannot avoid identifying with every living being—seeing himself or herself in every being. If the two persons are Anne and Tom Taylor, clearly they do not see Anne and Tom in every being. There is something they see in themselves and in any other being¹²⁴⁸. »

Næss distingue ici de manière schématique une identification « superficielle » et une

¹²⁴⁵ Arne Næss et Yvar Mysterud, « Philosophy of Wolf Policies I: General Principles and Preliminary Exploration of Selected Norms », *op. cit.*, p. 302.

¹²⁴⁶ Arne Næss, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 390.

¹²⁴⁷ Wit Hibbard, « Ecopsychology : A review », *op. cit.*, p. 42.

¹²⁴⁸ Arne Næss, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 415.

identification « profonde ». À partir de la distinction opérée précédemment entre une identification-comme-appartenance et une identification-comme-parenté, on peut isoler quant à nous (schématiquement) trois types d'identifications : 1. L'identification faible, celle que Næss appelle superficielle et étroite, celle avec des humains exclusivement, avec celles et ceux de nos cercles proches, et/ou qui nous ressemblent. Le *self* est *l'ego*, et les « autres » sont des choses à l'extérieur de moi, soit qui ont des similitudes avec moi, soit qui n'en ont pas et qui, dans ce cas-là, me sont étrangères, ne me concernent pas et ne m'affectent pas. Cette forme d'identification est plus ou moins immédiate, elle peut se développer à mesure que nous nous identifions avec des humains de plus en plus différents de nous ; 2. L'identification que l'on peut appeler intermédiaire : l'identification-comme-appartenance. Elle est plus que l'identification faible, elle consiste à s'identifier avec ce que nous reconnaissons faire partie de nous, au sens où le *self* est indissociable de choses « extérieures » à lui et qui perdent ainsi leur statut d'extériorité. On ne s'identifie plus seulement avec des humains, mais aussi avec des non-humains et même, ultimement, avec toutes les choses singulières vivantes. Le trajet éthique est déjà engagé. On peut dire que l'identification est celle avec la *Natura naturata*. On comprend la nature du *self* comme étant une nature essentiellement dépendante des autres choses dans la Nature, on comprend le déterminisme causal structurant de la Nature, et sa place dans un tissu relationnel. Næss appelle aussi cette modalité de l'identification « identification individuelle (ou distributive) avec les êtres vivants dans des situations limitées »¹²⁴⁹ ; 3. L'identification que Næss appelle profonde et large : l'identification-comme-parenté. On s'identifie avec la vie dans toutes ses expressions ; on comprend à la fois la singularité de chacune de celles-ci et ce qui nous lie intrinsèquement, le partage d'une condition ontologique ou métaphysique commune. L'autre n'est ni extérieur ni intérieur, nous comprenons que l'autre et nous-mêmes, c'est tout un, au sens où nous comprenons l'autre dans sa singularité propre, tout comme nous sommes capables de nous envisager comme « autre », c'est-à-dire comme partie de la Nature, au même titre que toutes les autres. Nous saisissons, du point de vue cosmique, du point de vue du tout, ce que c'est que la vie, la puissance, et la façon dont elle se manifeste – dans une multitude de formes, parmi lesquelles compte la nôtre. Nous nous identifions avec la *Natura naturans* et le *self* est le soi écologique ou le grand Soi. Næss écrit, dans « Spinoza and Attitudes Toward Nature » : « The realization of union with the whole of Nature is made through the understanding of the particular things as a manifold of expressions or

¹²⁴⁹ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 265.

manifestations of Nature¹²⁵⁰. » Il appelle aussi cette modalité de l'identification « l'identification collective, ou dans leur essence, avec les êtres vivants ("la vie en soi", les écosystèmes, les espèces)¹²⁵¹. »

Le processus éthique du passage de *l'ego* au *Self* est la réalisation de soi et opère par l'identification et son approfondissement progressif.

L'empathie et la tristesse sont les signes les plus visibles et sans doute les plus communs du fait que l'identification opère. Elles sont l'expression comme d'une première intuition de l'unicité de toute forme de vie. On peut ici le comprendre en se référant à la philosophie de Spinoza : pour lui nous avons tous une idée de Dieu, puisque Dieu est la cause de notre existence et de notre essence : « l'essence infinie de Dieu et son éternité sont connues de tous », mais « les hommes n'ont pas une connaissance de Dieu aussi claire que des notions communes » car « ils ne peuvent imaginer Dieu comme les corps », et « ils ont joint le nom de *Dieu* aux images des choses qu'ils ont l'habitude de voir » (EIIIP47sc), ils imaginent donc un Dieu anthropomorphe, un juge suprême ou un monarque. Cette idée de Dieu ainsi présente mais recouverte est d'une certaine façon retrouvée avec le développement de la raison, elle est *découverte* au sens où l'on ôte toutes les images qui la recouvraient pour l'atteindre dans son essence vraie. De la même façon, de l'unicité de toute forme de vie, nous avons une idée, mais elle est recouverte par nos habitudes sociales et imaginatives, si bien qu'il faut tout un processus cognitif et conatif pour la *découvrir*. Mais c'est parce que cette idée est constitutive de notre essence que l'on peut ressentir de l'empathie, de la tristesse pour d'autres formes de vie qui seraient menacées. Elle est le moteur des différentes formes d'identification énumérées, y compris de la plus élémentaire et superficielle – qui est donc, elle, déjà un noyau de sagesse. D'une certaine manière, tous les humains ont en eux ce noyau de sagesse, et donc aussi de sagesse écologique, mais comprendre et agir écologiquement exige, étant donné notre condition initiale de servitude, d'engager un long chemin éthique, celui que Spinoza décrit dans *l'Éthique*. Il y a une forme de nécessité de l'identification qui s'éprouve dans l'empathie, mais qui ne s'épuise pas dans le partage de la souffrance de l'autre. Næss prend d'ailleurs l'exemple du plus grand plaisir pris dans le fait de partager un gâteau plutôt que de le manger seul. Cette joie éprouvée non pas dans la sympathie mais dans la connaissance d'un partage peut s'étendre au-delà de l'humain. On peut se réjouir de l'épanouissement des non-humains. Cela ne signifie pas qu'il n'y a pas d'actes de mise à mort

¹²⁵⁰ Arne Næss, « Spinoza and Attitudes Toward Nature », *op. cit.*, p. 390.

¹²⁵¹ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 265.

ni de souffrance dans la Nature, mais que l'on apprécie qu'une vie riche et diversifiée puisse, sous toutes ses formes, s'exprimer. Expression qui peut bien sûr prendre la forme, pour l'araignée, de la capture d'un papillon dans sa toile, pour le renard, de la mise à mort d'une musaraigne entre ses crocs. De plus, les affects, fussent-ils passifs comme la tristesse, sont le point de départ de l'activité, ils sont suffisants pour gagner en liberté, puisque de tout affect, on peut former une idée adéquate (EVP4cor) : « thus, even though human beings start low on their road to freedom, as more or less slaves of passive emotions, they have the necessary causal and cognitive endowment to crawl upward¹²⁵². » La sympathie est le signe de quelque chose de plus profond dont il s'agit donc, dans une perspective éthique, de former une idée adéquate.

2. Les implications éthiques

a) Décentrer l'humain

L'identification est aussi la prise de conscience que les humains ne sont pas les seuls individus à avoir une vie propre, les seuls à poursuivre des intérêts : toute chose s'efforce de persévérer dans l'être et l'exprime à sa manière, qui n'est pas humaine, et peut parfois être très différente de l'humaine. Næss écrit : « An extremely important, more or less spontaneous process is that of *identification* with other forms of life, that is, a perception of animals as in some ways like us, a perception that one can do something for their sake, that they, like us, have needs and interests¹²⁵³. Ce « comme nous » destitue l'humain de son caractère exceptionnel ou privilégié. Il n'y a pas un monde humain chargé de significations et un environnement qui entoure ce monde auquel les humains seuls donnent du sens, mais une démultiplication des mondes : chaque individu a sa propre vie, et s'efforce à la fois de la préserver et d'accroître son degré de puissance. En ce sens, et eu égard à ce que nous avons montré dans le chapitre 4, Næss lie la réalisation de soi à la valeur intrinsèque : « Relying on accounts of human nature like that of Spinoza, especially his account of free human beings in the later parts of part IV of the *Ethics*, I favor high levels of realization of human potentialities in terms of both intrinsic values and equal right (in principle) to live and flourish¹²⁵⁴. »

¹²⁵² Arne Næss, *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. 41.

¹²⁵³ Arne Næss, « The Spirit of the Vienna Circle Devoted to Questions of *Lebens- and Weltauffassung* », *op. cit.*, p. 285.

¹²⁵⁴ Arne Næss, « Self-Realization in Mixed Communities of Human Beings, Bears, Sheep, and Wolves », *op. cit.*, p. 295-296.

Le sage, qui comprend le caractère écologique du *self*, perçoit toute chose comme étant une expression de l'unicité de toute forme de vie, et, comme telle, comme s'efforçant de vivre et de s'épanouir – perception qui va de pair avec une attitude spécifique, mue par l'attention portée aux choses singulières non-humaines. La réalisation de soi entendue comme processus éthique dit donc le passage de la servitude à la liberté, de l'imagination au troisième genre de connaissance, de l'expérience pauvre à l'expérience riche, et corrélativement le passage d'une ontologie ou d'une compréhension du monde anthropocentrique, à une conception écocentrique ou « cosmocentrique ». Dans *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, Næss écrit de la conception du monde qui émerge de son interprétation de *l'Éthique* : « in contemporary jargon, such worldviews might be labeled biocentric, ecocentric, or cosmocentric : all beings have a series of common properties and urges and there is some kind of supreme whole¹²⁵⁵. »

b) Conséquences éthiques et implications pratiques concrètes

D'un point de vue conatif, la compréhension de toute chose selon le troisième genre de connaissance et l'identification profonde s'accompagnent pour Næss d'un style de vie non destructeur de la biosphère : l'identification « does not lead away from the singular and finite. It does not lend itself to abstract thinking or contemplation, but to *conscious, intuitive, intimate interaction*¹²⁵⁶. »

L'interaction est consciente, au sens où l'on sait que l'on ne manipule pas un objet, mais qu'on entre en relation avec un individu qui a sa vie propre. On sait aussi que cette interaction prend place dans un tissu plus large, et, ultimement, dans toute la Nature. On sait donc qu'elle a des effets qui ne sont pas uniquement localisés, ni unilatéraux, cette interaction me touche moi, l'individu avec lequel j'interagis et d'autres choses impliquées, de manière proche ou plus lointaine, par l'interaction. En ce sens, on a une conscience écologique, une conscience du caractère écologique de nos actions. Cette interaction est consciente également au sens où l'on sait ce qui est bon pour nous, et que l'on perçoit en l'autre l'existence d'intérêts propres. Elle est consciente parce qu'on sait qu'on ne tirera pas un bénéfice de l'autre en lui soutirant ce qu'il refuse de nous donner, en lui arrachant pour notre jouissance individuelle la possibilité même de se réaliser, mais qu'on se réjouira de la formation d'associations originales avec lui, dans la mesure où la connaissance des lois de nos natures permet l'invention de modes de vie durables et bénéfiques. Elle est consciente de l'intérêt (physique et mental) que l'on a à vivre

¹²⁵⁵ Arne Næss, *Freedom, Emotion and Self-subsistence*, *op. cit.*, p. 76.

¹²⁵⁶ Arne Næss, « Spinoza and Attitudes Toward Nature », *op. cit.*, p. 390.

dans un milieu tissé d'individus interreliés et qui s'épanouissent dans leur être, le *self-interest* dépassant la simple jouissance de *l'ego* étroit : « One of the great challenges today is to save the planet from further ecological devastation, which violates the enlightened self-interest of both human and nonhuman life and decreases the potential of joyful existence for all¹²⁵⁷. »

Plus encore, comme pour l'identification-comme-appartenance, l'identification-comme-parenté incite à l'activisme pour la défense et la protection des formes de vie. Cette forme d'identification profonde nous conduit à nous lier à l'autre, de telle sorte que nous sommes capables de nous soucier de lui, très profondément, si profondément que notre *self* est impliqué. Chercher ce qui est bon pour nous est aussi chercher ce qui est bon pour l'autre : cela nous conduit, comme le montre Diehm, « à prendre conscience que les autres sont suffisamment semblables à nous pour engager (*command*) le même type d'attention (*concern*) et de respect que nous avons pour nous-mêmes »¹²⁵⁸. Næss écrit :

« Philosophy of life has now a new social and political impact. Those who strongly appreciate life on the planet and strongly identify with animals and plants, whether those lifeforms are in a narrow sense useful or not, are active in the effort to change lifestyles, institutions, and politics in the direction of sustainability¹²⁵⁹. »

Cette considération est apparemment difficile à justifier d'un point de vue spinoziste, elle rejoint la problématique des implications éthiques de la valeur intrinsèque. Est-ce que la réalisation de soi, universelle, implique une forme de respect justifié par le seul fait que tous les êtres individuels vivants (au sens large) ont une vie propre, expriment une puissance propre ? En quoi l'appartenance commune peut-elle justifier cette attitude de respect ? Si l'attention portée aux choses naturelles n'est plus ou pas seulement motivée par la sympathie et le partage de la souffrance, mais par une forme d'empathie au sens de la compréhension de cette souffrance comme du plaisir de l'autre – ou au moins de la réalisation ou non de potentiels de vie –, comment justifier l'engagement pour la protection de ce qui s'efforce de persévérer dans l'être ? Sans doute sur la non-désirabilité de cette souffrance : elle n'est utile à personne (des humains), dans la mesure où elle ne sert pas la persévération dans l'être des humains. Que les choses singulières non-humaines vivent et s'épanouissent est certes bon pour nous, mais pas seulement dans la mesure où elles servent nos intérêts, également dans la

¹²⁵⁷ Arne Næss, « Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World », *op. cit.*, p. 516-517.

¹²⁵⁸ Christian Diehm, « Deep Ecology and Phenomenology », *op. cit.*, p. 14, nous traduisons (« to have us realize that others are enough like we are to command the same sort of concern and respect that we have for ourselves »).

¹²⁵⁹ Arne Næss, « The Spirit of the Vienna Circle Devoted to Questions of *Lebens*-and *Weltauffassung* », *op. cit.*, p. 285.

mesure où leur épanouissement lui-même et pour lui-même est utile à la réalisation humaine. On peut proposer deux interprétations de cette idée, toutes deux corroborées par les textes de Næss. La première consiste à envisager qu'il y a une forme d'unité cosmique des intérêts, comme si, du point de vue du tout – donc de l'être même – les intérêts de tous les individus de toutes les espèces se rejoignaient. Que ce qui est bon pour l'humain est bon pour la taupe, le sanglier, le lion, le ver, le moustique ou même le virus et donc que ce qui est bon pour la taupe, le sanglier, le lion, le ver, le moustique et le virus est bon pour l'humain ; ou encore que ce qui est bon pour la taupe ou le moustique est bon également pour le lion, le sanglier, le lion, le ver et le virus. Cette forme de communauté des intérêts semble difficilement tenable, voire absurde. Elle est démentie par l'expérience, et semble reposer sur une conception idéalisée (et téléologique) de la Nature, une forme de Nature qui serait bonne en elle-même. Si certains textes de Næss semblent corroborer cette interprétation, il est cependant bien conscient que la Nature n'est *pas* bonne, que les relations ne sont pas harmonieuses et pacifiques, et, comme il le dit parfois avec un langage anthropomorphique : il y a de la « cruauté dans la nature » : « (...) en tant qu'écologistes, nous devons éviter de faire croire aux gens que nous disons « oui ! » à tout ce qui vient de la nature. Le processus d'identification nous conduit à voir beaucoup de cruauté dans la nature. Mais cela ne signifie pas que tout animal est cruel. On peut déplorer tel ou tel comportement sans attribuer de normes éthiques négatives à son acteur »¹²⁶⁰. Næss dit « cruauté », sans dire que la nature *est* cruelle, ni les animaux (il le précise), c'est encore une manière – probablement dans l'identification qui s'éprouve dans des affects négatifs – de faire l'expérience de certaines situations dans la Nature. Un sujet actif et rationnel ne parlera certainement plus de « cruauté », même s'il sera affecté par le spectacle du chat qui tue l'oiseau et joue avec lui (mais ne s'en scandalisera pas), ce qui le conduira peut-être à libérer l'oiseau et à s'offrir de jouer avec le chat. Un chat n'est pas cruel, c'est telle situation qui peut nous paraître telle ; et le mot « cruauté » sert simplement à rappeler qu'il y a de la prédation et des mises à mort, constamment, dans la Nature.

La deuxième interprétation consiste à quitter comme tel le point de vue du tout pour revenir au point de vue humain – mais celui-ci, en tant qu'il adopte, de sa place, le point de vue du cosmos. Cette interprétation est celle non plus en termes de communauté d'intérêts, mais d'enrichissement de l'expérience. Même quand il connaît de manière intuitive selon le troisième genre de connaissance, l'être humain ne sort pas de lui-même, il observe, depuis son

¹²⁶⁰ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, op. cit., p. 265.

expérience, la Nature comme tout. Les principes éthiques déduits sont à replacer dans ce point de vue cosmique mais humain (l'humain qui connaît selon le troisième genre de connaissance n'est pas Dieu pour autant, pas plus qu'il n'est résorbé dans la Nature), et, encore une fois, dire « valeur intrinsèque » comme « réalisation de soi pour toutes les formes de vie ! », c'est proposer des normes pour orienter, dans la compréhension adéquate de la Nature, notre agir humain en contexte de crise environnementale. Ces normes sont nées de la compréhension du tout, mais elles ne sont pas formulées du point de vue du tout (de Dieu) lui-même, comme si elles avaient un sens indépendamment d'une expérience humaine. Ce n'est donc pas la Nature comme tout qui nous enjoint de la préserver, de faire que toutes les choses se réalisent. Ce n'est pas parce que, par nature, toute chose persévère dans l'être que l'on a le devoir de faire en sorte que cet effort soit préservé ou mené à bien. Le réel, c'est la *Natura* spinoziste, l'éthique, c'est le progrès humain vers une vie bonne à l'intérieur de cette *Natura*, c'est-à-dire une vie de qualité et une expérience riche. Næss écrit qu'il faut distinguer et traiter différemment ce qu'il appelle « quatre champs (...) de phénomènes » : l'identification individuelle, l'identification collective, et, qui en découlent, « le jugement éthique (à différents niveaux) des individus dans des situations spécifiques » d'une part et « le jugement éthique de la vie sous une forme collective, ou dans son essence »¹²⁶¹ d'autre part. Parce que l'éthique naît de l'identification, c'est-à-dire de la compréhension par un sujet de la structure du réel et de ses affinités avec les autres choses singulières, elle est aussi nécessairement anthropocentrée, au sens de ce qu'on pourrait appeler une forme de pragmatisme expérientiel, dans la mesure où l'être se donne dans l'expérience et que l'expérience dont on peut parler, celle qu'on connaît et sur laquelle on peut agir – celle qui nous intéresse dans une perspective éthique – est humaine. Næss écrit, après avoir affirmé dans la citation précédente que les personnes qui s'identifient avec des non-humains s'efforcent de changer les politiques pour encourager leur protection, et à propos de ces mêmes personnes : « Important also is that they look for a gain in quality of life whenever possible from every step toward responsible ecological policy and are willing at any time to give up much of the typical rich country's goodies »¹²⁶².

L'Écosophie T, qu'on a dite écocentrée, et qui parfois, avec des précautions rhétoriques, est dite rejoindre les préoccupations de l'écocentrisme, le fait d'une certaine façon par accident, au sens où elle part de l'expérience humaine, de sa qualité, et rejoint à partir de là le point de

¹²⁶¹ *Id.*

¹²⁶² Arne Næss, « The Spirit of the Vienna Circle Devoted to Questions of Lebens- and Weltauffassung », *op. cit.*, p. 285.

vue du cosmos. L'activisme, dans l'identification profonde, est toujours un activisme d'humains qui, s'il veut le bien-être d'individus non-humains, ne sort jamais tout à fait de cette expérience humaine. Plus justement, on peut dire que cette éthique écologique, comme devenir ou *processus* éthique est anthropocentrée, mais si on l'envisage à l'aune de ce qu'elle permet, de son point d'arrivée, on peut la dire écocentrée. Elle est le passage d'une conception du monde fortement anthropocentrique, à une conception écocentrée. Dans une telle conception, la qualité de l'expérience humaine est indissociable de celle des expériences autres, et notamment non-humaines.

Enfin, l'attitude du *mature Self* est une attitude d'amour, non pas d'amour altruiste ni d'amour passif, mais d'amour de soi : « Love of others and love for ourselves are not alternatives. On the contrary, an attitude of love toward themselves will be found in all those who are capable of loving others. Love, in principle, is indivisible as far as the connection between "objects" and one's own self is concerned¹²⁶³. » L'amour de soi actif dit le comportement généreux, celui qui est déterminé par la force d'âme. Ainsi, qui s'aime lui-même activement aime la puissance qui le définit et qui s'exprime dans son activité – il aime par là aussi la cause de cette puissance, la Nature comme puissance créative dans la mesure où elle s'exprime dans tous les particuliers. Or, qui aime veut jouir de son association avec la chose aimée¹²⁶⁴, qui aime la Nature dans ses expressions particulières n'est pas mu par un désir de possession ou de destruction mais veut s'associer activement et joyeusement avec elles – ce qui n'interdit pas, dans certains contextes, la mort ou la souffrance, de fait, mais ce qui la limite drastiquement. Pour Spinoza, nous sommes naturellement enclins à aimer, c'est-à-dire à nous unir avec ce qui nous procure de la joie. Mais, à mesure que le *self* s'approfondit et s'étend, cet amour change d'objet, passant des objets de l'identification étroite aux objets de l'identification profonde.

Qu'est-ce que cela engage maintenant du point de vue de la pratique concrète ? Répondre à cette question dépasse le champ du présent travail, mais on peut en dire deux mots, avec un certain degré de généralité (puisque ces normes pratiques sont orientées dans les situations particulières par la conception du monde développée dans une écosophie spinoziste). Næss dit : « vivre et laisser vivre ! », ne pas tuer, ou en tous cas si cela n'est pas nécessaire – ne pas tuer si ce n'est pas pour satisfaire des besoins vitaux¹²⁶⁵. On gagne peu dans la mort (celle qu'on inflige) en dehors de la régénération de nos parties quand cela est nécessaire, et on a

¹²⁶³ Arne Næss, « Self-realization: An Ecological Approach to Being in the World », *op. cit.*, p. 36.

¹²⁶⁴ CT, II, chap. 4, § 1.

¹²⁶⁵ Arne Næss et David Rothenberg, *Vers l'écologie profonde*, *op. cit.*, p. 176-177.

tout à gagner au contraire dans la vie et son épanouissement, pour elle-même. Cette maxime du vivre et laisser vivre impose une forme de modération, ainsi que de précaution dans l'action – si la connaissance manque, mieux vaut ne pas intervenir, on ne sait pas quelles répercussions, et à quelle échelle, notre action peut avoir¹²⁶⁶. L'identification donne donc lieu à l'élaboration de normes qui orientent les politiques et les pratiques – notamment celles de conservation et de protection¹²⁶⁷. Bien sûr, en situation de conflit moral, Næss ne met pas sur le même niveau les différentes choses singulières avec lesquelles le soi s'identifie, il investit la notion de proximité, déterminée à la fois par l'espèce, la famille, et l'histoire singulière. Des cercles se dessinent, qui ne condamnent pas les choses lointaines, tout aussi dignes d'être connues et aimées que celles que l'on connaît bien et que l'on aime plus fort, de fait, mais qui rend leurs intérêts moins prégnants que ceux des choses avec lesquelles nous sommes, plus intimement encore, liés. D'une certaine manière, l'identification collective ne vient pas prendre la place et effacer l'identification individuelle, elle s'ajoute à elle. On ajoute une sphère globale à notre considération morale, mais on ne perd pas l'idée d'une priorité donnée à ce avec quoi nous nous identifions de manière individuelle. Næss écrit : « Moreover, there is an obvious diversity of obligations. We have special obligations toward our own children: any animal may be killed in order to feed one's starving child. Obligations toward individuals that have been members of our communities for long periods of time are greater than toward accidental visitors¹²⁶⁸. » Ce qu'il encourage, c'est la création de communautés mixtes (humaines et non-humaines) où l'épanouissement de chacun est respecté, au sens où il est apprécié et non brimé ; ce qui peut donner lieu à des règles rationnelles de coexistence. Næss prend l'exemple des ashrams dans lesquels Gandhi laisse vivre et se déplacer librement les serpents, scorpions et araignées, ce qui implique seulement une plus grande vigilance – inspecter ses chaussures avant de les enfiler, éclairer le sol quand on se lève la nuit¹²⁶⁹. Nos comportements doivent être modifiés pour rendre possible, sans altérer la qualité de notre vie (et *a fortiori*, sa possibilité !) cette « coexistence satisfaisante »¹²⁷⁰. Un tel mode de vie et de telles règles peuvent être, selon Næss, déduites du système spinoziste (interprété/reconstruit écologiquement).

¹²⁶⁶ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 273 ; Voir Arne Næss, « The Basics of Deep Ecology », *op. cit.*, p. 17.

¹²⁶⁷ Arne Næss et Yvar Mysterud, « Philosophy of Wolf Policies I: General Principles and Preliminary Exploration of Selected Norms », *op. cit.*, p. 303.

¹²⁶⁸ Arne Næss, « Equality, Sameness and Rights » (1995), *SWAN X*, 7, pp. 67-70, p. 69.

¹²⁶⁹ Arne Næss, « Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World », *op. cit.*, p. 524.

¹²⁷⁰ *Id.* Nous traduisons (« satisfactory coexistence »).

Les affirmations métaphysiques et éthiques les plus exigeantes de la *deep ecology* côtoient toujours une forme de pragmatisme, elles orientent toute situation pratique et ne doivent pas rendre impossible l'action – sans perdre pour autant de leur exigence. Cet équilibre difficile peut être trouvé si l'on affirme qu'il s'agit d'agir toujours en conscience, savoir ce que l'on fait quand on tue ou blesse, et pourquoi on le fait, sans pour autant ressentir une forme de peine ou de culpabilité, mais en sachant que c'est, dans les conditions rassemblées, la meilleure façon de procéder et, donc, savoir aussi se réjouir d'avoir agi au mieux, et activement.

c) Le problème de l'altérité

L'identification désigne usuellement le fait d'assimiler une personne ou une chose à une autre, en même temps que le résultat de cette action, elle renvoie aussi au fait de se confondre avec quelqu'un ou quelque chose¹²⁷¹. L'assimilation et la confusion se retrouvent dans l'usage du terme en psychologie : l'identification est reconnue comme étant un processus psychologique par lequel un individu A transporte sur un autre individu B les sentiments qu'il éprouve ordinairement pour lui-même, au point de confondre ce qui arrive à B avec ce qui lui arrive à lui-même¹²⁷². Et le verbe identifier, quant à lui, signifie rendre identique¹²⁷³. Une telle notion mise au cœur de l'Écosophie T prête le flanc à plusieurs critiques mettant en question la place de l'autre dans ce processus : promouvoir l'identification, n'est-ce pas ne pas voir l'autre, choisir de ramener l'autre à soi, de l'assimiler, de le confondre avec soi ? La réalisation de soi pourrait être envisagée comme un processus gourmand du soi consistant à englober toute forme d'altérité pour la faire sienne, se rendant incapable de voir dans l'autre ce qui le distingue singulièrement. Comment penser sur ce fondement une éthique écologique ?

Cette critique à l'encontre de la réalisation de soi et de l'identification a été formulée de manière précise et ciblée par Val Plumwood, qui reproche à la *deep ecology*, de manière générale, de n'avoir pas résolu le dualisme fondamental entre le soi et l'autre, l'humain et la nature (et par conséquent tous les dualismes qui sont articulés à celui-ci), et de n'avoir pas su interroger et critiquer le rationalisme¹²⁷⁴ – dualisme et rationalisme étant les deux instruments de la domination de la nature et des femmes. Pour Plumwood, si la *deep ecology* a bien vu que la question de la domination de la nature ne s'épuise pas dans un questionnement éthique

¹²⁷¹ Voir l'article « Identification », Centre national de ressources textuelles et lexicales (<https://www.cnrtl.fr/definition/identification>)

¹²⁷² André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Puf, Paris, 2013, p. 453-454.

¹²⁷³ Voir l'article « identifier », Centre national de ressources textuelles et lexicales (<https://www.cnrtl.fr/definition/identifier>).

¹²⁷⁴ Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, *op. cit.*, p. 162.

mais engage en premier lieu un questionnement ontologique – la remise en cause de la discontinuité métaphysique entre les êtres humains et la nature¹²⁷⁵ – elle n'a pas su voir 1) que ce problème humain/nature s'articule à « un ensemble d'oppositions dichotomiques qui se confirment et se soutiennent les unes les autres »¹²⁷⁶ 2) ni que la dichotomie centrale autour de laquelle s'articule toutes les autres est celle entre la raison et la nature 3) ni que la dichotomie devient mécanisme d'oppression et d'aliénation notamment par un processus d'incorporation, au sens où le membre dominé est considéré uniquement par rapport au membre dominant¹²⁷⁷. Cela se manifeste notamment dans la conceptualisation de la réalisation de soi dans laquelle le *self* s'identifie avec la plus grande partie du monde possible, faisant de la nature (*wilderness*) une partie du soi, ce que Plumwood appelle « incorporation ou assimilation au soi »¹²⁷⁸. L'incorporation, pour Plumwood, réside en « une insistance excessive sur la continuité et la communauté avec la nature, ce qui nie la possibilité même de différences entre le non-humain et l'humain »¹²⁷⁹. La *deep ecology* échoue ainsi, en articulant son éthique à la réalisation de soi et à l'identification, à reconnaître et valoriser l'altérité de la nature ainsi que son indépendance¹²⁸⁰, et à reconnaître la valeur à la fois de la continuité et de la différence dans sa relation avec l'autre¹²⁸¹. Cette critique générale se décline en trois grands aspects : le premier (1) renvoie plus spécifiquement à l'incorporation et l'assimilation et au fait de se rendre incapable de voir la différence, et de donner une place à l'autre en tant que tel¹²⁸². Plumwood écrit : « The failure to affirm difference is characteristic of colonising self which derives the other through the attempt to incorporate it into the empire of the self, which is unable to experience sameness without erasing difference¹²⁸³. » Elle parle finalement de « la mort de l'autre au sein du cadre théorique de la *deep ecology* »¹²⁸⁴. Le second aspect (2) renvoie à l'indiscernabilité qu'engage l'identification : « The indistinguishability account rejects boundaries between self and nature »¹²⁸⁵. Le rejet des frontières peut apparaître

¹²⁷⁵ Hicham-Stéphane Afeissa, « Postface à l'édition française », Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, op. cit. p. 347-348.

¹²⁷⁶ *Ibid.*, p. 348.

¹²⁷⁷ Val Plumwood distingue cinq mécanismes par lequel s'opère ce passage de la dichotomie à l'oppression : le déni, l'exclusion radicale, l'incorporation, l'instrumentalisation et l'homogénéisation. Voir Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, op. cit. p. 48-55.

¹²⁷⁸ *Ibid.*, p. 161, nous traduisons (« incorporation or assimilation to self »).

¹²⁷⁹ *Ibid.*, p. 162, nous traduisons (« an excessive emphasis on continuity and community with nature denying the possibility of difference between the non-human and the human »).

¹²⁸⁰ *Id.*

¹²⁸¹ *Id.*

¹²⁸² *Ibid.*, p. 174.

¹²⁸³ *Id.*

¹²⁸⁴ *Id.*, nous traduisons (« the death of the other in the theoretical framework of deep ecology »).

¹²⁸⁵ *Ibid.*, p. 176.

comme un rejet radical du dualisme humain/nature mais, en réalité, pour Plumwood, il confond hyperséparation et séparation, faute d'une véritable critique du dualisme, et par conséquent y répond par l'oubli de ce qui différencie le soi de l'autre et donc par l'indiscernabilité, et l'oblitération de la distinction¹²⁸⁶. Elle écrit : « one may not without arrogance assume that one is that other or knows that situation as does the other, that the other is transparent and encompassable by self without residue. (...) It is the master consciousness which presumes to violate boundaries and claims to subsume, penetrate and exhaust the other, and such treatment is a standard part of subordination; for example, of women, servants, the colonised, animals¹²⁸⁷. » Le troisième aspect (3) consiste dans l'expansion du Soi (*Expanded Self*)¹²⁸⁸ dans la mesure où, d'une part, elle ne résulte pas d'une critique de l'égoïsme mais bien plutôt de son extension, c'est-à-dire une extension de l'ensemble des *self-interests* sans remettre en question cette priorisation du *self* et de ses intérêts propres¹²⁸⁹. Elle maintient ainsi que par nature l'humain est égoïste et que l'alternative à l'égoïsme serait le sacrifice de soi¹²⁹⁰. D'autre part, cet élargissement de la sphère des intérêts pour englober ceux des autres est obtenue « at the expense of failing to recognise unambiguously the difference and independence of the other. Others are recognised morally only to the extent that they are incorporated into the self and their difference denied¹²⁹¹. »

Pour Plumwood, parce qu'elle n'a pas passé au crible le dualisme structurant de nos sociétés et les mécanismes d'oppression qu'il implique, la *deep ecology*, avec la réalisation de soi envisagée comme incorporation et assimilation, réitère le geste du dominant et donc celui du dualisme, qui s'articule, au moins, à une homogénéisation de la nature, et un déni des qualités propres des non-humains.

Cette critique est liée à l'interprétation de l'identification comme assimilation et incorporation. Elle vaut sans doute pour certaines approches que Næss propose de l'identification, notamment dans la citation que choisit Plumwood et qui analyse en réalité la question de la réalisation de soi dans le bouddhisme, Næss citant le Bhagaradgita : « He whose self is harmonised by yoga seeth the Self abiding in all beings and all beings in Self : everywhere, he sees the same »¹²⁹². Par ailleurs, Næss n'a pas fourni une réflexion

¹²⁸⁶ *Ibid.*, p. 177.

¹²⁸⁷ *Ibid.*, p. 178.

¹²⁸⁸ *Ibid.*, p. 179.

¹²⁸⁹ *Id.*

¹²⁹⁰ *Ibid.*, p. 180.

¹²⁹¹ *Id.*

¹²⁹² *Ibid.*, p. 174. Elle cite Arne Næss, « Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes », Michael Tobias (éd.), *Deep Ecology*, Avant Books, San Diego, 1985, p. 260.

approfondie sur la question de l'altérité, qui n'est pas au centre de son travail, et sans doute l'inscription spinoziste de sa réflexion a son rôle à jouer. Spinoza non plus ne conceptualise pas l'altérité, et elle ne semble pas être comme telle au cœur de son travail. Enfin, le passage d'une conception de la nature (comme autre de l'humain) à la Nature (comme tout, dont nous faisons partie) est sans doute le choix primordial qui conduit à cette absence de théorisation de l'altérité pour elle-même. La nature n'est pas l'autre, elle est ce dont nous faisons partie, dont nous sommes une expression, *comme* toute autre chose.

Pour autant, si l'on s'intéresse au comportement de l'identification interprétée dans un cadre de référence spinoziste, tel que nous l'avons déployé précédemment, il nous semble qu'elle échappe à nombre de ces critiques. Il ne s'agit pas bien sûr de sauver Næss, mais bien plutôt d'essayer de voir dans quelle mesure ce concept d'identification envisagé de manière spinoziste peut dépasser certaines critiques faites à la *deep ecology*, et, ainsi, de ne pas s'inscrire en faux contre l'écoféminisme. S'il s'agit de sauver quelque chose, c'est un trajet éthique et écologique qui, s'il n'est pas vraiment écologique, perd sa valeur en même temps que sa fonction.

Revenons donc à la première critique (1), celle qui consiste à affirmer que la réalisation de soi et l'identification rendent impossible l'attention portée à la différence, à la singularité et, en somme, à l'altérité, qui est gommée dans une forme d'extension de l'*ego* à toute la nature. Tout d'abord, l'identification telle que nous l'avons caractérisée n'est pas tant à penser sur le modèle de l'englobement, qui consisterait à ramener à soi ce qui est autre, que sur celui de l'élargissement, qui consiste à faire un mouvement vers l'autre, qui peut être pensé comme un mouvement d'ouverture, de décloisonnement du *self* qui apprend à voir justement ce qui n'est pas lui et à le reconnaître comme tel. La réalisation de soi est une ouverture du soi, plus qu'un rétrécissement de l'autre. Parce que la réalisation de soi s'articule à la valeur intrinsèque, à la perception de cet effort propre qui définit chaque chose dans sa singularité, elle ne peut pas être un effacement du différent, du distinct. Quand Næss dit qu'elle nous conduit à apprécier des formes vivantes très différentes de la forme humaine, il ne dit pas par là qu'elle consiste à l'englober dans le *Self*, mais bien à se réjouir de la perception et de la compréhension de cette forme de vie, de cette manière de vivre *autre*. L'extension du soi est l'extension de la conscience de la richesse et de la complexité des autres formes d'existence. L'identification nous rappelle que les expériences de la richesse de ce qui fait partie de la Nature nous touchent profondément, en nous donnant accès à la profondeur de l'existence des non-

humains¹²⁹³. La deuxième critique (2), celle de l'indiscernabilité, consistant dans une forme d'homogénéisation de la Nature, de réduction de l'hypermultiplication en indistinction, ne semble par conséquent ne pas tenir non plus. Næss insiste sur le fait que l'individualité n'est pas perdue dans le processus d'élargissement du *self* – pour le dire en termes spinozistes, il n'y a pas mort, destruction du *ratio* constitutif, ce qui change, c'est la conation et la cognition, et donc le statut de l'autre, qui, de chose indifférente devient riche de sens et d'intérêt. Connaître la Nature pour Næss (et pour Spinoza), c'est en connaître à la fois les lois universelles, celles plus générales et plus spéciales, toujours nécessaires, mais aussi connaître la singularité de ses expressions. Comme, à Tvergastein, Næss apprend à voir les fleurs minuscules (*Salix herbacea*) qu'il n'avait su voir au départ, leur forme singulière avec leurs noix rougeâtres, et la manière dont elles persévèrent dans les petites fissures du sol rocailleux¹²⁹⁴. Perception renouvelée qui le conduit à modifier un tout petit peu son trajet pour rejoindre la cabane – afin de ne pas les écraser. Ou encore comme il apprend à discerner ce qui se présente comme une masse « verdâtre » (*greenish*)¹²⁹⁵ pour, petit à petit, percevoir différentes espèces de lichens, dont une espèce particulière, *Geographicus*, qui donne sa couleur à la montagne, quand elle est vue de loin.

Se réaliser, être vertueux en termes spinozistes, c'est comprendre ce qui unit et ce qui distingue, ce qui est commun et différent, sans séparer ontologiquement. Il ne s'agit pas pour Næss de penser l'unité contre la distinction, mais bien l'articulation de l'un et du différent, c'est-à-dire la diversité. Cette notion est centrale dans l'Écosophie T, qui en fait une norme importante, dérivée de la « Réalisation de soi ! ». Le *self* n'est pas immergé dans l'autre, pas davantage que l'autre n'est noyé dans le *self* : simplement, le *self* reconnaît ce qu'il y a de commun dans la Nature, l'unicité de toute forme de vie, et les manières singulières de prendre forme, de prendre des formes, pour cette unicité. Pour Næss, l'idée que toute vie est fondamentalement une est structurante, mais elle est indissociable de celle de l'infinie richesse et diversité de la Nature. La troisième critique (3), celle portant sur l'*Expanded Self* et la question de l'élargissement de l'égoïsme et de la question des *self-interests* est, au premier abord, plus difficile à affronter. En effet, le cadre spinoziste inscrit la question éthique dans le champ de l'utile, de ce qui est bon pour soi. Pour autant, avec le développement de la raison, ce qui est bon pour soi coïncide, chez Spinoza, avec ce qui est bon pour les autres humains. Et, chez Næss, ce qui est bon pour soi coïncide avec ce qui est

¹²⁹³ Christian Diehm, « Identification With Nature: What It Is and Why It Matters », *op. cit.*, p. 16-17.

¹²⁹⁴ Arne Næss, « An Example of a Place: Tvergastein », *op. cit.*, p. 342-343.

¹²⁹⁵ *Ibid.*, p. 341.

bon pour les autres humains *et* les autres non-humains (peut-être pas individuellement – il ne peut s'agir de dire que ce qui est bon pour le moustique est bon pour moi –, mais l'existence des formes individuelles diverses et singulières est bonne pour moi), les autres formes d'expression de la vie ou de la puissance naturelle. Le *Self* ou le *ecological self* s'épanouit de l'épanouissement des autres, y compris non-humains. Plumwood a raison quand elle dit que *l'ego* ne disparaît pas mais qu'il est étendu ; la maturation est le travail à partir de sa propre nature, à partir de ce que nous sommes, des êtres humains bien imparfaits sans doute, mais avec toujours déjà un noyau de rationalité, et de compréhension de Dieu. Le processus de réalisation de soi consiste à se changer soi, sa manière d'être, de percevoir les choses, et, en même temps, non pas seulement la sphère ou l'étendue de ses intérêts, mais bien leur nature même, et la perception de ce qui est vraiment utile. Finalement, l'identification met en évidence une forme de sensibilité aux façons dont la rencontre des autres dans leur vie propre implique le *self*, le fait que dans de telles rencontres nous sommes « avec les autres » de manière significative¹²⁹⁶. L'identification, si elle est bien un mouvement du *self*, coïncide en fait avec une compréhension du tout, de la Nature *sub æternitatis specie*. Cette identification donc, d'un point de vue non biographique mais logique, ne part pas de nous, du *self*, mais du tout, du réel qui nous dépasse et dont nous sommes en même temps une partie (ce qui nous en garantit l'accès). Elle ne peut pas être la simple projection du *self* ou de *l'ego* dans l'autre, la reconnaissance de quelque chose de *l'ego* dans l'autre ; elle est la compréhension, du point de vue de l'éternité, de l'unicité de la Nature.

Finalement, la forme de relation, écologiquement viable, que Plumwood oppose à la réalisation de soi telle qu'elle la lit, cette compréhension spinoziste de la réalisation de soi ainsi élaborée semble pouvoir la rejoindre. En effet, elle écrit : « Respect for others involves acknowledging their distinctness and difference, and not trying to reduce or assimilate them to the human sphere. We need to acknowledge differences as well as continuity to overcome dualism and to establish non-instrumentalising relationships with nature, where both connection and otherness are the basis of interaction »¹²⁹⁷ ou encore « respecting the needs of the other involves acknowledging the difference as well as the connection between our needs. We need to recognise not only our human continuity with the natural world but also its distinctness and independence from us and the distinctness of the needs of things in nature from ours¹²⁹⁸. » Fondée sur le *perseverare in suo esse*, la réalisation de soi retrouve bien ces

¹²⁹⁶ Christian Diehm, « Identification With Nature: What It Is and Why It Matters », *op. cit.*, p. 16.

¹²⁹⁷ Val Plumwood, *Feminism and the Mastery of Nature*, *op. cit.*, p. 174.

¹²⁹⁸ *Ibid.*, p. 178.

exigences éthiques.

3. Réalisation de soi et enrichissement de l'expérience

Enfin, on ne peut pas vraiment comprendre la réalisation de soi chez Næss si on ne s'intéresse pas au travail qu'il conduit sur la question du *self* chez Spinoza dans *Conation and Cognition*, et si on ne la lit pas à l'aune de la question de l'expérience et de son enrichissement. La réalisation de soi coïncide avec le processus d'enrichissement de l'expérience, d'élargissement et d'approfondissement du champ perceptif – conatif et cognitif – ; elle coïncide avec un chemin individuel, celui (pour l'humain en tous cas) d'acquisition progressive (pas toujours continue) de la connaissance, de la modification de la perception du soi et de libération. La réalisation de soi, pour Næss, est un équivalent de la route vers la liberté chez Spinoza.

L'idée de *self*, pour être comprise, doit être ressaisie dans le contexte de la psychologie holiste et gestaltiste. Plus qu'une psychologie, Angyal, par exemple, cherche à élaborer une science de la personnalité qui ne soit pas atomistique, segmentaire, comme le sont les approches traditionnelles de l'organisme et de la personne (sociologie, physiologie, psychologie). Ces sciences, écrit-il, « traitent des aspects individuels de l'organisme humain, séparés artificiellement »¹²⁹⁹. Si l'être humain est plus que la simple agrégation de fonctions physiologiques, psychologiques et sociales, si la personne est à envisager comme un tout, alors on doit abandonner une connaissance segmentée pour l'élaboration d'un savoir adapté à son objet : une science « de la personnalité totale » (*whole person, as a whole*) ; « an entirely new science, a science of personality »¹³⁰⁰. Une telle science, de fait, conduira à rejeter la théorie du dualisme psychophysique. Angyal, à cet égard, est très proche de Spinoza : « For this holistic theory of personality the paradox of psychophysical interaction does not exist. We do not have to answer the question of how 2 such different substances as mind and body can act on each other, because strictly speaking we do not assume that such an interaction takes place. In all its manifestation, the total organism is active, but in some of these activities psychological and in some others physiological features are prevalent, and thus for practical purposes the two fields can be distinguished. Neural processes cannot produce ideas and thoughts cannot make the muscles contract, but the total organism, the person, can do both¹³⁰¹. » Si l'individu est un tout et non un ensemble de facultés additionnées, il est

¹²⁹⁹ Andras Angyal, *Foundations for a Science of Personality*, *op. cit.*, p. 2, nous traduisons (« deal with artificially separated single aspects of the human organism »).

¹³⁰⁰ *Ibid.*, p. 6.

¹³⁰¹ *Ibid.*, p. 61.

également une totalité ou une organisation dynamique, et non une structure statique¹³⁰² qui ne peut être considéré indépendamment de son environnement¹³⁰³.

a) Self et self-concepts

À quoi peut renvoyer le *self* chez Spinoza, qui n'est pas un théoricien du soi ? Næss dit deux choses : 1) que ce qui est donné c'est un tout, un champ, celui de l'expérience, et qui renvoie à ce que nous percevons du monde chez Spinoza. Or, il est possible, dans cette Gestalt, 2) d'isoler des pôles, de manière conceptuelle et non existentielle (on ne pourra jamais isoler l'organisme de son environnement) : le pôle organisme (*self*), le pôle environnement, et le medium¹³⁰⁴ : « this bifurcation between the self and the environment is purely conceptual (...). Extensionally, they may be supposed to imply each other mutually¹³⁰⁵. » Situé du côté de « l'organisme », le *self* est étroitement lié aux affects et aux désirs¹³⁰⁶.

Si, chez Spinoza, le monde se donne dans et par les affections du corps et les images qui s'en forment dans l'esprit, il se donne en même temps que se donne quelque chose comme le *self*, cet autre pôle du champ expérientiel. Dans les affections, le *self* et le monde sont mêlés (EIIP16)¹³⁰⁷, mais il est possible par une opération de distinction plus ou moins bien conduite (plus ou moins adéquatement) d'isoler ce qui relève de nous d'une part et du monde d'autre part. Cette opération, on l'opère de fait spontanément, mais le plus souvent soit nos aptitudes ne sont pas assez développées et ce qui nous parvient de nous-mêmes et du monde est confus et très restreint, soit nos aptitudes sont nombreuses, diverses et intégrées, et ce qui nous parvient du monde et de nous-mêmes est à la fois plus distinct, plus profond et plus large. Le soi est d'abord perçu ou senti, on s'en fait d'une certaine manière une idée immédiate en même temps qu'on est immergé dans le monde et qu'on se fait une idée des choses extérieures. L'idée du soi, dans sa qualité, dépend donc de la puissance d'autodétermination du sujet et de la qualité de l'expérience de celui-ci. Næss parle de champ plus ou moins élargi ou étroit – il parlera plus tard, dans un contexte écosophique, d'expérience plus ou moins pauvre, et plus ou moins riche.

Dans *Conation and Cognition*, le *self* est donc décrit comme fonction du champ total de

¹³⁰² *Ibid.*, p. 21.

¹³⁰³ *Ibid.*, p. 51.

¹³⁰⁴ Cette conception est en partie inspirée de Fritz Heider, *Thing and Medium* (1926), qui est d'ailleurs une œuvre maîtresse du développement de la psychologie écologique.

¹³⁰⁵ Arne Næss et Jon Wetlesen, *Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects, a Reconstruction*, *op. cit.*, p. 103-104.

¹³⁰⁶ *Id.*

¹³⁰⁷ « L'idée d'une quelconque manière dont le Corps humain est affecté par les corps extérieurs enveloppe nécessairement la nature du Corps humain et en même temps la nature du corps extérieur ».

l'expérience, ce que la personne reconnaît comme en étant une partie¹³⁰⁸. Le phénomène primaire du concept de *self* sont les cognitions singulières elles-mêmes ; ce n'est pas la personne individuelle, le *self*, premier, qui « aurait » ensuite des cognitions et « ferait » des évaluations (EIIIP23)¹³⁰⁹. Il n'y a pas chez Spinoza, pour Næss, de *self* comme une entité qui existerait avant et en deçà des *self-concepts* qui émergent à tout moment. Le *self* doit en effet être articulé aux *self-concepts*, c'est-à-dire aux différentes cognitions qu'une personne a d'elle-même et qui sont indissociables des actes de cognition particuliers, quand elle connaît *quelque chose* : « According to Spinoza, a person develops a self-concept as a function of the whole field of experience in relation to which he cognizes himself to be a part¹³¹⁰. »

Le *self* pour Næss est ce qui fait se tenir ensemble les *self-concepts* mais qui, d'une certaine manière, en émerge. Le concept de *self* émerge de la théorie des *self-concepts* et les *self-concepts* émergent de la connaissance de soi, indépendamment de toute théorie et du *self*. Næss écrit : « Spinoza seems to offer a theory about self-concepts, but no explicit nominal definition of any concept of self »¹³¹¹. Une des raisons qui permet d'affirmer que Spinoza a une théorie des *self concepts* est sa théorie des affects que Næss appelle secondaires (les affects dérivés), où le *se ipso* apparaît (*acquiescentia in se ipso*) ; ou bien ces affects qui émergent de la façon dont une personne se connaît elle-même en comparaison avec son groupe de référence, et de la façon dont elle évalue cette connaissance, ou la façon dont elle pense que les autres personnes la connaissent ou l'évaluent : « these cognitions and evaluations may be considered to refer to the self concepts of the person »¹³¹² : *Self repose, self love, pride, vain glory, humility, repentance, dependency*. Le *self* est donc une construction hypothétique, qui ne doit pas être hypostasiée¹³¹³, Næss parle aussi d'instrument pour la pensée ou d'*entia rationis* pour qualifier ce qu'il appelle le *self* – comme le seront les différentes déclinaisons de celui-ci : *ego, self, Self*¹³¹⁴.

Si on ressaisit l'interprétation de Næss, il semble donc que dans chacune de nos perceptions est enveloppé un *self-concept* (d'une certaine qualité selon la qualité de la perception), et les *self-concepts* permettent de dessiner un *self*, qui ne les précède pas, pas plus qu'il ne les soutient, mais qui est d'une certaine façon impliqué par eux voire déduit d'eux. Ce qui nous

¹³⁰⁸ Arne Næss et Jon Wetlesen, *Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects, a Reconstruction*, op. cit., p. 107.

¹³⁰⁹ « L'Esprit ne se connaît pas lui-même si ce n'est en tant qu'il perçoit les idées des affections du Corps. »

¹³¹⁰ *Ibid.*, p. 107.

¹³¹¹ *Ibid.*, p. 101-102.

¹³¹² *Ibid.*, p. 102.

¹³¹³ *Ibid.*, p. 52.

¹³¹⁴ Arne Næss, « Gestalt Thinking and Buddhism », op. cit., p. 334.

permet d'affirmer 1) que le *self* n'est pas une entité à part entière mais une certaine manière d'être au monde dont il émerge ; 2) que le *self* est en fait une certaine connaissance ou perception du *self*, indissociable de l'environnement et de sa connaissance ; 3) qu'il est moins une réalité psychologique que psychophysique, comme chez Spinoza l'esprit n'est autre que l'idée du corps (EIIP13), c'est-à-dire la puissance de former des idées de ce qui arrive au corps dans la mesure où il est immergé dans le monde. Angyal dit quant à lui du *self* qu'il est le sujet biologique¹³¹⁵ – sans doute cela peut-il aussi être dit de Spinoza.

b) La route vers la liberté envisagée comme *self-realization*

Il y a donc plusieurs correspondances à souligner : une correspondance entre les affects, la cognition et les *self-concepts* d'une part, et une correspondance entre ce que Næss appelle le *self-picture* et le *world-picture* d'autre part¹³¹⁶. Næss montre que le changement du cadre de référence de la cognition, d'un cadre inadéquat à un cadre adéquat, s'accompagne d'un changement similaire dans l'image de soi, d'une idée inadéquate à une idée adéquate, et d'un soi passif à un soi actif¹³¹⁷. Il parle de *self-concepts* passifs et de *self-concepts* actifs, il écrit : « insofar as the self concept is passive, it emerges as a part of a whole which is cognized inadequately » et « insofar as the self concept is active, it emerges as a part of a whole which is cognized adequately »¹³¹⁸. Si Næss ne les a pas encore théorisées, l'image de soi du *self* qui se connaît de manière adéquate, le soi actif, est celle du *Self*, et de l'*ecological self*. Il distingue cependant entre deux manières de se connaître adéquatement pour le *self*, que nous renvoyons aux deux formes de l'identification que nous avons évoquées plus haut : l'identification-comme-appartenance (ou personnelle) et celle comme-parenté (ou commune). Dans *Conation and Cognition*, cette distinction est articulée à la différence entre le deuxième et le troisième genre de connaissance. Næss écrit ces mots, qui nous semblent importants pour l'élaboration de son écosophie ultérieure :

« The whole of which the active self is a part is the infinite intellect, in so far as it is considered under the known attribute of non-extension (5P40Sch), or the infinite mode of motion and rest, in so far as it is considered under the attribute of extension. If the distinctness between the attributes is ignored, it is part of « the face of the total universe » (2P13L7Sch, Ep66). This relation between the self and the universe as a whole may be

¹³¹⁵ Andras Angyal, *Foundations for a Science of Personality*, op. cit., p. 113.

¹³¹⁶ Arne Næss et Jon Wetlesen, *Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects, a Reconstruction*, op. cit., p. 107.

¹³¹⁷ *Ibid.*, p. 106.

¹³¹⁸ *Ibid.*, p. 107.

considered to belong to the second kind of cognition. If the self is related to the third kind of cognition, it will be part not only of the whole of *natura naturata* in a general manner, but also united with the substance, or *natura naturans*, in its concrete particularity »¹³¹⁹.

Il y a donc deux manières de connaître le tout, et par conséquent deux manières d'avoir accès au *self*, soit selon le deuxième genre de connaissance du point de vue de la *Natura naturata*, soit selon le troisième genre de connaissance, du point de vue de la *Natura naturans*. Ce double accès correspondra, dans l'Écosophie T, à deux manières de comprendre ce qui nous unit aux autres formes naturelles.

Næss opère une autre distinction intéressante entre les *self-concepts* qu'il appelle *weak*, et ceux qu'il appelle *strong*, ce qui permet de distinguer entre une personne intégrée, et une personne qui ne l'est pas. Celle qui a des *self-concepts* faibles manque de permanence dans son agir et ses affects, elle change d'attitude d'une situation à une autre, et sa perception est très sélective (son expérience est pauvre). À l'inverse, celle qui a des *self-concepts* forts a une cognition riche de sens et unifiée, et se caractérise par une forme de permanence dans sa cognition et de détermination dans son action. Ce qui pourrait caractériser cette intégration et cette détermination, en termes spinozistes, pourrait être la *fortitudo*, cette force d'âme qui caractérise « Toutes les actions qui suivent des affects se rapportant à l'Esprit en tant qu'il comprend » (EIIIP59sc), et qui renvoie tant à la Vaillance, le « Désir par lequel chacun s'efforce de conserver son être sous la seule dictée de la raison », qu'à la Générosité, « le Désir par lequel chacun, par la seule dictée de la raison, s'efforce d'aider les autres hommes et de se les lier d'amitié ». Næss, lorsqu'il pense une forme de sagesse environnementale dans l'Écosophie T, mobilise la « fortitude » (la force morale) en référence à Spinoza, cette qualité du *field ecologist* qui sait interagir avec toute forme de choses, humaines et non-humaines, Næss étendant la générosité au-delà des relations interhumaines. Il écrit en effet : « We need not to say that today man's relation to the non-human world is immoral. It is enough to say that it lacks generosity, fortitude and love¹³²⁰. » Cette attitude est indissociable d'une conception de soi comme partie de la totalité de la Nature, entendue comme *Natura naturans* et *Natura naturata*. Elle a des implications, par conséquent, en matière de conflits interpersonnels¹³²¹. Dans *Conation and Cognition*, Næss travaille principalement sur les

¹³¹⁹ *Ibid.*, p. 108-109.

¹³²⁰ Arne Næss, « Environmental Ethics and Spinoza's *Ethics*. Comment on Genevieve Lloyd's Article », *op. cit.*, p. 323.

¹³²¹ Arne Næss et Jon Wetlesen, *Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects, a Reconstruction*, *op. cit.*, p. 121.

conflits inter-humains (avec le travail de Heider sur la psychologie des relations interpersonnelles comme référence¹³²²). Pour Næss, l'intégration intra-personnelle coïncide avec l'intégration inter-personnelle : « intra and interpersonal integration in Spinoza's theory appear to presuppose and imply each other »¹³²³. Autrement dit, seul un *self* actif (et, ultérieurement, écologique) est un *self* bien inséré dans des groupes, des milieux divers, agit de manière cohérente. L'intégration correspondant à l'auto-détermination, et non à la détermination du dehors par des rencontres contingentes et ponctuelles¹³²⁴.

Conation and Cognition consacre un passage explicite à la « Self-realization » intitulé « A note on freedom and self-realization »¹³²⁵. Næss ne définit pas la *self-realization*, il s'inscrit dans la littérature de la psychologie gestaltiste, « *realization* » faisant signe vers une lecture dynamique et perfectionniste de *l'Éthique*. La *self-realization* est un concept clé de la psychologie gestaltiste qui analyse des organismes et des processus vitaux qui ne tendent pas seulement à préserver la vie mais à transcender un *statu quo*, à se développer et c'est-à-dire à développer leur puissance d'être et d'agir. Pour Angyal, Goldstein, Lecky, Stagner, il s'agit d'« élargir le soi de manière continue »¹³²⁶, soit d'étendre sa détermination autonome afin qu'elle vaille pour un ensemble toujours plus important de choses et d'événements¹³²⁷. Pour Næss comme pour Heider ou Angyal, qui ont lu Spinoza et s'y réfèrent dans leur ouvrage, la théorie spinoziste envisage l'individu et ses processus vitaux dans cette optique dynamique, en articulant *l'Éthique* à cette proposition fondamentale selon laquelle toute chose s'efforce de persévérer dans son être¹³²⁸. Pour Næss, cet effort s'exprime amplement lorsque le sujet

¹³²² Voir Fritz Heider, *The Psychology of Interpersonal Relations*, op. cit.

¹³²³ Arne Næss et Jon Wetlesen, *Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects, a Reconstruction*, op. cit., p. 126.

¹³²⁴ *Ibid.*, p. 119.

¹³²⁵ *Ibid.*, p. 122.

¹³²⁶ Fritz Heider, *The Psychology of Interpersonal Relations*, op. cit., p. 216-217, nous traduisons (« expand itself continuously »).

¹³²⁷ On peut aussi mentionner, dans les potentielles sources de Næss, même si ce n'est pas sa source majeure comme elle le sera pour Warwick Fox notamment, la psychologie transpersonnelle d'Abraham Maslow. Maslow reconnaît que le *self* est d'abord aliéné, et construit à partir de là une psychologie basée sur la philosophie de Spinoza, une philosophie qui commence avec la compréhension de son propre fonctionnement psychologique. Pour Maslow, les problèmes psychologiques viennent de l'échec à satisfaire certains besoins primaires, comme le besoin d'être aimé, besoin vital qui permet l'acceptation et l'intégration sociale. Quand ces besoins sont satisfaits, la personne est motivée par des besoins supérieurs, qui transcendent les premiers besoins de l'ego individuel et étroit, atteints par la poursuite de valeurs supérieures, qui correspondent à l'amour de soi. La poursuite réussie de ces valeurs, il l'appelle « self-actualization ». La self-actualization est envisagée comme un processus continu, un effort vers la réalisation des plus hauts niveaux de croissance personnelle. Maslow envisage aussi que le développement du moi transpersonnel, par le dépassement ou la transcendance du *self*, notamment lors d'expériences ponctuelles extatiques (« peak experiences »), pourrait mener à une identification avec les autres, incluant les êtres non-humains (voir notamment Abraham Maslow, *L'accomplissement de soi : de la motivation à la plénitude*, Émilie Borgeaud (trad.), Eyrolles, Paris, 2013).

¹³²⁸ Ce qui fait dire à Heider : « The general starting point of Spinoza's theory, namely, that the life processes in

s'expérimente lui-même comme étant une partie d'une totalité infinie, lorsqu'il tend à s'unir avec d'autres choses singulières et ultimement avec toutes choses.

La réalisation de soi que Næss appelle « libre » dans *Conation and Cognition*, c'est-à-dire déterminée du dedans, est vécue dans le « self-repose »¹³²⁹ ; Næss renvoie à EVP36sc où Spinoza évoque la Satisfaction de l'âme, soit la joie qui accompagne l'idée de Dieu ou l'idée de l'Esprit lui-même, en tant qu'il se connaît comme éternel, dans son essence « qui consiste dans la seule connaissance, dont le principe et le fondement est Dieu » (EVP36sc). Il interprète la satisfaction de soi comme un état de compréhension où l'esprit coïncide avec son essence : « The activity of the self consists in the understanding of particular and concrete object as modes of the substance (1P25cor, 5P24) and this is the highest good which a man can reach (4P28,4P52, 5P25, 5P27, etc¹³³⁰.) » La réalisation de soi n'est pas encore vraiment envisagée comme un processus éthique et écologique, mais il n'y a qu'un pas à franchir pour distinguer la réalisation de *l'ego* de celle de *l'ecological Self* dont il sera question dans l'Écosophie T, puisque déjà Næss envisage la réalisation de soi, à partir de Spinoza, comme un approfondissement de la compréhension de soi et du monde, une connaissance progressive de l'unicité et de la diversité de la Nature, et de toute chose, particulière et appréciée comme telle, *sub specie aeternitatis*. Cette lecture, à l'aune de la littérature gestaltiste, de *l'Éthique*, est donc structurante de ce que sera la réalisation de soi dans l'Écosophie T.

man have a direction which reaches out toward ever higher states of perfection, has much in common with certain modern viewpoints » (*The Psychology of Interpersonal Relations*, *op. cit.*, p. 216).

¹³²⁹ Arne Næss et Jon Wetlesen, *Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects, a Reconstruction*, *op. cit.*, p. 125.

¹³³⁰ *Id.*

Troisième partie

—

Vers une éthique spinoziste de l'enrichissement de l'expérience. Relecture partielle de *l'Éthique*

*Dans l'espace muet,
Reste le cri*

*De ce qui veut
Ne pas passer¹³³¹.*

Dans cette dernière partie, nous souhaitons, à partir d'outils conceptuels identifiés dans le travail conduit précédemment sur Arne Næss, proposer une lecture ciblée de la philosophie de Spinoza. La notion d'expérience riche et le processus d'enrichissement de l'expérience nous apparaissent être des expressions et des concepts particulièrement féconds pour une écosophie envisagée sur le modèle du cheminement éthique d'une part, et pour renouveler notre lecture de *l'Éthique* d'autre part. Nous proposons donc de laisser maintenant Næss de côté pour, tout en retenant une partie restreinte de sa conceptualité, entrer à notre tour dans l'œuvre de Spinoza, en nous demandant : quelle conception de l'expérience, et plus particulièrement d'une expérience qu'on a appelée spontanée, ainsi que d'une expérience riche, peut-on identifier dans *l'Éthique* ? Dans quelle mesure l'analyse de certains passages clés de l'œuvre de Spinoza permettent-ils d'informer et, peut-être, d'approfondir, le trajet écosophique construit par Arne Næss et exposé précédemment ? Si une écosophie envisagée

¹³³¹ Guillevic, « Guitare » (1982), *op. cit.*, p. 227.

dans un cadre spinoziste, et comme enrichissement de notre expérience, nous a semblé pertinente, il convient maintenant d'élaborer plus précisément et pour elle-même une conception spinoziste de l'expérience riche. D'une certaine façon, tout se passe comme si Næss avait eu une intuition, celle que se trouve dans *l'Éthique* un trajet expérientiel qui peut être envisagé en termes d'enrichissement de l'expérience ; intuition que nous partageons, mais que Næss lui-même n'a pas cherché plus avant à fonder. C'est à cette fondation que nous souhaitons travailler maintenant. S'ouvriront alors peut-être de nouvelles pistes de compréhension et de réflexion pour une construction écosophique, pour aider à penser une manière écologique (et spinoziste) d'être au monde.

Spinoza attache une place, voire une place de choix, à l'expérience. C'est ce que montrait Pierre-François Moreau en 1995 dans son ouvrage *Spinoza, l'expérience et l'éternité*, qui a fait date en la matière¹³³². Les travaux sur l'expérience et son analyse dans la philosophie de Spinoza se poursuivent – citons notamment le texte d'Ursula Renz, *The Explainability of Experience: Realism and Subjectivity in Spinoza's Theory of the Human Mind* (2018) qui prend l'expérience comme point de départ du philosophe spinoziste, et affirme que non seulement l'expérience, qui n'est pas irréductiblement subjective, est explicable, mais que son explicabilité a également une signification et une importance éthique. Pour Renz, le projet fondamental qui justifie l'entreprise philosophique est de comprendre l'expérience subjective. Et c'est cette compréhension qui rend plus libre, sage et heureux. Elle envisage ainsi l'entreprise éthique comme un processus de compréhension de l'expérience, ou plutôt, dans la mesure où il ne s'agit pas seulement de comprendre sa *propre* expérience, de recherche d'outils pour l'explication, d'un point de vue neutre, de l'expérience de chacun et chacune. Chez P.-F. Moreau, *l'experientia*, si elle est considérée comme un ordre qui a sa logique propre, est analysée dans son rapport à la connaissance rationnelle – la manière dont elle précède ou accompagne le déploiement de la raison, sans *être* la raison, qui correspond, elle, à un autre ordre. Avoir sa logique propre, cela signifie être autre chose que la rationalité, que cet ordre qu'est celui de la raison ou de l'intellect. Les deux ordres, d'une certaine manière, évoluent en parallèle, l'un (l'expérience) pouvant être mobilisé pour confirmer ou infirmer l'autre (la raison). Dans cette partie, nous tenterons quant à nous de partir, comme l'avait fait Moreau, à la recherche de l'expérience, en nous intéressant à nouveau à l'expérience *pour elle-même*, et ceci, donc, indépendamment de son rapport à la rationalité ou à son explicabilité. Nous proposons à notre tour de « revenir à l'expérience » pour essayer de saisir

¹³³² Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, *op. cit.*

à de nouveaux frais *où* elle se situe, et *comment* elle évolue. Parce que nous cherchons quelque chose comme une expérience spontanée, nous ferons un petit pas de côté par rapport à ces deux appréhensions de l'expérience. Nous nous demanderons ce qu'est l'expérience, mais aussi qu'est-ce qu'être sujet d'expérience, et *qui* peut être sujet d'expérience. Nous essaierons alors de penser, à partir de cette notion d'expérience ainsi reconstruite, ce qu'on peut entendre par une expérience plus ou moins riche, et par un processus d'enrichissement de l'expérience.

Chapitre 7 – L'expérience ou l'enjeu du philosophe

Nous nous intéresserons dans ce chapitre à l'expérience telle qu'elle se trouve explicitement, sous la forme de *l'experientia*, et dans deux textes en particulier. Nous nous appuierons principalement sur le prologue du *Traité de la réforme de l'entendement* et sur *l'Éthique*. La question que nous nous posons est la suivante : peut-on trouver une expression de l'expérience *spontanée* dans ces textes, et si c'est le cas où se situe-t-elle, où la trouver ? Est-ce seulement dans *l'experientia*, ou bien est-elle à chercher ailleurs ? Cette première exploration nous conduira à dessiner les contours d'une telle expérience, sa place et sa fonction dans le cheminement éthique. Elle nous déplacera des passages où l'expérience se donne explicitement (*experientia*) vers d'autres passages où elle est convoquée sans être nommée explicitement, ou sous une forme autre.

I – L'*experientia* : puissance et limites, du prologue du *Traité de la réforme de l'entendement* à *l'Éthique*

Intéressons-nous aux occurrences du terme « *experientia* », d'abord dans le *Traité de la réforme de l'entendement*, considéré comme le premier texte de Spinoza. Nous essaierons ainsi d'identifier, avec le TIE, une première conception d'une forme de l'expérience spontanée, que nous chercherons ensuite dans *l'Éthique*.

1. L'expérience dans le prologue du *Traité de la réforme de l'entendement*

On peut difficilement parler d'expérience quand on s'intéresse à Spinoza sans convoquer ce texte célèbre qu'est le prologue du *Traité de la réforme de l'entendement*. Rédigé sans doute dès 1660, ce traité resté inachevé ne sera publié que de manière posthume (dans les *Opera Posthuma*). Spinoza y reviendra vraisemblablement au cours de sa vie, en ajoutant des notes au texte, mais ne le terminera jamais. Parce qu'il rencontre des difficultés théoriques insurmontables ? Parce qu'il éprouve certaines limites à ce qu'il vient de poser ? Parce qu'il a d'autres choses à écrire ? Il n'en reste pas moins que ce texte, et le prologue en particulier, a

connu une fortune considérable, bien que relativement tardive, soit presque deux siècles après sa parution¹³³³. Après, entre autres¹³³⁴, Emilio Villa¹³³⁵, Gabrielle Dufour Kowalska¹³³⁶, René Violette¹³³⁷, Humberto Gianni¹³³⁸, Theo Zweerman¹³³⁹, Pierre-François Moreau s'est attaché à renouveler l'interprétation de ce passage en cherchant « à atteindre à travers lui un certain type de regard »¹³⁴⁰. D'autres après lui ont poursuivi ce travail et porté une attention privilégiée à ce texte déjà fort commenté, comme François Zourabichvili¹³⁴¹, ou Pascal Sévérac¹³⁴². L'étude de Pierre-François Moreau, conséquente – elle s'étend sur plus de trois cent pages – nous intéresse tout particulièrement dans la mesure où elle propose une analyse de la notion d'expérience que ce prologue permet de construire, elle s'intéresse à sa nature, son statut, son fonctionnement et son contenu. Tout le premier chapitre de *Spinoza. L'expérience et l'éternité* est consacré à l'analyse du prologue, et nous fournit des clés essentielles pour conduire notre propre enquête sur l'expérience et la question de sa richesse. Nous nous appuyons donc ici sur ce travail, et essaierons d'en prolonger les conclusions, en identifiant un niveau plus élémentaire ou « spontané » de l'expérience qui serait peut-être resté inaperçu ou non analysé.

Voici comment commence le prologue, que nous citons à partir de la traduction qu'en avait donnée Pierre-François Moreau en 1994¹³⁴³ :

« Après que l'expérience m'eut enseigné que tout ce qui arrive fréquemment dans la vie commune est vain et futile ; alors que je voyais que tout ce que je craignais, ou par quoi j'éprouvais de la crainte, n'avait en soi rien de bon ni de mauvais, si ce n'est dans la mesure où il suscitait un mouvement dans mon esprit ; je résolus enfin de chercher s'il existait quelque chose qui fût un bien véritable et capable de se communiquer et par quoi seulement l'esprit pût être affecté, une fois tout le reste rejeté ; bien plus : s'il existait quelque chose dont la

¹³³³ Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., pp. 7-10.

¹³³⁴ Voir les notes 4 et 5 p. 4 de *Spinoza. L'expérience et l'éternité*.

¹³³⁵ Emilio Villa, « La conversione di Spinoza. Commento alle prime pagine del *De Intellectus Emendatione* », *Rivista di filosofia*, n° 3, 1927.

¹³³⁶ Gabrielle Dufour-Kowalska, « Un itinéraire fictif. Le traité de la *Réforme de l'Entendement* et la meilleure voie à suivre pour parvenir à la vraie connaissance des choses », *Studia philosophica*, tome 35, 1975.

¹³³⁷ René Violette, « Méthode inventive et méthode inventée dans l'introduction au *De Intellectus Emendatione* de Spinoza », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tome 102, 1977, pp. 303-322.

¹³³⁸ Humberto Gianni, « Autobiografía y sistema (a proposito de las primas líneas de la *Reforma del Entendimiento*) », *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile, tome 15, n° 2, 1977, p. 87-95.

¹³³⁹ Theo Zweerman, *L'introduction à la philosophie selon Spinoza. Une analyse structurelle de l'introduction du Traité de la réforme de l'entendement, suivie d'un commentaire de ce texte* (1983), Van Gorcum, Assen, 1993.

¹³⁴⁰ Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 5.

¹³⁴¹ François Zourabichvili, « La transition éthique dans le *Traité de la réforme de l'entendement* », *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Puf, Paris, 2002, pp. 59-89.

¹³⁴² Pascal Sévérac, *Qu'y a-t-il de matérialiste chez Spinoza ?*, Éditions HDiffusion, Paris, 2000.

¹³⁴³ Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., pp. 7-10.

découverte et la possession me feraient jouir éternellement d'une joie continue et suprême. » Un des premiers mots du texte est bien « expérience ». Ici, l'expérience est source d'enseignement : « Après que l'expérience m'eut enseigné que tout ce qui arrive fréquemment dans la vie est vain est futile ». Le narrateur prend en charge le récit : il dit « je ». Ce n'est pas le philosophe qui parle, celui qui est parvenu à la connaissance, à la perception des idées claires et distinctes, et qui les enchaînerait selon l'ordre des raisons – la cause première, et les effets qu'on peut en déduire (comme s'attachera à le faire l'*Éthique*). Ici, celui qui prend la plume, c'est l'homme qui revient sur l'insatisfaction qu'il a éprouvée, celui qui a fait l'épreuve de la crainte, de la tristesse, de l'agitation permanente. Le terrain est celui de la « vie commune » (*communis vita*) : la vie ordinaire, et en même temps la vie telle que les humains l'ont en partage. Le sujet du texte ici, le « je » de la vie commune, est un sujet que l'on pourrait dire omnipersonnel comme l'appelle Pierre-François Moreau¹³⁴⁴. L'expérience dont il est question est en même temps celle des autres ; le narrateur parle de sa propre expérience, mais les biens qu'il dit suivre, auxquels il dit être attaché (les honneurs, les richesses, les plaisirs) sont ceux que suivent « le vulgaire », tout le monde, le soi et les autres. Le « je » est « le lieu de la circulation de l'expérience entre les individus ; c'est ce qui est vécu singulièrement sans être individuel »¹³⁴⁵. L'épreuve du trouble, et même du désarroi dont il est question, est celle que tout humain peut faire. L'insatisfaction qui est relatée est contenue dans l'attachement aux objets auxquels s'attache le « vulgus ».

Si on regarde le prologue et l'expérience dont il est question, on peut identifier non pas un mais deux niveaux de l'expérience. L'expérience comme source d'enseignement (2) et la confrontation plus ou moins longue, ou plus ou moins répétée de soi avec le monde (1). L'expérience est la connaissance acquise (2) à mesure de la confrontation avec le monde (1). Nous sommes spontanément au monde, immergés dans un monde avec lequel nous ne cessons d'interagir, nous sommes même tout entiers tendus vers le monde, nous attachant à certains objets par une relation d'amour. L'expérience est donc d'abord épreuve du monde. Et cette épreuve, ici, apparaît clairement dans sa qualité : c'est une épreuve négative, du monde et de soi.

Tout le problème du texte est celui de l'instauration ou de l'institution d'une vie nouvelle, « instauration » et « institution » comme processus : il est celui de la mise en place du cheminement éthique. Instituer une vie nouvelle c'est entrer, progressivement, dans une autre

¹³⁴⁴ *Ibid.*

¹³⁴⁵ *Ibid.*, p. 57.

manière de vivre, poser, pas à pas, les jalons d'une existence différente, c'est-à-dire meilleure. La question à laquelle le texte doit répondre est la suivante : comment changer de vie, si nous sommes entièrement absorbés par notre attachement à des objets qui nous asservissent ? La réponse, d'une certaine manière, est comprise dans la question : parce qu'on éprouve déjà le désir, qui se transformera en urgence vitale, de changer de vie, la première pierre est posée. Si le problème est celui du commencement, du point de départ, il peut se trouver là, c'est-à-dire dans l'insatisfaction éprouvée. Nous cherchons la joie et la paix, et nous ne trouvons que trouble, tristesse, et déchirement. La possibilité du commencement, celle de l'institution d'une vie nouvelle, peut être comprise en articulant ce que nous avons identifié comme deux niveaux de l'expérience. Le premier, le plus fondamental, et que nous appellerons spontané, est l'expérience entendue comme épreuve. L'épreuve que nous faisons de nous-mêmes et du monde, ou plutôt de nous-mêmes dans le monde. Ce que nous éprouvons, ce sont des mouvements dans l'esprit, des « *commotiones animi* », des mouvements plus ou moins violents, plus ou moins durables, et plus ou moins agréables. Cette épreuve est donc qualitative : elle est positive, ou négative ; et elle est variable dans son intensité. Elle est la manière dont on fait l'épreuve du monde, et elle est indissociable d'un certain état de l'âme. L'âme est fatiguée de la succession d'expériences courtes de joie puis de tristesse intenses. Elle est malade de ces révolutions constantes qui l'affaiblissent. Nous sentons ou éprouvons en même temps une certaine modalité de la relation que nous entretenons avec les choses, et l'état dans lequel nous nous trouvons, ou dans lequel se trouve notre âme : un état de force ou de faiblesse (d'émoussement), à force de déchirements continus.

L'expérience est, en ce premier sens, articulée, d'une façon ou d'une autre, à la joie et à la tristesse, on pourrait dire à la souffrance, ou même à la douleur. Ce premier niveau n'est pas réflexif, il est spontané. Spinoza dit : « j'éprouvais de la crainte » ou « il suscitait un mouvement dans mon esprit ». C'est bien l'épreuve d'un mouvement, et d'un mouvement qualifié dont il est question. Cette épreuve, ici, parce qu'elle est négative, douloureuse, motive la réflexivité – dire « crainte » est sans doute déjà une qualification réflexive du mouvement éprouvé. On prend pour objet de réflexion sa propre expérience. Je souffre, pourquoi ? Je voulais atteindre le bonheur, et ma vie n'est faite que de rencontres malheureuses : à quoi cela tient-il ? Et, la question qui s'en suivra : comment changer cet état de fait ? Ce premier niveau de l'expérience est continu, bien qu'il puisse y avoir des ruptures

qualitatives, mais l'expérience s'offre comme une durée continue. Ce que nous avons appelé les ruptures qualitatives de l'expérience, comme dans le cas du plaisir éprouvé à la satisfaction d'un objet périssable auquel succède l'épreuve du manque, de la tristesse ou du trouble (« après la jouissance éprouvée suit une extrême tristesse »), c'est ce qui épuise, ce qui motive la recherche de « quelque chose qui fût un bien véritable et capable de se communiquer et par quoi seulement l'esprit pût être affecté, une fois tout le reste rejeté ; bien plus, [...] quelque chose dont la découverte et la possession me feraient jouir éternellement d'une joie continue et souveraine ». Le lexique qu'emploie Spinoza est très fort : il est question de « pensée grandement déchirée » dans la traduction de Pierre-François Moreau, de « joie accrue », puis d' « extrême tristesse », de « grande source d'empêchement » :

« En effet, ce qui arrive le plus souvent dans la vie et ce que les hommes, comme on peut l'inférer de leurs actions, estiment comme étant le souverain bien, se ramène à ces trois chefs : les richesses, l'honneur, le plaisir. La pensée [*mens*] est tellement déchirée par eux qu'il lui est impossible de réfléchir à quelque autre bien. Dans ce qui regarde le plaisir en effet, l'esprit y est retenu autant que s'il trouvait le repos dans quelque bien ; il est donc au plus haut point empêché de réfléchir à un autre [bien] ; mais après la jouissance du plaisir suit une extrême tristesse qui, si elle est ne retient pas la pensée, du moins la trouble et l'émousse. La pensée est grandement déchirée aussi lorsqu'elle poursuit les honneurs et les richesses, surtout lorsque celles-ci ne sont cherchées que pour elles-mêmes, parce qu'alors elles sont mises à la place du souverain bien. Quant à l'honneur, il déchire la pensée bien plus encore : on suppose en effet toujours que c'est un bien en soi, et comme une fin ultime vers quoi tout converge. »

Le narrateur parle même, dans ce moment où la dramatisation est à son apogée, d'une maladie mortelle qui nous affaiblit et nous met en péril : « Je me voyais en effet plongé dans le plus grand péril et contraint de rechercher de toutes mes forces un remède, si incertain fût-il ; de même un malade souffrant d'une affection mortelle, qui, lorsqu'il prévoit une mort certaine s'il n'utilise un remède, est contraint de le chercher de toutes ses forces, si incertain soit-il : car c'est en lui que se trouve son espoir tout entier (...) »

Ce qui caractérise la difficulté à vivre dans cette vie commune, c'est à la fois l'intensité et l'instabilité de ce qui est éprouvé. Passer d'une joie accrue, d'un plaisir excessif à une tristesse extrême, c'est ce qui affaiblit grandement le narrateur. Si on devait représenter la qualité de son expérience, ainsi dessinée dans une durée continue, on tracerait, comme un électrocardiogramme, des pics et des creux considérables, sans phases de transition.

Ce que l'on se met à chercher, ce n'est pas l'absence totale de joie ou de tristesse, de plaisir ou de souffrance. Ce qui caractérise notre vie, celle du narrateur et des autres humains, c'est notre attachement à des choses que nous considérons comme « bonnes », mais qui en fait nous attristent et nous rendent malades. Or, l'instabilité et l'insatisfaction que nous éprouvons nous conduisent à nous mettre à la recherche d'une chose éternelle, et infinie, qui soit vraiment bonne pour nous, que nous pourrions aimer sans grand trouble¹³⁴⁶. Ce que l'on recherche, c'est une joie totalement exempte de tristesse, c'est encore une épreuve de soi et du monde que l'on peut qualifier d'intense, mais qui n'est pas troublée, émoussée, qui ne connaît pas de ruptures, ces ruptures qui épuisent et qui tuent. Notre désir, celui du bien, notre attachement spontané à certaines choses que nous jugeons bonnes, sont contre-productifs dans la situation que décrit le narrateur : nous travaillons contre nous-mêmes. Il s'agit donc, pour notre désir, de trouver une réelle satisfaction en nous attachant à des choses authentiquement bonnes (utiles) pour nous.

On pourrait même identifier un niveau intermédiaire au sein de l'expérience : c'est l'épreuve qualitativement négative de soi dans le monde (1) qui fait que l'on réfléchit (à) ce que nous vivons (2) et que nous en tirons des enseignements (3). Le niveau noté (2) serait le moment intermédiaire de la réflexion, celui où l'on prend pour objet ce dont on fait l'épreuve spontanément, avant d'en tirer des enseignements. C'est de cette façon qu'on peut relire la première et longue phrase du traité, qui est, en quelque sorte, programmatique. Elle annonce ce que le narrateur a compris de son entreprise réflexive, elle ressaisit de manière synthétique le parcours effectué : « Après que l'expérience m'eut enseigné que tout ce qui arrive fréquemment dans la vie commune est vain et futile (3) ; alors que *je voyais* (2) que tout (3) ce que je craignais (1) ; ou par quoi (3) j'éprouvais de la crainte (1), n'avait en soi rien de bon ni rien de mauvais (3), si ce n'est dans la mesure où (3) il suscitait un mouvement dans mon esprit (1) ; je résolus enfin de chercher s'il existait quelque chose qui fût un bien véritable et capable de se communiquer et par quoi seulement (3) l'esprit pût être affecté (1'), une fois tout le reste rejeté ; bien plus : s'il existait quelque chose dont la découverte et la possession me feraient jouir éternellement d'une joie continue et souveraine (1') ».

¹³⁴⁶ « Ces maux en outre apparaissent provenir de ce que notre félicité ou notre infélicité tout entière se trouve en cela seul : la qualité de l'objet auquel nous adhérons par l'amour. En effet, pour un objet qui n'est point aimé, jamais ne naîtront de différends ; on n'éprouvera aucune tristesse s'il périt, aucune jalousie si c'est un autre qui le possède, aucune crainte, aucune haine, et, pour le dire d'un mot, aucun trouble de l'esprit ; tout cela au contraire survient dans l'amour des choses périssables, comme le sont toutes celles dont nous venons de parler. Mais l'amour envers une chose éternelle et infinie repaît l'esprit de joie seulement, et cette joie est totalement exempte de tristesse ; ce qu'il faut désirer au plus haut point et rechercher de toutes ses forces. » (*Id.*)

On le voit bien ainsi : c'est l'expérience dans son premier sens, le vécu dans sa qualité, qui est l'enjeu même du philosophe. Ce que nous avons noté (1'), c'est l'expérience spontanée, mais modifiée après s'être engagé dans l'institution d'une vie nouvelle. C'est l'effet vécu ou éprouvé, d'une certaine manière, du recul réflexif. Bien sûr, le chemin est long pour modifier l'expérience au point qu'elle en soit presque transfigurée, la crainte ayant laissé la place à une joie continue et souveraine. L'expérience au sens (1) est l'épreuve vécue au présent de son insertion dans le monde, mais elle est aussi un flux continu, qui assure la continuité du sujet et la possibilité éthique. C'est dans la continuité, progressivement, au prix d'efforts répétés, intenses et renouvelés, que l'expérience sera ainsi modifiée (1'). Ce que promet le narrateur ici, c'est une forme d'accès, dans l'expérience même, à l'éternité. Plus expressément, il promet que l'attachement à quelque chose d'éternel a des effets sur l'expérience vécue elle-même, qu'on peut en *sentir* les effets. Et, même, que c'est ce qui justifie l'éternité : la chose éternelle n'est convoquée que pour satisfaire notre recherche du bien, elle est ce qui rend possible l'épreuve authentique de la joie continue, et d'une forme de paix de l'âme qui cesserait d'être « émoussée ». C'est la paix et en même temps la puissance que l'on cherche. Instituer une vie nouvelle, c'est donc changer notre manière d'être au monde. On veut changer parce qu'on veut vivre mieux. C'est l'insatisfaction, une épreuve douloureuse de soi dans le monde qui nous a conduits à réfléchir à notre mode de vie. Et ce à quoi nous aspirons en mettant en place cette vie nouvelle, c'est un vécu apaisé, pleinement positif, sans ruptures. Ce qui est en jeu, c'est tout entière la qualité de l'existence vécue. C'est le commencement et la raison d'être de la philosophie.

On voit bien que les deux niveaux principaux de l'expérience, l'expérience spontanée (1) et l'expérience comme enseignement (3) ne sont pas des niveaux mutuellement exclusifs, au contraire. L'expérience comme enseignement ne vient pas supplanter l'expérience vécue. L'expérience vécue ne vient pas céder sa place à ce qui serait un premier niveau de connaissance. Au contraire, la réflexion est engagée sur ce que nous vivons, et la connaissance que nous pouvons tirer de cette réflexion vient, en retour, modifier notre expérience vécue. La connaissance acquise de l'expérience vécue est en même temps un remaniement de cette dernière, c'est-à-dire une modification qualitative de celle-ci : « Je voyais seulement que, tant que ma pensée était plongée dans ces réflexions, elle restait détournée de [ces trois objets] et réfléchissait sérieusement à la nouvelle institution ; ce qui me fut d'une grande consolation, car je voyais que ces maux n'étaient pas d'une condition

telle qu'ils se refusent à céder aux remèdes. Et bien qu'au début ces intervalles aient été rares, et n'aient duré qu'un espace de temps extrêmement limité, au fur et à mesure cependant que j'appris à connaître de mieux en mieux le bien véritable, ces intervalles devinrent plus fréquents et plus longs (...). »

La réflexion sur son propre vécu est déjà le début de l'instauration d'une vie nouvelle. L'expérience spontanée, continue, se modifie à mesure que la connaissance s'acquiert, se précise. Connaître, comme activité de l'esprit, ces objets périssables auxquels nous sommes attachés, c'est engager un certain type de relation à ces objets, c'est donc aussi influencer sur la manière dont nous nous éprouvons dans la relation à ces objets. Mais la raison, l'acquisition progressive des notions communes, ne nous fera pas non plus sortir de l'expérience, comme s'il y avait un type de connaissance propre à l'ordre expérientiel (au sens spontané que nous travaillons), limité, et un autre type de connaissance, rationnel quant à lui. Le savoir acquis d'expérience (3) est une première modalité de la connaissance, qui vient modifier qualitativement notre expérience spontanée, la raison sera un autre type de connaissance, qui elle aussi viendra modifier notre expérience spontanée.

L'expérience comme épreuve de soi dans le monde, cette expérience que nous avons notée (1) et qualifiée de spontanée et de qualitative, apparaît ici comme l'épreuve de nos attachements aux choses. Nous nous attachons à des choses, et Spinoza parle d'amour pour décrire cette relation que nous entretenons avec certaines choses et qui est source de joie. L'expérience est celle du type de relation avec ou d'attachement aux choses extérieures, non pas au sens théorique de la nature de cet attachement, mais de sa qualité. Nous éprouvons la qualité de notre attachement. Soit la ténacité de celui-ci, les mouvements qu'il induit, les ruptures, et la positivité ou la négativité des émotions qu'il engage. C'est bien cela qu'il s'agit de changer en instituant une vie nouvelle. Et, Spinoza le dira dans l'*Éthique*, c'est en effet la manière dont nous sommes affectés qu'il s'agit de changer, puisqu'il ne peut se faire que nous ne soyons pas affectés.

L'épreuve est donc celle d'un type d'amour, plus ou moins satisfaisant. Notre mode d'être au monde, dans ce prologue, est l'amour. Un amour dont la qualité peut varier (ce que l'expérience spontanée nous donne) en fonction de la nature de l'objet auquel nous sommes attachés (ce que la réflexion nous donne). Il ne semble pas, ici, que Spinoza envisage que l'on puisse aimer à demi, aimer à moitié. Il ne s'agit pas de changer le type d'amour qu'on voue aux choses périssables, mais de nous attacher à un autre type d'objets. Nous aimons, donc, et

nous aimons entièrement. Mais qu'aimons-nous ? C'est là que se joue la réussite éthique. Nous ne pourrions changer la texture du vécu, sa qualité, qu'en aimant une chose éternelle et infinie. Et cet amour coïncidera avec une expérience à la fois intense et paisible, car elle ne sera pas continûment rompue.

Le narrateur du début du prologue relate son trajet individuel, mais celui-ci n'existe qu'avec, pour horizon, le trajet des autres, ces exemples d'hommes qui se sont perdus dans la poursuite des honneurs, des richesses ou du plaisir, autant d'exemples fournis par l'histoire et la littérature. C'est dans la réflexivité engagée sur son propre vécu, soit les niveaux 2 et 3 de l'expérience, qu'est mobilisée, comme nécessairement, l'expérience des autres, celle de l'humanité telle qu'elle se trouve condensée dans la littérature. Le narrateur raconte son propre déchirement, parce que c'est le seul qu'il peut éprouver, mais il ne doute pas, bien qu'il ne puisse lui-même sentir la douleur des autres, que ces autres l'éprouvent aussi. Il y a, à tous les niveaux de l'expérience, l'idée d'un partage. Spinoza ne l'explicite pas davantage dans le prologue, mais le caractère omnipersonnel du sujet qui prend en charge le récit, tout comme les exemples mobilisés, nous renvoient au caractère trans-individuel de l'expérience. L'épreuve de soi dans le monde est à la fois très subjective, et très partagée, de même que le trajet pour la modification de l'expérience spontanée, celui de l'apaisement de la douleur. Il y a quelque chose que les humains ont en partage : une certaine manière de faire l'épreuve de soi et de son attachement aux choses, d'en éprouver de la tristesse, de la douleur, ou de la joie et, même, de la félicité. Je sens ce qui m'arrive, mais je vois bien aussi ce qui arrive aux autres. La douleur des autres m'apparaît, leurs échecs, leurs manqués ; elle m'apparaît par les descriptions qu'offre la littérature, ou bien encore par l'observation des affects et des comportements de mes pairs. Cet accès à une expérience autre m'aide à engager une réflexivité sur mon propre vécu. Et c'est bien sur la possibilité de la transindividualité et du partage qu'est construit le prologue – pourquoi parler de soi si ce n'est pour rencontrer les autres ? Évoquer son expérience, c'est chercher à faire résonner en l'autre quelque chose de son propre vécu. Si elle n'est qu'un horizon encore, la rationalité, de la même manière, impliquera les autres, dans son développement, son acquisition.

En conclusion de cette analyse brève du prologue du *Traité de la réforme de l'entendement*, on peut dire du sujet de l'expérience qu'il s'agit d'un humain qui fait l'épreuve de son insertion dans le monde, c'est-à-dire de son attachement à des objets et de la qualité de cet

attachement, déterminée par la nature même des objets.

On a identifié deux niveaux principaux de l'expérience, une expérience réflexive, qui est source de connaissance, et une expérience spontanée, primitive mais pas première, au sens où elle accompagne toute l'entreprise éthique, et toute la démarche épistémique (l'acquisition épistémique).

L'expérience ici est convoquée de manière stratégique, elle intéresse le philosophe qui, d'une certaine manière, exhorte le vulgaire à entrer en philosophie. Le vulgaire ? En tous cas, déjà, celles et ceux qui éprouvent l'insatisfaction initiale, point de départ de ce qu'on peut appeler une conversion. Conversion qui, si elle reprend les codes des récits de conversion religieuse comme le montre P.-F. Moreau¹³⁴⁷, est quant à elle pleinement immanente¹³⁴⁸, elle a pleinement pied dans l'existence, qu'elle consiste toute entière à travailler. Le mot « Dieu » n'est jamais prononcé dans les pages du prologue : on reste, du début à la fin, dans le champ de l'existence la plus commune, la plus concrète – le champ de l'expérience. Celui-ci est à la fois le lieu de l'insatisfaction, le lieu de la découverte d'un moyen pour dépasser cette insatisfaction, et ce qu'il s'agit de changer. Il sera donc aussi le lieu de la jouissance suprême. Il s'agira de travailler à changer les habitudes qui structurent la vie commune, ces habitudes bien ancrées que seul un effort répété pourra modifier.

C'est de la qualité de l'expérience dont il est question et, même, dans la dramatisation qu'opère Spinoza, de la vie elle-même comme conservation biologique.

Ce prologue n'est pas du même registre que l'*Éthique*, mais il n'en est pas pour autant non philosophique ou non démonstratif. Il se situe sur un autre niveau. Il retrace le mouvement de la conversion, en s'intéressant à ce qui la motive. Est-ce qu'on peut le considérer comme une propédeutique, comme ce qui précède la vraie philosophie, c'est-à-dire l'entrée dans le concept ? De fait, après ce prologue, le TIE change de ton, et le narrateur devient le philosophe qui interroge et expose progressivement sa méthode, nous ayant maintenant convaincus de la légitimité et de la nécessité de son entreprise. L'expérience, le vécu, n'est plus tellement convoqué. Et on ne retrouve pas un tel travail, ni au seuil, ni au cours de l'*Éthique*. Pourtant, de droit, ce qui est un prologue pourrait se poursuivre et accompagner tout le cheminement éthique, toute l'entreprise que développe bien l'*Éthique*, afin de mettre en évidence ce qui se passe, au niveau de ce que j'éprouve, quand je gagne en rationalité.

¹³⁴⁷ Un instant fondateur avec un moment de crise qui va conduire à la conversion, la lourde différence entre l'avant et l'après, les incertitudes qui précèdent la décision, le repos de l'âme qui la suit. Voir Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, op. cit., p. 34-35.

¹³⁴⁸ *Id.*

Toute l'entreprise éthique est suspendue à une démarche épistémique, ou une entreprise de connaissance pour Spinoza. Mais, ceci étant posé, et le processus d'acquisition progressif de la connaissance de la Nature étant initié, que se passe-t-il dans le champ de mon expérience spontanée ? Dans l'épreuve de mon insertion dans le monde : qu'est-ce qui change ? Comment ça change ?

Si le TIE ne nous fournit pas de réponse, on peut chercher des éléments de réponse ailleurs : dans l'*Éthique*.

2. L'experientia dans l'Éthique

L'*Éthique* ne travaille pas du tout de la même manière que le prologue précédemment étudié. L'*Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* est, comme son nom l'indique, démontrée selon l'ordre des géomètres. Elle part de la cause première : la substance unique, Dieu, et s'intéresse ensuite à ses effets ou ses affections (modifications ou expressions), en particulier les humains, et, plus spécifiquement, l'esprit humain. Spinoza construit ce que l'on peut appeler un édifice conceptuel où il s'agit d'exposer, à la manière d'Euclide, les causes premières des choses, dans la mesure où le souverain bien est suspendu à la connaissance adéquate de la Nature. Le ton qui était celui du prologue n'a pas sa place ici. Le terrain de l'argumentation est tout autre. Il expose, de manière géométrique, l'ordre de l'être, que la pensée épouse. D'une certaine manière, l'*Éthique* est l'exposé fait par celui qui a grandement avancé dans l'acquisition de la connaissance, et expose ses conclusions, soit la connaissance de la réalité, de l'être, tel qu'il est. L'être tel qu'il est n'étant autre que l'être tel qu'un esprit, parvenu à la connaissance adéquate, le connaît. L'*Éthique* épouse donc l'ordre des raisons, ou l'ordre de la raison, c'est-à-dire celle des causes, et non l'ordre de l'existence, celui du tâtonnement, de l'épreuve de la souffrance, du doute, et de la découverte qu'une voie vers la joie est possible (ordre du prologue du *Traité de la réforme de l'entendement*).

Si elle n'est pas définie comme telle et pour elle-même dans l'*Éthique*, si elle n'a pas sa place au seuil du livre et au milieu de l'exposé des raisons, pour autant, l'expérience est loin d'être absente de cet ouvrage que Spinoza reconnaît comme exposant « sa Philosophie ». Bien que l'*Éthique* soit essentiellement écrite au moyen des notions communes forgées par la raison, elle ménage une place considérable à l'expérience, terreau (*a minima*) humain par excellence, que la raison ne peut ignorer dans un contexte éthique.

Dans l'*Éthique*, Spinoza emploie de manière répétée le terme *experientia*. Passons

rapidement sur l'occurrence que l'on trouve en EIIP40sc2, où Spinoza emploie pour la seule et unique fois l'expression *experientia vaga*, empruntée à Bacon, où elle renvoie à une expérience sans ordre¹³⁴⁹. On la trouvait déjà dans le TIE, lorsque le narrateur se met à la recherche d'un mode de connaissance adéquat. Elle est alors caractérisée comme « une expérience qui n'est pas déterminée par l'entendement ; ainsi nommée seulement parce que, s'étant fortuitement offerte et n'ayant été contredite par aucune autre, elle est demeurée comme inébranlée en nous ». Dans l'*Éthique*, Spinoza la mobilise quand il s'intéresse aux différentes façons dont nous formons des notions universelles : « la connaissance par expérience vague tire d'événements répétés un universel qui isole confusément leurs aspects semblables »¹³⁵⁰. Cette expérience vague n'intéresse pas notre questionnement sur l'expérience spontanée et sa modification qualitative.

Les autres occurrences de *experientia* dans l'*Éthique* sont toujours associées à des verbes l'apparentant à la connaissance : *experientia comprobavero* [prouver], *experientia docuit* [enseigne], *experientia non etiam doceat*, *At experientia satis superque docet*, *experientia non minus clare quam ratio doceat* (EIIP2sc), *experientia nihil clarius videatur docere*, *docere experientia* (EIIP49sc), *experientia testatur* [attester] (EVP6sc), *ab experientia reclamante* [protestations] (EVpréf), *experientia aliud suadere videtur* [persuader] (EIVP39sc), *experientia quotidie tot tamque luculentis testimoniis testatur* (EIVP35sc), *experientia comprobatur* [confirmer] (EIIIapp27), *constet experientia de qua nobis non licet dubitare* [établir] (EIIP17sc), *experientia indies reclamaret* [se récrier] *ac infinitis exemplis ostenderet* [montrer], *omnes sati experti sunt* [savoir] (EIapp).

L'expérience est donc à chaque fois ce qui nous apporte un enseignement. Elle est répétition de notre confrontation à des êtres, des choses, des situations, et réflexion sur cette situation, ou connaissance développée plus ou moins volontairement du fait de cette répétition. Elle est de l'ordre du commun, et du familier : l'*experientia*, c'est ce qui est bien connu et partagé, ce qui vise à établir, ou plutôt rappeler un fait : telle chose est sue de toutes et de tous. Pour Pierre-François Moreau, sur le travail duquel nous appuyons ces analyses et celles qui suivent, l'*experientia* (qui relève d'un ordre différent de et parallèle à l'ordre géométrique avec sa propre modalité d'enseignement) a alors essentiellement une fonction confirmative ou substitutive, « dans les domaines où son enseignement peut donner des résultats équivalents à la raison »¹³⁵¹. En matière de passions, l'expérience confirme ce que la raison affirme, par ce

¹³⁴⁹ *Ibid.*, p. 248-249.

¹³⁵⁰ *Ibid.*, p. 254.

¹³⁵¹ *Ibid.*, p. 296.

qui est bien connu : les effets des passions, que nous connaissons, là où la raison en établit les causes. Ainsi Spinoza écrit-il EIIP2sc : « Ainsi le bébé croit-il aspirer librement au lait, l'enfant en colère vouloir la vengeance, et le peureux la fuite. L'homme ivre, ensuite, croit que c'est par un libre décret de l'esprit qu'il dit ce que, redevenu sobre, il voudrait avoir tu : ainsi le délirant, la bavarde, l'enfant et bien d'autres de cette farine croient-ils que c'est par un libre décret de l'esprit qu'ils parlent, alors pourtant qu'ils ne peuvent contenir l'impulsion qu'ils ont à parler ; en sorte que l'expérience elle-même montre, non moins clairement que la raison, que les hommes se croient libres pour la seule raison qu'ils sont conscients de leurs actions et ignorants des causes par quoi elles sont déterminées. » L'expérience instruit dans la mesure où elle ne trompe jamais, on peut se tromper sur l'interprétation qu'on en donne, mais l'expérience est réelle, elle fournit certains traits incontestables¹³⁵². Spinoza multiplie les formules du type : « tous les postulats que j'ai admis ici ne contiennent à peu près rien qui ne soit établi par l'expérience, de laquelle il ne nous est pas permis de douter » (EIIP17sc), « l'expérience l'enseigne autant que la raison » (EIII), ou encore « l'expérience même l'atteste chaque jour, par des témoignages si nombreux et si clairs » (EIVP35sc). Dans cette évidence qui est celle de la réalité et qui la caractérise, elle peut aussi être mobilisée mettre fin à la discussion, aux controverses, et sert alors de clôture ou de barrage, en renvoyant à leur absurdité certaines hypothèses et certains préjugés : « l'expérience peut libérer la voie à une connaissance vraie en supprimant les arguments qui l'empêcheraient de se manifester¹³⁵³ » ; « et quoique l'expérience se récriât chaque joie et montrât par une infinité d'exemples que commodités et incommodités arrivent indistinctement aux pieux et aux impies, ils n'en renoncèrent pas pour autant à l'invétéré préjugé » (EIapp). L'expérience est convoquée pour faire contrepoids au préjugé même si, ici, elle ne semble, justement, pas faire le poids. Quoiqu'il en soit, le sujet de l'expérience c'est toujours « les hommes », ou « ils » ou « nous » ou « tout le monde » (*omnes*) ; le sujet en est donc le fameux « tout un chacun », l'humain qui vit dans un monde, et un environnement partagés par d'autres humains, en connaît les habitudes, le fonctionnement, les structures, les travers. Le verbe *experiri*, lié au substantif *experientia*, apparaît également dans l'*Éthique*, dans des contextes similaires¹³⁵⁴ : il est convoqué pour parler d'un « savoir d'expérience » : dans la traduction Pautrat par exemple les trois occurrences de *experiri* dans EIIP2sc sont traduites ainsi : « (...) ils savent pourtant d'expérience que, si l'esprit humain n'était pas apte à excogiter, le corps serait inerte.

¹³⁵² *Ibid.*, p. 202-204.

¹³⁵³ *Ibid.*, p. 302.

¹³⁵⁴ *Ibid.*, p. 305.

Qu'ensuite, ils savent d'expérience qu'il est au seul pouvoir de l'esprit tant de parler que de se taire », et « ils ont l'expérience d'un très grand nombre de choses qui se font par les seules lois de la nature ». Spinoza écrit à la fin de la préface de EV : « *quæ omnes experiri quidem* » [dont tout le monde fait l'expérience] et EIIP49sc : « *quia se experiri aiunt* » [ils savent d'expérience].

Mais, si l'expérience comme savoir acquis par la confrontation répétée avec le monde ou comme instruction acquise par l'usage et le contact avec la réalité de la vie (*experientia, experior*), est très présente dans *l'Éthique*, c'est aussi l'expérience comme épreuve de soi et du monde qui n'en est pas exclue. En effet, en marge de *l'experientia*, cette forme spontanée de l'expérience mise en évidence lors de l'analyse du prologue du TIE joue également un rôle dans *l'Éthique*. Elle joue même selon nous un rôle important, puisque, encore une fois, c'est cette épreuve qu'il s'agit de modifier : elle est l'enjeu même du philosophe et de l'entreprise éthique. Ainsi, elle apparaît, par moments, du début à la fin de *l'Éthique*, non pas sous la forme de *l'experientia*, mais sous celle du *sentire*. Elle est, d'une certaine façon, toujours là, mais sans être thématisée pour elle-même : elle est le fond commun de l'existence, à la fois subjectif et universellement partagé – proche de ce qu'on appelle ordinairement le vécu. Ou, plus précisément : l'épreuve de soi, et l'épreuve de soi dans le monde. Nous pouvons donc analyser *l'Éthique* de manière renouvelée, en nous penchant cette fois-ci plus précisément sur les occurrences de *sentire*.

II – Vers l'épreuve de soi

Spinoza mobilise le verbe *sentire*, et ses inflexions, quarante fois dans *l'Éthique*. On trouve ainsi, aux côtés de *sentire* : *sentiamus, sentiat, sentiemus, sentiendi, sentientem, sentimus, sentio, sentire, sentit, sentiunt*¹³⁵⁵. En fonction du contexte, la signification n'est pas la même. On peut néanmoins regrouper ces différentes acceptions en quelques groupes. Si on suit les analyses de Gilles Louise dans son *Dictionnaire de l'Éthique*, on peut identifier quatre significations du verbe *sentire* et de ses inflexions : 1) avoir des sensations ; 2) éprouver ; 3) (avec *plus justo* ou *minus justo*) : faire cas (plus que de juste ou moins que de juste) ; 4) penser (*sentio*).

Le scolie de la proposition 49 de la deuxième partie de *l'Éthique* mobilise trois fois le terme dans deux acceptions différentes, il peut nous offrir une voie d'entrée pour l'analyse et vers la

¹³⁵⁵ Michel Guéret, Paul Tombeur, André Robinet, *Spinoza Ethica : concordances, index, listes de fréquences, tables comparatives*, CETEDOC [Centre de traitement électronique des documents], Université catholique de Louvain, Louvain, 1977.

construction d'une notion.

1. L'affirmation, la certitude : EIIP49sc

Parmi les trois occurrences de EIIP49sc, deux renvoient à la sensation : « Il faudrait dire de la faculté de vouloir qu'elle est infinie, plutôt que de la faculté de sentir (*sentiendi facultas*) » ; « De même aussi, par la même faculté de sentir, nous pouvons sentir, autrement dit percevoir, une infinité de corps (mais l'un après l'autre) (*Sic etiam infinita corpora (unum nempe post aliud) possumus sentire, sive percipere.*) » La dernière renvoie à autre chose : « Ensuite, ceux qui confondent les mots avec l'idée, ou avec l'affirmation même qu'enveloppe l'idée, pensent pouvoir vouloir contre ce qu'ils sentent, quand ils affirment ou nient verbalement quelque chose contre ce qu'ils sentent (*Deinde, qui verba confundunt cum idea, vel cum ipsa affirmatione, quam idea involvit, putant se posse contra id, quod sentient, velle*) ».

Laissons pour l'instant de côté la question de la sensation, et intéressons-nous à cette troisième formulation, qui est la première apparition de *sentire* dans le scolie. Spinoza ne répond pas encore aux objections mais fait certaines recommandations. Le verbe *sentire* est explicitement associé ici à une forme d'activité, et à l'affirmation. Si la *sentiendi facultas* n'est pas à proprement parler un terme de Spinoza mais un terme emprunté à ses contemporains dont il subvertit le sens en l'insérant dans son système, cette première occurrence de *sentire* dans le scolie, elle, renvoie plus proprement à une conceptualité spinoziste. Le contexte de l'argument est celui de la distinction que l'on doit opérer entre les idées et les mots ; les idées sont des affirmations de l'esprit alors que les mots sont de simples mouvements corporels. Quand il écrit « affirment ou nient verbalement », il renvoie au mot, et quand il écrit « ce qu'ils sentent », il renvoie à l'idée. Ce que l'on sent, c'est l'affirmation ou la négation, c'est-à-dire l'expression d'une puissance. Former une idée, c'est en soi l'exercice d'une puissance. Seule la formation d'une idée est une authentique affirmation, là où le mot est un simple mouvement corporel. Spinoza montre ainsi que l'on peut parler, faire des formules verbales, contre l'idée que l'on forme, mais on ne peut en même temps affirmer contre ce que l'on affirme. On ne peut avoir l'idée d'une chose et *en même temps* une idée qui exclut cette première idée. C'est une contradiction : la seconde viendrait, en réalité, prendre la place de la première, qui ne serait plus dans l'esprit.

Sentire se trouve donc associé à la puissance. Ce que l'on « sent », c'est qu'une idée se *forme*, ou plutôt, que nous formons une idée. Que l'on affirme *quelque chose*, ou qu'on le nie, que

quelque chose (une idée) existe dans la mesure où nous la formons. Nous sentons que nous pensons, nous sentons une modification dans notre âme ou nous sentons que notre âme est modifiée. Nous sentons que nous agissons (au sens général et faible du terme, et non pas au sens de « être cause adéquate »), et qu'une chose est affirmée. Sentir n'est pas tant associé au contenu de l'idée (bien qu'il lui soit indissociable – on sent une certaine manière pour ce contenu d'être formé) qu'à l'idée dans sa forme, nous ne sentons pas telle idée, mais nous sentons que nous « conceptualisons », telle idée d'une certaine façon. Et l'on ne peut pas ne pas sentir cette puissance que nous exprimons, du seul fait que nous formons cette idée.

On peut travailler cette occurrence à partir d'autres occurrences de *sentire*, proches de celle-ci dans leur acception, que l'on trouve dans d'autres textes de Spinoza, et dans des contextes argumentatifs similaires. Voici quelques exemples sur lesquels nous pouvons nous arrêter.

Le premier est issu du *Traité de la réforme de l'entendement*. Spinoza pose la question de la méthode et définit la certitude, il vient de dire « pour savoir que je sais, il est nécessaire que je sache d'abord » et il poursuit en ces termes : « Il suit de là évidemment que la certitude n'est rien en dehors de l'essence objective elle-même ; c'est-à-dire que la manière dont nous sentons (*sentimus*) l'essence objective est la certitude elle-même. Mais de là suit évidemment que, pour avoir la certitude de la vérité, nulle marque n'est nécessaire en dehors de la possession de l'idée vraie, car, ainsi que nous l'avons montré je n'ai pas besoin pour savoir de savoir que je sais »¹³⁵⁶.

La certitude est définie comme la manière dont est sentie l'essence formelle de l'objet. Soit la manière dont est sentie l'idée comme modification de l'attribut pensée, ou l'idée comme expression de la puissance de penser, d'un objet donné. Celle-ci recouvre « l'essence objective », dans la mesure où nous ne « sentirons » pas de la même manière, selon que l'idée est vraie, ou fausse, c'est-à-dire si l'essence correspond à l'objet. On peut comprendre ce passage en trois temps : 1) nous sentons que nous formons une idée de l'objet 2) nous sentons *d'une certaine manière* cette activité de notre esprit ; soit : ce sentir a une certaine qualité. Nous employons ici le terme « qualité » pour convoquer ce que Spinoza appelle « la manière » 3) il y a un recouvrement entre la manière dont nous sentons que nous formons une idée, et le contenu de l'idée. Si l'idée est vraie, donc si le contenu convient avec l'objet visé (idéat), alors la manière dont nous sentons l'idée a une certaine qualité : elle s'appellera « certitude ». La certitude renvoie ainsi à un sentiment (*sentire* – un *sentir*) de la pleine affirmation de notre puissance de penser, et qui n'est pas trompeur. Cette pleine

¹³⁵⁶ TIE, p. 191.

affirmation ne peut être sentie qu'à l'occasion de la formation d'une idée particulière, et elle ne peut exister qu'à cette occasion. L'idée vraie, en tant qu'elle est vraie, est positive absolument, sans restriction. Elle est, comme acte, pleine affirmation, et c'est cela que nous sentons. Soit la forme de l'idée, et ceci d'une certaine manière, et non son contenu représentationnel. Toute idée est l'affirmation d'une puissance, mais dans la certitude : l'idée ne rencontre rien qui s'oppose à elle, pas d'autre idée qui viendrait la contredire, ou la restreindre. Ce qui est senti, pourrait-on dire, c'est le degré d'affirmation que contient l'idée. Cette expression (« degré d'affirmation ») laisse entendre cependant qu'il y aurait comme une échelle graduée de l'affirmation, là où l'expression « la manière » renvoie moins à une détermination quantitative que qualitative. Il pourrait alors être pertinent de mobiliser à nouveau ce terme que Næss (Deleuze également) emploie quand il s'intéresse à la philosophie de Spinoza : le terme « intensité ». Elle lui sert à caractériser la qualité d'un affect dit actif, et à comprendre ce qui distingue une joie d'une autre, dans la mesure où elle est dite « plus grande » (EIVP45cor2sc)¹³⁵⁷.

Ce passage du TIE pourrait donc nous conduire, en différenciant la simple affirmation de la certitude, vers la notion de qualité, au sens où ce que l'on sent quand on est certain a une certaine qualité, qui fonde l'indubitabilité. Ce sentiment suffit à prouver la vérité de l'idée. Il est le garant de la correspondance de l'idée avec son objet, dans la mesure où nous sentons la pleine affirmation que représente l'idée, sans obstacle qui la refrène ou la limite. Or, ce qui caractérise l'erreur dans la philosophie de Spinoza, c'est la partialité, l'inadéquation, soit le manque de certitude, ou d'autres idées qui viennent restreindre l'idée que nous avons.

« Sentir » serait donc relatif à l'affirmation qu'enveloppe l'idée ; et il y aurait différentes manières de sentir, soit différentes manières d'affirmer – en fonction de la puissance exprimée, ou de la manière dont celle-ci est exprimée, de l'intensité de la puissance exprimée. Une seule de ces manières de sentir peut être appelée certitude.

Le second passage qui convoque sensiblement la même expression se trouve dans le *Traité politique* (III, § 8). On retrouve une formule proche de celle de *l'Éthique* – « vouloir contre ce que l'on sent » – : « *contra id quod sentit vel cogitat credat ?* » ; mais « croire » prend le

¹³⁵⁷ Næss convoque notamment « l'intensité » quand il essaie de comprendre ce que Spinoza veut dire quand il affirme, EIVP45cor2sc que « plus grande est la joie qui nous affecte, plus grande est la perfection à laquelle nous passons ». Il se demande : qu'est-ce qu'une joie « plus grande » ? Qu'est-ce que la « grandeur » d'une joie ? Sachant que la joie est un affect par lequel l'esprit passe à une plus grande perfection (EIIIP11sc). La grandeur de la joie, pour Næss, peut être définie, entre autres, par l'intensité de celle-ci (Arne Næss, « Friendship, Strength of Emotion, and Freedom in Spinoza », *Spinoza Herdacht: 1677, 21 Februari 1977*, Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte, Amsterdam, 1977, pp. 11–19).

pas sur « vouloir ». Ici, Spinoza, dans un contexte politique, défend la nécessité d'accorder la liberté de penser au sein d'un État. L'État ne peut exercer son pouvoir sur la faculté de juger des citoyens, qui ne peut être soumise à la contrainte. Cette fois-ci, Spinoza affirme qu'on ne peut nous contraindre – contrainte extérieure – à vouloir contre ce que l'on sent : « par quelles promesses et par quelles menaces un homme pourrait-il être amené à croire que le tout n'est pas plus grand que la partie, ou que Dieu n'existe pas, ou qu'un corps qu'il voit qui est fini est un être infini ? D'une manière générale, comment pourrait-il être amené à croire ce qui est contraire à ce qu'il sent ou pense (« *contra id quod sentit vel cogitat credat* ») ? »¹³⁵⁸. Il arrive souvent à Spinoza, dans d'autres textes que ceux de *l'Éthique*, de mobiliser ces deux termes de cette manière : « sent et pense ». Sentir et penser sont souvent associés, corrélés, et juxtaposés : il apparaît donc qu'ils sont proches mais ne sont pas équivalents. On peut faire l'hypothèse qu'il y aurait quelque chose que l'on sent lorsque l'on pense ; quelque chose que l'on sent lorsque l'on forme une pensée, et qui équivaut à la qualité de cette pensée. Ici, les idées sont manifestement des idées indubitables, qui ont pour objet des choses éternelles : ce sont des axiomes, des idées toujours vraies, des idées à propos desquelles on ne peut douter, quand on les forme, de la certitude qu'elles enveloppent. « Sentir » est à nouveau mobilisé dans le contexte de la certitude, et renvoie selon nous à l'indubitabilité de la pensée, à la forme de l'idée, soit à l'affirmation pleine et entière qu'elle enveloppe. C'est à cette pleine affirmation, que sent celui qui forme les idées qu'il a, qu'on ne peut rien opposer, ni une « volonté » propre (*Éthique*), ni une contrainte extérieure (TP). Un troisième passage pertinent pour notre analyse se trouve dans le *Traité théologico-politique*, dans le cinquième chapitre. Cette référence est moins directe, car le verbe « *sentire* » n'est pas mobilisé. Il est cependant question de la « lumière parfaite qui entoure les axiomes, lumière qui dissipe tous les nuages, parce qu'elle a sa source dans la force même de l'entendement et dans l'ordre de ses perceptions »¹³⁵⁹. Si elle ne convoque pas le verbe *sentire*, on retrouve des termes et des thèmes qui s'y trouvaient apparentés : la certitude avec l'image de la lumière¹³⁶⁰, et l'expression de la puissance avec « la force même de l'entendement ». Cette lumière renvoie à « une intelligence claire et distincte des faits », indispensable à la certitude. À une forme d'épreuve de la vérité, pourrions-nous dire, qui, dans ce passage du TTP, est distinguée de la simple preuve fournie par l'expérience des sens.

¹³⁵⁸ TP, III, § 8, p. 28.

¹³⁵⁹ TTP, V, Émile Saisset (trad.), Charpentier, Paris, 1861, p. 98.

¹³⁶⁰ On retrouve une image assez proche en EVP23sc avec celle de la vue, associée à la compréhension de l'entendement.

Ce qui nous intéresse tout particulièrement ici, c'est la source de cette lumière : elle ne tient aucunement à une cause extérieure, mais à la seule « force » ou « vertu » de l'entendement, et à l'ordre de ses perceptions. Cela pourrait nous permettre de distinguer entre différentes *manières* de sentir. Elle nous rappelle, en rapportant la force de l'entendement à l'ordre de ses perceptions, le caractère holistique des idées dans la philosophie de Spinoza. Une idée singulière prend place dans un ensemble d'idées causalement reliées les unes aux autres, dans une chaîne d'idées. Le caractère de ces ensembles détermine le degré d'activité ou de passivité de l'esprit. On parle bien d'ensembles, puisque la « qualité » pourrait être attribuée à l'ordre en son ensemble, en tant qu'il produit certains effets, et qu'il se caractériserait par l'expression d'une puissance plus ou moins grande – une plus ou moins grande intensité de la puissance. On peut lire ce passage en parallèle avec EVP20sc, où Spinoza montre que « (...) pût le plus l'Esprit dont les idées inadéquates constituent la plus grande part, en sorte qu'on le reconnaît plus par ce qu'il pût que par ce qu'il agit ; et au contraire, qu'agit le plus celui dont les idées adéquates constituent la plus grande part (...). » L'esprit doit donc être envisagé comme une totalité – une idée – constituée d'idées qui le définissent et le déterminent, c'est-à-dire qui déterminent les autres et nouvelles idées qui seront formées. Un entendement « fort » renvoie à un esprit essentiellement constitué d'idées adéquates, il est plus actif, plus puissant – ce que nous sentons dans la mesure où il exprime davantage de puissance. Et ainsi, selon le TTP (chap. V), seul un entendement fort pourra faire l'épreuve de la « pleine lumière ». En lisant corrélativement ces deux passages se dessinent les conditions de possibilité d'une telle épreuve, que l'on pourrait attacher à la « forme » de l'esprit comme idée : sa plus ou moins grande force ou vertu, c'est-à-dire la part d'idées adéquates qui le composent (ce que Næss appelait « cadre de référence »). Plus elle est grande, plus l'esprit peut faire l'épreuve de la certitude. Plus les conditions requises pour que la pleine lumière advienne sont réunies. Ces conditions renvoient au contexte cognitif au sein duquel s'insère toute nouvelle idée, et qui participe à la déterminer.

Nous pouvons également mobiliser la lettre 21 à Blyenbergh, bien qu'elle ait d'abord été écrite en néerlandais par Spinoza, et que ce que nous lisons dans les *Opera* soit une *versio* – dont on ignore si elle est de lui ou de ses amis. Nous le garderons à l'esprit dans notre analyse du vocabulaire. À nouveau dans cette lettre, on ne trouve pas dans sa version latine le verbe *sentire*, mais le verbe *experiri* (*experiris*), que Saisset traduit par « sentir » : « vous sentez en vous-mêmes que vous avez assez de force pour suspendre votre jugement. Si vous prétendez

que vous ne sentez point en vous-mêmes (...) ». J.-F. Hamel traduit quant à lui par « vous expérimentez », et Maxime Rovere par « vous faites l'expérience ». On pourrait également proposer « vous éprouvez ». Cette lettre est une réponse à une objection de Blyenbergh, qui affirme, avec les arguments de Descartes, que ne pas se tromper consiste à maintenir la volonté dans les limites de l'intellect, soit à suspendre son jugement et suivre ce que nous dit l'intellect ; or, si nous pouvons le faire de manière ponctuelle, nous ne pouvons le faire de manière durable, car nous manquons de force, et cela chacun le perçoit clairement en lui-même : « chacun peut voir clairement en soi-même qu'il n'a pas la force » de pouvoir toujours continuer de ne pas errer (Lettre 20). Dans sa réponse, que nous analysons ici, Spinoza se place en contexte cartésien ; il reprend les arguments de Descartes et contredit Blyenbergh sur son propre terrain. Il montre que, au sein même du système de Descartes, Blyenbergh se contredit ; il commet une erreur logique, une erreur dans la construction de son raisonnement. Spinoza reprend le ton de Blyenbergh qui, au début de sa lettre, avançait deux règles qu'il s'attache à suivre dans la recherche de la connaissance. La première de ces règles est « la conception claire et distincte de mon intellect ». C'est ainsi qu'il écrit, comme une preuve de ce qu'il affirme « chacun peut voir clairement en soi-même que, si grande soit la force qu'on y emploie, on ne peut atteindre ce but »¹³⁶¹. Spinoza répond donc en employant un lexique proche de celui de Blyenbergh, mais on peut faire l'hypothèse que ce texte déplace le propos de telle manière qu'il soit aussi valable en terrain spinoziste. En effet, Spinoza écrit (trad. Rovere) : « vous faites l'expérience, en portant uniquement votre attention sur votre nature, que vous pouvez suspendre votre jugement »¹³⁶² ; et, plus loin « vous ne faites pas en vous-mêmes l'expérience d'avoir assez de force pour pouvoir toujours continuer à disposer de la raison comme aujourd'hui »¹³⁶³. Il n'est pas question d'une connaissance claire et distincte de son intellect, comme le convoquait Blyenbergh, et donc d'un esprit transparent à lui-même, mais de l'épreuve de sa force, et des variations de sa propre puissance – de l'épreuve de sa puissance relative, voire de son impuissance. La lettre de Spinoza n'affirme pas que l'on voit clair en soi-même, mais qu'on fait l'expérience de ce qu'on peut, et de jusqu'où on peut – donc aussi de ce qu'on ne peut pas. En effet, quand Spinoza convoque *experiri* dans sa réponse, c'est toujours pour parler de l'expérience de sa propre force. *Experiris* pourrait renvoyer à une certaine forme de conscience de soi, puisque Blyenbergh l'y invite, mais traductible en contexte spinoziste, sous la forme d'une épreuve de soi, à

¹³⁶¹ Lettre 20 de Blyenbergh à Spinoza, p. 150.

¹³⁶² Lettre 21 de Spinoza à Blyenbergh, p. 166.

¹³⁶³ *Id.*

distinguer de l'introspection. Il ne s'agit pas de contempler notre esprit en spectateur ou spectatrice, mais de faire l'épreuve de sa force, et des capacités que cette force nous permet de manifester ; une épreuve de la puissance, non pas seulement que nous avons, mais que nous sommes, et des pouvoirs que nous sommes en mesure d'exprimer, étant donné cette force – raisonner, par exemple. Soit des effets que peut avoir cette puissance comme puissance d'agir et de causer. Contempler son esprit en spectateur, ce serait instaurer une distance entre soi et soi, ce qui précisément est exclu par la démarche spinoziste – parce que l'on ne peut pas le faire ; le seul moyen de porter un jugement sur soi-même (mais alors il ne s'agit plus de *sentire*), c'est de faire le détour par la connaissance des lois de la nature de l'humain. *Experiri* ici pourrait donc être rapproché sémantiquement des acceptions de *sentire* telles qu'on les a relevées précédemment. Et cela nous permettrait de penser *sentire* sur le mode d'une certaine épreuve de soi entendue comme épreuve de sa force – une certaine modalité de l'expérience, dite spontanée. On peut d'ailleurs faire l'hypothèse que Spinoza, qui est ici en discussion avec un cartésien avec lequel il rencontre un désaccord, n'utilise pas le verbe *sentire* car il pourrait être entendu au sens de la sensation ou du sentiment cartésien, ce qui brouillerait les pistes de l'argument que Spinoza est en train de construire.

Par ailleurs, ce passage convoque l'idée que l'on peut « porter son attention uniquement sur notre nature » : quand on forme une idée, on peut s'attacher non pas à l'objet de l'idée, son contenu représentationnel, mais sa forme, son essence formelle, ou la modification qu'elle représente dans l'esprit. Soit la façon dont notre esprit agit (au sens faible) – la puissance enveloppée dans son action (au sens faible toujours). On peut ensuite faire l'hypothèse que l'attention que nous portons à notre nature pourra nous conduire à former une nouvelle idée, qui aurait pour contenu l'essence formelle de l'idée, et la qualité de celle-ci, son intensité, « le degré de puissance » qu'elle exprime. Emprunter cette voie nous permettrait de nous acheminer vers la constitution d'une certaine *idée de soi*.

Ainsi, on peut conclure de cette analyse, conduite à partir de EIIP49sc et de certaines occurrences relevées dans d'autres textes, que « *sentire* » renvoie au sentiment de la puissance, voire de l'intensité de puissance que nous exprimons. Nous avons ainsi mis en évidence qu'il y a différentes manières de sentir, et que l'une d'elle s'appelle *certitude*, soit le sentiment de la pleine puissance ou de la puissance d'affirmer sans aucune contrainte ni limitation. Mais on peut supposer qu'il y a d'autres manières de sentir, et donc qu'il y a toujours quelque chose comme un « sentir », même quand il n'y a pas certitude, un sentir

d'une puissance moindre, d'une puissance limitée.

2. Le fait de l'existence : nous sentons

Intéressons-nous maintenant à six occurrences de *sentimus*, distribuées entre la deuxième et la cinquième partie de *l'Éthique*.

La plupart de ces occurrences sont en fait présentes dans la seconde partie, dans les axiomes – on retrouve *sentimus* dans deux axiomes (4 et 5) – puis dans le corollaire de la proposition 13, qui s'appuie explicitement sur les axiomes 4 et 5, et auquel le scolie de la proposition 17, où l'on trouve la dernière occurrence de EII, se réfère explicitement. Toutes les occurrences de EII gravitent donc autour des axiomes 4 et 5. Les deux dernières occurrences se trouvent dans le même scolie de la proposition 23 de la cinquième partie, qui a trait à l'éternité de l'esprit – EVP23 montre qu'il subsiste quelque chose de l'esprit qui est éternel. Nous rassemblons et analysons ensemble ces occurrences de *sentire* parce qu'elles se présentent sous la même forme (*sentimus*) et présentent de nombreuses similitudes qui nous permettent, analysées ensemble, d'apporter un nouvel éclairage à notre questionnement sur l'expérience spontanée dans *l'Éthique*.

Voici, rassemblées, les occurrences en question :

EII axiome 4 : « *Nous sentons [sentimus]* qu'un certain corps est affecté de beaucoup de manières. »

EII axiome 5 : « *Nous ne sentons [sentimus]* ni ne percevons d'autres choses singulières que *les corps et les manières de penser.* »

EIIP13cor : « De là suit que l'homme consiste en un esprit et un corps, et que le corps humain existe ainsi que *nous le sentons [sentimus]*. » (s'appuie sur l'axiome 4 et 5)

EIIP17sc : « Tout ce que j'ai assumé en fait de postulats ne contient pour ainsi dire rien qui ne soit établi par l'expérience, de laquelle nous n'avons plus le droit de douter dès lors que nous avons montré que le corps humain existe ainsi *que nous le sentons [sentimus]*. » (cf EIIP13cor)

2 occurrences en EVP23sc : « Et néanmoins *nous sentons [sentimus]* et expérimentons que nous sommes éternels. » (...) « Quoique donc nous ne nous souvenions d'avoir existé avant le corps, *nous sentons [sentimus]* pourtant que notre esprit, en tant qu'il enveloppe l'essence du corps sous l'aspect de l'éternité, est éternel, et que cette sienne existence ne peut se définir par le temps, autrement dit s'expliquer par la durée¹³⁶⁴. »

¹³⁶⁴ Dans toutes ces citations, nous soulignons.

Faisons quelques remarques générales. Tout d'abord, *sentire* n'est jamais mobilisé dans les propositions ni les démonstrations : on le trouve dans les axiomes, les corollaires, et les scolies. Les passages où *sentire* est convoqué ne constituent pas, par conséquent, le noyau démonstratif de *l'Éthique*, ou la chaîne des raisons, ils sont, d'une certaine manière, en marge de la démonstration – ils la précèdent ou lui succèdent – sans pour autant être en dehors de cette dernière. Ou bien ils mettent en avant des implications de la démonstration (corollaire et scolie) ou des versions expérientielles de ce qui est prouvé géométriquement dans le système déductif, ou bien ils en constituent les fondements, ce sur quoi elle s'appuie pour pouvoir commencer, ce qui la permet (axiomes).

Les axiomes tiennent une place singulière dans l'économie du raisonnement, dans la mesure où ils permettent la démonstration, tout en s'y soustrayant eux-mêmes : ils relèvent de l'évidence, et marquent le point de départ non démontrable de la chaîne des démonstrations. Cette évidence ici, c'est celle du « nous », c'est celle de l'expérience : ce qui se donne immédiatement à moi et à chacun – à tout humain. Ce dont on fait spontanément l'épreuve, sans qu'il soit besoin d'alléguer des raisons. L'expérience n'entre pas pleinement dans l'ordre du démonstratif, sans lui être tout à fait étrangère pour autant. Elle le rend possible. Mais elle n'est pas seulement une propédeutique au raisonnement, dans la mesure où on la retrouve dans la cinquième partie, avec la même formule, mais cette fois-ci « nous sentons que nous sommes éternels ». On peut alors faire l'hypothèse que cette forme de l'expérience – ce « sentiment » – traverse *l'Éthique*, exactement de la même manière qu'elle traverse le processus éthique, dans la mesure où elle est indissociable de l'existence humaine. EII s'intéresse à ce qui suit de l'essence de Dieu, et, plus particulièrement, au « nous » de la préface : ces choses « qui peuvent *nous* conduire comme par la main à la connaissance de l'esprit humain et de sa suprême béatitude » : à ceux qui sont *inquiets* de leur existence, et qui, *a minima*, sont des humains. Les axiomes de EII s'intéressent immédiatement à l'humain, son essence et son existence, ainsi que ce que l'on peut dire sur la manière dont il existe, ou plutôt sur ce que cela signifie pour lui « exister ». Nous disons qui sont *a minima* des humains, au sens où Spinoza parle des humains car c'est ce qui l'intéresse, mais il ne dit pas pour autant que ce qu'il montre vaut *seulement* pour les humains, de manière exclusive. Rien n'interdit de penser que ce qui vaut pour les humains peut valoir pour d'autres types d'individus, d'autres espèces – au contraire. Ce que Spinoza nous dit cependant, c'est que c'est le cheminement éthique que peuvent engager les humains qui l'intéresse, ces individus

capables de réfléchir leur propre vécu, d'expliquer leur expérience du monde et d'eux-mêmes, qui sont aptes à rêver d'un mieux, d'une vie différente, et à mettre des choses en œuvre pour changer de manière de vivre. Chemin sans doute difficile – celui de la lutte contre des habitudes bien ancrées, et qui s'apparentera à une modification de celles-ci afin d'en ancrer de nouvelles, plus bénéfiques – mais chemin accessible à cet individu particulièrement complexe et adaptable qu'est l'humain. Ce que nous avons appelé inquiétude de l'existence, c'est donc l'entrée toujours ouverte, le désir toujours possible, de vouloir sortir d'une vie de servitude et de misère pour entrer dans une autre¹³⁶⁵.

Le premier axiome pose que « l'essence de l'homme n'enveloppe pas l'existence nécessaire », et le second que « l'homme pense ». Le troisième explique (déplie) ce que c'est que penser – le fait qu'il y ait des manières de penser, soit des idées dans l'âme. Le quatrième pose que nous sentons qu'un certain corps est affecté, et le cinquième que nous sentons un corps affecté et les manières de penser dont il était question dans l'axiome 3. Dans la suite, qui s'appuie sur ces axiomes, *exister* est associé à *sentir* – dans EIIP13cor et EVP23sc. Ces axiomes posent donc un fait – celui de l'existence –, un fait donné dans l'expérience, que tout être humain, dans la mesure où il existe, ne peut pas nier ni refuser. Il ne s'agit pas, comme dans le *cogito* cartésien, d'affirmer la transparence de l'esprit à soi-même, et de fonder les critères de vérité – clarté et distinction – sur cette évidence du soi qui est celle de l'essence de l'âme. Cette expérience « première », chez Spinoza, n'est pas distincte, elle n'est pas la première vérité, qui permettra le déroulement des raisons. Elle est « première », primitive ou primordiale, au sens où elle est spontanée, mais elle n'est ni ce qui est destiné à être dépassé, ni ce sur quoi on s'appuie pour s'élever – elle n'est ni propédeutique ni fondatrice. Dire que l'expérience en ce sens est spontanée, c'est dire simplement qu'elle est cette forme d'évidence qui accompagne l'existence, et qui restera auprès de moi aussi longtemps que j'existerai.

Spinoza ici bat en brèche le scepticisme : l'existence ne fait pas de doute. C'est même sur cette évidence de l'existence qu'il se propose de démontrer, dans le *De Deo*, l'existence nécessaire de Dieu (P11). Il propose en réalité trois démonstrations, une principale et deux « autrement [*aliter*] ». La dernière dit ceci : « Pouvoir ne pas exister est impuissance, et au contraire pouvoir exister est puissance (comme il va de soi). Si donc ce qui maintenant existe nécessairement, ce ne sont que des étants finis, c'est donc que des étants finis sont plus

¹³⁶⁵ Nous poserons plus tard la question de savoir si une expérience animale, et peut-être donc une forme d'inquiétude animale pour son existence – et pas seulement pour sa survie ou celle de sa progéniture – peut être envisageable.

puissants qu'un Êtant absolument infini : et cela (comme il va de soi) est absurde ; donc ou bien rien n'existe, ou bien existe nécessairement un Êtant absolument éternel. Or nous, nous existons [*nos existimus*], ou bien en nous, ou bien en autre chose qui existe nécessairement (voir l'*Axiome 1 et la Prop. 7*). Donc un Êtant absolument infini, c'est-à-dire (*par la Défin. 6*) Dieu existe nécessairement. »

Le terme de l'alternative « ou bien rien n'existe » est réfuté par l'évidence même de notre propre existence : « nous, nous existons ». Sous entendu : de ça, on ne peut pas douter, c'est un fait indéniable. Et donc, le second terme de l'alternative est fondé : « ou bien existe nécessairement un Êtant absolument éternel. » Cette démonstration a besoin de l'évidence de l'existence de quelque chose – qu'il existe quelque chose, et pas rien – pour pouvoir prouver l'existence nécessaire de Dieu. Or, ce réquisit n'est pas un *besoin* à proprement parler, il est un donné. Et ce que nous savons d'évidence, ce n'est pas que quelque chose existe, mais que « nous existons ». De la même façon que l'on retrouvera, dans les scolies, le « nous sentons ». C'est donc bien l'expérience que convoque Spinoza dans cette démonstration de EI, et ceci sans poser d'axiome préalable. Notre existence est évidente. Et, à ce stade, nous n'avons même pas besoin de savoir en quoi consiste cette existence, par exemple si nous avons (ou sommes) un corps, si ce que nous sentons est notre corps. On n'a besoin, pour la première démonstration de l'existence de Dieu, que du fait de l'existence, qui se donne sans forme précise et déterminée, mais seulement dans une évidence expérientielle. Il y a l'expérience de quelque chose, donc nous existons. Les contours de cette expérience n'ont pas besoin, ici, d'être tracés, il n'est pas encore question de sujet à proprement parler, si ce n'est un « nous », qui suppose bien un vécu en première personne, et un vécu partagé (première personne du pluriel).

Les axiomes de EII vont apporter autre chose, ils vont préciser cette évidence, et l'articuler au sentir. Ils répondent, d'une certaine façon, à cette question que nous pouvions nous poser à partir de EIP11dém : comment affirmer que « nous existons » ? Autrement dit : à quelle expérience correspond cette évidence de notre existence ? EII répond : « nous sentons qu'un certain corps est affecté de beaucoup de manières ».

Cette spontanéité ou immédiateté (elle ne suppose aucune médiation) qu'on retrouve tant dans la démonstration de EI que dans les axiomes de EII est celle de la convocation de l'« expérience » comme fait consubstantiel de l'existence : nous existons, nous sentons. Ou nous sentons que nous existons. C'est-à-dire : nous sentons un corps et nous sentons des

manières de penser. Et ceci vaut tant en EII qu'en EV, soit au moment où Spinoza parle de la « liberté humaine ». Le cheminement éthique n'est donc absolument pas incompatible avec cette forme de l'expérience comme épreuve de l'existence : nous ne cessons, aussi longtemps que nous existons, d'en faire l'épreuve. Seulement, ce qui change, dans cette épreuve que nous faisons, c'est ce que nous appelons la qualité de l'expérience, qui renvoie indissociablement à une certaine *manière* d'exister. Nous sentons que nous existons, nous sentons ce que c'est qu'exister. Or, exister n'est pas tout à fait la même chose quand nous parvenons au plus haut degré de connaissance, de liberté et de joie (qui sont coextensifs pour Spinoza), « existentiellement » et phénoménologiquement. Nous sentons d'une autre manière. Et cette autre manière, en EV, se dit « sentiment de l'éternité ».

Spinoza ne dit pas « je sens » ni « l'homme sent », mais : « nous sentons ». Comment le comprendre ? Alors qu'il dit « l'homme existe » et « l'homme pense », il dit « nous sentons ». Le « nous » ici nous invite sur le terrain de l'expérience, au sens de l'épreuve que nous faisons de nous-mêmes, ou de notre existence : quelque chose de vécu intimement. Dire « nous », c'est ne pas dire « l'homme ». Dire « nous », c'est convoquer l'expérience que nous faisons en première personne. Et d'abord, à ce niveau d'immédiateté, nous ne savons pas encore que nous faisons partie de cette catégorie conceptuelle : les hommes (mais peut-être sommes-nous sensibles au fait qu'il y a des « choses semblables à nous » – que nous ne rangeons pas encore conceptuellement dans une catégorie). Mais pourquoi la première personne du pluriel, et non pas celle du singulier ?

Parce qu'il n'y a pas dans la philosophie de Spinoza, contrairement à celle de Descartes, de sujet présumé qui va se découvrir lui-même. Il y a l'expérience de quelque chose : celle d'un corps affecté et de manières de penser. C'est ce que nous sentons qui nous permettra de dire que nous sentons un corps plutôt qu'un autre, et que, par conséquent, nous pourrions dire « notre corps ». Mais il n'y a pas d'évidence du sujet, pas davantage qu'il n'y a à proprement parler de sujet clairement défini ou délimité – un *je* clair à lui-même, qui sait ce qui est lui et ce qui ne l'est pas. Il y a des affections, des modifications corporelles et des modifications spirituelles (des idées formées) qui sont senties. Dire « nous », c'est donc ne pas dire « je ». C'est ne pas présumer le sujet cartésien, et avec lui la substance pensante.

Dire « nous » c'est aussi refuser de dire « l'âme sent », ou « le corps sent » ; ou « notre âme/notre corps sent ». C'est, d'une certaine façon, convoquer l'évidence de l'union, ou

plutôt de l'unicité de l'être, saisie dans l'immédiateté de l'épreuve de l'existence. On peut rapprocher à ce titre ces axiomes d'un passage des *Principes de la Philosophie de Descartes* (I, 21)¹³⁶⁶, dans la mesure où Spinoza, dans sa reformulation des thèses cartésiennes, reprend le contenu d'évidence de la sensation – l'union – mais refuse la preuve cartésienne fondée sur l'interaction. Il fonde au contraire, dès ce texte, la preuve de l'union sur l'évidence, en introduisant un raisonnement strictement inductif et *a posteriori*, soit : un fait d'expérience.

Dire « nous », enfin, c'est placer l'épreuve de soi, ce qui est vécu intimement, sous l'horizon d'un partage. C'est, immédiatement, renvoyer cette épreuve à une condition partagée, et à la nature humaine qu'elle enveloppe. C'est tuer dans l'œuf le solipsisme, là même où est convoquée l'expérience au sens phénoménologique et donc, inévitablement, l'expérience disons « intime ».

Dire « nous » c'est dire « le je de chacun de nous », qui ne se reconnaît pas immédiatement comme un « Je » précisément défini et délimité, ni clair à lui-même. C'est donc dire, peut-être plus proprement, l'épreuve de l'existence que chacun de nous fait inmanquablement, aussi longtemps qu'il existe.

On remarque que Spinoza dit « nous sentons qu'un certain corps est affecté », mais qu'il dit « l'homme pense ». Il serait pourtant erroné de voir ici quelque chose comme le réinvestissement de la théorie cartésienne de la sensation, où ce que l'on sentirait, ce serait l'action du corps sur l'âme. Deux éléments importants à ce titre : 1) l'axiome 3 le précise, ce que nous sentons, c'est de la même façon des manières de penser (ou affects ou modifications de l'âme) et des affections du corps. C'est là tout ce que nous sentons, les deux choses sont mises sur le même plan, et sont donc à envisager de la même manière. 2) Dire « l'homme pense » est aussi, peut-être, partir d'un *topos* – n'oublions pas que nous nous situons dans les axiomes – un lieu commun de la philosophie. Tous les philosophes (et le *vulgus* également) s'accordent sur ce point, même si tous ne s'accordent pas sur le contenu de « penser ». Il s'agit d'une idée évidente et acceptée de tout le monde : l'homme pense. L'axiome 4, quant à lui, travaille à partir d'une évidence, mais d'ordre expérientiel, plus immédiate, qui convoque le sentir et non le bien connu, l'idée qui circule dans les discours ordinaires comme techniques. On pourrait dire que l'axiome 2 (« l'homme pense ») mobilise l'expérience au sens du savoir familier, *l'experientia*, là où les axiomes 4 et 5 mobilisent l'expérience au sens de l'épreuve intime, le *sentire*. C'est cette évidence expérientielle qui va, d'emblée, nous placer en terrain spinoziste, au sens où toute la construction de *l'Éthique* est articulée à cette évidence

¹³⁶⁶ Voir Spinoza, PPD, p. 278.

primordiale : « nous sentons qu'un certain corps est affecté de beaucoup de manières ». On ne peut sans cela envisager ce qu'est le premier mode de connaissance des choses – l'imagination – ni la manière dont se construisent les notions communes, ni encore la façon dont on va pouvoir se libérer, ou ce que cela signifie que d'être vertueux. Cet axiome, ou plutôt l'évidence expérientielle qu'il convoque, nous donne le point de départ de l'éthique – un point de départ ontologique : notre condition ontologique. On ne parlera pas du point de vue de Dieu, mais de notre place dans la Nature. On ne part donc plus de la structure de l'être objectif comme telle, dans sa vérité (EI), mais d'une évidence ontologique, telle qu'elle est vécue, connue par l'épreuve spontanée. Quelque chose nous est donné : *nous sentons*. Dire *sentimus*, c'est dire : nous existons. Et « ce que nous sentons » nous dit ce que cela signifie que d'exister. *Éthique* II signe un nouveau départ : celui de l'entreprise éthique à hauteur d'humain. Et, même si les propositions exposent l'ordre des raisons, c'est de cette expérience spontanée dont on parle, et qui reviendra en EV.

3. Ce que nous sentons

La question est donc : qu'est-ce que nous sentons ?

Ce que nous sentons, c'est « *qu'un certain corps est affecté de beaucoup de manières* » (EIIax4). Nous ne sentons pas quelque chose que l'on peut immédiatement identifier comme notre corps, cependant Spinoza affirme bien le privilège associé à un corps en particulier : nous sentons un *certain* corps. Le sentiment permet d'élaborer quelque chose comme le « corps propre ». On peut mettre ce texte en parallèle avec le passage des *Principes de la Philosophie de Descartes* évoqué plus haut (I, 21), dans lequel Spinoza reprend dans sa formulation des thèses cartésiennes le privilège de la relation à un corps en particulier, dans la mesure où l'on sent que l'on est « plus étroitement uni à une partie de la matière ». Nous sentons également *un* corps, soit non pas n'importe quel corps, mais, aussi, quelque chose qui jouit d'une certaine unité, qui peut être rassemblé en un tout – un corps. Ainsi, cette épreuve de l'existence peut d'ores et déjà être envisagée comme quelque chose s'apparentant à une épreuve de soi. Bien sûr, il n'y a pas de « soi » au sens d'une identité clairement définie ou sentie, auquel je rapporterais toutes mes représentations. Mais il y a bien l'épreuve d'un corps particulier – non pas des autres corps, non pas de n'importe quel corps – pouvant être appréhendé comme le nôtre (et des manières de penser, pouvant être appréhendées comme les nôtres). C'est-à-dire : ce que nous sentons. Ce qui est nôtre, c'est ce que nous sentons. Il n'est

pas question d'appartenance, ni d'appropriation. On ne s'approprie pas son corps ou ses pensées. Elles sont ce que nous sommes. Nous sentons donc que nous sommes, c'est-à-dire : nous sentons un corps. Ou, plus exactement : nous sentons des modifications corporelles. Ce que nous sentons, c'est non seulement que nous *existons*, mais que *nous* existons, soit qu'un certain être – un certain mode fini – que nous sommes existe.

Nous sentons qu'un corps est « affecté », et de bien des manières. Ce que nous sentons, c'est un corps *dans le monde*. Un corps n'existe que comme corps affecté ou modifié, je ne sens jamais mon corps, à proprement parler, isolément. Ainsi, le sentiment étant celui de l'existence, nous est donnée en même temps l'évidence de l'existence de mon corps *et* du monde, et ceci dans leurs interactions permanentes. Je ne sens que j'existe, et donc le sais, qu'en même temps que je sais que le monde existe. Je ne peux pas, comme chez Descartes, en même temps nier (temporairement et méthodiquement) le monde et affirmer ma propre existence. Tout comme je ne peux douter de l'existence de mon corps, je ne peux pas douter non plus de l'existence du monde. Ils constituent ensemble ce que nous avons appelé le fait de l'existence.

Nous sentons aussi des manières de penser, c'est-à-dire non seulement des modifications du corps, mais aussi des modifications de l'esprit. L'axiome 5 peut être lu, en accord avec Gueroult¹³⁶⁷, de la manière suivante : on sent et perçoit des corps et des manières de penser, on *sent* à la fois notre corps modifié *et* les idées de ces modifications, ou les manières de penser qui peuvent être dites nôtres, et on *perçoit* les autres corps. Nous percevons les corps des autres dans la mesure où ils affectent ou modifient notre propre corps – nous les connaissons médiatement, par l'intermédiaire des affections de notre corps. Quant aux idées des autres, nous les percevons *indirectement* : nous n'y accédons là encore qu'à travers les effets de leurs corps sur le nôtre – leur voix ou les signes gestuels¹³⁶⁸, ou les signes écrits qu'ils nous ont laissés ou qui parlent d'eux (nous percevons ainsi tous les autres qui ne sont pas nos contemporains).

Sentimus, dans les axiomes, renvoie pourrait-on dire à l'épreuve de notre condition ontologique, celle d'un être fini existant comme partie de la Nature. Il renvoie à l'épreuve ontologique que nous ne pouvons manquer de faire, aussi longtemps que nous existons. C'est à partir de cette lecture des axiomes que l'on pourra lire EVP23sc : *sentimus* renvoie à

¹³⁶⁷ Martial Gueroult, *Spinoza II, L'âme, op. cit.*, note 54 du chap. 4, p. 135.

¹³⁶⁸ Voir TTP, I : « (...) il faut de toute façon accorder que les Israélites ont entendu une voix réelle. Car il est dit expressément (Deut., chap. v, v. 4) : *Dieu vous a parlé face à face*, etc. ; c'est-à-dire comme deux hommes ont accoutumé de se communiquer leurs idées par l'intermédiaire de leur corps » (p. 34).

nouveau à cette épreuve de notre condition ontologique ; mais cette-fois ci, parce que nous avons entrepris un cheminement éthique et gnoséologique, nous ne sentons pas seulement que nous sommes un mode fini au milieu du monde, même si nous ne cessons pas de le sentir, mais nous sentons aussi que nous sommes éternels. Un autre aspect fondamental de ce que nous sommes essentiellement nous apparaît avec la même certitude que celle de l'existence : notre éternité. C'est dans le sentiment de nous-mêmes, dans l'épreuve même de notre corps modifié et des idées de ces modifications, que nous sentons aussi en même temps notre éternité.

Nous sentons donc quelque chose comme notre corps propre et les idées de ses modifications ; mais qu'est-ce qu'être sujet d'expérience, autrement dit : quel est ce « soi » dont nous avons parlé, qui n'est pas « ego » ni « je » ?

Spinoza écrit, dans EIIP6, que toute chose se définit essentiellement par l'effort par lequel elle s'efforce de « persévérer dans son être (*in suo esse*) ». Le « soi », c'est ce « *suum esse* », ce dans quoi nous nous efforçons de « persévérer ». « *suum esse* », c'est la puissance propre qui définit chaque chose¹³⁶⁹. « son être propre », c'est donc sa puissance. Le « soi » primitif, celui de l'expérience spontanée, n'est pas à chercher ailleurs que dans cette puissance propre qui nous définit essentiellement. Une chose qui est, qui persiste, préserve son être, et s'efforce de l'accroître. Nous sommes cette puissance qui persiste et tend à s'accroître. Dire « nous sentons qu'un certain corps est affecté » et dire « nous sentons des manières de penser », ou encore dire « le corps existe tel que nous le sentons », c'est dire que ce que nous sentons, c'est cette puissance, telle qu'elle se manifeste dans l'étendue et la pensée, sans cesse modifiée par des rencontres.

Nous sentons la puissance que nous sommes et que nous exprimons, et ce sentiment nous donne immédiatement *ce que* nous sommes effectivement : le corps existe tel que nous le sentons (EIIP13cor). Il n'est pas un rêve, pas une illusion. Pas plus que ne l'est le monde. Le monde (son existence) nous est donné par ce corps, dont nous faisons l'épreuve, et qui est tel que l'expérience nous le livre. Et si le « *suum esse* » est le « soi », alors l'effort pour persévérer dans l'être est aussi l'effort – qui existe y compris dans l'inconscience de soi – pour être *soi* :¹³⁷⁰ l'effort d'affirmation de soi (de sa puissance).

¹³⁶⁹ Voir notamment Renée Bouveresse, *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel, op. cit.*, L'autrice analyse la manière dont Spinoza reconfigure le mécanisme cartésien, rendant possible une philosophie de la vie, et envisageable la constitution d'une biologie comme science du vivant.

¹³⁷⁰ Franck Tinland, « Spinoza ou la force d'affirmer », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, 1978, pp. 51-

L'expérience peut ainsi être envisagée comme le sentiment immédiat, spontané, de notre puissance d'exister, de notre insertion dans la Nature, dans un ensemble de déterminations causales. On peut dire que, dans l'expérience spontanée, le soi et le monde sont donnés coextensivement. Sentir qu'un certain corps est affecté, c'est sentir que notre puissance propre rencontre des puissances autres. L'expérience vitale est celle des relations dynamiques entre notre puissance et celles de l'environnement. C'est une forme du « soi écologique » qui apparaît dans ces passages de *l'Éthique*, un « soi » non construit, non réfléchi, mais immédiatement senti en même temps que les choses « extérieures » – à la manière dont James J. Gibson, considéré comme le fondateur de la psychologie écologique dira « *perceiving the self is an inevitable counterpart of perceiving the environment* »¹³⁷¹ ou encore « *Egoreception accompanies exteroception, like the other side of a coin... One perceives the environment and coperceives oneself* »¹³⁷². Le sujet philosophique et éthique est un sujet écologique, et non un sujet égologique.

Comme ce sentiment appartient au domaine de l'évidence, il n'est pas question de savoir s'il est adéquat ou inadéquat. On pourrait dire, d'une certaine manière, en employant un vocabulaire phénoménologique, qu'il nous donne ce qu'il y a. Soit : qu'un corps est affecté et qu'on a les idées de ces affections. Quant à savoir le contenu de ces idées et leur valeur de vérité, ce n'est pas quelque chose qui relève du sentiment. L'épreuve de soi n'est pas représentationnelle en elle-même. Elle ne me donne pas d'idée de *moi*, elle n'a pas de contenu représentatif – tout cela vient, d'une certaine manière, après. Elle est un témoignage de notre existence. On peut se hasarder à dire que ce sentir a une certaine forme de vérité, dans la mesure où, comme l'énonce EIIP13cor, « l'homme consiste en un esprit et un corps, et que le corps humain existe ainsi que nous le sentons » – au sens donc où il nous donne *ce x* dont il est le sentiment tel que *ce x* existe effectivement. Mais comme il n'est pas à proprement parler en lui-même une idée, et qu'il n'a pas de contenu objectif, cela nous semble peu pertinent, encore une fois, de parler de sa valeur de « vérité ». On peut proposer le terme, moins connoté épistémologiquement, d'authenticité, ou encore de véracité au sens où le sentiment ne nous trompe pas, même si ces termes pèchent par leur connotation axiologique. Il y a cependant comme une véracité du sentiment qui donne le réel, et qui, d'une certaine façon, donne à la fois tant et si peu, qu'il se soustrait à la possibilité de nous tromper.

72.

¹³⁷¹ James Jerome Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton Mifflin, Boston, 1979, p. 126.

¹³⁷² *Id.*

Il donne beaucoup car il donne le fait de l'existence – coextensivement la nôtre et celle du monde. En ce sens il est la condition de possibilité de la philosophie comme de l'éthique. Il donne peu car il ne donne aucun contenu, aucune représentation, aucune idée. Il donne l'épreuve de son être dans le monde. Mais il donne aussi, nous allons le voir, la qualité de son existence – et donc déjà un sentiment de sa « valeur » – il est la condition nécessaire de la question au fondement de l'éthique : comment vit-on et est-ce désirable de vivre ainsi ?

Nous retenons donc de EIIP13cor qu'il permet de réaffirmer que ce sentiment nous donne effectivement ce qu'il y a, dans toute son immédiateté. Comme il n'est pas représentationnel, analysons plus avant ce qu'il est en mesure de nous donner. Nous sentons notre corps *tel qu'il est*. Par-là, on peut entendre deux choses 1) nous le sentons tel qu'il est essentiellement, c'est-à-dire un corps fini, constamment affecté. Nous sentons donc ce que nous avons appelé notre condition ontologique. Cette compréhension du scolie reste assez générale 2) on peut en proposer une interprétation compatible avec la première, mais plus précise. Cette interprétation ne pourra néanmoins nous conduire à affirmer que nous sentons les affections du corps une à une, comme on peut percevoir des idées particulières. L'axiome 4 nous apprend que l'on sent *qu'un* corps est affecté, mais non pas que nous sentons ces affections particulières. Le sentiment est donc attaché de manière générale au corps, doté d'une certaine unité – celle qu'il a d'être *notre* corps. Ce que nous sentons, c'est, pourrait-on dire, notre corps-affecté, soit *un* corps qui ne cesse de connaître des modifications, et, plus particulièrement, des variations de puissance. Ce que nous sentons, c'est donc notre puissance, ses augmentations, et ses diminutions : nous sentons, dans ses modifications constantes, l'expression d'une puissance plus ou moins grande. Et ce sentiment ne nous trompe pas. Il est un témoignage de l'*état* de notre corps. Nous sentons donc aussi la quantité de puissance exprimée, de manière générale, et, par là, la qualité de l'être au monde. Sentir qu'un corps est affecté de beaucoup de manières, c'est aussi sentir que ce corps est plus ou moins affecté, d'un plus ou moins grand nombre de manières (évaluation quantitative). Et peut-être également de quelle *manière* il l'est (évaluation qualitative). Ce que nous sentons c'est finalement, sans réflexivité sur notre état, ce que cela fait d'être plus ou moins passif ou actif. Ce que cela fait pour nous d'exprimer une certaine quantité de puissance, dans l'état qui est le nôtre : être ballotté en tous sens et profondément faible, ou bien sentir une grande force d'exister en même temps que des affections multiples, mais qui ne nous affaiblissent pas. Dire « nous sentons qu'un certain corps est affecté de beaucoup de manières », c'est dire que nous

sentons *un certain corps*, c'est-à-dire un corps affecté d'une *certaine manière*. Et donc, encore une fois, une certaine *manière d'être au monde*.

On peut ainsi conclure provisoirement à partir de ce que nous avons appris des axiomes de *Éthique II* que :

(1) Ce que nous sentons, ce ne sont pas des affections, des affects ou des idées particulières, avec un contenu déterminé et représentationnel.

(2) Le sentiment renvoie à quelque chose de diffus, ou de général, au sens où il est attaché à *ce que nous sommes*, soit un mode fini, une partie de la Nature existant en acte.

(3) Il témoigne non seulement de notre existence, mais de la *manière* dont nous existons.

(4) Ce qui nous permet de convoquer l'idée de qualité. Il est donc le sentiment de notre puissance d'exister, telle qu'elle s'exprime dans la pensée comme dans l'étendue, et dans la mesure où elle est plus ou moins affirmée. Ainsi, dire que le corps humain existe « ainsi que nous le sentons » renverrait à dire : *existe comme une expression d'une certaine quantité de puissance qualitativement sentie*.

(5) Si ce que nous sentons c'est la puissance que nous exprimons quand nous existons, nous sentons la puissance d'exister telle qu'elle nous détermine dans nos interactions ponctuelles, et donc pas seulement cette puissance exprimée effectivement dans chacune de nos interactions ponctuelles. Nous sentons un certain état de ce que nous sommes, soit une certaine permanence qui oriente les interactions, les rencontres avec le monde, et donc les affections. Nous sentons, pourrait-on dire, *la qualité de notre insertion dans le monde*. Bien sûr, nous le sentons à l'occasion de rencontres déterminées, et de la formation d'idées particulières, mais ce que nous sentons c'est ce qui est comme enveloppé dans celles-ci. Nous sentons ce que nous sommes, c'est-à-dire une certaine expression de la puissance de Dieu, plus ou moins grande. C'est en ce sens que nous pouvons dire que ce que nous sentons, c'est non seulement notre condition ontologique, mais aussi le degré général de puissance que nous sommes – soit la *qualité de notre existence*. Certes, la quantité de puissance que nous exprimons varie. Mais lorsque nous sommes dans un état de grande passivité, même lorsque, ponctuellement, nous éprouvons de la joie (une joie passive), notre état n'en est pas pour autant fondamentalement changé. L'état fait signe vers une certaine stabilité – ce serait cela, que nous sentons, cette direction prise dans nos rencontres. Non pas le substrat des modifications, mais ce qui les oriente. Certaines rencontres peuvent participer, petit à petit, à modifier réellement notre état. Nous pouvons, progressivement, devenir réellement plus

puissant. Et cette modification de l'être, de notre nature même, il ne fait pas de doute que nous la sentons également. Et c'est ce que signifie EVP23sc : « nous sentons, nous expérimentons que nous sommes éternels ».

4. Sentir que nous sommes éternels

a) Le sentiment et la qualité de l'existence

Il y a une part de nous qui est éternelle, l'esprit, « en tant qu'il enveloppe l'essence du corps sous l'aspect de l'éternité, est éternel » (EVP23sc). Autrement dit, la définition de notre corps, son idée dans l'attribut Pensée, soit un certain *ratio* de mouvement et de repos entre les différentes parties qui le constitue, est éternelle. Cette idée du corps n'est pas détruite avec le corps, comme le sont les idées des affections du corps que nous avons gardées en mémoire. Cette essence formelle, et non actuelle, existait en Dieu avant¹³⁷³ l'existence du corps singulier dans le monde, et elle demeure, de toute éternité, en Dieu – elle ne disparaît donc pas après la mort du corps singulier. Voilà donc ce que serait, théoriquement, notre éternité. Mais qu'est-ce que cela signifie que de le « sentir » ? Citons le scolie de EVP23 dans son intégralité :

« Cette idée qui exprime l'essence du Corps sous l'aspect de l'éternité est, comme nous l'avons dit, une manière de penser précise qui appartient à l'essence de l'Esprit et qui nécessairement est éternelle. Et pourtant il ne peut se faire que nous nous souvenions d'avoir existé avant le Corps puisqu'il ne peut y en avoir de traces dans le Corps et que l'éternité ne peut ni se définir par le temps ni avoir aucune relation au temps. Et néanmoins nous sentons et expérimentons que nous sommes éternels. Car l'Esprit ne sent pas moins les choses qu'il conçoit en comprenant, que celles qu'il a en mémoire. En effet, les yeux de l'Esprit, par lesquels il voit et observe les choses, ce sont les démonstrations mêmes. Quoique donc nous ne nous souvenions pas d'avoir existé avant le Corps, nous sentons pourtant que notre Esprit, en tant qu'il enveloppe l'essence du Corps sous l'aspect de l'éternité, est éternel, et que cette sienne existence ne peut se définir par le temps, autrement dit s'expliquer par la durée. Notre Esprit ne peut donc être dit durer, et son existence ne peut se définir par un temps précis, qu'en tant qu'il enveloppe l'existence actuelle du Corps, et ce n'est qu'en cela qu'il a la puissance de déterminer par le temps l'existence des choses et de les concevoir sous la durée. »

¹³⁷³ Nous sommes contraints d'employer le lexique de l'imagination, celui de la durée, de l'existence dans le temps avec un « avant », et un « après », mais du point de vue de l'éternité bien sûr, ces termes ne font pas sens (EVP30sc).

L'esprit *est* éternel, il l'est à tout moment de l'existence, mais nous sentons véritablement notre éternité seulement lorsque nous sommes suffisamment avancés dans le cheminement éthique, et, sans doute, que nous connaissons le plus souvent les choses selon le troisième genre de connaissance. Certes, Spinoza utilise le présent de vérité générale « nous sentons » (*sentimus*), et ce scolie vient compléter la proposition générale : « L'Esprit humain ne peut pas être absolument détruit avec le Corps ; mais il en subsiste quelque chose qui est éternel » (EVP23). Mais ce scolie n'arrive que dans la dernière partie de *l'Éthique*, celle qui suit le scolie de la proposition 20 et qui ouvre une nouvelle perspective : « ce qui appartient à la durée de l'Esprit sans relation à l'existence du Corps ». Dans ce second moment de EV, Spinoza montre que la souveraine vertu de l'Esprit, pris pour seul objet de l'enquête indépendamment de la conscience des affections de son corps, est la connaissance des choses selon le troisième genre de connaissance. EVP23sc précède les développements sur la compréhension des choses selon ce mode de connaissance. Il peut être lu, d'une certaine manière, comme pour les axiomes de *Éthique* II, comme l'exposé d'un fait de l'expérience, avant que ne soient explicitées les raisons de cette modalité expérientielle. Parce que l'épreuve de soi – « nous sentons et expérimentons que nous sommes éternels » – ne fait pas partie de l'exposé rationnel mais ne cesse pourtant de travailler l'individu qui connaît selon l'ordre de l'intellect, elle ne peut se trouver dans le corps des propositions, mais peut avoir sa place dans un scolie. Spinoza rend compte d'un certain type d'épreuve, parvenus comme nous le sommes à la cinquième partie de *l'Éthique* consacrée à la liberté humaine, avant de s'intéresser ensuite à ce à quoi elle renvoie du point de vue gnoséologique, ou du type d'idées et de chaînes d'idées forgées par l'esprit.

Nous sentons, intimement, tout comme nous sentons que notre corps est affecté et en même temps que nous ne cessons de le sentir, que nous sommes éternels. C'est seulement en tant qu'on conçoit les choses « par l'entremise de l'essence même de Dieu par une certaine nécessité éternelle » (EVP23cor) qu'on peut sentir l'éternité de l'esprit. Le sentiment de l'éternité serait donc indissociable d'une très grande puissance exprimée, et d'un certain type d'insertion dans la Nature, qui, dans la terminologie spinoziste, est à envisager en termes d'activité (et non de passivité). L'individu très actif est l'individu libre, qui ne cesse d'interagir avec le monde, d'être modifié, de sentir son corps affecté et les idées de ces affections, mais toutes ces modifications dessinent une épreuve de soi profonde et intense : non pas un ballotement incessant, une fragilité ontologique, mais au contraire une grande force d'exister.

Nous ne cessons d'être éternels – une part de nous, c'est là une vérité ontologique, mais nous le sentons seulement lorsque nous exprimons un très haut degré de puissance, lorsque le *soi* est une très grande quantité de puissance exprimée. Sans doute le sentons-nous un tout petit peu lorsque nous sommes gagnés par une grande passivité, mais ce sentiment est si faible, si peu prégnant, qu'on peut à peine dire qu'on le *sent*.

Dans la terminologie spinoziste, plus un individu est puissant, plus il exprime de réalité (EIIIdéf6, EIIP13sc, EIIIapp.déf.gén, EIVpréf, EIVP45sc, etc.) Ce que nous sentons donc, lorsque nous sentons notre éternité, c'est, d'une certaine façon, que nous existons *plus*, quantitativement plus – que nous exprimons une plus grande force d'exister (*existendi vim*, EIIIapp.déf.gén. entre autres). Que notre existence est qualitativement dense, ou plutôt, on peut dire qu'elle est riche. Riche car la richesse renvoie à la grande quantité, à la diversité et à l'abondance. Dans EI, Spinoza écrit (EIP11sc) : « Car, puisque pouvoir exister est puissance, il suit que, plus la nature d'une chose comporte de réalité, plus elle a de forces par soi pour exister. » Spinoza démontre ici l'existence nécessaire de Dieu, mais il parle bien, dans l'économie de sa démonstration, d'une « chose », et, plus loin, il écrira que perfection et réalité sont une seule et même chose (EIIIdéf6). La perfection est donc la pleine affirmation de notre existence ; et plus nous sommes puissants, plus nous exprimons de réalité et de perfection. Nous sentons le degré de réalité que nous exprimons – sans pour autant pouvoir le quantifier précisément, nous sentons qualitativement les variations quantitatives et les expressions plus ou moins faibles de notre puissance. Et EVP23sc fait signe vers un très haut degré de réalité, au point d'envisager ce sentiment de soi comme sentiment de l'éternité. Ce que nous sentons, c'est donc l'intensité de notre existence, qui nous donne accès à la teneur de notre essence : son éternité. Nous sentons à la fois la teneur de notre essence et la richesse de notre existence.

On relève dans EVP23sc une acception particulière de *sentire*, qui ne prend pas la forme *sentimus*, mais qui est immédiatement associée à l'esprit : « car l'esprit ne sent (*sentit*) pas moins les choses qu'il conçoit en comprenant que celles qu'il a en mémoire. En effet, les yeux de l'esprit par lesquels il voit et observe les choses, ce sont les démonstrations mêmes. » Spinoza semble ici porter son attention sur l'esprit afin de préciser ce qu'il entend, au sein de sa conceptualité propre, par « sentir », et qui n'est pas, contrairement à ce que son lecteur a l'habitude de lire en contexte cartésien, une référence aux sensations. Mais cela ne veut pas dire pour autant que, une fois parvenus à EV, l'esprit seul sent ; que le corps est évacué du

sentiment de l'éternité. Seulement ici, Spinoza se doit de préciser ce qu'est ce sentiment d'éternité : « *sentire* » et « *aeternitas* » sont peu souvent associés, et la formule semble, au mieux, contre-intuitive, mais on l'imagine, pour certains lecteurs de l'époque, absurde voire scandaleuse. Ainsi, il montre que « sentir » ce n'est pas, comme dans la philosophie cartésienne, sentir ce que le corps communique à l'âme, ni même sentir les images formées sur le corps. Certes, on sent que l'on a, ou plutôt que l'on *est*, un corps et une âme au moment où nous imaginons. Mais nous sentons aussi que l'on est un corps et une âme lorsque nous connaissons *sub aeternitatis specie*. Seulement : le sentiment a changé, non pas essentiellement, ni dans sa spontanéité ou son immédiateté (il est toujours immédiatement accessible, mais ici : pas à toutes et tous, à celles et ceux seulement qui ont mené le processus éthique), mais dans sa nature – il n'a plus ce que nous avons appelé la même *qualité*.

Sentir est alors : faire l'épreuve de sa perfection, ou de sa plus ou moins grande perfection – des modifications de sa puissance à différents moments. Spinoza nous dit que l'esprit sent autant ces idées qu'il possède dans la mémoire, c'est-à-dire les idées imaginatives, que « les choses qu'il conçoit en comprenant (*quas intelligendo concipit*) » : les idées vraies et adéquates, les notions communes. Selon notre hypothèse, nous devons entendre ici que ce que nous sentons, ou ce que l'âme¹³⁷⁴ sent, c'est moins les idées isolées que le degré de puissance enveloppé dans la chaîne des idées qui constituent notre âme. Ce que l'âme sent, à chaque fois qu'elle pense, et ce que nous sentons, à chaque fois que nous sommes affectés, c'est donc un certain degré de perfection, qui s'exprime dans chacune de ces modifications, et qui est enveloppé en elles comme leur cause. L'âme se sent elle-même comme une certaine force affirmative.

Cette interprétation permet d'expliquer que l'on peut ressentir un affect joyeux, tout en étant essentiellement déterminé par un ensemble d'idées imaginatives, et, dès lors, l'affect de joie enveloppe en même temps le faible degré de puissance qu'il exprime – c'est le cas de la joie passive : la joie que suscite un gain d'argent non nécessaire, celle que nous procure la consommation d'alcool, celle qu'on éprouve en compagnie de quelqu'un reconnu comme socialement important, etc. On peut en même temps éprouver un affect de joie et sentir notre impuissance, et donc avoir envie d'être autre. Le sentiment, on l'a vu, permet de justifier l'entreprise éthique.

¹³⁷⁴ Spinoza dit *mens*, ce même et unique mot qui peut signifier autant l'âme, que l'esprit. Pour lui, c'est équivalent : *mens* concentre à la fois la puissance de ressentir des affects et la puissance de raisonner. C'est sans doute dans *l'Éthique* (ce n'est pas autant le cas dans le TIE et dans le TTP) que Spinoza fait le plus manifestement ce choix philosophique de l'unicité du terme.

Le sentiment de l'éternité serait un sentiment de la pleine puissance d'exister que nous sommes. Pas seulement le simple fait d'exister comme dans l'axiome 4, mais la plénitude affirmative de l'existence. Nous sentons que notre essence est puissance, que nous avons Dieu tout puissant comme cause¹³⁷⁵.

Ce que le sentiment me donne, c'est donc, certes, la conscience de mon existence actuelle, quelque chose d'indubitable, mais aussi une information, par la qualité du sentiment, sur la manière dont j'existe, soit l'intensité de la puissance que j'exprime.

Ainsi, du seul sentiment de soi comme puissance sans cesse empêchée par les choses extérieures à la possibilité de faire aussi l'épreuve de sa pleine puissance d'exister, il y a tout le cheminement éthique, qui est une entreprise gnoséologique d'acquisition des notions communes, de connaissance des choses sous l'aspect de la nécessité et de l'éternité, et non sous l'aspect de la durée. Toute l'entreprise éthique est donc (en même temps) une entreprise de modification expérientielle, qui est à la fois une modification du sentiment de soi et de notre manière d'être au monde.

b) Le sentiment et les choses

Nous n'avons cependant pas épuisé le sens de ce scolie, qui a encore des choses à nous apprendre. En effet, intéressons-nous plus particulièrement à deux phrases en particulier de EVP23sc. Elles comprennent certaines idées qui peuvent nous permettre d'affermir certaines hypothèses, et d'avancer dans notre caractérisation du « sentir » : « Car l'esprit ne sent pas moins les choses qu'il conçoit en comprenant que celles qu'il a en mémoire », et « En effet, les yeux de l'esprit, par lesquels il voit et observe les choses, ce sont les démonstrations mêmes ».

Ces phrases convoquent toutes deux « les choses » (*res*), mais *res* ici ne désigne pas la *même* chose. Dans la deuxième phrase, « les choses », ce sont les idées. Elles peuvent être de deux types : les idées que l'esprit conçoit lorsqu'il comprend, et les idées qu'il a en mémoire. Les premières renvoient à une activité de l'esprit (Spinoza préfère « concevoir » à « percevoir », ce dernier terme connotant la passivité). Former des idées (concevoir) est une puissance qu'exprime l'esprit, c'est *être* ou exister pour lui, or, dans *l'Éthique*, être, c'est agir (au sens

¹³⁷⁵ C'est sans doute ce que Saverio Ansaldi renvoie à « l'expérience modale la plus radicale » (p. 741) ou à « l'expérience la plus radicale de la perfection de notre finitude » (p. 756) qui, selon lui, est la réalisation du fini dans l'infini, et qui se réalise dans l'amour intellectuel de Dieu. Il parle aussi de « l'appréhension la plus *intense* et la plus complète de notre puissance singulière » (p. 746) pour décrire la béatitude, la joie la plus haute (Saverio Ansaldi, « Amour, perfection et puissance : un modèle de la nature humaine ? En marge de la Cinquième Partie de *l'Éthique* (Spinoza et G. Bruno) », *Archives de Philosophie*, vol. 64, n° 4, 2001, pp. 741-756, nous soulignons).

faible). Mais plus encore, comprendre, c'est former des idées adéquates, et cela renvoie à l'essence même de l'esprit, qui est pleinement actif (au sens fort) quand il comprend, c'est-à-dire quand il conçoit des idées adéquates. Il agit selon sa nature seule. La puissance qu'il exprime est donc d'autant plus grande qu'il comprend. Les idées mémorielles, quant à elles, sont déjà là dans l'esprit, et sont réinvesties à l'occasion de certaines rencontres. L'esprit forme bien à nouveau ces idées, il les fait venir à la présence, mais cette conception exprime beaucoup moins de puissance. L'esprit n'est pas pleinement actif quand il conçoit de la sorte : il est mu par les choses extérieures. Sa connaissance est imaginative.

Spinoza nous dit : « l'esprit ne sent pas moins les choses qu'il conçoit en comprenant que celles qu'il a en mémoire ». Puisque nous sentons une certaine quantité de puissance, il n'y a aucune raison que nous ne sentions pas les idées que forme l'esprit. La formule de Spinoza peut laisser entendre soit que l'esprit sent tout autant les idées adéquates que les idées imaginatives (1), soit, sous forme de litote, qu'il sent en fait plus les premières que les secondes (2). Mais nous proposons une troisième lecture (3), qui consiste à dire que ce que l'esprit sent, ce n'est pas vraiment tel type d'idées, pas plus que telle idée singulière. Nous avons rapporté le sentir à une épreuve de soi. Ainsi, ce que l'esprit sent, c'est ce qu'il est ; l'esprit n'est pas un contenant, il *est* conception, il est formation d'idées, qui sont soit conçues adéquatement et activement, soit formées passivement, quand sont remobilisées les traces que les rencontres passées ont laissé dans le cerveau. Sentir c'est éprouver sans distance la puissance déployée. Nous avons vu également que le sentir est diffus, qu'il ne renvoie pas à une rencontre occasionnelle, mais à la manière dont nous sommes, et dont nous appréhendons les rencontres, dans une temporalité plus ou moins étendue. L'esprit sent une certaine puissance, qui est fonction du type d'idées qu'il forme. Et *plus* les idées qu'il forme sont adéquates, *plus* il sent que la puissance qu'il exprime est importante. Et *plus* il sent qu'il est éternel. Mais l'esprit est une puissance de former des idées adéquates *et* des idées imaginatives. On pourrait dire qu'il sent ainsi une certaine proportion entre les idées adéquates et les idées inadéquates. Or, sentir une telle proportion, ou un rapport de proportion, ce ne peut être sentir une certaine quantité d'idées de telle qualité et une autre quantité d'idées de telle autre qualité (sur le modèle des proportions de billes blanches et de billes noires dans un sac). Sentir, ce n'est pas pouvoir distinguer les choses individuelles (les idées) que notre esprit forme. C'est sentir l'activité, l'intensité d'une puissance, sentir une certaine puissance totale exprimée. Nous savons que nous connaissons le monde

adéquatement lorsque nous sentons que notre puissance est moins retenue, que nous sentons que notre esprit, quand il conçoit, n'est pas empêché. On retrouve ici la certitude, celle attachée à l'idée adéquate ou à l'idée vraie, qui réside dans ce sentiment de notre puissance et de notre activité pleinement exprimée.

En focalisant l'attention sur l'esprit, ce scolie permet d'apporter certaines précisions fondamentales. Dans la troisième phrase, Spinoza se voit obligé de préciser ce que sont ces choses que l'esprit conçoit en comprenant : « les démonstrations mêmes ». Les « démonstrations » ne sont pas seulement des notions communes, mais des *enchaînements* de notions communes, une concaténation d'idées, toutes formées activement par l'esprit. Elles renvoient bien à ce caractère « diffus » de l'être au monde que dit le sentiment, soit à une certaine durée. Mais, plus encore, en mobilisant les démonstrations ici, Spinoza rappelle l'omniprésence du monde, des choses extérieures : il n'y a de conception, d'action de l'esprit, que dans le monde, dans les rencontres, à l'occasion des rencontres, ou sur fond des rencontres. Nous ne cessons, même lorsque nous connaissons selon le troisième genre de connaissance, d'être affectés par le monde et de l'affecter. L'esprit sent les idées qu'il forme lorsqu'il rencontre des choses – c'est parce qu'il est en contact incessant avec le monde qu'il forme des idées (adéquates ou non). Connaître selon les démonstrations, c'est insérer toutes les idées formées lors des rencontres, et toutes les choses connues, dans une chaîne de raisons, qui les lie entre elles et qui les lie à moi. Spinoza écrit « les yeux de l'esprit, par lesquels il voit et observe les choses, ce sont les démonstrations mêmes ». Comprendre cette phrase de manière trop métaphorique serait se méprendre. « Les choses », *res*, renvoient cette fois-ci à l'*ideatum*, aux choses extérieures, celles que nous pouvons connaître soit par la mémoire et les idées inadéquates, soit au moyen des démonstrations. Ce que nous voyons grâce aux démonstrations, ce sont donc les choses que nous rencontrons, celles qui nous affectent. La connaissance dont il est question ici, celle du troisième genre, n'a pas lieu hors du monde ; elle décrit bien une certaine manière d'être au monde. Quand Spinoza dit « les démonstrations sont les yeux de l'esprit », il dit : c'est par les démonstrations que nous appréhendons, que nous saisissons les choses extérieures, immédiatement, spontanément. Si nous sommes toujours en contact avec les choses, parce que nous ne cessons d'être une partie de la Nature, même quand nous connaissons adéquatement, même quand nous connaissons *sub aeternitatis specie*, les démonstrations nous mettent en contact des choses *d'une certaine manière*.

L'idée que nous formons de la chose rencontrée dans l'existence prend alors place dans une chaîne d'idées, un ordre qui est celui de l'intellect, et non de l'imagination. Les démonstrations sont bien les yeux de l'esprit, car par elles on est mis en contact avec les choses. Les démonstrations caractérisent notre être au monde, notre manière de voir les choses, de nous les représenter, de les saisir – elles vont de pair avec une certaine manière de nous comporter avec elles. Ce sont elles qui déterminent l'ontologie ou la conception du monde qui est la nôtre, autant que notre attitude dans la Nature. Dire « les yeux de l'esprit », c'est dire ce par quoi l'esprit, dans sa nature même, comprend les choses singulières. Si l'esprit est empêché de voir, alors il conçoit les choses selon l'imagination. Voir selon les démonstrations, c'est devenir voyant – c'est, d'une certaine façon, devenir ce que l'on a toujours été, mais qui a toujours été recouvert, du fait d'une puissance insuffisamment déployée. C'est recouvrer la vue, ou sortir de l'aveuglement. L'aveuglement consistant à se méprendre quant à notre nature et celle des choses singulières. Ainsi, il ne faudrait pas dire que « les yeux de l'esprit » s'opposent aux « yeux du corps ». Ce dualisme ne tient pas chez Spinoza. Soit l'esprit voit, soit il ne voit pas, ou mal (quand il est encore dominé par les idées inadéquates, mais qu'il lui arrive de connaître, à certaines occasions, adéquatement). L'esprit sent, et l'esprit voit. Peut-être ce langage peut-il sembler inapproprié pour parler de l'esprit, dans la mesure où il appartiendrait essentiellement à un autre ordre, celui de l'étendue. Mais, dans le contexte du scolie, Spinoza, sans outrepasser les frontières entre attributs, nous dit quelque chose de l'esprit, qui, en même temps, renvoie à un certain état du corps. Le corps, lui, voit toujours ; mais la manière dont il voit va de pair avec une certaine qualité de la conception (de la vision) de l'esprit. Spinoza ne procède pas par analogie ici. Et ce serait mal le comprendre que de lire dans « les yeux de l'esprit » une comparaison entre les yeux de l'âme et les yeux du corps ; ce serait franchir le pas de la différence attributive, en s'appuyant sur une conception erronée du parallélisme. Il ne s'agit pas, dans la conception spinoziste, de dire qu'aux yeux du corps correspondent, terme à terme, des yeux dans l'esprit, mais qui seraient tout aussi essentiellement différents des yeux de chair que les attributs divins le sont. Spinoza nous parle de l'esprit pour lui-même, de l'attribut Pensée pour lui-même, avec les outils lexicaux et théoriques dont il dispose, qu'on a souvent attribués aux corps, certes, mais qui peuvent nous aider à formuler des choses en dehors de l'attribut Étendue. Il reprend l'expression à Platon, ou à ce qu'il connaît par son commentaire de Platon (*République* VII, 529b), mais il en change le sens.

L'esprit voit selon les démonstrations, et le corps, de quelle manière est-il dans le monde, dans une telle situation de compréhension ? Il est pleinement actif, mais à quelle attitude cela renvoie-t-il ? Nous pouvons d'ores et déjà renvoyer cet état du corps à une capacité d'être affecté (voir, mais aussi entendre, humer, toucher, goûter, et être modifié de différentes façons) par plusieurs choses à la fois sans être dépassé, saturé d'informations (EIIP14, EIIP40sc1, EVP39) ni, *a fortiori*, être détruit. Une manière d'être de l'esprit exprimant une grande quantité de puissance correspond, ou est associée, ou est corrélée à, une manière d'être du corps qui exprime une grande quantité de puissance. Spinoza ne nous dit rien du corps ici ; il parle seulement de l'Esprit « en tant qu'il convoque l'essence du Corps sous l'aspect de l'éternité. » Ce n'est pas *rien*, certes, mais cela nous en dit plus de l'esprit – qui connaît son corps comme mode de l'Étendue infinie, et donc comme expression de la puissance infinie de Dieu, que sur le Corps tel qu'il existe actuellement. Sentir que nous sommes éternels c'est, pour l'Esprit, sentir qu'il est l'idée d'une partie de l'Étendue infinie, et, comme telle, de l'expression d'une puissance dans l'attribut Étendue. Mais cela ne nous dit pas grand-chose du Corps qui existe actuellement, au moment où l'esprit découvre ou connaît son essence éternelle. Et pourtant, le corps vivant continue d'exprimer actuellement cette puissance, d'affecter et d'être affecté. S'il ne le mentionne pas dans ce scolie ce que nous avons appelé le corps vivant, ce corps qui existe bel et bien dans la durée, et qu'on a mis entre parenthèse ici, est convoqué à nouveau un petit peu plus tard dans *Éthique* V. Spinoza écrit proposition 39 : « Qui a un Corps apte à un très grand nombre de choses a un Esprit dont la plus grande part est éternelle », et dans sa démonstration : « Qui a un Corps apte à un très grand nombre d'actions est très peu en proie aux affects qui sont mauvais (*par la Prop. 38 p. 4*), c'est-à-dire (*par la Prop. 30 p. 4*) aux affects qui sont contraires à notre nature, et par suite (*par la Prop. 10 de cette p.*) il a le pouvoir d'ordonner et d'enchaîner les affections du Corps selon un ordre pour l'intellect, et par conséquent de faire (*par la Prop. 14 de cette p.*) que toutes les affections du Corps se rapportent à l'idée de Dieu, par où il se fera (*par la prop. 15 de cette p.*) que l'affecte un amour envers Dieu qui (*par la Prop. 16 de cette p.*) nécessairement occupe ou constitue la plus grande part de l'Esprit, et partant (*par la Prop. 33 de cette p.*) il a un Esprit dont la plus grande part est éternelle ». Le corps de celui ou celle qui sent son éternité, le corps de l'esprit qui voit les choses selon les démonstrations, est tel qu'il est décrit ici : apte à un très grand nombre d'actions. C'est un corps puissant capable d'ordonner les affections selon un ordre pour l'intellect. Le corps d'un esprit actif est lui-

même actif, il a une forme d'autonomie, il agit par sa nature propre dans l'ordonnement des affections ; « il s'affirme suivant la pleine positivité de sa nature, sans contrainte, il *dispose* pleinement de ses affections » comme l'écrit Saverio Ansaldi¹³⁷⁶. Grande puissance corporelle qui suppose la présence d'un grand nombre d'aptitudes.

Le scolie de EVP23 dit « nous » – « nous sentons et expérimentons que nous sommes éternels » – et revient sans cesse à l'esprit – « l'Esprit sent ». Bien sûr, nous sentons cette pleine affirmation tout court, nous sentons une certaine puissance que l'on peut, par l'analyse, envisager soit dans l'attribut Étendue, soit dans l'attribut Pensée. Spinoza, ici, envisage le sentiment de l'éternité en s'installant dans *un* attribut : l'attribut Pensée. Il dit : nous sentons la pleine affirmation que nous sommes en tant qu'esprit, exprimée dans les idées que nous formons. Mais le corps n'est jamais loin.

Ainsi, ce scolie fait entrer, de manière assez discrète, les choses « extérieures », celles qui ne sont pas nous. Il convoque l'environnement dans lequel nous sommes immergés, depuis notre advenue à l'existence, et que nous ne quitterons qu'avec la mort – et ceci, alors même qu'il est question du *sentiment*, et, plus encore, du sentiment de *soi*. Cela indique et rappelle deux choses essentielles, qui n'ont pas cessé d'être vraies, aussi loin que soient allées les démonstrations : 1) les choses n'ont cessé d'être et d'entrer en interaction avec nous. Bien que l'on s'intéresse à l'esprit, et à la connaissance la plus haute qu'il puisse atteindre, les choses extérieures ne cessent jamais d'être là, d'être en même temps que nous sommes, d'être ce avec quoi nous partageons le fait d'être ; 2) le « soi » ne peut jamais être envisagé indépendamment des autres choses qui l'affectent et qu'il affecte, sans relâche. Car « soi » n'existe que comme expression de puissance, comme puissance déployée dans le monde/la Nature, puissance à la rencontre des choses, puissance accrue ou diminuée, secondée ou gênée, par la puissance des autres choses. Sentir, c'est faire l'épreuve de la puissance, et donc l'épreuve de ce que nous sommes dans la mesure où « être » c'est rencontrer des choses qui ne sont pas nous. Spinoza parle des « choses qui sont hors » de l'humain, lorsque, en EIVP37sc1, il discute la puissance et l'impuissance de celui-ci : « *quod homo a rebus, quae extra ipsum sunt, duci se patitur* ». Le « monde » peut renvoyer à « ces choses qui sont hors de l'homme ».

Les deux affirmations précédentes, 1) et 2) sont deux manières d'appréhender la même

¹³⁷⁶ Saverio Ansaldi, « Amour, perfection et puissance : un modèle de la nature humaine ? En marge de la Cinquième Partie de *l'Éthique* (Spinoza et G. Bruno) », *op. cit.*, p. 749-750.

chose : nous ne cessons jamais d'être une partie de la Nature. Tout comme c'est dans et par les choses extérieures (ces choses que nous ne sommes pas – le monde) que nous sentons qu'un corps est affecté d'un grand nombre de manières, c'est dans et par les choses que nous ne sommes pas que nous sentons que nous sommes éternels. Les choses sont, d'une certaine façon, enveloppées, comprises dans le sentiment de l'éternité. Dans et par le monde, donc, en tant qu'il est connu sous l'aspect de l'éternité, *sub aeternitatis specie*. Si on a bien souvent oublié ce monde fini pour ne penser qu'aux essences, Spinoza, avec ce scolie, qui pourtant convoque l'épreuve la plus intime que nous faisons de nous-mêmes, nous ramène au monde, nous raccroche à celui-ci, et à son existence actuelle. Sentir notre éternité, c'est aussi agir vertueusement, c'est-à-dire en persévérant le plus efficacement dans l'être, en exprimant une grande quantité de puissance – agir vertueusement avec les humains mais pas seulement, avec toutes ces choses naturelles que nous connaissons du point de vue de l'éternité.

Chapitre 8 – Expérience humaine, expérience animale

*Qu'importe si
Je ne comprends pas
La rose :*

Par elle, je vois¹³⁷⁷.

Une question demeure : *qui* sent ? Qui est sujet d'expérience en ce sens, d'un point de vue extensionnel ? Spinoza, ici, comme il l'a dit au début de EII, ne s'intéresse qu'aux humains. Mais, de fait, si le sentiment est corrélatif de l'existence, ne peut-il pas valoir pour toutes les choses singulières ? Le sentiment, cependant, est articulé, dès le départ, à une certaine complexité corporelle, car ce que nous sentons, c'est qu'un corps est affecté de beaucoup de manières. On ne sait pas encore s'il a besoin d'être affecté « de beaucoup de manières » pour être senti, mais une certaine complexité corporelle est la condition *sine qua non* pour être modifié (d'un certain nombre de manières) sans être détruit. Détruit par la première rencontre, ou susceptible de l'être. Seraient donc sujets d'expérience les individus caractérisés par une complexité minimale. On ne peut rien statuer sur son degré. On ne peut pas non plus affirmer avec certitude que seuls les humains seraient aptes à sentir leur éternité, puisque tous les individus sont éternels. Cependant, pouvoir sentir l'éternité exige un très grand degré de réalité que, peut-être, il serait impossible d'atteindre sans 1) une très grande complexité naturelle ; 2) un cheminement éthique permettant d'atteindre un très haut degré de réalité – à partir de cette complexité initiale. En effet, peuvent sentir leur éternité celles et ceux dont la plus grande part de l'esprit est éternelle, celles et ceux, donc, qui voient les choses au moyen des démonstrations, et qui ont par conséquent un grand nombre de notions communes. Il n'est pas exclu que des animaux pensent – on observe notre chat ou notre chien rêver, les éthologues observent aussi de tels comportements chez d'autres animaux, et on ne peut donc

¹³⁷⁷ Guillevic, « Mémoire de roses », *op. cit.*, p. 640.

nier, on l'a vu, que certains animaux ont bel et bien quelques notions communes. Il est beaucoup moins aisé d'affirmer qu'ils forment des démonstrations, qu'ils enchaînent ces notions selon l'ordre de l'intellect. La question se pose de la puissance à exprimer nécessaire pour pouvoir sentir que nous sommes éternels. Nous n'y répondrons pas ici. Mais nous refusons cependant de fermer la porte à toute expérience de l'éternité à tout le monde animal non-humain, sous prétexte d'une complexité inférieure à l'humaine – certains grands singes notamment (mais on pourrait choisir d'autres mammifères très complexes également, bien que moins proches de nous) sont eux aussi des organismes très complexes, et nos animaux domestiques partagent un monde avec nous à tel point qu'ils pourraient peut-être, eux, génétiquement adaptés au monde humain et habitués à lui, sentir leur éternité. Ces animaux qui, bien qu'éloignés de nous biologiquement, partagent notre monde davantage que le singe. Plus encore, Spinoza s'intéresse à l'expérience humaine, mais peut-être existe-t-il une expérience proprement animale et un sentiment de l'éternité proprement animal, ou relatif à chaque espèce – un sentiment qui ne passerait pas par les démonstrations, l'acquisition des notions communes, mais par d'autres voies, qui nous sont étrangères. Tout comme celui qui possède la vraie foi, c'est-à-dire celui qui agit sincèrement avec justice et charité – sans avoir développé les notions communes ni connaître rationnellement Dieu – *sent* Dieu : « Et même, de ce que personne n'a vu Dieu, il conclut que nul ne sent ou n'aperçoit Dieu (*neminem Deum sentire, vel animadvertere*) sinon par la Charité envers le prochain, et qu'ainsi nul ne peut connaître d'autre attribut de Dieu que cette Charité même en tant que nous y avons part¹³⁷⁸. » (TTP, XIV) Spinoza restitue ici, sans le citer, l'Épître de Jean mais c'est Spinoza qui dit *sentir*, Jean dit *connaître*, il dit « nous connaissons Dieu ». L'être humain peut sentir Dieu dans l'exercice sincère de la charité, il peut sentir son éternité dans l'exercice de la vertu ; le non-humain peut peut-être sentir son appartenance au tout, à l'unicité de la Nature éternelle et infinie, par d'autres voies.

Si Spinoza ne parle pas des animaux non-humains explicitement dans les axiomes de EII, ils ne sont pas absents de *l'Éthique*, nous l'avons vu. Et Spinoza dit bien : les bêtes sentent. Seulement, il semble le dire dans un tout autre sens que le sentiment tel que nous l'avons analysé jusqu'alors. Lorsqu'il parle du sentiment des bêtes, « sentir » ne renvoie plus à l'épreuve de soi mais à la « sensation ».

¹³⁷⁸ TTP, XIV, p. 242.

I – Du sentir animal

1. Le problème de la sensation

Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, Spinoza écrit à deux endroits de *l'Éthique* que les bêtes sentent – *bruta sentire* – : en EIIIP57sc et EIVP37sc1. Ces deux occurrences, distribuées dans des scolies, sont à resituer dans un contexte cartésien. En effet, comme souvent dans les scolies, Spinoza interrompt l'ordre des raisons, celui de la démonstration, pour ressaisir les enjeux de ce qui est dit. Il va au-devant de certaines objections, ou montre combien et en quoi ses thèses sont distantes de celles de ses adversaires – les scolastiques ou les cartésiens. Il lui arrive donc, dans ce qui est en marge de l'ordre géométrique, de se ressaisir d'un lexique qui n'est pas le sien. Et le « *sentire* » dont il est question ici fait immédiatement signe vers la sensation. Or, dans la philosophie spinoziste, il n'est pas de théorie de la sensation comme on peut la trouver chez Descartes. Pour Descartes, la sensation est un mode passif de la substance pensante¹³⁷⁹. Elle est un *mode* de la substance pensante d'une part (*Méditations Métaphysiques*, 2^e) : ce que c'est d'être une chose qui pense, c'est, entre autres, être une chose qui sent. Elle est un mode *passif* de la substance pensante d'autre part : passivité de l'esprit qui « reçoit » les sentiments et qui « voit » les sentiments paraître en lui, les contemple, sentiments qui naissent de l'excitation des sens à la rencontre d'une chose extérieure. Descartes écrit dans les *Principes de la Philosophie*, II, 1 : « nous expérimentons en nous-mêmes que tout ce que nous sentons vient de quelque autre chose que de notre pensée, pour ce qu'il n'est pas en notre pouvoir de faire que nous ayons un sentiment plutôt qu'un autre, et que cela dépend de cette chose selon qu'elle touche nos sens »¹³⁸⁰. Sentir renvoie à une pure réceptivité par les sens, qui attestent de l'existence actuelle des corps extérieurs. Les idées des choses sensibles sont des modes de la pensée mais elles procèdent de quelque chose qui diffère de notre esprit. La pensée, comme saisie claire et consciente de soi, exclut de sa nature la cause de l'idée sensible. La matière se présente clairement et distinctement comme la seule cause possible de la réalité objective de nos idées sensibles, même si celles-ci dépendent de la disposition des organes.

Le processus du sentir se déroule en deux étapes : 1^o les sens sont excités par une matière

¹³⁷⁹ Philippe Drieux, *Perception et sociabilité. La communication des passions chez Descartes et Spinoza*, Classiques Garnier, Paris, 2014.

¹³⁸⁰ René Descartes, *Œuvres de Descartes*, tome troisième, Victor Cousin (éd.), F. G. Levrault, Paris, 1824, p. 120-121 (texte latin : « Nempe quicquid sentimus, procul dubio nobis advenit a re aliqua, quæ a mente nostra diversa est. Neque enim est in nostra potestate efficere, ut unum potius quam aliud sentimus »).

étendue en longueur, largeur, profondeur, avec des parties qui ont des figures et mouvements divers 2° ce qui fait naître, dans l'âme, le sentiment de couleur, odeur, douleur, etc. La perception du corps humain n'est qu'une modalité de la connaissance de la chose corporelle en général¹³⁸¹. La théorie de la sensation permet donc de rendre compte tant de la perception des objets extérieurs, de notre corps, que des passions de l'âme : nous sentons les corps extérieurs, nous sentons notre corps, nous sentons des passions dans notre âme, ceci sur le même mode : « On les peut aussi nommer des sentiments, à cause qu'elles sont reçues en l'âme en même façon que les objets des sens extérieurs et ne sont pas autrement connus par elle » : nous les sentons en nous-mêmes¹³⁸².

Si une théorie de la sensation n'a pas sa place dans *l'Éthique*, c'est parce que Spinoza rejette à la fois (1) l'idée de l'esprit comme réceptacle passif – l'esprit est toujours puissance de former des idées : Spinoza dans le scolie de EIIP48, écrit, contre Descartes : « (...) si l'on ne veut pas que la pensée tombe au rang des peintures. Car par idées j'entends, non des images comme celles qui se forment au fond de l'œil et, si l'on veut, au milieu du cerveau, mais des concepts de la Pensée ». L'esprit ne se représente pas les choses du monde une fois que son corps l'a mis en contact avec elles, il n'en forme pas une image sous le coup de la sensation. L'esprit est une puissance, et les idées elles-mêmes l'expression de cette puissance : des puissances d'affirmer ou de nier. C'est ainsi que Spinoza définissait l'idée, au début de EII : « Par idée, j'entends un Concept de l'Esprit, que l'Esprit forme pour ce qu'il est une chose pensante. » Et l'explication de compléter : « Je dis concept plutôt que perception, parce que le nom de perception semble indiquer que l'esprit pâtit d'un objet. Alors que concept semble exprimer une action de l'esprit ». Il rejette en deuxième lieu (2) le dualisme, soit l'idée du partage des tâches entre le corps et l'esprit. Spinoza envisage, contrairement au dualisme cartésien, une seule substance, composée d'une infinité d'attributs. La Pensée et l'Étendue sont les deux seuls attributs qui nous sont connus. Ainsi, la substance unique est connue soit sous l'attribut Étendue (on connaît des corps) soit sous l'attribut Pensée (on connaît des idées). Il en va de même d'une chose singulière, on la connaît soit comme mode ou expression de l'Étendue, soit comme mode ou expression de la Pensée : on l'embrasse donc soit comme une manière de penser, soit comme une manière d'être corps étendu (EIIP7sc). Ainsi, Spinoza écrit-il, EIIP7 : « L'ordre et l'enchaînement des idées est le même que l'ordre et l'enchaînement des choses ». Les idées sont donc déterminées par d'autres idées, et non par

¹³⁸¹ Voir notamment les articles 23, 24, 25 des *Passions de l'âme*.

¹³⁸² René Descartes, *Les Passions de l'âme*, article 1, GF-Flammarion, Paris, 1995, p. 99.

des corps, le nôtre ou un corps extérieur (EIIP6)¹³⁸³. Enfin, en troisième lieu (3) Spinoza rejette la présupposition d'un sujet pensant, premier, un « je » aux contours relativement bien identifiés qui entrerait en contact avec le monde¹³⁸⁴. La conception spinoziste nie la distance qui institue l'ob-jet de la perception classique, comme elle atteste de l'impossibilité de retrancher nos manières de « sentir » d'un horizon, d'un monde de choses extérieures. La pensée se donne toujours dans et avec le monde, jamais en deçà, ou dans un oubli stratégique ou momentané du monde. Le sujet sensible ne préexiste pas à l'événement de la perception ou de la sensation, pas plus qu'il ne préexiste au monde lui-même. De plus, comme le montre Philippe Drieux, l'image perçue se comprend moins comme une simple représentation de la chose qui nous la donnerait à connaître plus ou moins fidèlement que comme une détermination immédiate de l'action : l'image « est d'abord immédiatement par elle-même quelque chose comme une disposition »¹³⁸⁵.

Dans l'appendice de la première partie de *l'Éthique*, lorsqu'il explique la genèse des notions de Bien, Mal, Ordre, Harmonie, Spinoza convoque le sens, ou les sens (vue, ouïe, odorat, toucher, goût), mais ces derniers sont assimilés à la constitution de l'imagination. Le complexe cerveau-imagination, soit les idées produites par l'esprit qui ont pour objet des images formées dans le cerveau (le corps – Spinoza n'est pas réductionniste pour autant : le cerveau est du côté du corps et n'est pas l'esprit), rend compte des modalités passives de la pensée. Spinoza efface en partie la distinction entre sentir et imaginer. Dans les *Pensées Métaphysiques*, il définissait déjà le fait d'imaginer par le fait de « sentir les traces laissées par le mouvement des esprits animaux dans le cerveau lui-même, excité dans le sens par les objets »¹³⁸⁶. On peut donc dire de Spinoza qu'il opère une réduction de la sensation à l'imagination¹³⁸⁷ ou que l'imagination, et non la sensation, est notre conscience des corps extérieurs¹³⁸⁸. L'imagination, ce sont les idées que l'esprit forme des images formées dans notre cerveau à l'occasion de la rencontre avec les corps extérieurs, idée qui dépend de l'état de notre corps, autant que de celui du corps extérieur. Tout le problème viendra donc de ce que les ignorants prennent pour la nature des choses la seule manière dont elles les affectent,

¹³⁸³ « Les manières d'un attribut, quel qu'il soit, ont pour cause Dieu en tant seulement qu'on le considère sous l'attribut dont elles sont des manières, et non sous un autre ».

¹³⁸⁴ Philippe Drieux, *Perception et sociabilité : la communication des passions chez Descartes et Spinoza*, op. cit., p. 15.

¹³⁸⁵ *Ibid.*, p. 17.

¹³⁸⁶ Spinoza, PM, part. I, chap. 1, p. 338.

¹³⁸⁷ C'est la thèse de Philippe Drieux dans l'ouvrage cité précédemment.

¹³⁸⁸ Voir Lisa Shapiro, « Spinoza on Imagination and the Affects », Sabrina Ebbersmeyer (éd.), *Emotional Minds*, De Gruyter, Berlin/Boston, 2012, p. 89.

et croiront former une idée de l'essence ou de la nature de la chose, là où ils ne forment qu'une idée de l'image qu'elle a laissée sur eux :

« Quant aux autres notions, ensuite, ce ne sont elles aussi que des manières d'imaginer affectant l'imagination de manière diverse, et les ignorants les considèrent pourtant comme les principaux attributs des choses, parce que, comme nous l'avons dit, ils croient que toutes choses sont faites en vue d'eux ; et la nature d'une chose, ils la disent bonne ou mauvaise, saine ou pourrie et corrompue, selon que cette chose les affecte. Par ex., si le mouvement que les nerfs reçoivent en provenance des objets qui se représentent par les yeux contribue à la santé, les objets qui les causent sont dits beaux, et ceux qui excitent un mouvement contraire, laids. Ensuite, ceux qui meuvent le sens par les narines, ils les appellent parfumés ou fétides, par la langue doux ou amers, savoureux ou fades, etc. Et quand c'est par le tact, durs ou mous, rugueux ou lisses, etc. Et ceux enfin qui meuvent les oreilles sont dits produire du bruit, du son ou bien de l'harmonie (...). Tout cela montre assez que chacun a jugé des choses d'après la disposition de son cerveau, ou plutôt a pris pour les choses les affections de l'imagination. » (EIapp)

Ainsi, quand Spinoza convoque la sensation dans *l'Éthique*, c'est toujours en discussion avec Descartes. Dans EIIP49sc mentionné plus haut, il écrit : « Il faudrait dire de la faculté de vouloir qu'elle est infinie, plutôt que de la faculté de sentir (*sentiendi facultas*) ; car de même que nous pouvons, par la même faculté de vouloir affirmer une infinité de choses (l'une après l'autre, cependant, car nous ne pouvons pas affirmer une infinité de choses en même temps), de même aussi, par la même faculté de sentir, nous pouvons sentir, autrement dit percevoir, une infinité de corps (mais l'un après l'autre). » Dans ce scolie, il discute la proposition qui précède : « Dans l'Esprit, il n'y a aucune volition, autrement dit aucune affirmation et négation, à part celle qu'enveloppe l'idée en tant qu'elle est idée » et son corollaire : « La volonté et l'intellect sont une seule et même chose. » Dans le scolie, il envisage donc les différentes objections que ses détracteurs et adversaires théoriques pourraient lui adresser, et y répond. Spinoza, évidemment, sait que cette thèse s'oppose à la conception cartésienne de la volonté comme de l'intellect, et c'est donc en terrain cartésien qu'il discute ses propres thèses. Ainsi, l'expression « *sentiendi facultas* » n'est pas spinoziste, elle est empruntée : Spinoza parle cartésien pour prendre ses distances avec Descartes (ce qu'il fera à nouveau en employant le terme *anima* dans la préface de EV). Spinoza rejette quant à lui la distinction entre différentes facultés dans l'esprit : « Dans l'Esprit (*par la Prop. Précéd.*), il n'y a aucune

faculté absolue de vouloir et de ne pas vouloir, mais seulement des volitions singulières, à savoir telle et telle affirmation, et telle et telle négation » (EIIIP49dém). Il ne saurait non plus y avoir de faculté de sentir.

De la même façon, dans la préface de EV, Spinoza discute expressément la thèse cartésienne de la glande pinéale. Citons l'extrait en question, dans lequel l'ancrage cartésien ne fait aucun doute : « Cette opinion est très en faveur chez Descartes. Car il pense que l'âme (*anima*) ou l'esprit est unie principalement à certaine partie du cerveau, à savoir la glande dite pinéale, grâce à laquelle l'esprit sent (*sentit*) tous les mouvements qui sont excités dans le corps, ainsi que les objets extérieurs, et que l'esprit, de cela seul qu'il veut, peut mouvoir diversement. »

2. Le sentiment des bêtes

Pour autant, lorsque Spinoza dit que les bêtes « sentent, » même s'il entre en discussion avec ses adversaires cartésiens, il ne veut pas dire la même chose que Descartes. Certes, Spinoza dit « *sentire* » comme Descartes disait « sentir », et certes, son argument s'inscrit dans le même contexte théorique. Mais, comme souvent, Spinoza emploie les mêmes vocables que ses contemporains tout en en changeant la signification ou le contenu. Il vide les mots des préjugés dont ils sont chargés pour leur donner un contenu rationnel. Ainsi, quand Spinoza dit des bêtes qu'elles sentent, il ne dit pas qu'elles ont une âme qui reçoit passivement les mouvements survenus dans le corps – il ne parle pas de la sensation au sens cartésien. Ce qu'il affirme dans son vocabulaire, c'est qu'elles imaginent. Puisque imaginer, c'est former des idées des modifications du corps, et qu'il est donc de la nature de l'esprit d'imaginer, et que les animaux ont un esprit, on peut en effet affirmer que les animaux imaginent. Ils ont une âme, et, ainsi, ils ont des idées. Et on peut faire l'hypothèse qu'elles sont senties : les animaux sentent des modifications dans leur corps et leur esprit. Est-ce qu'on peut le dire de tous les animaux ? Dire « les animaux » est trop vague, et ne nous permet pas d'apporter une réponse distincte au problème. Mais, plus généralement, le problème se pose pour l'être dans son universalité : puisque tout corps a une âme, peut-on dire que tous les corps sentent, y compris les plus simples ? Un arbre peut-il sentir ? Et un caillou ? Une chaise, un stylo, un grain de sable ? Dans le contexte cartésien de EIIIP57sc dans lequel il affirme que les bêtes sentent, il n'est question que des animaux. Mais il est remarquable que Spinoza ne se contente pas de mentionner les grands mammifères, il mentionne également les oiseaux, les poissons et, même, les insectes.

Dans la « Petite physique », qui sert à distinguer le corps humain des autres corps, Spinoza met en évidence un double critère qui nous permet de différencier quantitativement les espèces, et ce double critère doit être envisagé à la fois du côté du corps et de l'esprit. Tout d'abord l'aptitude du corps à agir et à pâtir d'un grand nombre de manières à la fois, et l'aptitude de l'esprit à percevoir un grand nombre de choses à la fois. On peut l'appeler plasticité, et elle a à voir avec la capacité d'adaptation. Plus un corps est apte à s'adapter à un grand nombre d'environnements divers sans être détruit, plus il l'emporte sur les autres. Ensuite, le fait pour les actions du corps de dépendre davantage du corps lui-même et moins des choses extérieures, et l'aptitude de l'esprit à comprendre de manière distincte. On peut l'appeler autonomie. La différence quantitative se pense donc en termes d'aptitudes de l'esprit comme du corps, et on a vu que la théorie physique minimaliste de Spinoza permettait de penser la distinction organique/inorganique.

Ainsi, on peut faire l'hypothèse que ce sont des organismes qui sont sujets d'expérience, ce que la biologie appelle des « organismes vivants » – mais qui donc ne sont pas seulement des organismes animaux. Quels organismes sont suffisamment complexes pour être sujets d'expérience ? Ursula Renz semble faire équivaloir l'expérience avec la conscience des affections, ou encore le fait, pour une chose, de s'attribuer des événements à elle-même, l'expérience étant définie par elle comme le fait que quelque chose arrive à quelqu'un. Mais comment déterminer cette conscience, et ce à quoi elle renvoie ? Renz trouve justement des éléments de réponse en regardant du côté de la constitution physique des corps. Et, ainsi, sont exclus du fait d'avoir une expérience de ses affections : les corps dont la complexité est si faible que même une petite affection les transforme en autre chose – toute rencontre avec un corps extérieur les détruit ; et les corps incapables d'agir chaque fois qu'ils sont affectés par quelque chose. Ainsi, conclut Renz, le degré d'animation, corrélé à la capacité d'agir et de pâtir, détermine combien la chose est susceptible de percevoir les affections dont elle est sujet – ce qui permet de donner un modèle pour déterminer l'étendue selon laquelle un sujet fait effectivement l'expérience des événements dans lesquels il est impliqué¹³⁸⁹. La connaissance de la constitution physique des corps permettrait donc d'évaluer quel corps est susceptible ou non d'être sujet d'expérience. Notre intuition, comme le montre Ursula Renz, nous conduit à attribuer une expérience aux individus que l'on dote d'un esprit proche de celui des humains. Pas un arbre ni une tique, en somme. Mais cette intuition nous semble insuffisante pour

¹³⁸⁹ Ursula Renz, *The Explainability of Experience: Realism and Subjectivity in Spinoza's Theory of the Human Mind*, op. cit.

refuser la possibilité d'une expérience végétale ou d'une expérience de la tique. Si nulle part Spinoza ne parle de leur expérience de façon explicite, pour lui les insectes sentent. Il dit que les animaux ont un droit naturel, des affects, et qu'ils sentent. Se pose alors la question de la possibilité animale d'une expérience au sens d'épreuve de soi dans le monde, d'épreuve de sa puissance – il semble légitime de leur l'accorder.

Par ailleurs, l'hypothèse d'une expérience qui n'aurait pour sujet que des organismes pose question : est-ce que l'argument de la complexité suffit à écarter les pierres, les cailloux, voire un écosystème comme une montagne, qui a une certaine unité, et que Spinoza considère comme un individu ? Sans doute l'unité de la montagne est trop problématique pour que l'on puisse parler de la montagne (ou d'un quelconque écosystème) comme d'un sujet et *a fortiori* un sujet d'expérience¹³⁹⁰. Mais qu'en est-il de la pierre ? Cette pierre solide qui a traversé les siècles, voire les millénaires, et qui porte dans son corps, ses strates, les traces de son histoire ? Notre intuition est de lui refuser toute épreuve de soi, elle n'a pas de réflexivité, de système nerveux pour ressentir, n'est pas un système organisé, ne se meut pas, elle est inerte. Elle exerce bien pourtant une puissance d'inertie, cette puissance qu'elle est. Pourquoi ne pourrait-elle pas la sentir ? Peut-être faut-il que l'expression de cette puissance soit suffisamment forte pour être sentie, qu'elle ait atteint un certain niveau, un certain seuil – que nous ne saurions établir effectivement. Rien n'empêche d'envisager une certaine forme que pourrait prendre ce sentiment, loin de toute forme expérientielle connue ou approchable chez des animaux proches de nous (biologiquement ou éthologiquement). Une forme minimale, elle aussi¹³⁹¹. Cela semble déstabilisant, mais, en affirmant qu'une pierre a une âme, Spinoza ne nous avait-il pas déjà déstabilisés ? Quoi qu'il en soit, l'ontologie de Spinoza est une ontologie continue, graduelle et progressive. Il n'y a pas de saut, de rupture. Et dire « animal », « végétal », « pierre » est insuffisant. Il faudrait engager l'enquête pour chaque espèce, et même, pour les différents individus au sein d'une même espèce.

¹³⁹⁰ Se pose la question notamment du type d'unité : ne s'agit-il pas d'une unité plus subjective qu'objective, au sens où c'est nous qui disons « la montagne » et qui la percevons comme une unité ? S'il s'agit d'une unité écosystémique, elle est toujours quelque peu abstraite, abstraite d'autres ensembles plus vastes – la montagne englobe plusieurs écosystèmes et fait partie d'un autre écosystème. Son unité est relative à une certaine échelle et sans doute, là encore, à un sujet.

¹³⁹¹ Dans sa thèse sur l'altérité, Clara Poirier fait de la pierre un sujet. Voir Clara Poirier, *L'altérité dans la nature, chemins pour s'ouvrir aux existences autres qu'humaines*, sous la direction de Virginie Maris et Anne Charpentier, CEFE CNRS, soutenue le 31 mai 2023.

2. Humains et animaux : des affects partagés, des affects semblables ?

Revenons aux animaux. Spinoza ne se contente pas de dire que les animaux perçoivent les modifications de leur corps, il affirme qu'ils ont des affects.

Quels types d'affects les animaux peuvent-ils éprouver ? Voyons ce que peut nous apprendre le scolie de EIIIP57 :

« De là suit que les affects des animaux que l'on dit privés de raison (car que les bêtes sentent (*bruta enim sentire*), nous ne pouvons absolument plus en douter à présent que nous connaissons l'origine de l'esprit) diffèrent des affects des hommes autant que leur nature diffère de la nature humaine. Cheval et homme, c'est vrai, sont tous les deux emportés par la lubricité de procréer ; mais l'un, c'est une lubricité de cheval, et l'autre, d'homme. De même aussi les lubricités et les appétits des insectes, des poissons et des oiseaux sont nécessairement chaque fois différents. Quoique donc chaque individu vive satisfait de la nature qui est sienne et s'en contente, cette vie dont chacun se satisfait, et ce contentement, n'est rien d'autre que l'idée ou âme de ce même individu, et par suite le contentement de l'un discordé en nature du contentement de l'autre autant que l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre. (...) »

La proposition 57 qui précède le scolie est la suivante : « N'importe quel affect de chaque individu discordé de l'affect d'un autre autant que l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre. » Dans le scolie, Spinoza délie les conséquences de cette proposition soit d'une part que les affects diffèrent entre des individus d'espèces différentes (les affects des humains diffèrent de ceux du cheval, des oiseaux, poissons, insectes, de même que les affects de chacun d'eux diffèrent entre eux), et entre des individus d'une même espèce : le scolie poursuit avec ces termes « la différence n'est non plus pas mince entre le contentement qui, par ex., mène l'ivrogne, et le contentement que possède le philosophe ».

La nature des individus diffère à la fois entre deux individus d'espèces différentes mais aussi, pour les humains au moins, entre des individus d'une même espèce. Pourquoi « pour les humains », et pas pour les autres espèces ? Y a-t-il autant de différence entre l'ivrogne et le sage qu'entre deux sauterelles ? On peut faire l'hypothèse que non, au sens où, pour Spinoza, les humains sont des individus particulièrement complexes, c'est-à-dire dont le corps est composé d'un très grand nombre de parties elles-mêmes très différentes et qui peuvent, sans que le corps soit détruit, se communiquer entre elles leur mouvement d'un grand nombre de

manières différentes ; de même que son esprit peut percevoir de manière distincte un très grand nombre de choses différentes à la fois. Ce faisant, les corps comme les esprits humains peuvent supporter un nombre considérable de variations. Si bien qu'entre un ignorant qui se repaît dans la boisson et un philosophe qui se repaît dans la connaissance, la différence de nature peut être réellement considérable. Le premier perçoit très peu de choses distinctement en comparaison du second, et son corps est affecté très souvent de la même manière et par les mêmes choses, contrairement au second, qui connaît une grande diversité dans ses rencontres. On peut alors poser la question d'autres espèces dont le corps est particulièrement complexe – bien qu'on ne connaisse pas d'espèce qui soit aussi complexe que l'humaine. On peut également se demander si entre deux chiens, ou entre deux chats, la nature des individus, sans qu'ils ne cessent d'être chien ou chat (et ceci même au sein d'une même espèce), ne peut pas varier grandement. On observe en tous cas des variations considérables dans le comportement de deux chats, de même, si ce n'est davantage, entre celui de deux chiens.

Quoi qu'il en soit, ce que Spinoza montre donc, c'est que des affects comme *l'appétitus* (appétit) ou la *libido procreandi* diffèrent entre deux individus d'espèces différentes autant que les espèces diffèrent. Cette *libido procreandi* que Pautrat traduit par « Lubricité de procréer », Pierre-François Moreau la traduit plus volontiers, dans le contexte de ce scolie, par « pulsion d'engendrer ». En effet, comme il le montre en note de sa traduction de *l'Éthique*, Spinoza emploie le terme *libido* dans les trois sens latins du terme, soit comme désir ou envie en général sans tonalité péjorative, soit comme désir déréglé, effréné voire comme caprice irrationnel, soit comme sensualité et débauche¹³⁹². Mais dans EIIIP57sc, il n'est pas à entendre dans sa tonalité péjorative, et, outre le contexte, le fait qu'il soit suivi de *procreandi* est un indice : « il peut aussi signifier simplement l'envie ou l'impulsion qui conduit un être humain, différente de la Raison voire opposée à elle : il est alors suivi d'un gérondif »¹³⁹³. *Libido procreandi* peut être, comme l'appétit, envisagé comme une impulsion (non rationnelle) dirigée vers un objet extérieur pour la procréation. Sans doute s'agit-il là, comme pour l'appétit, de l'expression du mécanisme affectif inhérent au fonctionnement de la nature animale, humaine et non-humaine, étant donné les lois générales de la nature animale. Le fait de procréer est une des caractéristiques les plus générales de la nature animale (on n'utilise pas ce terme pour les plantes). Spinoza prend donc pour objet de la comparaison des affects qui peuvent être partagés entre les espèces, des affects qu'on pourrait dire

¹³⁹² Spinoza, *Œuvres IV, Éthique*, Pierre-François Moreau (trad.), *op. cit.*, p. 573-574.

¹³⁹³ *Ibid.*, p. 574.

transspécifiques. L'appétit est l'effort qui définit tout individu, par lequel il persévère dans son être. Le désir est l'expression humaine de l'appétit : « Le Désir est l'essence même de l'homme en tant qu'on la conçoit déterminée, par suite d'une quelconque affection d'elle-même, à faire quelque chose. » (EIIIapp1) Et, Spinoza explique, en se référant à EIIIP9sc : « Le Désir est l'appétit avec la conscience de l'appétit. » Or, dans ce même passage, il écrivait : « entre l'appétit et le désir il n'y a aucune différence sinon que le désir se rapporte généralement aux hommes en tant qu'ils sont conscients de leur appétit, et c'est pourquoi on peut le définir ainsi : le désir est l'appétit avec la conscience de l'appétit. » Le désir semble bien être considéré comme l'expression humaine de l'appétit, qui, lui, ne serait pas exclusivement humain. L'appétit pourrait donc bien être, dans n'importe quel ou dans tous les systèmes d'affects, c'est-à-dire dans le système d'une autre espèce que l'espèce humaine, un des affects primitifs, comme l'est le désir pour l'humain. Deux questions se posent alors : 1) première question (ou première série de questions), la différence humaine tient-elle seulement à la conscience ? Auquel cas, y a-t-il désir dès qu'il y a conscience, et, si c'est le cas, y aurait-il du désir non-humain chez des animaux conscients de leur appétit ? Le désir ne serait alors pas proprement humain, il y aurait l'appétit comme affect primitif et primordial, c'est-à-dire présent chez tous les individus susceptibles d'affects, et du désir chez les individus conscients de leurs affects. La manière dont Spinoza envisage le désir dans la définition des affects laisse cependant supposer que la conscience dont il parle concerne la nature humaine exclusivement : « J'entends donc ici sous le nom de désir tous les efforts, impulsions, appétits et volitions de l'homme, lesquels varient en fonction des variations de l'état d'un même homme ». Ainsi, selon le degré de conscience de l'individu, on pourrait peut-être convoquer un autre terme pour désigner la forme spécifique de l'appétit, accompagné d'une certaine forme de conscience, mais qui n'équivaut pas à l'humaine – articulée, elle, à la conscience de rechercher ce qui nous est utile, conscience indissociable d'une forme de réflexivité, d'idée de l'idée, qu'on ne trouve pas, semble-t-il, chez tous les animaux. 2) Seconde question : si l'appétit est, dans EIIIP57sc envisagé comme un affect animal, que dire de la joie et de la tristesse, qui sont aussi des affects primitifs ? Est-ce que des individus non-humains, des animaux, peuvent éprouver de la joie et de la tristesse, ou bien sont-ce des affects qui comptent parmi ceux spécifiquement humains ? Voici comment Spinoza définit la joie : « Par Joie, j'entendrai donc, dans la suite, une passion par laquelle l'Esprit passe à une plus grande perfection. Et par Tristesse, une passion par laquelle il passe à une perfection moindre »

(EIIIP11sc). Il la redéfinit ensuite à la fin d'EIII, dans la définition des affects, comme suit : « La joie est le passage de l'homme d'une moindre perfection à une plus grande » et la tristesse « le passage de l'homme d'une grande perfection à une moindre. » Dans le scolie de la proposition 11, la joie et la tristesse sont envisagées comme des passions, elles sont donc articulées à une humanité sujette à la fortune, sous l'emprise des causes extérieures. Les termes de « passions » et d' « actions » ont une signification dans un contexte éthique, où l'on évalue l'état du sujet à l'aune de sa plus ou moins grande capacité à être cause de soi. Ainsi, ces termes ne semblent valoir que pour l'humain, au sens où le questionnement éthique, articulé au désir de changer de manière de vivre, est proprement humain. Mais, si dans le scolie, et *a fortiori* dans la définition générale, où Spinoza parle de l'humain et de l'humain seul, la tristesse et la joie sont articulées à l'humain uniquement, est-ce à dire qu'on ne peut pas envisager du tout de tristesse ou de joie non-humaine ? La tristesse et la joie n'ont pas en elles-mêmes à voir seulement avec l'entreprise éthique. Des humains ressentent de la joie, comme de la tristesse, articulées aux variations de leur puissance, même s'ils ne sont pas engagés dans un cheminement éthique. La question est alors : peut-on parler de joie à chaque fois qu'un individu, quel qu'il soit, voit sa puissance d'agir augmentée ? On peut, de manière descriptive, dire qu'un individu est joyeux, parce que certaines causes, ou parce que son attitude, le justifient. Mais peut-on dire, de manière explicative, qu'il l'est au sens où, effectivement, cet individu connaît une augmentation de sa puissance d'agir, en fait l'épreuve, et éprouve de fait quelque chose comme de la joie ? Il y a d'autres passages dans *l'Éthique* où la manière dont Spinoza envisage la joie et la tristesse est quelque peu différente, parmi lesquels EIVP41dém : « La joie est un affect par lequel la puissance d'agir du corps se trouve augmentée ou aidée ; et la Tristesse, au contraire, est un affect par lequel la puissance d'agir du corps est diminuée ou réprimée ». Ici, bien qu'il en soit effectivement question, Spinoza ne parle pas explicitement de l'humain, mais du « corps », comme il ne dit pas « passion », mais « affect ». La porte n'est donc pas fermée à la possibilité d'une joie et d'une tristesse non-humaine. Mais le passage le plus instructif à cet égard est la démonstration qui précède exactement le scolie sur lequel nous nous sommes arrêtés : EIIIP57dém. Spinoza écrit, pour démontrer que « n'importe quel affect de chaque individu discordé de l'affect d'un autre autant que l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre » :

« Tous les affects se rapportent au désir, à la joie ou à tristesse, comme le montrent les définitions que nous avons données. Or le désir est la nature ou essence même de chacun

(voir sa défin. dans le scol. Prop. 9 de cette p.) ; donc le Désir de chaque individu discorde du Désir d'un autre, autant que la nature ou essence de l'un diffère de l'essence de l'autre. Ensuite, la joie et la tristesse sont des passions par lesquelles la puissance de chacun, autrement dit son effort pour persévérer dans son être, se trouve augmenté ou diminué, aidé ou réprimé (par la prop. 11 de cette p. avec son scol.). Or par effort pour persévérer dans son être, en tant qu'il se rapporte à la fois à l'esprit et au corps, nous entendons l'appétit et le désir (voir le scol. Prop. 9 de cette p.) ; donc la joie et la tristesse, c'est le désir ou appétit lui-même en tant qu'il est augmenté ou diminué, aidé ou réprimé par des causes extérieures, c'est-à-dire (par le même scol.), c'est la nature même de chacun ; et par suite, la joie ou la tristesse de chacun discorde également de la joie ou de la tristesse d'un autre autant que la nature ou essence de l'un diffère de la nature ou essence de l'autre, et par conséquent n'importe quel affect de chaque individu discorde de l'affect d'un autre autant, etc. CQFD. »

Et Spinoza poursuit immédiatement, dans le scolie : « De là suit que les affects des animaux que l'on dit privés de raison (...) diffèrent des affects des hommes autant que leur nature diffère de la nature humaine. »

Dans le scolie, Spinoza réemploie en fait le vocabulaire employé dans la démonstration : la joie et la tristesse, comme les affects dans le scolie, diffèrent d'un individu à l'autre autant que leur nature diffère. Dans la démonstration, Spinoza dit « chacun ». Et, dans l'économie de son argumentation, il va de soi qu'il parle des humains. Mais lorsqu'on relit la démonstration après avoir lu le scolie, la lecture en est renouvelée, et de nouveaux horizons s'ouvrent. Puisqu'il existe un appétit équin, comme il existe un appétit humain, mais différent l'un de l'autre comme la nature équine diffère de la nature humaine, il peut bien exister une joie et une tristesse équines, qui différeraient de la joie et de la tristesse humaines autant que les natures diffèrent – c'est-à-dire grandement. Cependant, dans le système des affects que décrit Spinoza à la fin de EIII, l'appétit, la joie et la tristesse sont les trois affects primitifs du système affectif humain. Tous les autres affects, ensuite, en sont dérivés, et sont articulés à l'imitation des affects d'autrui, au temps et à la mémoire, à l'imagination, à la façon dont on se considère soi-même, ou les autres. Est-ce à dire que tous les systèmes affectifs, humains et non-humains partagent les trois affects primitifs, et divergent ensuite quant aux affects dérivés – un oiseau éprouverait une forme d'appétit, de joie et de tristesse, mais pas l'orgueil, ni l'humilité, ou la pitié ? C'est une hypothèse. On peut même faire l'hypothèse que certains autres affects sont partagés, comme l'amour et la haine – ne peut-on pas dire que notre chien

nous aime, et qu'il a de la haine pour le chat ? Qu'il éprouve de la joie en notre présence et se représente notre présence comme cause de celle-ci ? Cela est justifié en partie par le fait que le chien domestiqué partage un monde commun avec nous, et, d'une certaine façon, attrape certaines des spécificités humaines, tout comme notre chat, ou certains autres animaux de compagnie. En ce sens, l'amour que l'on porte à un chien ou à un chat peut avoir pour pendant une forme d'amour, bien que différente (mais proche à certains égards) du chien ou du chat envers nous. Hypothèse qui est corroborée par certains comportements de nos animaux de compagnie quand ils nous retrouvent après un départ, et que nous interprétons comme des témoignages d'amour. Ou encore par des récits d'animaux qui se laissent mourir après la mort de leur maître ou maîtresse, comme s'ils mouraient par amour (d'un amour qui serait toujours passif).

Revenons à notre scolie de EIIIP57. Spinoza, avec l'appétit, ne parle pas de joie ni de tristesse. Il parle, en revanche, de la pulsion de procréer, qui, elle, s'observe dans toutes les espèces (sexuées) : toutes, se conservent et se perpétuent grâce à la reproduction. C'est là une loi de la nature organique de se reproduire, et donc l'affect correspondant, *libidine procreandi*, se retrouve dans toutes les espèces que la biologie reconnaît comme « vivantes ». De deux choses l'une : d'une part, si les humains comme les chevaux, les poissons, oiseaux et insectes éprouvent cette pulsion de procréer, ce n'est jamais de la même manière pour chacune de ces espèces. Et peut-être peut-on parler de « Lubricité » à proprement parler pour les humains seuls. Quand il parle des humains comme des animaux, Spinoza dit *libidine procreandi* ; quand il parle des humains seulement, il dit *Libido* : « La lubricité (*Libido*) est également Désir et Amour de s'accoupler aux corps » (EIIIapp48). D'autre part, chaque espèce animale doit avoir son propre système d'affects, relatif à l'espèce. Il y aurait donc des affects semblables d'une espèce à l'autre, des affects primordiaux qu'on retrouve dans toutes les espèces, et d'autres propres à chaque espèce, étant donné la forme propre des individus d'une même espèce. On peut penser que la sauterelle éprouve des affects, sans pouvoir nous-mêmes les imaginer, car ils sont bien différents des nôtres – autant que la nature de la sauterelle est différente de la nôtre. De même pour la tique, ou le pélican. Quant aux affects du chien ou du chat, de nos animaux domestiques, ceux que nous connaissons bien pour vivre avec eux, et qui nous connaissent bien également pour vivre avec nous, sans doute pouvons-nous les imaginer plus aisément. Mais rien n'atteste que ce que nous imaginons est adéquat, que les idées que nous forgeons correspondent effectivement à ce que ressentent nos animaux

de compagnie¹³⁹⁴.

Spinoza mobilise également un autre affect : le contentement. Chaque individu vit satisfait de sa nature et s'en contente. Citons la traduction de P.-F. Moreau, avec le latin en regard : « C'est pourquoi chaque individu a beau vivre content de la nature qui le constitue tel qu'il est [*qua constat natura, contentum vivat*], il a beau s'en réjouir [*eaque gaudeat*], cette vie cependant dont chacun est content [*contentum*], et cette réjouissance [*gaudium*] n'est rien d'autre que l'idée de cet individu, ou son âme ; et ainsi, entre le contentement [*gaudium*] de l'un et le contentement [*gaudium*] de l'autre, il y a juste autant d'écart que l'essence de l'un diffère de l'essence de l'autre. »

Qu'est-ce que cette réjouissance, ce contentement ? Ce n'est pas la joie (*laetitia*) dont nous parlions plus haut. Spinoza définit par deux fois le « contentement » [*gaudium*] dans *l'Éthique* : EIIIP18sc2 : « Le contentement, ensuite, est une joie née de l'image d'une chose passée dont nous avons douté de l'issue » et EIIIapp16 : « Le contentement [*gaudium*] est une joie qu'accompagne l'idée d'une chose passée qui s'est produite contre l'espérance. » Dans notre scolie, ce n'est pas de cet affect spécifique, articulé à l'idée d'une chose passée, dont parle Spinoza. *Gaudium* a ici un sens non technique, plus proche du langage commun (comme il en va souvent du lexique employé dans les scolies). C'est sans doute pourquoi Spinoza l'articule à *contentum*. Être satisfait, être content, ici, semble être équivalent, pour Spinoza, de *être* ou *exister*. Ce contentement est consubstantiel de l'exister : « cette vie dont chacun est content ». Il n'est pas encore question des humains à proprement parler, mais cette assertion sert de passage du traitement des bêtes à celui des humains. Chaque individu vit donc content de sa nature, il s'en satisfait : « et cette réjouissance n'est rien d'autre que l'idée de cet individu, ou son âme ». L'universalité est consommée ici : être, exister, c'est avoir un corps et l'idée de ce corps ; et c'est aussi être satisfait de ce que l'on est. Il n'est pas évident de saisir ce que Spinoza entend par là.

Si on s'en tient à ce que nous dit le scolie, ce contentement universel et consubstantiel de l'exister semble faire signe, à nouveau, vers une forme d'adhérence : cette satisfaction primordiale pourrait être indissociable du *conatus*, de l'effort pour persévérer dans l'être qui définit toute chose. Vivre, c'est vouloir préserver, conserver et en même temps accroître sa

¹³⁹⁴ Sans doute ces fictions imaginatives sont-elles pour beaucoup des projections anthropomorphiques, mais elles peuvent aussi être nourries des travaux éthologiques, nombreux concernant les chats et les chiens, et qui participent à construire, plus que nos imaginaires, notre connaissance des mécanismes animaux, et notamment, des mécanismes affectifs. Le compagnonnage associé à une connaissance éthologique fine peut nous aider à nous faire une idée des affects de nos animaux domestiques, bien que nous ne les éprouvions pas nous-mêmes.

nature. C'est donc aussi, en même temps et même plus primitivement, s'en contenter ou, plus encore, s'en réjouir. Pas encore un amour de soi à proprement parler, mais ce qui pourrait en être la forme la plus primitive, spontanée et la plus universelle. Il y aurait donc là encore, comme la pulsion de procréation et l'appétit, un affect primordial et universel : cette forme de satisfaction. Il ne s'agit pas de dire ici, comme Spinoza le fera à la fin de la deuxième partie, qu'il faut se contenter de ce que l'on a¹³⁹⁵, il ne s'agit pas d'une règle mais d'une description de l'être, ou, plutôt de l'exister. La satisfaction est articulée à la nature et à la vie : chacun est content de sa nature et se réjouit de sa vie. Aucun individu, par définition, ne souhaite passer d'une nature à une autre. Une sauterelle est contente d'être sauterelle, un poisson d'être poisson, et la sauterelle ne désire pas devenir poisson, ni le poisson sauterelle. D'ailleurs, l'un et l'autre (sauterelle et poisson) perpétuent leur espèce, du fait de leur pulsion spécifique de procréer. Ce contentement n'a pas besoin de se connaître lui-même, il ne suppose aucune réflexivité, simplement le fait d'adhérer spontanément à ce que nous sommes, à la nature qui est la nôtre. C'est, encore une fois, le corollaire du *conatus*.

Il y aurait donc, dans ce contentement, un fond affectif commun à toute forme d'existence. Même si, là encore, Spinoza le spécifie : ce contentement est propre à la nature spécifique, et est fort différent d'une nature à une autre. Le contentement du cheval, de l'oiseau, de l'humain n'ont rien à voir, et, de la même manière, quoi que de manière moins fondamentale, le contentement de l'ivrogne et du sage diffèrent grandement.

3. Différence affective, différence qualitative

Quelle est cette différence entre le contentement du cheval et celui de l'humain ? La question n'est pas tant celle de la subjectivité ou de l'objectivité (quoi que, à certains égards, elle s'y rapporte) que celle du vécu propre et du comportement manifeste. Les deux satisfactions sont-elles différentes car, manifestement, l'humain et le cheval ne l'expriment pas de la même manière, ou parce que, pour eux, elles n'ont pas la même signification, et sont vécues de deux manières différentes, aussi différente que la nature de l'humain diffère de celle du cheval ? Le contexte du scolie peut nous aider à formuler une hypothèse. Ce qui intéresse ici Spinoza, avant toute chose, c'est de montrer que la satisfaction du sage est d'un autre ordre que celle de l'ivrogne. Dire que le sage et l'ivrogne ne se comportent pas de la même manière n'a rien de très original, ni de très intéressant à ce moment de l'argument. Ce qui est beaucoup plus pertinent en revanche, dans un contexte éthique, c'est d'affirmer que la satisfaction qu'éprouve

¹³⁹⁵ EIP49sc : « En outre, en tant qu'elle enseigne à chacun d'être content [contentus] de ce qu'il a, (...) »

l'ignorant et l'ivrogne est d'un autre ordre que celle du sage, ou pour le dire autrement : l'épreuve de la satisfaction de l'ivrogne est bien différente de l'épreuve de la satisfaction du sage, et sans doute la seconde est d'une bien plus grande qualité. Si bien que les deux « satisfactions » sont en réalité deux affects distincts, qui ne se ressemblent que par le nom – comme le même mot chien désigne deux réalités très différentes : la constellation et l'animal (EIP17sc). C'est donc la façon dont est vécue la satisfaction qui diffère : toute la différence se joue sur *l'expérience* de la satisfaction. Il y aurait, selon la nature du sujet, différents types d'expériences de la satisfaction ou du contentement. Nous disons « sujet » et plus seulement « individu », car c'est maintenant au vécu que nous nous intéressons – et c'est bien ce vers quoi nous conduit le scolie, qui parle de « la vie », du fait de se réjouir de sa propre vie. Qu'est-ce sinon convoquer le vécu ? Et le vécu suppose quelqu'un ou quelque chose qui vit, c'est-à-dire qui éprouve, qui fait l'épreuve de l'existence. Ce « quelqu'un ou quelque chose », nous l'appellerons sujet – l'individu (qui jouit donc d'une certaine unité et d'une certaine complexité ; qui est plus que les *corpora simplissima*) qui s'éprouve vivant, au sens d'expression d'une puissance. Et nous voyons donc bien, en contexte spinoziste, qu'un animal, autant qu'un humain, bien que fort différemment, peut être sujet en ce sens : sujet de l'épreuve de l'existence, que nous pouvons appeler ici *expérience*.

Si la différence entre les formes de satisfaction est d'ordre expérientiel, alors comment caractériser ces expériences ? Comment distinguer des différences de vécu affectif ? Il est difficile de répondre à cette question. Comme le contentement dont il est question n'est pas la satisfaction de soi et ne nécessite pas de réflexivité, on ne peut pas dire qu'il soit plus authentique chez le sage que chez l'ignorant. Cependant, comme il est corrélatif de l'effort pour persévérer dans l'être, plus l'individu est puissant, plus ce contentement sera prégnant, plus l'affect sera fort, ou, on pourrait dire, puisqu'il s'agit de trouver un adjectif de qualité, *intense*. L'ivrogne qui s'efforce, autant qu'il est en lui, c'est-à-dire bien peu tant son addiction l'a affaibli, de persévérer dans l'être, exprime peu de puissance, et donc son contentement est, d'une certaine manière, faible, ou terne (pour se hasarder à un adjectif qualifiant), autant que sa force d'exister peut l'être. Le philosophe, au contraire, qui exprime beaucoup de puissance et vit dans une joie continue et souveraine, doit éprouver une satisfaction intense, autant que son essence exprime de réalité. L'ivrogne se satisfait de sa nature et de sa vie, il persévère dans celle-ci, comme toute chose persévère dans son être, mais il le fait dans une grande passivité. C'est une cause extérieure – l'alcool – qui le détermine. D'une certaine manière, son

contentement est une forme de laisser aller à ce qu'il est. Dire que le sage est satisfait de sa nature et content de sa vie, c'est dire tout autre chose : il est pleinement actif, sa puissance se renouvelle et s'accroît d'elle-même, son être est pleine affirmation de soi. On peut ainsi tracer deux bornes entre un contentement vécu comme laisser aller à ce que nous sommes d'un côté, et pleine affirmation de soi de l'autre.

Qu'en est-il de l'insecte, du poisson ? Que dire de leur contentement ? Sans doute pas grand chose. Si ce n'est qu'ils vivent d'une manière qui leur est propre leur propre contentement. On ne sait pas ce que cela fait d'être sauterelle ou poisson, pas plus que cheval. Ce qu'on peut affirmer, c'est que c'est différent, et *qualitativement* différent. Cette différence peut néanmoins se préciser en articulant la qualité du contentement à la quantité d'effort déployée – relative à la complexité de l'individu. Le contentement primordial serait plus ou moins intense selon que l'individu exprime plus ou moins de puissance et, ce faisant, de réalité.

Voyons ce que ce travail sur les affects animaux nous a appris, et ce que nous pouvons conclure de ce passage :

1) Le sentir des bêtes nous a finalement reconduit à l'expérience : l'appétit comme le contentement, ces deux affects primordiaux et transspécifiques, font signe vers une manière de s'éprouver vivant, et de s'éprouver plus ou moins puissant. Manière déterminée en partie par l'espèce à laquelle nous appartenons.

2) L'expérience, envisagée comme l'épreuve que nous faisons de notre insertion singulière et personnelle dans le monde, est, par définition, subjective. Elle est, d'une certaine manière, privée, puisqu'elle engage mon sentiment de moi et du monde. Caractérisée par sa qualité, elle renvoie à ce que cela fait, pour un individu, d'exister, elle est expérimentée du dedans par un sujet. Pour autant, elle n'est pas totalement hermétique à la connaissance objective. L'expérience est déterminée par une structure corporelle, éléments suffisants pour, *a minima*, dire quelque chose de l'expérience d'un individu qui n'est pas nous et, plus encore, qui n'est pas semblable à nous. L'expérience n'est pas seulement donnée subjectivement dans sa dimension phénoménologique et affective, elle est aussi approchable dans sa dimension physique et biologique¹³⁹⁶. On peut connaître, d'un corps qui n'est pas le nôtre (et du nôtre aussi d'ailleurs) ses propriétés physiques, sa structure organique propre, la constitution de ses différentes parties et leurs relations entre elles – le *ratio* propre de l'individu. On peut connaître les lois qui organisent le comportement d'un individu, à la fois sa perception

¹³⁹⁶ C'est la thèse d'Ursula Renz. Voir Ursula Renz, *The Explainability of Experience: Realism and Subjectivity in Spinoza's Theory of the Human Mind*, op. cit., chap. 9, pp. 131-141.

(esprit) et ses mouvements (corps), et qui, donc, participent à déterminer son expérience du monde. Ces perspectives proposées sur l'expérience ne sont pas contradictoires et opposées, mais structurantes de l'expérience elle-même, qui peut être approchée « du dehors » ou expérimentée « du dedans ». L'approche extérieure ou biophysique nous donne des clés pour approcher l'expérience telle qu'elle est vécue par l'individu, c'est-à-dire dans sa dimension qualitative. La plus ou moins grande complexité corporelle et mentale, chez Spinoza, peut sans doute être associée à une plus ou moins grande diversité affective. Mais Spinoza ne nous dit pas grand chose sur ce point. Il insiste davantage sur la radicalité de la distinction des systèmes d'affects, que sur ce à quoi tient précisément cette différence entre deux systèmes à proprement parler.

3) La radicalité de cette distinction rend toute association avec les bêtes inutile. EIVP57sc1, qui réaffirme que les bêtes sentent, mais nie qu'une quelconque association avec elles soit envisageable, nous enseigne que l'association se fait sur fond d'un partage commun d'expérience – même si ce n'est pas lui qui motive ni justifie l'association. À l'inverse, l'altérité ou l'étrangeté de l'expérience ne motive aucune forme d'association voire, peut-être, la rend impossible. Tout se passe donc comme si, du fait que les animaux éprouvent des affects qui nous sont totalement étrangers, nous n'avons rien à partager avec eux. Nous pouvons tirer d'eux des choses qui nous sont utiles, mais c'est tout. Leur nature, comme le dit Spinoza, est trop différente de la nôtre. À l'inverse, un partage expérientiel rend possible le dialogue, la compréhension, et l'accord. La communauté d'expérience serait donc l'arrière plan du politique, ou ce qui le rend possible.

On peut dire que l'expérience se dessine sur fond d'un commun : celui de l'espèce. Mon expérience, bien qu'elle puisse être différente de celle d'un autre humain, a quand même quelque chose en partage avec elle, un fond commun. Car, comme le montre ce scolie – et contrairement à EIIIP57sc : on a tout intérêt à s'associer aux autres humains – quand bien même seraient-ils ignorants, voire ivrognes – et aucun intérêt à s'associer avec les bêtes. Il y aurait donc, au sein d'une espèce, un partage minimal, celui d'un *type* d'expérience, d'une *forme* expérientielle.

Cependant, si c'est parce que les affects animaux sont étrangers aux nôtres que l'association avec eux n'est pas possible, on peut envisager qu'une meilleure connaissance des affects de certains animaux – quand cela est possible – pourrait peut-être permettre la mise en place d'une forme de dialogue avec eux. Comme nous l'avons évoqué plus haut, nos relations avec

nos animaux domestiques, que ce soient d'ailleurs nos animaux de compagnie ou d'élevage (du moins dans les petites exploitations agricoles) reposent sur une telle connaissance réciproque. Les paysans et paysannes du siècle dernier entretenaient des relations de complicité avec leurs chevaux, leurs vaches, « les vieilles dames qui n'avaient qu'une ou deux chèvres s'en occupaient comme d'une bête de compagnie, elles leur cherchaient des friandises, la touffe de gui en plein hiver lorsque l'émondeur taille des arbres »¹³⁹⁷, certaines pleuraient en voyant partir leur vache à l'abattoir¹³⁹⁸. Dans certaines exploitations contemporaines, des relations affectives se nouent entre animaux d'élevage et humains également¹³⁹⁹, reposant en grande partie sur un partage d'habitudes, sur une bonne connaissance de l'autre non-humain, et, sans doute, pour l'animal, une bonne compréhension aussi de l'autre humain. Une compréhension nécessaire à la bonne « entente », à une coexistence plus aisée, moins compliquée puisque moins conflictuelle. On peut aussi évoquer, pour les relations avec les animaux non pas domestiques mais sauvages comme le loup par exemple, aux relations diplomatiques que théorise Baptiste Morizot dans *Les Diplomates* : grâce aux connaissances des éthologues, on peut, en utilisant les codes employés par les loups pour communiquer entre eux et avec d'autres espèces, essayer nous-mêmes de communiquer avec eux, en les envisageant comme des interlocuteurs, des sujets politiques¹⁴⁰⁰. L'étrangeté des affects différents des nôtres peut être réduite grâce à la connaissance, celle des conditions de l'expérience-autre, de la nature particulière d'un individu et des lois de son fonctionnement dont nous parlions précédemment. Nous n'aurons certes pas accès au vécu de l'individu ou des espèces, mais nous pouvons essayer de comprendre comment elles vivent, ce qu'elles perçoivent, et organiser ainsi un vivre-ensemble qui soit à notre bénéfice autant qu'au leur, dans la mesure où les deux sont corrélés (c'est sans doute le cas dans certains types – rares aujourd'hui et menacés – d'élevages, et, souvent, dans la domesticité).

¹³⁹⁷ Pierrick Bourgault, *Nos racines paysannes. Louis et Lucienne, souvenirs d'agriculteurs*, Ouest France, Rennes, 2023, p. 103.

¹³⁹⁸ *Ibid.*, p. 105.

¹³⁹⁹ Voir notamment le travail de Jocelyne Porcher, *Bien-être animal et travail en élevage : textes à l'appui*, éditions Quæ, Versailles, 2017 et *Vivre avec les animaux*, La découverte, Paris, 2012.

¹⁴⁰⁰ Voir Baptiste Morizot, *Les Diplomates. Cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, *op. cit.*

II – Des expériences animales

1. Spinoza et l'ouverture des mondes animaux

Ce que Spinoza dit des affects animaux dans *l'Éthique* laisse entrevoir la possibilité d'une expérience non-humaine, une expérience animale – une épreuve de son insertion dans le monde pour les animaux (non-humains). Sentir l'intensité de la puissance exprimée ne semble pas être l'apanage des humains, et l'idée d'un contentement coextensif de l'existence, ainsi que l'existence d'affects transspécifiques comme la joie et la tristesse, ou encore la pulsion de procréer, font exister, en dehors d'une vie humaine propre, également une vie animale avec ses propres affects, son utile propre. Sur ce fond expérientiel partagé, Spinoza laisse la place à l'existence de mondes animaux qui, pour certains, peuvent nous être familiers – ces mondes des animaux qui partagent le nôtre – et pour d'autres relativement voire absolument étrangers – ceux des animaux sauvages, et des animaux qui vivent dans des milieux qui nous sont peu connus, comme les grands fonds océaniques. Mais dans un cas comme dans l'autre, nous ne pouvons pas vraiment savoir, qualitativement, ce que cela fait d'être cheval, ou poisson. Nous ne pouvons pas, déjà, connaître l'expérience qualitative d'un autre individu de notre espèce – ce que cela fait pour lui d'être vivant –, bien que nos systèmes affectifs soient relativement proches. Nous pouvons nous en faire une idée, à partir de ce que nous observons et connaissons de lui et ce que nous expérimentons et connaissons nous-mêmes. *A fortiori*, la différence de nature entre un humain et un mammifère, et plus encore un poisson, un reptile, un insecte ou un végétal, rend de plus en plus difficile la production d'une idée d'une expérience autre, voire radicalement autre. L'exploration des mondes subjectifs animaux est une entreprise bien délicate, Thomas Nagel l'a montré dans le cas de la chauve-souris, nous sommes toujours ramenés à notre propre expérience, à notre connaissance de notre monde, à notre subjectivité, qui rend l'accès aux états subjectifs d'un animal non-humain, selon lui, impossible¹⁴⁰¹ : « Je veux savoir quel effet cela fait à une chauve-souris d'être une chauve-souris. Si j'essaie d'imaginer cela, je suis borné aux ressources de mon propre esprit, et ces ressources sont inadéquates pour cette tâche¹⁴⁰². » Pour autant, il nous est possible de nous hasarder à des approximations, en changeant l'échelle de notre être au monde, en essayant de modifier notre appareil perceptif grâce à des dispositifs techniques ; des artistes se sont

¹⁴⁰¹ Voir Dominique Lestel, « De Jakob von Uexküll à la biosémiotique », Jakob von Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, Éditions Payot et Rivages, Rezé, 2010, pp. 7-23, p. 15.

¹⁴⁰² Thomas Nagel, « Quel effet cela fait d'être une chauve-souris ? » (1979), *Questions mortelles*, Pascal Engel, Claudine Engel-Tiercelin (trad.), Puf, Paris, 1983, p. 197-198.

intéressés à ces approximations, Dominique Lestel cite notamment l'artiste brésilien Eduardo Kac qui a construit « un artefact immersif qui permettait au visiteur de son installation d'être une chauve-souris au milieu de vraies chauve-souris¹⁴⁰³. » Les travaux explorant les mondes subjectifs animaux se sont multipliés, aidés par l'éthologie et la psychologie comparée, proposant comme seul accès possible à ces mondes non-humains de s'animaliser¹⁴⁰⁴. L'éthologie elle-même n'exige-t-elle pas parfois de s'animaliser pour comprendre les espèces étudiées, un peu à la manière dont l'anthropologue partage l'expérience d'un peuple étudié afin d'en comprendre les coutumes et l'usage des signes ? Seul moyen de comprendre un système de signes étranger, en limitant toute projection ethnocentrique, et anthropomorphique ? Il nous semble que Spinoza, par la manière dont il convoque les animaux dans ses textes, ouvre la voie à l'exploration de ces mondes animaux – ne serait-ce parce qu'il en reconnaît l'existence, et, vis-à-vis de l'humain, la différence ou, pourrait-on dire, l'altérité. Ce premier pas, dans une perspective écosophique, nous semble nécessaire. La compréhension de la singularité d'une forme naturelle suppose *a minima* de reconnaître l'existence de la vie propre d'un autre, une vie indépendante de la mienne et de celle de mes pairs humains, et une vie *différente*. Une vie pour elle-même, avec ses propres systèmes de signes (qu'étudie aujourd'hui la zoosémiotique), avec son système affectif propre (dont Spinoza dessine, même grossièrement, les contours). Ce qui est intéressant dans la perspective spinoziste, c'est qu'elle ouvre la possibilité d'explorer ces mondes animaux en partant du commun, et en insistant sur la divergence des systèmes – de lois, d'affects. La vie comme puissance est ce qui est le plus partagé, le terreau le plus commun. Spinoza écrit par exemple dans la préface de EIV : « quand je dis que quelqu'un passe d'une moindre perfection à une plus grande, et le contraire, je n'entends pas qu'il échange son essence et forme pour une autre. Car un cheval, par ex., n'est pas moins détruit s'il se change en homme que s'il se change en insecte : mais c'est sa puissance d'agir, en tant que c'est ce qu'on entend par sa nature, que nous concevons comme augmentée ou diminuée ». Spinoza prend bien en considération la puissance d'agir du cheval pour elle-même, dans son déploiement propre, et les variations qu'elle connaît. Une disjonction s'opère entre humain et cheval, mais à partir du commun (la pulsion de procréer). La Nature est ordonnée par des lois, et certaines sont universelles, d'autres très générales, d'autres enfin plus spéciales – des lois spécifiques, propres à une espèce. Mais il y a bien toujours, parce que la Nature est une, du commun, du

¹⁴⁰³ Dominique Lestel, « De Jakob von Uexküll à la biosémiotique », *op. cit.*, p. 15.

¹⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 20.

partage, qui rend possible une certaine forme d'accès au non-humain, une compréhension de la singularité de certaines formes de vie. D'une certaine façon, l'unicité de la Nature ne rend pas tout à fait incommensurables, ni peut-être incommunicables les mondes humains et non-humains. De fait, ils interagissent, entrent en contact – humains et non-humains partagent des territoires, parfois des quotidiens. Considérer l'être humain comme l'expression singulière de la puissance infinie et éternelle, et plus spécialement comme un animal, et plus spécifiquement encore comme un animal particulièrement complexe et capable de raisonner et de comprendre les choses dans leur essence éternelle de manière intuitive, rend possible l'élaboration d'une écosophie attentive aux mondes animaux. Pourtant, si Spinoza ouvre une porte, il ne dit pas grand chose de ces mondes-là. Il serait injuste d'affirmer qu'il n'en dit *rien*. On trouve par endroits certaines phrases qui peuvent laisser entrevoir un intérêt de l'auteur pour ces mondes. Dans les *Principes de la Philosophie de Descartes*, par exemple, dans une note quant à l'usage que fait Descartes de la facilité et de la difficulté dans ses *Principes*, Spinoza écrit : « Pour ne pas chercher d'autres exemples, qu'on prenne celui de l'araignée qui tisse facilement une toile que des hommes ne pourraient tisser sans de très grandes difficultés ; par contre les hommes font très facilement un très grand nombre de choses qui sont peut-être impossibles aux anges »¹⁴⁰⁵. Sans doute Spinoza relate-t-il une observation qu'il a pu faire, observation que l'on fait aisément : l'araignée tisse sa toile sans aucune difficulté, elle ne fait qu'exprimer sa nature. L'adverbe « facilement » peut cependant renvoyer également à une forme d'évaluation qualitative du geste : il lui en coûte peu d'efforts. D'une certaine manière, c'est aussi se mettre à la place de l'araignée, se placer dans son monde, que de dire qu'elle dépense peu de ses forces dans le fait de tisser sa toile. On trouve aussi une incursion dans le monde des abeilles dans le *Court Traité* où Spinoza écrit : « Bien que les abeilles n'aient, par exemple, d'autre fin, dans tout leur travail et par le ferme maintien de l'ordre établi parmi elles, que de s'assurer une provision pour l'hiver, l'homme qui leur est supérieur se propose, en les soignant et les entretenant, une tout autre fin, qui est de se procurer du miel pour lui-même¹⁴⁰⁶. » Spinoza discute la question des lois de la Nature et des fins, et, bien qu'il montre ici la supériorité de la nature humaine sur la nature de l'abeille, bien que le monde animal soit convoqué en comparaison avec le monde humain, il n'en reste pas moins que Spinoza s'introduit d'une certaine façon dans la colonie d'abeilles, mobilisant « tout leur travail » et l'effort qu'elles déploient dans une direction bien

¹⁴⁰⁵ Spinoza, PPD, IP7sc, note 1, p. 258.

¹⁴⁰⁶ Spinoza, CT, chap. 24, § 26, p. 149-150.

particulière : amonceler des vivres pour l'hiver. C'est presque l'incursion dans une société que propose Spinoza, en disant, comme en passant, que les abeilles s'efforcent de maintenir l'ordre dans leur colonie afin de pouvoir garantir la pérennité du groupe, la persévérance de celui-ci. L'humain et l'animal sont pensés dans une forme de continuité des mondes, sur le même plan, même si l'objectif change d'un monde à l'autre. Ces exemples animaux, fussent-ils brefs, offrent ce que nous avons appelé des incursions dans les mondes non-humains. Sans doute ces incursions sont-elles approximatives, décrites au moyen des termes fournis par les descriptions des comportements humains (« facile », « ordre », « travail »), mais elles sont tout de même une voie d'entrée dans des existences singulières et autres, non-humaines. Des manières de vivre qui, pour être différentes de la nôtre, n'en sont pas pour autant étrangères – l'araignée, l'abeille, bien que différemment, habitent notre monde, elles en font partie. Nous les côtoyons, plus ou moins quotidiennement. Citons enfin ce passage de la lettre 19 adressée à Blyenbergh sur la question du mal, qui laisse également toute leur place à des manières d'exister autres que l'humaine, c'est-à-dire à l'expression de natures autres, avec leur propre singularité. Spinoza écrit :

« Car, en ce qui concerne le premier point, nous savons que tout ce qui est, considéré en soi sans égard à quoi que ce soit d'autre, inclut une perfection. Dans une chose quelconque, celle-ci s'étend aussi loin que s'étend l'essence même de la chose. C'est évident, car une essence n'est rien d'autre. Je prends moi aussi comme exemple la résolution, ou volonté déterminée d'Adam de manger le fruit défendu. Cette résolution ou volonté déterminée, considérée en elle seule, inclut autant de perfection qu'elle exprime de réalité. Cela peut se comprendre du fait que nous ne pouvons concevoir dans les choses aucune imperfection, sauf à porter attention à d'autres qui ont plus de réalité. Et pour cette raison, dans le décret d'Adam, quand nous le considérons en lui-même et sans le comparer à d'autres plus parfaits, c'est-à-dire qui montrent un état supérieur de perfection, nous ne pourrions trouver aucune imperfection. On peut même le comparer à une infinité d'autres choses qui sont de loin plus imparfaites et égard à lui, comme les pierres, les bûches, etc. ! Cela, tout le monde l'admettra, car tout ce que l'on déteste et que l'on contemple avec dégoût chez les hommes, nous l'observons avec admiration chez les animaux, comme la guerre chez les abeilles, la jalousie chez les pigeons, etc. Nous détestons toutes ces choses chez les hommes, mais nous ne jugeons pas moins qu'elles rendent les animaux plus parfaits. Puisqu'il en est ainsi, il suit clairement que les péchés, dans la mesure où ils n'indiquent que de l'imperfection, ne peuvent consister en rien

qui exprime une réalité, tel que le décret d'Adam ou son exécution ».

Les trois premières phrases, avant que ne soit mobilisé l'exemple d'Adam, valent pour toutes les formes naturelles. Et la fin de l'extrait, que nous avons déjà analysée dans le premier chapitre, mobilise des manières d'être non-humaines, où ce que nous appelons « jalousie », « guerre », et qui renvoient dans notre monde à l'expression d'affects passifs ou à la manifestation de comportements destructeurs, renvoient en fait, dans des mondes non-humains, celui du pigeon ou des abeilles, déterminés par des lois spécifiques différentes des lois humaines et différentes entre elles, à d'autres manières d'exprimer sa puissance propre. Manière qui est utile pour le groupe. Ce que laisse entendre aussi ce passage, c'est qu'il y a bien des choses bonnes pour certaines espèces, choses qui ne le seraient pas pour d'autres. Les humains sont réinsérés au sein de la Nature, leur système de valeurs apparaît relatif, au sens où d'autres espèces construisent, même sans conscience ni réflexivité, d'autres « systèmes » (si on peut employer ce terme, en tous cas un réseau de valeurs ou d'évaluations), chacun étant une des formes de l'expression de l'effort pour persévérer dans l'être. On juge bon ce qui nous est utile, mauvais ce qui nous est nuisible. De la même façon qu'il y aura du bon et du mauvais dans les mondes animaux. Ces mondes qui ont leur propre système, leur propre organisation, indépendamment des usages humains. Qui peuvent, bien sûr, être utilisés par les humains pour leur profit (comme le miel des abeilles) mais qui existent bien pour eux-mêmes.

Le bestiaire riche que Spinoza investit dans son œuvre¹⁴⁰⁷, à l'occasion d'exemples, de scolies, met bien en évidence le fait que les animaux font partie de nos vies, de notre monde humain. Et, afin d'explorer plus avant ces mondes animaux qui sont partie prenante du nôtre tout en ayant leur logique propre et leurs propres systèmes de valeur et d'affects, on peut croiser les textes spinozistes avec ceux du fondateur de l'éthologie : Jakob von Uexküll. Plus particulièrement, nous allons trouver dans *Milieu animal et milieu humain (Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen, 1934)*, cet ouvrage qui a fait date, des voies pour décrire plus attentivement ces mondes dont Spinoza ébauche les contours.

2. Jakob von Uexküll et l'exploration des mondes animaux

a) De Spinoza à Jakob von Uexküll

En même temps qu'il découvrait Spinoza, Næss lisait également beaucoup le travail de Jakob

¹⁴⁰⁷ Voir à ce titre Ariel Suhamy, Alia Daval, *Spinoza par les bêtes*, Ollendorff et Desseins, Paris, 2008.

von Uexküll¹⁴⁰⁸ ; sans doute avait-il conscience de ce qui pouvait rapprocher leurs travaux. De nombreux ponts en effet peuvent être tracés entre les textes de Spinoza et ceux de von Uexküll. Deleuze et Guattari, notamment, relisent le concept d'*Umwelt* au moyen des outils conceptuels fournis par Spinoza (et Bergson)¹⁴⁰⁹, et Deleuze place le travail opéré par von Uexküll sur les mondes animaux définis par leurs affects et leurs capacités à être affectés dans la continuité du travail conduit par Spinoza sur la nature et la variété des affects. Il conclut ainsi son livre *Spinoza, philosophie pratique* : « l'Éthique de Spinoza n'a rien à voir avec une morale, il la conçoit comme une éthologie (...) »¹⁴¹⁰. » Nous envisageons *Milieu animal et milieu humain* comme un texte qui permet de développer ce que Spinoza ébauche par exemple en EIVP57sc. Comme si l'ouvrage de von Uexküll nous permettait d'entrer dans un vaste palais duquel l'Éthique avait ouvert la porte. Ouverture nécessaire, mais pas suffisante pour répondre au questionnement qui est le nôtre ici : qu'est-ce qu'être sujet d'expérience, et quelles sont les modalités possibles de l'expérience pour un seul et même sujet ? Entre deux sujets différents ? Entre deux sujets radicalement différents ?

Dans cet ouvrage fondateur de l'éthologie, l'animal est lui-même un centre, le centre d'un monde ou milieu (*Umwelt*) qui lui est propre. Le monde que nous, humains, nous connaissons n'a pas plus d'objectivité que n'importe quel autre monde animal, nous sommes le centre de notre monde au même titre que n'importe quel animal.

Le travail qu'a conduit le biologiste Jakob von Uexküll presque trois siècles après Spinoza est incomparablement riche en matière d'exploration d'expériences autres qu'humaines. Il envisage conjointement le type d'organisme et le type d'expérience que fait cet organisme : son *Umwelt*, son monde. Pour von Uexküll, tout organisme est composé d'un plus ou moins grand nombre de cellules vivantes, chacune étant à la fois percevante et agissante – chacune disposant d'un signal perceptif et d'un signal actantiel – dont la collaboration est ordonnée par les cellules cérébrales. Sur une telle structure de l'organisme repose la diversité du percevoir et de l'agir du sujet : selon le nombre de cellules composantes, et leur collaboration, ordonnée grâce à d'autres cellules cérébrales. Est sujet d'expérience, si l'on suit von Uexküll (qui, lui, ne parle pas d'expérience), le sujet, et donc l'organisme qui perçoit et qui agit – ce qui le conduit à considérer uniquement « l'expérience » animale (humaine et

¹⁴⁰⁸ Harold Glasser, « Series Editor's Introduction », *SWAN X*, *op. cit.*, p. xviii.

¹⁴⁰⁹ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Éditions de Minuit, Paris, 1991. Voir Felice Cimatti, « From Ontology to Ethology: Uexküll and Deleuze & Guattari », *Jakob von Uexküll and Philosophy, Life, Environments, Anthropology*, Francesca Micheli, Kristian Köchy (éd.), Routledge, London and New York, 2020, pp. 172-187, p. 178.

¹⁴¹⁰ Gilles Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*, *op. cit.*, p. 164, 166.

non-humaine).

Le sujet est actif : il constitue son expérience du monde, et ceci non pas au sens transcendantal kantien, mais au sens où il sélectionne, dans la Nature, selon ses aptitudes perceptives et actantielles, ce qui est signifiant pour lui – ce que, plus tard, Gibson analysera en termes d'affordances¹⁴¹¹. Il perçoit et saisit dans le monde ce qui est pour lui une possibilité d'action : « l'objet est seulement dans cette mesure partie liée à l'action en ce qu'il doit posséder les propriétés nécessaires pouvant servir d'un côté de porteurs de signes perceptifs et de l'autre de porteurs de signes actantiels, qui doivent être en relation les uns avec les autres à travers une construction intégrative¹⁴¹². » La Nature est très riche de propriétés, et chaque sujet, en fonction de son espèce et de ses possibilités, saisit dans la Nature ce qui est, d'une certaine façon, pertinent pour elle. La Nature est le support de tous les milieux, un ensemble de propriétés qui deviennent porteuses d'un nombre infini de signes perceptifs dans les milieux infiniment variables des individus. Dépassant le schéma traditionnel du processus stimulus-réponse, Uexküll propose d'envisager les relations du sujet et de son objet en termes de relations, et non d'échanges de forces, soit de relations qui se déroulent entre le signal perceptif venant du sujet et l'excitation venant de l'objet. L'animal s'engage ainsi dans un monde à sa mesure : « à l'animal simple correspond un milieu simple, de même qu'à l'animal complexe correspond un milieu richement articulé »¹⁴¹³. Le corps sélectionne les stimuli de l'environnement qu'il laisse passer, et plus le corps est complexe : plus grand est le nombre de stimuli accessibles à l'organisme – ce qui n'est pas sans rappeler les postulats d'*Éthique II*.

Uexküll ouvre donc la voie à la connaissance du monde animal, en convoquant les notions de signaux et de signes perceptifs, et de co-détermination réciproque du sujet et de son milieu. Il propose notamment une forme de cartographie du monde de la tique, composé de trois signaux seulement, qui sont perçus par la tique d'une part et qui conduisent avec certitude son schéma actantiel d'autre part : l'excitation de l'acide butyrique, sous l'action duquel elle se laisse tomber, un signe tactile, sous l'action duquel elle se déplace, et un signe perceptif de chaleur sous l'action duquel elle pique. À partir du même type de cartographie, Uexküll s'amuse même à dessiner, de manière schématique, ce que pourrait voir une mouche ou un

¹⁴¹¹ James Jerome Gibson, « The Theory of Affordances », *Perceiving, Acting, and Knowing: Toward an Ecological Psychology*, Robert Shaw et John Bransford (éd.), Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, 1977, pp. 67-82.

¹⁴¹² Jakob von Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, op. cit., p. 39.

¹⁴¹³ *Ibid.*, p. 40.

mollusque : leur monde visible¹⁴¹⁴. Son approche permet d'appréhender quelque chose comme une expérience non-humaine, non seulement dans sa possibilité, mais aussi dans sa qualité : elle permet, en « parvenant à isoler les caractères perceptifs retenus par l'animal parmi la multitude de caractères que comporte l'immensité de son entourage » de « dessiner le contour du monde propre de cet animal », comme le dit bien Florence Burgat¹⁴¹⁵.

Toutes les cellules de l'organisme perçoivent et agissent, et chaque sujet animal « appréhende son objet par une pince à deux membres : un membre perceptif et un membre actantiel »¹⁴¹⁶. Ainsi, « Le monde propre de l'animal se décompose de la façon suivante : les objets saillants d'un milieu sont ceux qui ont une connotation d'activité pour l'animal. Plus les actions possibles sont nombreuses et diversifiées, plus le monde est riche, mais combien plus périlleux¹⁴¹⁷. » La qualité du monde, Uexküll la pense bien en termes de richesse et de pauvreté : « toute la richesse du monde entourant la tique se racornit et se transforme en un produit pauvre, composé pour l'essentiel de trois signes actantiels : c'est son milieu¹⁴¹⁸. » Le monde est riche, il est composé d'une infinie variétés de choses singulières, avec lesquelles une infinité de relations peuvent être entretenues, et auxquelles diverses propriétés – plus ou moins nombreuses et limitées – peuvent être attribuées. Ce monde, c'est la Nature, comme Spinoza l'appelait déjà avant Uexküll. Le monde animal, quant à lui, selon la sélection qu'opère l'organisme, est donc plus ou moins riche. La gradation ou l'échelle de la richesse tient à plusieurs éléments, et est suspendue de manière générale à ce que nous appellerons la diversité, soit, corrélativement, le nombre et la variété : 1) *Ce qui* est perçu comme support de l'action d'une part : la diversité des données perceptives – la diversité des objets perçus et la diversité des propriétés perçues de ces objets – et, corrélativement, la diversité des tonalités actantielles des objets, le nombre de performances possibles. 2) *Comment* c'est perçu d'autre part : la manière dont est structurée ou organisée l'expérience par le sujet : dans l'espace et dans le temps – seuls certains animaux structurent leur expérience dans l'espace et le temps, qui sont utiles quand il faut distinguer d'innombrables signes perceptifs qui se confondraient sinon – ; selon des formes et des mouvements – qui apparaissent seulement dans des mondes de perception supérieure, quand une organisation centrale permet le groupement de divers

¹⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 63.

¹⁴¹⁵ Florence Burgat, « La construction des mondes animaux et du monde humain selon Jacob von Uexküll », *Homme et animal, la question des frontières*, Valérie Camos et al. (éd.), Editions Quæ, « Update Sciences & Technologies », 2009, p. 71.

¹⁴¹⁶ Jakob von Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, *op. cit.*, p. 38.

¹⁴¹⁷ Florence Burgat, « La construction des mondes animaux et du monde humain selon Jacob von Uexküll », *op. cit.*, p 101.

¹⁴¹⁸ Jakob Von Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, *op. cit.*, p. 43.

endroits.

La richesse de l'expérience, ou des mondes ainsi articulés, d'un point de vue biophysique, dépend 1) de la structure du corps de l'individu, qui articule à la fois le type spécifique (espèce) et les variations individuelles, singulières. Cette structure renvoie aux différentes parties qui composent un corps – leur nombre et leur différenciation. Plus le corps est complexe, plus le milieu est richement articulé, c'est-à-dire, plus l'expérience est riche : foisonnante, diversifiée et, en même temps, structurée, organisée (pour organiser le multiple). Une plus grande complexité structurelle fait donc que plus d'objets sont perçus. La richesse dépend également 2) de la disposition ou l'agencement des parties du corps, qui exprime sa plasticité et sert à expliquer la variation et la multiplicité des états, les performances acquises, les aptitudes développées¹⁴¹⁹ : cela s'articule aux différentes tonalités actantielles du monde. Le sujet perçoit plus de propriétés dans les objets. Un même objet peut avoir différentes significations pour un même individu.

Dans les deux cas (1 et 2) : plus de distinctions sont opérées, le monde est à la fois plus riche, plus foisonnant, et plus distinct, sa richesse n'est pas un chaos.

Mais l'expérience peut être appauvrie par une tonalité actantielle très forte, qui empêche à des signaux perceptifs d'être perçus : « l'image-prospection anéantit l'image-perception¹⁴²⁰. » Bien souvent, on cherche ou s'attend à trouver dans le monde un objet correspondant à une image-action, c'est-à-dire une tonalité prospective : on va donc percevoir ce que l'on cherche, ce que l'on veut voir, ou s'attend à voir. Uexküll raconte que, habitué à trouver une cruche en glaise sur la table, il ne trouvait plus l'eau lorsque celle-ci était cassée, il n'avait pas perçu la carafe en verre qui l'avait remplacée. L'eau était tellement associée pour lui à la cruche, que la carafe était devenue imperceptible. On voit bien comment cette forme de cécité partielle produite par l'habitude peut réduire la richesse du monde. Un humain, dont le corps est pourtant potentiellement très plastique, peut, s'il se fige dans des habitudes, appauvrir son expérience du monde. Si on dramatise l'expérience de la cruche, on peut considérer un cas où quasiment rien de ce qui n'est déjà connu ne serait perçu, celui d'un individu humain incapable de percevoir du nouveau, habitué à emprunter toujours les mêmes chemins perceptifs et affectifs. Expérience pauvre qui va de pair avec une insertion fragile dans un monde riche auquel l'individu n'a plus accès, s'en trouve privé. Il est important, par

¹⁴¹⁹ C'est ainsi que Jacques-Louis Lantoine parle des dispositions chez Spinoza, voir Jacques-Louis Lantoine, « Dispositions du corps : plasticité et singularités individuelles », *L'intelligence de la pratique : Le concept de disposition chez Spinoza*, op. cit., pp. 47-50.

¹⁴²⁰ Jakob Von Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, op. cit., p. 138.

conséquent, de développer sans cesse nos aptitudes affectives et perceptives, de les exercer, de rester en ce sens ouverts au monde qui nous entoure. Si les humains sont plastiques, ils peuvent vivre dans un milieu restreint, s'ils ne s'habituent à réagir qu'à certains signes, peu nombreux. Spinoza ne dit pas autre chose quand il affirme qu'est bon pour l'humain « ce qui dispose le corps humain à pouvoir être affecté de plus de manière, ou ce qui le rend apte à affecter les corps extérieurs de plus de manières (...) et d'autant plus utile qu'il rend le corps plus apte à être affecté, et à affecter les corps extérieurs, de plus de manières ; et est nuisible, au contraire, ce qui rend le corps moins apte » (EIVP38). En effet, « l'âme humaine est apte à percevoir un très grand nombre de choses, et d'autant plus apte que son corps peut être disposé d'un plus grand nombre de façons » (EIIP14), et ainsi toute l'éthique est suspendue au développement des aptitudes corporelles et perceptives. Elle est donc en même temps suspendue à un processus d'enrichissement progressif de l'expérience, qui est toujours susceptible d'être bloqué, gêné par l'ancrage de certaines habitudes limitantes. De la même façon, Spinoza met en évidence la grande passivité et la grande faiblesse de celui qui poursuit une seule et unique chose – la boisson, la nourriture, les plaisirs sensuels, la richesse, ou même la lecture ou l'amour d'une femme ou d'un homme. S'attacher à et poursuivre une seule et unique chose, c'est restreindre son corps et son esprit, comme c'est restreindre son monde et son système affectif. C'est ne pas voir les autres choses, ce qu'elles pourraient nous apporter, ce en quoi elles pourraient nous être utiles, être le lieu d'expression d'autres possibilités actantielles. Julie Henry parle de polarisation affective¹⁴²¹ pour rendre compte de ce phénomène d'appauvrissement affectif comme d'appauvrissement du monde, corrélé à une très grande passivité : nous répétons sans cesse les mêmes comportements, dans un monde toujours identique, trouvons dans toutes les circonstances extérieures une occasion de réagir de façon déterminée par l'affect dominant en soi. Cette polarisation rend sourd et aveugle à la spécificité d'une situation, d'une expérience, à son caractère nouveau ou original. Le comportement est une constante réitération du même, sans égard pour les circonstances particulières qui nous sont données d'agir autrement : je suis déterminé à réagir d'une certaine façon, comme je l'étais auparavant et comme je le serai certainement à l'avenir. Julie Henry montre ainsi à la nécessité de rester « en devenir », pour ne pas se figer dans un état, celle de rester « en mouvement », de rester, d'une certaine façon, disponible, et saisir, quand elles se rencontrent, les occasions de développer de nouvelles aptitudes¹⁴²². Elle écrit : que c'est

¹⁴²¹ Julie Henry, *Spinoza, une anthropologie éthique. Variations affectives et historicité de l'existence, op. cit.*, p. 162.

¹⁴²² *Ibid.* pp. 214-216, pp. 340-366.

« l'attention particulière portée à l'acquisition d'aptitudes au cours de notre vie d'adulte qui nous mettrait progressivement sur la voie d'un certain devenir éthique »¹⁴²³, plus encore : le devenir éthique consiste à la fois en l'acquisition progressive et constante de nouvelles habitudes, et en un nouvel ordonnancement de ces aptitudes, comme de nos affections et affects.

Uexküll travaille précisément le processus de constitution de ces expériences singulières, déterminées par l'appartenance à une espèce et par l'histoire individuelle. Le monde n'est pas toujours d'emblée constitué, une grande part est laissée à l'apprentissage, et à l'enrichissement de l'expérience pour un seul et même individu, qui acquerrait de nouvelles aptitudes. Ce que permet de penser Uexküll, c'est un apprentissage animal également, et pas seulement humain. Selon les dispositions du sujet (quel qu'il soit), dispositions qui peuvent varier, un même objet peut avoir plusieurs significations. Significations qui, donc, peuvent se multiplier pour un même objet, et qui peuvent enrichir l'expérience du sujet. La même image-perception peut être chargée de plusieurs images-actions ; plus large est alors le monde du sujet, plus grande la signification des objets, et les significations du monde lui-même¹⁴²⁴. Ultérieurement, l'éthologie a confirmé la capacité d'apprentissage de certains animaux, souris, et mammifères plus complexes. On sait par exemple que certaines espèces peuvent être capables d'expérimenter des nouvelles formes d'adaptation, d'acquérir un savoir par expérience qu'elles transmettent ensuite aux générations suivantes. Des primatologues japonais – Masao Kawai et Shunzo Kawamura – après une étude qu'ils ont conduite chez les macaques (*macaca fuscata*) de la presqu'île de Koshima au sud du Japon en 1952, ont été les premiers, avec l'écologue et primatologue Kinji Imanishi, à mettre en évidence l'existence d'une « culture animale » en 1955, travaux qui ont ensuite conduits à de nouvelles manières d'appréhender les mondes animaux, sur le mode de l'apprentissage et de la transmission d'individu à individu. Dominique Guillo écrit, à propos de cette enquête : « des chercheurs observèrent dans une troupe de macaques qu'ils approvisionnaient régulièrement en patates douces, qu'une femelle, qu'ils dénommèrent Immo, avait inventé une technique qui consistait à laver dans l'eau de mer le sable dont ces légumes étaient recouverts. Cette technique – ou, si l'on veut, ce trait comportemental – s'est ensuite répandue peu à peu auprès des individus qui composaient la troupe, jusqu'à être adoptée par 80 % d'entre eux, cinq ans après

¹⁴²³ *Ibid.*, p. 201.

¹⁴²⁴ Florence Burgat, « La construction des mondes animaux et du monde humain selon Jacob von Uexküll », *op. cit.*, p. 103.

l'innovation opérée par Immo »¹⁴²⁵. Une telle attitude et capacité d'apprentissage vient complexifier la question de l'inquiétude quant à sa propre existence, qui ouvrirait le chapitre et permettrait de circonscrire l'éthique – en répondant à la question : qui peut-être dit sujet éthique ? Immo n'a-t-elle pas découvert une manière d'améliorer son mode de vie, pris conscience du caractère insatisfaisant de ses habitudes, n'a-t-elle pas éprouvé le désir d'en changer ? N'a-t-elle pas partagé son désir et ce qu'elle a appris de ses expériences avec d'autres ? Bien sûr, on ne pourra pas dire grand chose de la qualité de l'expérience d'Immo, mais quelque chose comme un changement conscient, sans doute initié après une forme de réflexion, a été conduit et ancré comme une habitude nouvelle, a été transmis au reste de la communauté comme un moyen partageable pour améliorer les conditions de vie de tous.

Si tous les individus, caractérisés par une certaine complexité, peuvent apprendre et enrichir leur expérience du monde en développant des aptitudes, les humains sont ces individus dont l'expérience est d'emblée la plus riche et celle susceptible d'être encore davantage enrichie.

b) Une nouvelle strate de l'expérience spontanée

Voyons ce que le travail de Jakob von Uexküll nous a permis de mettre en évidence concernant notre caractérisation de l'expérience, de sa qualité et de son étendue.

Avec Uexküll, le sujet d'expérience dépasse de loin le seul individu humain. Est sujet d'expérience tout ce qui est sujet à proprement parler, c'est-à-dire : « chaque être vivant qui vit dans un monde qui lui est propre et dont il est le centre »¹⁴²⁶, un monde de l'action et de la perception. Ainsi, l'éthologue, qui ne peut plus concevoir l'animal comme une simple machine : « n'appréhendera plus les animaux comme de simples objets mais comme des sujets dont l'activité essentielle consiste à percevoir et à agir¹⁴²⁷. » Uexküll a contribué aussi à l'effort de décentrement de l'humain¹⁴²⁸, en élaborant, grâce à une approche phénoménologique, une conception de la vie animale pour elle-même. Il porte une attention à la singularité de la vie animale, en même temps qu'il réinsère l'humain dans la communauté écologique, et met donc à mal son exceptionnalisme.

L'expérience n'est plus uniquement l'épreuve de soi dans le monde, le se sentir vivant. Se dessine ici un autre niveau de l'expérience, mais tout aussi spontané, simplement, ce pourrait

¹⁴²⁵ Dominique Guillo, « Les recherches éthologiques récentes sur les phénomènes socio-culturels dans le monde animal : un regard renouvelé en profondeur », *L'Année sociologique*, vol. 66, n° 2, 2016, pp. 351-384.

¹⁴²⁶ Jakob von Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, *op. cit.*, p. 33.

¹⁴²⁷ *Ibid.*, p. 27.

¹⁴²⁸ Florence Burgat, « La construction des mondes animaux et du monde humain selon Jacob von Uexküll », *op. cit.*

être une couche supérieure prise en considération dans l'analyse de ce qui nous apparaît spontanément : un certain monde, avec sa plus ou moins grande richesse. L'expérience en son tout premier niveau, primordial, n'a pas disparu. Elle est toujours là, aussi longtemps que nous existons. Simplement, nous prenons en considération maintenant un certain contenu – *ce qui* apparaît. Plus seulement un fait, mais une forme de présence du monde, une manière pour le monde de se configurer pour un sujet qui se sent vivant. Il n'est pas encore question de représentation ou de conceptualisation, mais bien de présentation, de manière pour le monde d'être présent pour un individu singulier. L'expérience peut ainsi, à ce niveau, être envisagée, dans son contenu, comme *Umwelt*, et définie comme le monde vécu de l'animal, ou l'environnement en tant qu'il est expérimenté par un sujet : l'environnement de l'animal envisagé du point de vue de celui qui vit dedans et qui vit avec.

L'*Umwelt*, c'est le monde perceptif (ce que le sujet perçoit) et le monde actantiel (ce que le sujet produit), dans la mesure où ils forment une unité close : le milieu. L'expérience est, en termes uexkülliens, expérience du milieu, et donc en même temps, des puissances, aptitudes ou possibilités d'action et de perception. On peut l'appeler expérience du monde. Elle est indissociable d'une activité sélective et distinctive du sujet engagé dans la Nature, ouvrant un monde (*Umwelt*) plus ou moins riche d'objets et de qualités.

L'expérience n'est pas immuable ni indépassable dans ce qu'elle a de donné, bien qu'il y ait certaines bornes, plus ou moins rigides, propres aux limites de l'espèce. Pour la tique : il existe une sélection très restreinte, et les limites de son expérience sont très peu modulables. Pour l'humain au contraire, il existe une grande diversité de sélections possibles, en fonction des aptitudes de l'individu (plus ou moins puissant en termes spinozistes), et de celles qui sont activées dans telle relation à tel moment, soit en fonction de la disposition de l'organisme. C'est cette pluralité de directions possibles de l'action qui ouvre la possibilité d'une éthique.

Le sujet de l'expérience est donc actif : il constitue, organise son expérience. L'*Umwelt*, c'est la façon qu'a le sujet de s'engager dans la Nature : il l'organise dans et par l'action. C'est ce type d'engagement qui détermine l'expérience du monde, c'est-à-dire les performances qu'on peut y accomplir ; on voit le monde comme un monde actantiel.

Ainsi nous avons, avec Uexküll, pluralisé la définition de l'expérience spontanée, elle n'est plus uniquement épreuve de son insertion dans le monde, soit de la plus ou moins grande

puissance que nous exprimons, elle est aussi expérience du monde, la manière, non immuable, dont s'ouvre spontanément le monde pour un sujet et, nécessairement, avec lui (il s'agit toujours d'un monde-avec ou d'un monde-pour). Avec Uexküll nous avons également dépassé toutes les réticences à entrer dans des mondes non-humains, et avons ainsi exploré la diversité des mondes possibles, en nous intéressant aux conditions de cette diversité. Ce qui s'est offert à nous, c'est donc une très grande diversité d'expériences, chacune avec sa texture propre, son sens propre, son réseau de significations. Chacune pouvant être un objet de connaissance stimulant et intéressant, au sens où comprendre ces mondes animaux nous aide à mieux interagir avec eux, pour un bénéfice réciproque. Uexküll, dans le plaisir qu'il prend à la conduite de son travail, dans l'enthousiasme qu'il partage à l'idée que tant de mondes nouveaux et inexplorés s'ouvrent, inscrit bien son travail scientifique dans une perspective éthique, au sens où il incite chacun et chacune à être attentif et attentive à ces mondes. Cette attention renouvelée et affinée peut conduire à enrichir notre propre expérience : nous pouvons voir plus et voir mieux en nous intéressant aux mondes qui ne sont pas les nôtres mais qui nous sont, d'une certaine façon, (relativement) accessibles. Uexküll écrit en 1933, dans son avant propos à *Milieu animal et milieu humain* :

« Ainsi la porte qui conduit aux milieux est-elle ouverte, car tout ce qu'un sujet perçoit devient son *monde perceptif*, et tout ce qu'il produit son *monde actantiel*. Monde perceptif et monde actantiel forment ensemble une unité close : le milieu. Les milieux étant aussi divers que le sont les animaux eux-mêmes, ils offrent à tout ami de la nature de nouveaux pays d'une telle richesse et d'une telle beauté qu'il vaut la peine de s'y promener, même s'ils s'offrent à notre regard non pas physique mais uniquement spirituel. La meilleure façon de commencer une telle promenade est de la faire un jour de soleil à travers une prairie fleurie, bourdonnante de coléoptères et parcourue de papillons voletant, puis de construire autour de chacune de ces bêtes qui peuplent la prairie, une bulle de savoir qui représente son milieu et est remplie de tous les signes perceptifs auxquels le sujet peut accéder. Aussitôt que nous pénétrons nous-mêmes dans une telle bulle de savon, l'environnement, qui jusque-là se déployait autour du sujet, se reconfigure totalement. Nombre de propriétés de la prairie bigarrée disparaissent complètement, d'autres perdent leur homogénéité, de nouvelles relations se créent. Dans chaque bulle de savon naît un nouveau monde. C'est à l'exploration de ces mondes qu'est convié le lecteur du récit de voyage qui suit. (...) Avec ce récit de voyage, nous espérons faire un pas en avant décisif et convaincre nombre de lecteurs qu'il y a vraiment des milieux et

qu'il s'ouvre là un domaine de recherche nouveau, riche et infini¹⁴²⁹. »

III – Du biologique à l'éthique

1. Les rencontres des mondes

Dans *Milieu animal et milieu humain*, Uexküll montre qu'un même chêne, pour le forestier, la petite fille, le renard, la chouette, l'écureuil et un oiseau, a une signification et une allure différentes : « chaque milieu découpe dans le chêne une certaine partie (racines, branches, nœuds) dont les propriétés sont aptes à former aussi bien les porteurs de signes perceptifs que les porteurs de signes actantiels et leurs cercles fonctionnels »¹⁴³⁰. Si l'on rassemblait toutes les propriétés du chêne, différentes et contradictoires, que dessinerait-on, si ce n'est un chaos ? Et pourtant, toutes ces propriétés ne sont que des parties, solidement structurées, qui supportent et préservent tous les milieux, sans être reconnus de tous les sujets de ces milieux. Non pas la « chose en soi », indépendamment de tout rapport, mais la chose singulière dans tous ses rapports, dans toutes les interactions qu'elle permet. Ce qui nous indique l'effort propre de la chose, son effort pour « persévérer dans l'être », avec les mots de *l'Éthique* – la vie propre de la chose extérieure, son mode d'être, qui n'est pas nous, pas le nôtre, et qui n'est pas pour nous. Si on donne une lecture réaliste, et non subjectiviste ou constructiviste¹⁴³¹ de la théorie de Uexküll telle qu'elle se déploie dans *Milieu animal et milieu humain*, on peut dire que les propriétés que chaque espèce donne à l'environnement dans son monde propre ne sont pas des représentations subjectives du monde qui nous disent rien ou pas grand chose de celui-ci. Au contraire, elles sont chacune une manière de sélectionner ce qui est pertinent dans le monde : c'est l'incompressibilité de l'eau qui permet au poulpe de nager. L'incompressibilité est une propriété de l'eau pertinente pour le poulpe. C'est, peut-on ajouter, une propriété de la Nature¹⁴³². Chaque espèce dessine son monde propre *dans* la Nature, en saisissant des signes dans ce qu'elle rencontre. D'une certaine façon, le sens, ou les potentialités du sens, sont déjà là, les significations ne sont pas créées de toutes

¹⁴²⁹ Jakob von Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, op. cit., p. 27-28.

¹⁴³⁰ Jakob von Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, op. cit., p. 158.

¹⁴³¹ Dans cette lecture subjectiviste, qui surévalue la filiation kantienne de von Uexküll, l'organisme met en scène son propre monde. C'est une interprétation donnée notamment par Edward Baggs et Anthony Chemero dans « Radical Embodiment in Two Directions », *Synthese*, n° 198, suppl. 9, 2021, pp. 2175–2190. L'interprétation réaliste de l'Umwelt est soutenue, quant à elle, par Martin Fultot et Michael T. Turvey dans « Von Uexküll's Theory of Meaning and Gibson's Organism–Environment Reciprocity », *Ecological Psychology*, vol. 31, n° 4, 2019, pp. 289-315.

¹⁴³² Jakob von Uexküll, *A Foray Into the Worlds of Animals and Humans; With A Theory of Meaning*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2010.

pièces par le sujet. On pourrait presque entrevoir la Nature comme un réservoir de signes possibles, qui sont perçus, co-construits (par le sujet et la Nature) saisis ou non par les individus, et une même propriété peut être le lieu d'émergence de différentes significations, en fonction de l'espèce à laquelle appartient l'individu d'une part, et en fonction également du moment dans la vie propre de l'individu. Un même individu, parce qu'il a appris, parce qu'il a développé des aptitudes, parce qu'il en a perdu, peut saisir des signes nouveaux, ou au contraire ne pas saisir un signe qu'il avait perçu dans le passé. Il convient donc de distinguer entre exister, qui est être une conséquence, un effet des lois de la Nature, et éprouver, c'est-à-dire être touché, affecté, modifié par la Nature (par certaines propriétés de la Nature). Les deux sont consubstantiels, on sent qu'on existe, on sent sa puissance, et on fait l'expérience du monde qui nous affecte, même si, bien sûr, on sent sa puissance dans et avec le monde, par le monde. L'épreuve et le monde ne sont donc possibles que parce que nous sommes des effets des lois de la Nature, que parce qu'il y a une Nature, un fond d'unité, sur lequel se déploie le divers. L'appartenance à une Nature commune, l'existence, en termes spinozistes, de lois universelles et très générales, fait que les mondes ne sont pas totalement opaques les uns aux autres, que la rencontre est possible. Bien sûr, les mondes se rencontrent au sens où un individu perçoit d'autres individus, de son espèce et d'autres espèces, qui peuvent être des alliés, des compagnons de route, des proies, des prédateurs. Il se peut que certains autres ne soient pas perçus, comme dans le cas du choucas (une espèce d'oiseau), qui ne perçoit la forme de la sauterelle, c'est-à-dire la perçoit comme une unité, que lorsqu'elle se met en mouvement : il est totalement incapable de voir, et donc *a fortiori* d'attraper, une sauterelle immobile¹⁴³³. La forme-immobile n'existant pas dans le monde perceptif du choucas¹⁴³⁴, la sauterelle ne fait partie de son monde que lorsqu'elle se met en mouvement.

Le plan phénoménologique et affectif dessine l'expérience telle qu'elle est vécue ; l'expérience est l'épreuve du monde, soit l'engagement individuel dans le monde, et le monde tel qu'il est pour moi qui existe, perçoit et agit. Cette expérience du monde est aussi l'expérience des autres, avec qui nous sommes, de manière irréductible : notre expérience implique les autres. Elle n'est pas seulement épreuve du corps propre : nous sentons notre corps, mais comme étant engagé dans le monde, et donc un corps dans les rencontres, un corps investi dans des relations : un corps au milieu et un corps avec des autres.

On peut appeler cela le sens du monde, c'est-à-dire le monde ou *Umwelt* envisagé dans sa

¹⁴³³ Jakob von Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, op. cit., p. 88.

¹⁴³⁴ *Ibid.*, p. 89.

relation avec les autres et avec d'autres mondes, le fait que les corps soient affectés les uns par les autres. Ces affections constantes sont senties, perçues de différentes façons par les différents êtres, et le sens du monde n'est donc pas un propre de l'homme.

Ce « sens du monde » a, pour le philosophe américain Mick Smith, cinq aspects qu'il nous semble pertinent de restituer ici¹⁴³⁵ : il y a cinq manières pour une chose de faire partie du monde d'une autre chose (d'une autre espèce), d'être signifiante, ou plutôt de faire sens – terme moins linguistique, sémantique, qu'affectif, émotionnel. Cinq manières pour une chose, dans la mesure où elle est une partie de la Nature, d'affecter les autres, cinq choses qui sont indissociables, matériellement inséparables – Mick Smith pense en termes d'espèces, puisque son angle est celui de la biodiversité. La première (1) est la façon dont une espèce se manifeste matériellement dans le monde, de telle manière qu'elle devient apparente (odeur, couleur, forme, son), qu'elle devient un objet de mon milieu. La façon dont elle est présente de telle manière qu'elle soit sentie par d'autres. La seconde (2) est l'engagement matériel de l'espèce dans le monde : la façon dont elle a des effets sur le monde, ses effets sur les individus et ses engagements créatifs sur le monde, les possibilités matérielles qu'elle offre par ses interventions dans le monde. On peut évoquer les barrages du castor, les fils du ver à soie, les racines du chêne, le butinage des abeilles, les piqûres des moustiques. La troisième (3) est sa signification pour les autres, les possibilités sémiotiques que porte une espèce. Ses propriétés peuvent être porteuses de signal perceptif et actantiel pour les autres : elle peut être dangereuse, source de nourriture, elle peut être utile, aider à satisfaire certains besoins, voire nécessaire à la survie (dans le cas des symbioses et des mutualismes). Chaque espèce a un mode d'être particulier qui ouvre sur différentes manières d'être signifiante pour différents individus au sein de différentes espèces. L'exemple du chêne que prend Uexküll est parlant à cet égard, il est voué à la hache (pour le forestier), angoissant (dans le monde magique de la petite fille, peuplé de gnomes et de lutins), un abri (pour le renard qui se loge dans ses racines), un rempart (pour la chouette qui se pose sur ses énormes branches)¹⁴³⁶. La quatrième (4) est la façon dont elle fait l'expérience du monde, sa propre phénoménologie ou modalité expérientielle – son milieu dans les termes de Uexküll. Une sauterelle ou quelconque autre individu ne fait partie du monde du choucas que s'il se met en mouvement. Et la façon dont le choucas apparaît dans un monde-autre est déterminée par sa propre expérience du monde. Ses images-perceptions et images-actions déterminent en partie la façon dont il agit et est perçu

¹⁴³⁵ Mick Smith, « Ecological Community, the Sense of the World, and Senseless Extinction », *Environmental Humanities*, vol. 2, n° 1, 2013, pp. 21-41, p. 22.

¹⁴³⁶ Jakob von Uexküll, *Milieu animal et milieu humain*, op. cit., pp. 156-159.

dans les mondes des autres. La cinquième (5) est la façon dont elle constitue une communauté avec les autres, la communauté et le partage de toutes les significations mentionnées précédemment, les relations entre une espèce et toutes les choses qui composent la Nature.

Toutes les espèces, humaines et non-humaines, appartiennent ainsi à une communauté écologique (et pas seulement humaine), c'est-à-dire qu'elles partagent un monde, et un monde qui fait sens. Elles ont en commun un « sens du monde », bien qu'il ne soit pas le même pour toutes. Il est un monde en commun. Parce qu'il existe une Nature, dont les propriétés sont infiniment nombreuses et diverses, bien que chaque espèce sélectionne certaines qualités ou propriétés pertinentes, il y a bien un monde commun, un partage initial. La sauterelle qui saute, je la perçois ainsi que le choucas, le choucas me perçoit quand je marche et je le perçois également. Bien sûr nous ne voyons pas la sauterelle de la même manière, et voir et être vu n'a rien à voir, mais le monde du choucas et le mien se rencontrent : il y a bien en effet, constamment, des rencontres, et des mondes qui, de la sorte, s'interpénètrent, au sens où quelque chose du choucas s'introduit dans mon monde. Ce n'est pas parce que le choucas entre dans mon monde que c'est son monde que je perçois, mais il peut entrer dans mon monde, être signifiant pour moi, tout en gardant l'intégrité de son monde propre, et, sans doute en partie, son opacité. Le choucas, ou n'importe quel autre individu, intègre mon monde avec son monde propre, mon monde est un monde-avec les autres monde-avec. La présence du choucas dans mon monde est déterminée par le monde du choucas pour lui-même. Il y a bien une rencontre des mondes, d'autant plus grande que l'individu peut connaître et appréhender les mondes autres. L'humain, plus que toutes les autres espèces, peut faire entrer dans son monde les mondes autres, en s'ouvrant à eux, à la richesse de ces mondes autres. Si j'ai les clés de l'appréhension et de la signification du monde pour un autre, je peux, dans une certaine mesure et avec certaines limites, intégrer ce monde-autre dans mon monde ; comprendre comment il agit et perçoit, comprendre parfois si intimement que je peux avoir une certaine intuition de ce que cela peut faire, pour cet autre, d'exister, d'être au monde.

Cette conception du sens du monde a au moins deux conséquences. Elle permet d'une part de penser l'irréductible singularité d'une espèce, c'est-à-dire son caractère irremplaçable. Elle peut permettre de penser la perte de la biodiversité comme une perte de valeur, au sens de perte de la richesse des significations, et ceci d'un point de vue anthropocentré comme non

anthropocentré. Elle conduit à porter une attention à la singularité d'une espèce, à ce qu'elle a de proprement signifiant, au rôle qu'elle joue dans la constitution et la qualité de notre expérience du monde, notre *Umwelt*. Chaque espèce est déterminante de la plus ou moins grande richesse de notre expérience. Elle dépasse d'autre part l'exemptionnalisme¹⁴³⁷ et l'exceptionnalisme¹⁴³⁸. Le « sens du monde », est une pensée écologique de l'homme immergé dans un ensemble de relations, dans un monde structuré par ces relations, par la manière dont les autres sont engagés dans le monde. Mon engagement dans le monde dépend de l'engagement des autres. C'est ce qui crée une forme de communauté, formée par le seul fait que les individus ne cessent de s'affecter les uns les autres. Communauté qui est communauté de rencontre et de partage d'un monde, un monde qui fait sens pour moi (et pour les autres, mais d'une autre manière), et dont le sens est organisé par tous les autres. Même si chacun a son expérience propre du monde, la mienne dépend de l'expérience propre de tous les autres.

On peut, une dernière fois, se poser la question de la compréhension d'un monde-autre, de l'accès à un tel monde. On ne pourra jamais éprouver qualitativement ce que cela fait d'exister, d'être au monde et de faire l'expérience du monde, pour un autre. Pourtant, l'unicité primordiale de la Nature, le caractère universel de certaines lois, rend, sinon l'épreuve, du moins une certaine compréhension, possible. Cette compréhension s'accroît à mesure que l'on connaît mieux un individu, et ceci quelle que soit son espèce d'appartenance. Bien sûr il nous sera sans doute plus facile de comprendre un autre humain qu'un autre choucas ou serpent. Je peux parfois, parce que nous partageons un même système d'affects, parce que nous imitons nos affects réciproques, ressentir de manière assez proche ce que l'autre ressent – sans vraiment pouvoir vérifier que je ressens *comme* lui, de la même manière que lui. Je peux aussi mettre en parallèle mon expérience de la jalousie par exemple, avec ce que semble exprimer un autre, qu'une certaine situation rend jaloux. Je peux avoir une idée, une compréhension presque intime, de ce qui le touche, de ce qu'il vit – parce que, comme le montre Spinoza, nos natures sont semblables et, parfois même, quand nous sommes guidés par la raison, communes. Pourtant, le croisement entre des observations faites en première personne d'un individu particulier, des ressources offertes par l'éthologie, la biologie, l'écologie, peuvent nous aider grandement à comprendre comment vit un animal, même très

¹⁴³⁷ *Ibid.*, p. 23-24.

¹⁴³⁸ *Ibid.*, p. 24.

différent de nous. Comment il vit, comment le monde s'ouvre à lui, ce qu'il perçoit, comment il réagit dans telle ou telle situation, ce qu'il aime, ce qu'il fuit. S'ouvre un accès au monde non-humain, accès qui vient enrichir mon propre monde, même si je ne pourrai résolument pas sentir le goudron comme le serpent, ni voir la sauterelle comme le choucas. Mais je peux avoir, à partir de la richesse de mon expérience propre, une intuition de ce que cela peut faire d'exister dans ces conditions autres, et si différentes. Cette compréhension des mondes a une valeur gnoséologique et éthique, elle me rend plus puissant, elle me donne accès à une meilleure compréhension de la Nature, de toute sa richesse, sa diversité, et de son unité, et enrichit mon expérience propre qu'elle rend plus fine, précise, et plus intense.

2. L'expérience de l'unicité de la Nature

Uexküll appelle « Nature » cette Unité qu'il reconnaît à jamais inaccessible, cet Un qu'il semble invoquer en même temps qu'il le nomme. Un ensemble de propriétés, porteuses d'un nombre infini de signes perceptifs, pour les milieux infiniment variables des individus infiniment divers.¹⁴³⁹ Cette unité, par-delà l'infinie diversité des choses singulières, Spinoza aussi, en un sens à bien des égards différents (et proche par d'autres) l'appelle Nature. Et cette Nature qui unifie, la substance unique qu'il appelle aussi « Dieu », Spinoza la rend accessible, et accessible dans l'expérience elle-même : l'expérience de l'éternité dont il est question dans EVP23sc.

Ce que nous sentons, ce n'est pas seulement notre essence formelle, mais aussi notre propre réalité : la puissance que nous sommes, en tant que telle, et non seulement en tant que quantité de puissance déterminée par un certain rapport entre nos parties. En effet, la puissance qui nous définit est l'expression singulière d'une puissance éternelle : elle est une expression de la toute puissance de Dieu. La puissance dont nous sommes une modification est, elle, éternelle. Ce qui périt avec mon corps singulier, c'est un *ratio*, une quantité, telle expression singulière et finie de la puissance de Dieu. Dire « nous sentons, nous expérimentons que nous sommes éternels », c'est dire que nous éprouvons conjointement l'éternité de notre essence (immédiatement sentie) et du monde (immédiatement donné), soit que nous sentons notre puissance et celle du monde comme autant d'expressions d'une puissance infinie. En effet, qui sent son éternité est la personne qui connaît selon le troisième

¹⁴³⁹ Parfois, elle s'apparente à une idée régulatrice au sens kantien du terme, comme « ce qui tend à organiser systématiquement la vie », un plan selon lequel s'exécutent tous les actes singuliers, et s'ordonnent de manière harmonieuse sujets et objets – la toile d'araignée en correspondance avec la mouche.

genre de connaissance, et qui donc connaît également l'essence singulière éternelle des choses singulières. Une telle expérience dit donc une manière d'exister dans le monde et avec les choses, qui consiste à les percevoir comme autant d'expressions singulières d'une puissance infinie, toutes et à tout moment, et ceci malgré les propriétés singulières que je découpe selon ma position dans la Nature. Cette manière d'exister caractérise sans doute l'expérience la plus riche que l'on puisse faire du monde, l'expérience qu'un humain seul pourrait faire, et un humain qui a grandement développé ses aptitudes.

Elle pourrait donc être ce sentiment, cette saisie dans l'expérience spontanée – l'épreuve affective – de l'Un, de l'unité de la Nature. De l'unicité de toutes les puissances, le lieu de la rencontre de chaque effort propre pour persévérer dans l'être. Sentir cette union, ou cette unicité, c'est saisir, dans l'expérience singulière du soi, du corps propre, dans cette expérience localisée ou spatialement et temporellement ancrée, ce qui la supporte, la permet, sa cause – et qui est éternel. Sa condition même, et son horizon. Son origine et sa fin (son terme). C'est saisir notre particularité comme expression de l'Un, de Dieu (pour Spinoza), ou de la Nature. C'est ainsi saisir en même temps l'unicité de toute forme de vie et l'infinie diversité de la Nature. Cette épreuve de l'éternité est tout à la fois : sentiment de soi, sentiment de l'Un dont nous sommes une expression, sentiment de l'existence des autres, et de l'infinie diversité de ces autres – autant de variations de l'Un.

Si Uexküll semble, dans *Milieu animal et milieu humain*, rêver seulement cette Nature, comme condition nécessaire d'une expérience possible – en un sens très kantien – Spinoza, lui, la pose comme fait initial incontestable. Cette Nature n'est plus seulement rêvée : elle est accessible. Et pas seulement au moyen de la raison qui nous fera connaître ses lois, mais, dans l'expérience elle-même, l'expérience spontanée, qui se déploie dans un monde ou un milieu riche de qualités et de significations.

Conclusion

1. « Changer d'ontologie »

Dans la littérature de la philosophie environnementale, le dix-septième siècle apparaît souvent comme un moment crucial dans l'entérinement de notre conception contemporaine et anthropocentrique du monde, fondée sur une conception mécaniste de la nature, corrélée à une rupture anthropologique. C'est pourtant la philosophie de Spinoza, inscrite dans l'héritage de Descartes, qui a inspiré la *deep ecology*. Cette dernière trouve aussi dans ce siècle où émerge la science moderne la source d'une autre conception de l'humain et de la Nature à distance des représentations anthropocentriques : une conception de l'humain *dans* la Nature, inspirante pour une pensée environnementale. L'ontologie et le naturalisme qu'on trouve dans *l'Éthique* ne remobilisent en effet ni l'exemptionnalisme, ni l'exceptionnalisme humain, et permettent à la fois de reconsidérer l'humain dans ses relations aux non-humains, et le dynamisme de la Nature, sa richesse et sa productivité. Ce que les partisans et partisanses du mouvement ont reconnu comme un holisme ontologique ou une ontologie relationnelle a pu fournir un cadre de référence pour la formulation d'une écosophie : d'une philosophie qui permet d'orienter la pratique tout en prenant la mesure des acquis de la science écologique. Plus globalement, ce que Spinoza permet de penser, c'est le projet général de la *deep ecology*, selon laquelle la transition vers des sociétés durables doit passer nécessairement par un *changement ontologique* – formule qui signe la radicalité, comme la profondeur du mouvement. *L'Éthique* permet d'envisager de manière spécifique la production ontologique et, par là, sa modification. Si une ontologie est un discours ou une théorie sur l'être, une concaténation d'idées qui rend compte de la réalité, de sa structure et de l'existence, pour Spinoza, les idées ne sont pas des reflets du monde matériel concret qui se formeraient passivement dans l'esprit comme sur un miroir plus ou moins déformant, et la production ontologique n'est pas une production purement théorique. Les idées se forment dans l'expérience, elles sont indissociables d'une insertion corporelle dans le monde, et d'une pratique. Parce que l'esprit et le corps sont une seule et même chose exprimée de deux

manières différentes, et parce que les idées sont l'expression de la puissance de l'esprit et ont chacune une certaine puissance affirmative, les idées, plus ou moins adéquates, et leur enchaînement, plus ou moins rationnel, expriment une manière d'être au monde, plus ou moins active. L'ontologie peut être envisagée comme la manière dont s'enchaînent les affections dans le corps, et, corrélativement, la manière dont s'enchaînent les idées (d'une certaine force et d'une certaine qualité) dans l'esprit. Inséparablement, elle est liée à une certaine *praxis*, une modalité de la pratique et de l'engagement dans le monde social et naturel. Plus encore, les idées sont des idées de nos affections, c'est-à-dire des modifications du corps sous l'effet des rencontres et des traces que celles-ci laissent, ou bien ce sont des notions communes, produites par l'esprit à partir de ces idées, et donc de ces rencontres, et dépendantes de la diversité et de la qualité de ces dernières. Nous ne cessons jamais d'être affectés et d'affecter les choses extérieures, et toute vie évolue toujours dans un contexte, celui des rencontres plus ou moins marquantes qui jalonnent l'existence. Exister, vivre, c'est toujours être inséré dans un ensemble de *relations*, plus ou moins prégnantes, plus ou moins durables, plus ou moins proches et directes, mais qui déterminent qui nous sommes et comment nous vivons. C'est donc au contact du monde que se produisent dans l'esprit les idées du monde, et la qualité de ce contact détermine la qualité des idées. Changer d'ontologie, ce n'est pas seulement changer les idées sur le monde, c'est changer les *relations* que nous entretenons avec toutes les choses, humaines et non-humaines. C'est donc seulement en partant de nos liens – de leur objet, de leur force, de leur teneur –, en les interrogeant et en les modifiant, que nous pourrions comprendre et changer la façon dont nous sommes au monde. Une ontologie est toujours une ontologie de quelqu'un ou d'une société ; et changer d'ontologie, c'est changer une manière d'être sujet et une forme de prise sur les choses, c'est aussi changer le monde que nous modifions par notre action. C'est donc se changer soi, et notre modalité d'insertion dans la Nature. Ou, plus justement, c'est changer la production des sujets ; ce qui rend compte davantage de l'enjeu politique d'un tel changement du « soi ». La production du soi, que l'on peut appeler production subjective, n'est pas seulement un enjeu individuel, elle engage la société, ses structures, ses institutions, et ses possibilités en matière d'éducation, de culture, l'environnement qu'elle produit, dans lequel les sujets viennent au monde, évoluent et peuvent, ou non, devenir autres.

2. Éthique de l'attention, éthique du devenir : valeur intrinsèque et réalisation de soi

Ce qu'on pourrait appeler une transition écologique s'articule, pour la *deep ecology*, à un passage d'une ontologie substantialiste et dualiste, résolument anthropocentrique, à une ontologie relationnelle et non-anthropocentrique. Cette transition ontologique engage un travail individuel et collectif ; elle est indissociable d'une modification en profondeur de notre *style de vie*. Le style de vie, tout entier suspendu à la question de nos relations avec notre environnement (humain et non-humain), la manière dont nous le percevons et agissons sur lui, et des buts que nous poursuivons, se caractérise par un certain type d'attitudes, plus ou moins destructrices de la nature, ou plus ou moins durables. Le style de vie peut renvoyer à celui d'individus, aux habitudes de chacun et chacune, et à celui d'une société, caractérisée en partie par un certain état des institutions et des politiques. Le style de vie d'une personne dépend alors notamment de l'environnement politique, social et naturel dans lequel elle évolue. Changer un style de vie suppose de changer des habitudes, de développer des aptitudes ; de se modifier soi et les conditions sociales et politiques de production de la subjectivité. L'ontologie relationnelle et non-anthropocentrique qu'il s'agit de développer est celle qui caractérise des styles de vie attentifs à la singularité des choses extérieures, humaines et non-humaines, attentifs, donc, à *l'altérité*. Elle est celle d'individus attachés à la diversité, en même temps qu'ils sont caractérisés par leur grande plasticité et l'intensité de leur vie affective ; d'individus qui sont inquiets de la richesse du monde comme des vies humaines, ces deux expressions de la richesse ne pouvant être envisagées que corrélativement, que dépendamment l'une de l'autre. Elle est celle d'individus soucieux d'un certain état de la nature, des écosystèmes, comme d'une certaine forme de l'humanité, apte à percevoir toute la richesse du monde, apte à être affectée par lui et sensible à toutes les formes que peut prendre la vie, au sens large. L'ontologie relationnelle est portée par un style de vie où l'on est (et où l'on peut être) affecté, sans être troublé et affaibli, par des rencontres nouvelles, inédites, des rencontres infiniment riches avec différentes existences, qui sont autant de modes spécifiques de production, d'expression de puissance. La *deep ecology* est donc une éthique de l'attention, et c'est en l'envisageant comme telle que nous avons pu comprendre le principe selon lequel l'épanouissement de toute forme de vie est dit avoir une *valeur intrinsèque*.

Elle est aussi une éthique du *devenir*, au sens où il s'agit de modifier les sujets ; elle suppose

l'élaboration d'un *ethos* écologique. Si, dans une ontologie relationnelle, l'être est écologique par définition, ce n'est que lorsque le sujet humain prend la mesure de son insertion dans la Nature et de la teneur relationnelle de l'être qu'il agit à la hauteur de ce qu'il est, ou de manière adéquate à sa nature. Une telle action écologique garantit l'expression la plus élevée de sa puissance, l'insertion la plus joyeuse, la moins précaire, la plus pérenne dans des environnements divers. Les sujets peuvent mettre en correspondance leur propre puissance d'agir, les lois de leur nature, avec celles d'êtres singuliers très différents d'eux-mêmes, et encourager la mise en place de relations créatives, articulées à la puissance qu'ils peuvent exprimer dans la compréhension de l'autre, et dans la saisie de sa singularité. C'est ainsi que nous avons compris cette autre norme, structurante de l'Écosophie T : *la réalisation de soi*.

Nous avons qualifié une telle éthique de *non-anthropocentrique*, dans la mesure où elle ne se centre plus seulement, exclusivement sur l'humain, mais tient compte des autres, et des relations que l'humain entretient avec eux. Pour autant, le projet éthique de la *deep ecology* part de l'humain et se pose la question du soi et de ses liens, et celle, primordiale, de la *qualité* de l'existence humaine, en même temps que celle de sa définition, de sa réalité. En cela, cette éthique peut être dite, dans une moindre mesure, *anthropocentrée*. Puisque le soi et la qualité de la vie humaine engagent toujours les autres, y compris les êtres très différents de nous, et les relations que ces autres entretiennent entre eux (et pas directement avec nous), cette éthique est aussi, en un sens, *écocentrée*. Elle n'est donc ni exclusivement « anthropo », ni exclusivement « éco » centrée, son enjeu se situe à la rencontre de l'humain et du monde, de ce qui fait l'humain et la qualité de son existence, et de ce qui fait la richesse du monde. D'une certaine façon, parce qu'il s'agit d'une éthique du devenir, le rapport entre les deux points de vue se modifie en cours de processus ; d'abord anthropocentrique (naïf), centré sur une méconception de l'humain et de ses relations, de son intérêt envisagé seulement à court terme, le point de vue devient anthropocentré, progressivement, les relations de l'humain à son environnement naturel sont prises en compte, ainsi que son intérêt à long terme. Cette reconsidération de l'utile humain fait apparaître, d'abord au second plan (comme un détour nécessaire), le souci de la Nature en elle-même ; et, au fur et à mesure du développement de la réflexion et de l'action, celui-ci apparaît dans sa relation nécessaire au Soi, et s'impose au premier plan. Il perd le statut de détour pour acquérir celui d'horizon ; et l'écocentré, dialectiquement, émerge de l'anthropocentré.

La valeur intrinsèque comme la réalisation de soi sont articulées à la compréhension de

l'unicité de la Nature comme de l'infinie diversité qui la caractérise. Si l'unicité et la diversité sont des vérités ontologiques, tout le trajet éthique et écologique consiste à comprendre l'articulation de l'Un et du divers, et à être capable de la ressaisir dans chacune (ou dans la plupart) de nos rencontres. Se réaliser, c'est saisir dans chacune de nos entreprises et nos observations ce qui est soi et ce qui est autre, ce qui est semblable et ce qui est divers, ce qui nous lie intimement, absolument, et les infimes variations qui nous distinguent chacun individuellement et essentiellement.

3. L'expérience : enjeu éthologique, enjeu écologique

Comme fondateur et figure centrale de la *deep ecology*, Arne Næss nous invite à reconsidérer l'expérience. Parce que ses textes et ses engagements sont essentiels, selon nous, pour comprendre le sens même de la *deep ecology* et son projet écologique, une *éthique envisagée comme enrichissement de l'expérience* nous permet de penser la mise en œuvre d'un tel projet, soit le passage, au niveau individuel et social, et même sociétal, d'une ontologie anthropocentrique à une ontologie relationnelle (spinoziste). L'ontologie substantialiste, dualiste, celle qui oppose, sépare, cette ontologie anthropocentrique est indissociable d'une expérience mutilée du monde. L'expérience représente l'enjeu éthique fondamental, c'est notre expérience, pauvre, qu'il s'agit de modifier – qu'il s'agit d'enrichir. Notre plus fine et plus grande perception de la singularité des choses, de ce qu'elles sont en elles-mêmes, de la manière dont elles existent, dont elles tissent elles-mêmes des liens, entre elles et avec nous, est corrélée à l'affinement de nos aptitudes perceptives et indissociable d'une certaine manière de nous éprouver vivants – au sens humain, et pas seulement biologique –, joyeusement, et activement. C'est dans l'expérience, pour Næss, que se donnent les qualités, les valeurs ; dans l'expérience que nous faisons l'épreuve de la richesse du monde comme de la richesse de nos liens, ainsi que de la valeur intrinsèque de toute forme de vie. En ce sens, l'expérience devient un enjeu politique ; elle doit recevoir sa place dans les échanges, être partagée et avoir un rôle central dans le débat public. La question écologique n'est pas seulement une question de gestion des ressources, elle est avant tout une question d'expérience du monde, d'expérience de soi dans le monde ; ce qui est à la fois une question qualitative, celle de la qualité de la vie, et une question ontologique, celle des conceptions que l'on véhicule de l'humain et de la Nature (ontologie indissociable d'une certaine organisation de la *praxis* individuelle et collective).

Arne Næss nous a incités à relire Spinoza, en portant une attention plus précise à la considération spinoziste de l'expérience. L'expérience nous est apparue centrale dans le travail éthique du philosophe, non seulement comme point de départ et d'arrivée de l'éthique, mais comme terrain même du cheminement ou du devenir éthique. Elle est le lieu de l'éthique et du philosopher à part entière, les notions communes n'étant jamais qu'un travail de l'expérience, un enrichissement de celle-ci par un affinement des aptitudes perceptives et affectives. Du prologue du *Traité de la réforme de l'entendement*, du déchirement de l'âme et de la grande précarité de la vie, à l'amour intellectuel de Dieu de la cinquième partie de *l'Éthique*, c'est tout le trajet éthique, d'un point de vue expérientiel, qui se dessine, du plus bas degré de la liberté au plus haut, de l'existence la plus douloureuse ou la plus pauvre, à l'existence la plus riche et la plus intense. On éprouve la misère et l'incapacité, la passivité et la nécessité de changer, nécessité qui conduit, au terme d'un long processus de modification, à une épreuve d'une richesse sans égale, celle de notre pleine puissance, de l'activité dans la plupart, voire dans toutes, nos relations, celle d'une joie « continue et souveraine » (TIE). Plus radicalement, ou plus primitivement, plus spontanément encore que dans les textes de Næss, l'expérience chez Spinoza est apparue comme l'épreuve de notre condition ontologique, celle de notre insertion dans un monde de choses (plus ou moins) différentes de nous, et celle, aussi, de notre éternité. À partir d'une analyse des occurrences de *sentire* dans *l'Éthique*, nous avons identifié un sens de l'expérience comme sentiment de notre existence ou, plus précisément, comme sentiment de ce que nous sommes, c'est-à-dire une certaine puissance, et une certaine *quantité* de puissance exprimée ; quantité indissociable d'une certaine *qualité*. Ce sentiment, qui appartient au domaine de l'évidence et échappe, d'une certaine manière, à la question du vrai ou du faux, nous donne en effet *l'état* de notre existence, ce que nous avons appelé sa qualité, il nous donne ce que nous sommes, essentiellement, et *comment* nous sommes insérés dans la Nature. Il est étroitement corrélé au degré de notions communes acquises mais il nous livre, spontanément, la qualité de notre être, c'est-à-dire de notre être au monde, par l'intensité que nous sentons de la puissance que nous exprimons. Le sentiment de l'éternité est le nom de l'expérience la plus riche, le nom du sentiment éprouvé quand le degré de puissance déployée est le plus élevé. Or, ce sentiment, comme celui que nous avons quand nous sentons qu'un corps est affecté, est toujours indissociable des choses extérieures, actuelles et vivantes, avec lesquelles nous interagissons. En effet, l'expérience, comme expérience de soi dans le monde, est l'épreuve de la façon dont

notre puissance rencontre le monde ; elle est l'épreuve de notre puissance à l'épreuve du monde. Comme telle, elle engage bien, de l'ignorance au troisième genre de connaissance, de l'imagination à l'amour intellectuel de Dieu, les choses extérieures dans leur singularité et la concrétude, l'actualité de leur existence. Ainsi, l'analyse que nous avons proposée à partir de Næss et son interprétation de Spinoza dans un cadre gestaltique a permis de rapprocher Spinoza des précurseurs de la psychologie écologique comme Fritz Heider et James J. Gibson, ainsi que du fondateur de l'éthologie, Jakob von Uexküll. Nous avons vu que, pour Spinoza, le sujet ne se pense que *dans* le monde, ne se constitue et ne se représente que dans ses interactions avec ce qui n'est pas lui mais le détermine intrinsèquement, ou intérieurement. L'expérience s'est alors révélée être également un enjeu éthologique, Spinoza ouvrant la voie à une expérience non-humaine, et, également, à la possibilité de tenir compte, dans notre existence, des multiples expériences non-humaines qui enrichissent la nôtre. Puisque tenir compte de l'expérience non-humaine est un enjeu éthique, l'éthique et l'éthologique se rencontrent. Une éthique écologique tient essentiellement dans cette reconnaissance, la place que l'on confère aux expériences autres dans son expérience propre, et dans l'organisation et l'évaluation des conditions de réalisation de son action. L'ouverture à l'autre est aussi une forme d'amour de l'autre et elle est, d'emblée, une certaine manière d'organiser nos relations avec l'autre. Se réaliser, c'est comprendre ce qui nous lie à l'autre, ou ce que la relation, attentive et ouverte, nous apporte essentiellement – c'est elle, sans doute, qui nous rend éternels, ou qui nous fait nous sentir tels.

Ce parcours aura ainsi permis de mettre en lumière certaines possibilités du spinozisme, que l'on n'aurait peut-être pas perçues (ou pas aussi bien) sans la traversée de la réflexion écosophique.

4. Perspectives

Conduite à partir du travail que Næss a engagé essentiellement sur *l'Éthique* de Spinoza, sur les affects et l'amour intellectuel de Dieu, cette étude a ouvert des pistes concernant les conditions politiques d'une telle éthique écologique, pistes qui restent à explorer pour elles-mêmes¹⁴⁴⁰. Næss a consacré une section de *Écologie, communauté et style de vie* à l'écopolitique, et plusieurs articles à la manière dont la *deep ecology* s'empare de la question

¹⁴⁴⁰ Sur la *deep ecology* et la politique, voir notamment Fabrice Flipo, « La "deep ecology", un intégrisme menaçant ou un libéralisme non-moderne ? Lecture de "Écologie, communauté et style de vie" d'Arne Næss (trad. fr., MF Éditions, 2009) », *Sens public*, 2010, diffusion numérique : 2019 (<https://doi.org/10.7202/1064032ar>, consulté le 28/08/2023).

politique, notamment « Politics and the Ecological Crisis: An Introductory Note » (1991), « The Politics of the Deep Ecology Movement » (1993), « The Three Great Movements » (1993), réunis dans le dixième volume des *Selected Works of Arne Næss* (2005). Næss évoque la nécessaire écologisation du politique¹⁴⁴¹, l'écologie concernant tous les aspects de la vie et toutes les décisions politiques ; il remobilise les valeurs essentielles du mouvement qui doivent orienter les politiques – la notion expansive du soi et l'importance de la prise en considération de l'échelle locale dans l'élaboration politique, la prise en compte de la valeur intrinsèque de toute forme de vie, la mise en place de formes de vie riches avec des moyens simples¹⁴⁴² – ; ou il questionne la meilleure voie, celle du communisme ou de l'anarchisme, du capitalisme ou du socialisme, du réformisme ou de la révolution. S'il met en évidence le but révolutionnaire de la *deep ecology* mais le réformisme des étapes de sa mise en œuvre, l'impossibilité d'un capitalisme vert et une plus grande proximité du mouvement avec l'anarchisme non-violent qu'avec la bureaucratie du communisme¹⁴⁴³, il ne préjuge pas des structures politiques précises nécessaires à l'établissement d'une politique verte. Dans ces textes, il n'ancre pas vraiment son discours dans un cadre de référence philosophique et ne mentionne donc jamais Spinoza. Lorsque, très rarement¹⁴⁴⁴, il se pose la question de la façon dont la politique spinoziste influence ou non la *deep ecology*, il est aussi évasif que bref, et quand il s'interroge sur ce que nous enseigne la structure de *l'Éthique*, il est reconduit rapidement au contexte troublé dans lequel Spinoza a écrit, et qui, selon lui, l'aurait rendu pessimiste, y compris dans son appréhension de la démocratie. Il nous semble cependant insatisfaisant d'affirmer, alors même que toute la structure ontologique, anthropologique, éthique de la *deep ecology* est spinoziste, que la politique, elle – qui pourtant est bien déduite, chez Spinoza, de l'édifice ontologique, anthropologique et éthique – ne pourrait l'être. On pourrait alors envisager dans quelle mesure ces réflexions politiques sont déduites logiquement des prémisses philosophiques exposées dans ce travail, et dans quelle mesure le cadre spinoziste permet d'apporter certaines interprétations des positions d'Arne Næss en la matière. Si l'importance donnée à la discussion et la délibération, au pluralisme, à l'autonomie et à la conscience citoyenne le conduit à défendre le régime démocratique, Næss fait preuve d'une forme de pragmatisme politique, en affirmant que l'écopolitique ne peut être *uniquement* démocratique ; elle concerne essentiellement aujourd'hui les pays démocratiques,

¹⁴⁴¹ Arne Næss, *Écologie, communauté et style de vie*, *op. cit.*, p. 197-198.

¹⁴⁴² Arne Næss, « The Politics of the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 202.

¹⁴⁴³ *Ibid.*, p. 216.

¹⁴⁴⁴ Voir Arne Næss, « Spinoza and the Deep Ecology Movement », *op. cit.*, p. 418.

mais elle doit pouvoir aussi pénétrer les pays avec d'autres formes de gouvernement¹⁴⁴⁵. Écologiser les politiques ne signifie pas importer la démocratie, mais, dans chaque pays, avec son histoire politique, sociale et culturelle, cela signifie pour les acteurs et actrices locales élaborer le meilleur régime possible, tenant compte des implications écologiques des mesures prises (en tant qu'elles sont aussi indissociables de mesures économiques et sociales). Comme en matière d'éthique, Næss se garde bien de moraliser la politique et de formuler des conseils à valeur générale ; s'il rappelle quelques normes fondamentales qui doivent guider l'action politique, il pose des questions plus qu'il n'affirme des choses, dessine des préférences plus qu'une utopie universelle. Une appréhension croisée de la *deep ecology* et des textes plus proprement politiques de Spinoza – le TTP où il défend la liberté de philosopher et le débat d'idées, et le TP, caractérisé par son réalisme politique et le rôle qu'il confère à l'expérience – pourrait permettre de préciser le positionnement de la *deep ecology*, d'apporter quelques éclaircissements, ou de proposer des pistes de réflexion. Le pragmatisme politique de Næss comme l'ancrage spinoziste de la *deep ecology* peuvent inciter à creuser cette question d'une politique spinoziste de la *deep ecology*.

Ce présent travail ouvre également des pistes pour d'autres lectures écologiques de Spinoza, notamment des lectures croisées de *l'Éthique* et, plus proprement, de la psychologie écologique et des théories héritières de James J. Gibson, comme celle de la médiance d'Augustin Berque. Très fertile en la matière nous semble en effet la manière dont Spinoza envisage le sujet dans le monde, ainsi que sa conception de la perception et de l'action ; le sujet étant toujours à la fois cause et effet, affectant et affecté, et son insertion physique dans la Nature allant toujours de pair avec la production de certaines idées, qui s'enchaînent d'une certaine manière. La perception est active et significative, elle est une certaine configuration du monde, et une certaine disposition de et pour l'action. Parce que le sujet qui perçoit sélectionne et interprète son environnement, comme le paysan voit dans les traces d'un cheval dans le sable le passage d'une charrue, et le soldat celui d'un cavalier (EIIP18sc), il structure son environnement pour l'action. Toutes les choses rencontrées ne sont pas signifiantes et pas également signifiantes pour un même sujet ni pour différents sujets. Selon la nature singulière d'un individu, son appartenance à une espèce et son histoire affective individuelle, le monde présentera des possibilités spécifiques pour l'action. Et plus le sujet sera apte à percevoir, plus il sera apte à agir. Des ponts peuvent ainsi être tissés entre les conceptions spinozistes et celle

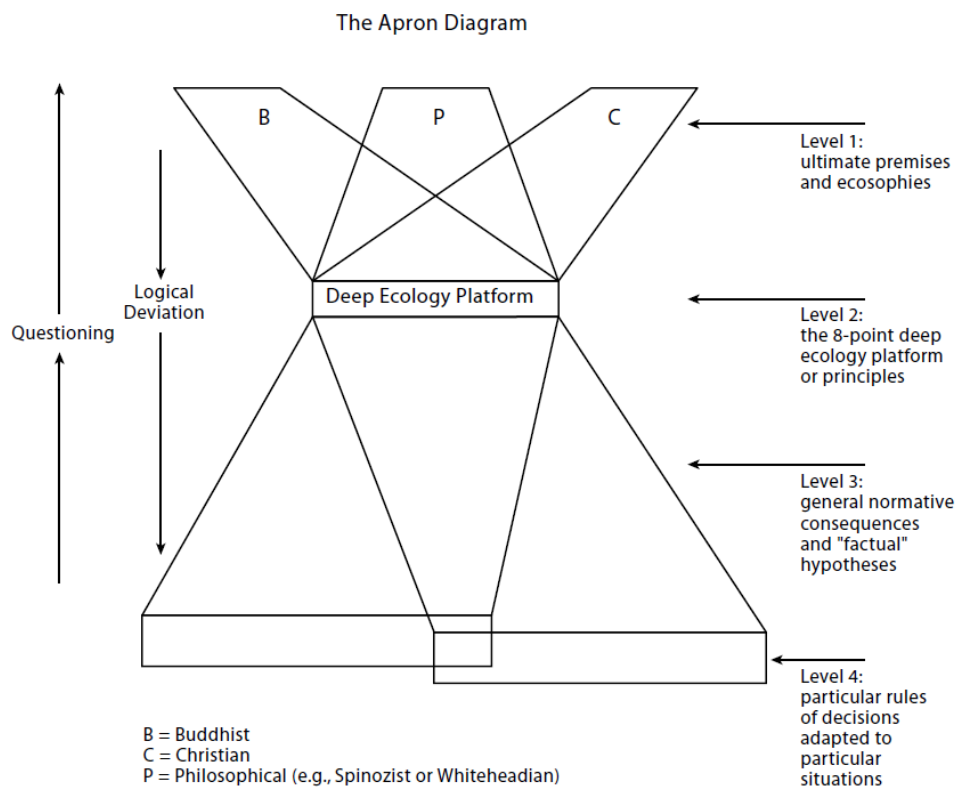
¹⁴⁴⁵ Arne Næss, « Politics and the Ecological Crisis: An Introductory Note », *op. cit.*, p. 197.

des affordances (Gibson)¹⁴⁴⁶, comme aptitudes pour un organisme à percevoir dans le monde des possibilités pour l'action, et avec celle de médiance (Berque), comme détermination physique et symbolique d'un milieu donné par le flux de relations qui lient indissolublement un sujet à d'autres sujets et à tous les objets de son milieu¹⁴⁴⁷. Berque met en évidence la façon dont le sujet et le milieu s'engendrent dans le temps (trajectivité), et la manière dont un monde est toujours déjà qualifié, pris dans un réseau de significations. Une analyse approfondie des questions de sélection et de signification, en partant des capacités organiques et mentales des sujets, de leur histoire et du contexte dans lequel ils évoluent, pourrait permettre de renouveler les lectures de *l'Éthique*, et de proposer, en matière d'éthique, des pistes originales, notamment dans une perspective écologique et environnementaliste.

¹⁴⁴⁶ Voir James Jerome Gibson, *The Ecological Approach to Visual Perception*, op. cit.

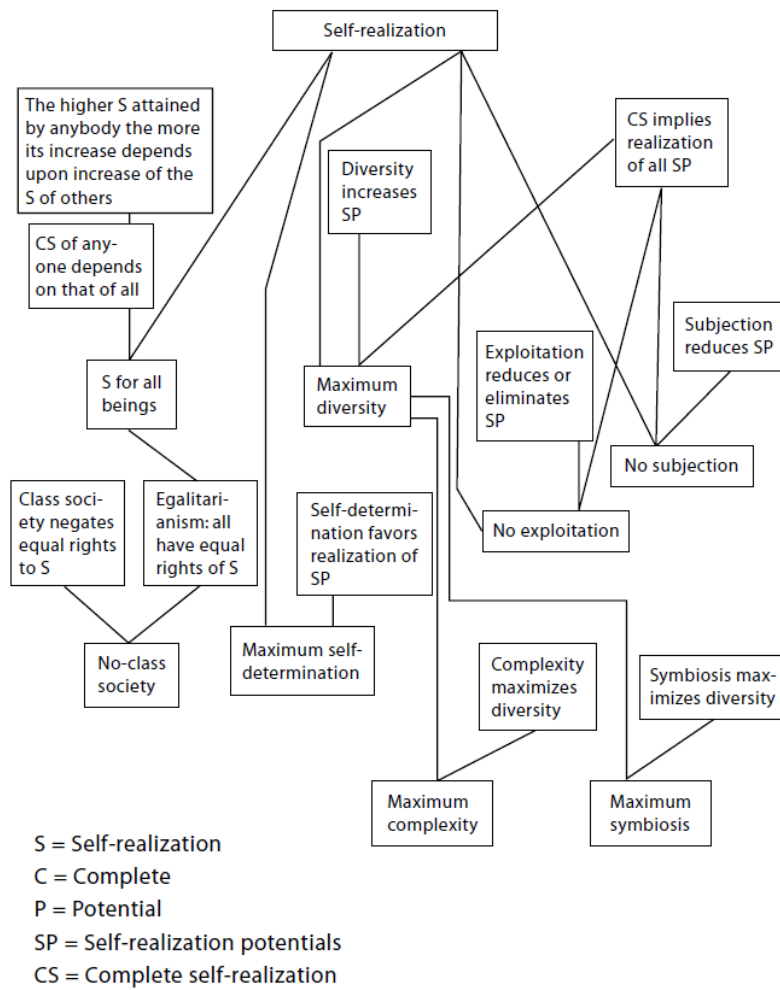
¹⁴⁴⁷ Voir Augustin Berque, *Médiance. De milieux en paysages*, Belin, Paris, 2000 ; *Écoumène, introduction à l'étude des milieux humains*, op. cit.

1. Le diagramme en tablier, « Apron Diagram »



Arne Næss, « The Apron Diagram » (1995), SWAN X, 9, p. 76.

2. Formalisation schématisée de l'Écosophie T



Arne Næss, « *The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects* » (1986), *SWAN X*, 5, p. 53.

Bibliographie

I – Spinoza et commentaire

1. *Œuvres de Spinoza*

Éthique, Pautrat Bernard (trad.), Éditions du Seuil, 2010.

Éthique, *Œuvres IV*, Moreau Pierre-François (trad.), Puf, Paris, 2020.

Traité théologico-politique, *Œuvres de Spinoza II*, Appuhn Charles (trad.), GF-Flammarion, Paris, 1965.

Traité théologico-politique, Akkerman Fokke, Steenbakkers Piet (éd.), Lagrée Jacqueline, Moreau Pierre-François (trad.), Puf, Paris, 1998.

Traité théologico-politique, Saisset Émile (trad.), Charpentier, Paris, 1861

Correspondance, Rovere Maxime (trad.), GF-Flammarion, Paris, 2010.

Traité de la réforme de l'entendement, *Œuvres I*, Appuhn Charles (trad.), GF-Flammarion, Paris, 1964, pp. 181-219.

Les Principes de la philosophie de Descartes, *Œuvres I*, Appuhn Charles (trad.), GF-Flammarion, Paris, 1964, pp. 230-333.

Pensées métaphysiques, *Œuvres I*, Appuhn Charles (trad.), GF-Flammarion, Paris, 1964, pp. 335-392.

Court Traité, *Oeuvres I*, Appuhn Charles (trad.), GF-Flammarion, Paris, 1964, pp. 41-166.

2. *Commentaires sur Spinoza*

Andrault Raphaële, « Tirer sur la corde : douleur et vivisection animale à l'âge classique », Bedon Marine et Lantoine Jacques-Louis (éd.), *L'homme et la brute au XVIIe siècle. Une éthique animale à l'âge classique ?*, ENS Éditions, Lyon, 2022.

Andrault Raphaële, *La vie selon la raison. Physiologie et métaphysique chez Spinoza et*

Leibniz, Honoré Champion, Paris, 2014.

Ansaldi Saverio, « Amour, perfection et puissance : un modèle de la nature humaine ? En marge de la Cinquième Partie de *l'Éthique* (Spinoza et G. Bruno) », *Archives de Philosophie*, vol. 64, n° 4, 2001, pp. 741-756.

Ansaldi Saverio, *Nature et puissance. Giordano Bruno et Spinoza*, Éditions Kimé, Paris, 2006.

Ansaldi Saverio, « L'oiseau de feu : puissance, expression et métamorphose. Sur la rencontre Spinoza-Deleuze », Sauvagnargues Anne, Sévérac Pascal (dir.), *Spinoza-Deleuze, Lectures croisées*, ENS Éditions, Lyon, 2016.

Balibar Étienne, « Individualité et transindividualité chez Spinoza », *Architectures de la raison. Mélanges offerts à Alexandre Matheron*, Moreau Pierre-François (dir.), ENS Éditions, Lyon, 1996.

Balibar Étienne, « *Spinoza: From Individuality to Transindividuality* » (*A Lecture Delivered in Rijnsburg on May 15, 1993*), Eburon, Delft, 1997.

Barrier Thibault, « La capture de l'esprit : attention et admiration chez Descartes et Spinoza », *Les Études philosophiques*, vol. 120, n° 1, 2017, pp. 43-58.

Bayle Pierre, « Spinoza », *Dictionnaire historique et critique*, B.N.F. Gallica, édition remaniée en français moderne, Beuchot, 1820-1824, texte numérisé par Schoeffert S. - Édition H. Diaz (http://www.spinozaetnous.org/telechargements/Commentaires/Bayle/Bayle_Spinoza.pdf, consulté le 13/07/2023).

Beeckman Tinneke, « The "Philosophical naturalism" of Spinoza and Darwin », (*Dis*)*Entangling Darwin*, Da Silva Sara Graça et al. (éd.), Cambridge scholars, Cambridge, 2012.

Bennett Jonathan, « Spinoza's Monism: A Reply to Curley », Yovel Yirmiyahu (éd), *God and Nature. Spinoza's Metaphysics*, Papers Presented at the First Jerusalem Conference (*Ethica* I), E.J. Brill, Leiden/New York/København/Köln, 1991, pp. 53-59.

Bidney David, « The Problem of Substance in Spinoza and Whitehead », *Philosophical Review*, vol. 45, n° 6, 1936, pp. 574-592.

Blancher Marion, « Vivre vraiment. Seuil et persévérance, avec Spinoza », Thèse de doctorat de l'Université de Lyon opérée par l'École normale supérieure de Lyon, sous la direction de Moreau Pierre-François, soutenue le 29/09/2022.

- Bouveresse Renée, *Spinoza et Leibniz. L'idée d'animisme universel*, Vrin, Paris, 1992.
- Carson Mark Thomas, *Spinoza's Theory of Truth*, Columbia University Press, New York, 1972.
- Colerus Jean, « La vie de B. de Spinoza, tirée des écrits de ce fameux philosophe et du témoignage de plusieurs Personnes dignes de foi, qui l'ont connu particulièrement », dans Spinoza, *Éthique*, Pautrat Bernard (trad.), Éditions du Seuil, Paris, 2010.
- Curley Edwin, « On Bennett's Interpretation of Spinoza's Monism », Yovel Yirmiyahu (éd.), *God and Nature. Spinoza's Metaphysics*, Papers Presented at the First Jerusalem Conference (Ethica I), E.J. Brill, Leiden/New York/København/Köln, 1991.
- De Deugd Cornelis, *The Significance of Spinoza's First Kind of Knowledge*, University of Utrecht, Utrecht, 1966.
- Deleuze Gilles, *Spinoza. Philosophie pratique*, Éditions de minuit, Paris, 2003.
- Drieux Philippe, *Perception et sociabilité. La communication des passions chez Descartes et Spinoza*, Classiques Garnier, Paris, 2014.
- Dufour-Kowalska Gabrielle, « Un itinéraire fictif. Le traité de la *Réforme de l'Entendement* et la meilleure voie à suivre pour parvenir à la vraie connaissance des choses », *Studia philosophica*, t. 35, 1975.
- Eksen Gaye Çankaya, « Problème d'expression de l'unité de la société politique : Balibar et Spinoza », *Rue Descartes*, vol. 85-86, n° 2-3, 2015, pp. 177-190.
- Gebhardt Carl, *Kurze Abhandlung von Gott, dem Menschen und seinem Gluck (Spinoza's Short Treatise on God, Man, and Human Welfare)*, Meiner, Leipzig, 1922.
- Gianni Humberto, « Autobiografía y sistema (a proposito de las primas lineas de la *Reforma del Entendimiento*) », *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile, t. 15, n° 2, 1977, pp. 87-95.
- Gonzalez Solange, « Le cartésianisme et les bêtes : du sens commun à la communauté des sensibles », Bedon Marine et Lantoine Jacques-Louis (éd.), *L'homme et la brute au XVIIIe siècle. Une éthique animale à l'âge classique ?*, ENS Éditions, Lyon, 2022.
- Guéret Michel, Tombeur Paul, Robinet André, *Spinoza Ethica : concordances, index, listes de fréquences, tables comparatives*, CETEDOC [Centre de traitement électronique des documents], Université catholique de Louvain, Louvain, 1977.
- Gueroult Martial, *Spinoza I, Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris, 1968.

- Gueroult Martial, *Spinoza II, L'âme*, Aubier-Montaigne, Paris, 1997.
- Hampshire Stuart, *Spinoza*, Faber and Faber, Londres, 1951.
- Hampshire Stuart, *Spinoza and Spinozism*, Oxford University Press, Oxford, 2005.
- Harris Errol Eustace, *Salvation from Despair. A Reappraisal of Spinoza's Philosophy*, Martinus Nijhoff, La Haye, 1973.
- Henrard Roger, « La réception de Spinoza dans la littérature néerlandaise », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, t. 88, n° 80, 1990, pp. 504-523 (www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1990_num_88_80_6650, consulté le 15/09/2023).
- Henry Julie, « Les enjeux éthiques du statut des corps vivants. La critique spinoziste de Descartes », Kolesnik-Antoine Delphine (dir.), *Qu'est-ce qu'être cartésien ?*, ENS Éditions, Lyon, 2013 (<http://books.openedition.org/enseditions/8850>, consulté le 08/08/2023).
- Henry Julie, *Spinoza, une anthropologie éthique. Variations affectives et historicité de l'existence*, Classiques Garnier, Paris, 2015.
- Jaquet Chantal, *Les transclasses ou la non-reproduction*, Puf, Paris, 2014.
- Jaquet Chantal, « La mobilité sociale au prisme de Spinoza », *Spinoza à l'œuvre. Composition des corps et force des idées*, Éditions de la Sorbonne, Paris, 2017 (<https://doi.org/10.4000/books.pSORbonne.96560>, consulté le 15/09/2023).
- Jonas Hans, « Spinoza and the Theory of Organism », *Journal of the History of Philosophy*, vol. 3, n° 1, 1965, pp. 43-57.
- Lagrée Jacqueline, « Spinoza ou la puissance de la traduction », Loch Olivier, Moutaux Jacques (dir.), *Traduire les philosophes*, Éditions de la Sorbonne, Paris, 2000 (<http://books.openedition.org/psORbonne/16163>, consulté le 06/07/2023).
- Lantoine Jacques-Louis, *L'intelligence de la pratique. Le concept de disposition chez Spinoza*, ENS Éditions, Lyon, 2019 (<http://books.openedition.org/enseditions/13032>, consulté le 29/06/2023).
- Lantoine Jacques-Louis, « Génétique de la famille. Nature et culture chez Spinoza », *Cahiers philosophiques*, vol. 169, n° 2, 2022, pp. 69-80.
- Lærke Mogens, « Immanence et extériorité absolue. Sur la théorie de la causalité et l'ontologie de la puissance de Spinoza », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 134, n° 2, 2009, pp. 169-190.
- Lazzeri Christian, « Spinoza : le bien, l'utile et la raison », *Spinoza. Puissance et*

impuissance de la raison, Puf, Paris, 1999.

Lloyd Genevieve, *Part of Nature: Self-Knowledge in Spinoza's Ethics*, Cornell University Press, London and New-York, 1994.

Lloyd Genevieve, *Routledge Philosophy GuideBook to Spinoza and the Ethics*, Routledge, London and New-York, 1996.

Louise Gilles, *Dictionnaire de l'Éthique*.

Macherey Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La première partie, la nature des choses*, Puf, Paris, 1998.

Macherey Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La deuxième partie, la réalité mentale*, Puf, Paris, 1998.

Macherey Pierre, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie, la vie affective*, Puf, Paris, 1998.

Manzini Frédéric, « La métaphysique recherchée », *Spinoza : une lecture d'Aristote*, Puf, Paris, 2009, pp. 207-305.

Matheron Alexandre, *Individu et communauté chez Spinoza*, Les éditions de Minuit, Paris, 1969.

Matheron Alexandre, « L'anthropologie spinoziste ? », *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*, ENS Éditions, Lyon, 2011 (<http://books.openedition.org/enseditions/29025>, consulté le 06/07/2023).

McShea Robert, « Spinoza on Power », *Inquiry*, vol. 12, n° 1-4, 1969, pp. 133-143.

Moreau Pierre-François, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Puf, Paris, 1994.

Moreau Pierre-François, « Les animaux ont-ils le droit de nous manger ? Spinoza, l'usage de la Nature et l'éthique animale », Bedon Marine et Lantoine Jacques-Louis, *L'homme et la brute au XVIIe siècle. Une éthique animale à l'âge classique ?*, ENS Éditions, Lyon, 2022, pp. 189-210.

Moreau Pierre-François, « Spinoza : lire la correspondance », *Revue de métaphysique et de morale*, Puf, Paris, 2004.

Moreau Pierre-François, *Leçon sur l'éthique - première partie - De Dieu – 1/7* [Vidéo], Canal-U, ENS de Lyon, 2005 (<https://www.canal-u.tv/54823>, consulté le 2 juillet 2023).

Moreau Pierre-François, « Spinoza penseur de la technique », et « La nature »,

Séminaire « Spinoza », ENS de Lyon, 2021.

Moreau Pierre-François, « Les animaux ont-ils le droit de nous manger ? Spinoza, l'usage de la Nature et l'éthique animale », Bedon Marine et Lantoine Jacques-Louis (éd.), *L'homme et la brute au XVIIe siècle. Une éthique animale à l'âge classique ?*, ENS Éditions, Lyon, 2022.

Morfino Vittorio, « Ontologie de la relation et matérialisme de la contingence », *Actuel Marx en ligne*, n° 18, 2003 (<https://recensionsphilosophie.wordpress.com/lexistence/problematiques/de-la-substance-a-la-relation-chez-marx/>, consulté le 18/07/2023).

Moussavou Jollene, « Spinoza et l'animal : enquête sur les prémisses d'une éthique animale à l'âge classique », Bedon Marine et Lantoine Jacques-Louis (éd.), *L'homme et la brute au XVIIe siècle. Une éthique animale à l'âge classique ?*, ENS Éditions, Lyon, 2022.

Nadler Steven, « "Whatever Is, Is in God": Substance And Things in Spinoza's Metaphysics », Huenemann Charlie (éd.), *Interpreting Spinoza, Critical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 53-70.

Ramond Charles, « Nature Naturante, Nature Naturée. Sur quelques énigmes posées par une distinction archi-fameuse », *Spinoza. Nature, Naturalisme, Naturation*, Presses Universitaires de Bordeaux, 2011, pp. 93-119 (<https://shs.hal.science/halshs-00669999>, consulté le 15/09/2023).

Ramond Charles, *Introduction à Spinoza*, La Découverte, Paris, 2023.

Renz Ursula, *The Explainability of Experience: Realism and Subjectivity in Spinoza's Theory of the Human Mind*, online edition, Oxford Academic, 2018 (<https://doi.org/acces.bibliothequediderot.fr/10.1093/oso/9780199350162.003.0010>, consulté le 28 juin 2023).

Rivaud Albert, « La nature des modes selon Spinoza », *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 40, n° 3, 1933.

Rovere Maxime, « Présentation », Spinoza, *Correspondance*, GF-Flammarion, Paris, 2010.

Rousset Bernard, *Spinoza lecteur des Objections faites aux Méditations de Descartes et de ses Réponses*, Kimé, Paris, 1996.

Sévérac Pascal, *Qu'y a-t-il de matérialiste chez Spinoza ?*, Éditions HDiffusion, Paris, 2000.

- Sévérac Pascal, *Le devenir actif chez Spinoza*, Honoré Champion éditeur, Paris, 2021.
- Shapiro Lisa, *Spinoza on Imagination and the Affects*, Sabrina Ebbersmeyer (éd.), *Emotional Minds*, De Gruyter, Berlin/Boston, 2012.
- Suhamy Ariel, Daval Alia, *Spinoza par les bêtes*, Ollendorff et Desseins, Paris, 2008.
- Suhamy Ariel, « L'éthique peut-elle être animale ? », Bedon Marine, Lantoine Jacques-Louis (éd.), *L'homme et la brute au XVIIe siècle. Une éthique animale à l'âge classique ?*, ENS Éditions, Lyon, 2022.
- Stieg Gerald, « Goethe et Spinoza », *Revue germanique internationale*, CNRS Éditions, n° 12, 1999.
- Tinland Franck, « Spinoza ou la force d'affirmer », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 1, 1978, pp. 51-72.
- Villa Emilio, « La conversione di Spinoza. Commento alle prime pagine del *De Intellectus Emendatione* », *Rivista di filosofia*, n° 3, 1927.
- Violette René, « Méthode inventive et méthode inventée dans l'introduction au *De Intellectus Emendatione* de Spinoza », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 102, 1977, pp. 303-322.
- Wetlesen Jon, *Spinoza's Philosophy of Man: Proceedings of the Scandinavian Spinoza Symposium*, 1977, Universitetsforlaget, Oslo, 1978.
- Wetlesen Jon, *The Sage and the Way: Spinoza's Ethics of Freedom*, University of Oslo Press, Oslo, 1979.
- Wienpahl Paul, *The Radical Spinoza*, New York University Press, New York, 1979.
- Wolfson Harry Austryn, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of Reasoning*, vol. I, Harvard University Press, Cambridge, 1934.
- Wolfson Harry Austryn, *The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of Reasoning*, vol. II, Schocken Book, New York, 1969.
- Zac Sylvain, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Puf, Paris, 1963.
- Zourabichvili François, *Spinoza. Une physique de la pensée*, Puf, Paris, 2002.
- Zourabichvili François, « La transition éthique dans le *Traité de la réforme de l'entendement* », Zourabichvili François (dir.), *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Puf, Paris, 2002, pp. 59-89.

Zweerman Theo, *L'introduction a la philosophie selon Spinoza. Une analyse structurelle de l'introduction du Traité de la reforme de l'entendement, suivie d'un commentaire de ce texte* (1983), Van Gorcum, Assen, 1993.

3. Commentaires sur Spinoza et la deep ecology/Arne Næss

Dahlbeck Moa De Lucia, *International Environmental Law and the Search for Harmony with Nature. A Critical Inquiry into the Metaphysical Underpinnings of the Legal Discourse on Environmental Protection*, Faculty of Law Lund University, Lund Sweden, 2016.

De Jonge Eccy, « Reinstating the Infinite: Arne Næss and the Misappropriation of Spinoza's God. A Lecture Delivered in Katwijk on May 25, 2002 », *Mededelingen vanwege het Spinozahuis 86*, Eburon Academic Publishers, Delft, 2003, pp. 2-23.

Kettle Nancy Mae, *Climate, Neo-Spinozism, and the Ecological Worldview*, USF Tampa Graduate Theses and Dissertations, College of Arts and Sciences, South Florida, 2013 (<https://digitalcommons.usf.edu/etd/4908>, consulté le 10/07/2023).

Kober Gal, « For They do not Agree in Nature: Spinoza and Deep Ecology », *Ethics and the Environment*, vol. 18, n° 1, 2013, pp. 43-65.

Lloyd Genevieve, « Spinoza's Environmental Ethics », *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 23, n° 3, 1980, pp. 293-311.

Sessions George, « Spinoza, Perennial Philosophy and Deep Ecology », unpublished paper presented at the « Reminding » Conference, *Philosophy, Where are You?*, Dominical College, San Raphaël, California, 1979.

Sessions George, « Spinoza and Jeffers on Man in Nature », *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 20, n° 1-4, 1977, pp. 481-528.

Siebrand Heine, « Is God an "Open Place" in Spinoza's Philosophy of Religion? For Arne Næss », *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, vol. 28, n° 2, 1986, pp. 261-274.

Strawser Michael, *On the Specter of Speciesism in Spinoza*, North American Spinoza Society, Monograph n° 15, San Diego, Californie, 2011.

II – Arne Næss et commentaire

1. Ouvrages et articles d'Arne Næss

a) Ouvrages

Avec Wetlesen Jon, *Conation and Cognition in Spinoza's Theory of Affects, a Reconstruction*, The Institute of Philosophy of Oslo, Oslo, 1967.

Four Modern Philosophers: Carnap, Wittgenstein, Heidegger, Sartre, Hannay Alastair (trad.), University of Chicago Press, Chicago, 1968.

Livsfilosofi. Et Personlig Bidrag om Følelser Og Fornuft [Philosophie de vie. Une contribution personnelle sur les émotions et la raison], Universitetsforlaget, Oslo, 1998. Traduction anglaise : *Life's Philosophy. Reason and Feeling in a Deeper World*, Huntford Roland (trad.), The University of Georgia Press, Athens and London, 2002.

Det Frie Menneske: En innføring i Spinozas Filosofi [L'homme libre : Une introduction à la philosophie de Spinoza], Kagge Forlag, Oslo, 1999.

Écologie, communauté et style de vie, Ruelle Charles (trad.), Éditions Dehors, Bellevaux, 2008.

Avec Rothenberg David, *Vers l'écologie profonde (Is It Painful to Think? A discussion with Arne Næss, 1987)*, Bellec Dominique (trad.), Wildproject, Marseille, 2009.

b) Recueils et articles en langue française

La réalisation de soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde, suivi de Dunand Stéphane, « L'expérience du monde », Madelin Pierre (trad.), Wildproject, Marseille, 2017 :

- « Le tiers-monde, la wilderness et l'écologie profonde » (1995), pp. 187-200.

Une écologie pour la vie. Introduction à l'écologie profonde, Afeissa Hicham-Stéphane (dir.), Mubalegh Naïd, Madelin Pierre (trad.), Éditions du Seuil, Paris, 2017 :

- « La raison et les affects interagissent », pp. 245-279 (texte extrait de Næss Arne, *Livsfilosofi. Et Personlig Bidrag Om Følelser Og Fornuft*, Universitetsforlaget, Oslo, 1998).
- « La vie considérée comme un paysage ouvert », pp. 155-189 (texte extrait de Næss Arne, *Livsfilosofi. Et Personlig Bidrag Om Følelser Og Fornuft*, Universitetsforlaget, Oslo, 1998).

c) Articles et textes de Næss issus des *Selected Works of Arne Næss*, Glasser Harold et Drengson Alan (éd.), Springer, Dordrecht, 2005 :

Vol. I : *Interpretation and Preciseness. A Contribution to the Theory of Communication*

(1953).

Vol. II : *Scepticism. Wonder and Joy of a Wandering Seeker* (1968) :

- « The Psychological Possibility of Scepticism », chap. 2, pp. 33-55.

Vol. III : *Which World Is the Real One? Inquiry into Comprehensive Systems, Cultures, and Philosophies* (1962) :

- « Introduction to Systems and System Comparison », n° 1, pp. 61-70.

Vol. IV : *The Pluralist and Possibilist Aspect of the Scientific Enterprise. Rich Descriptions, Abundant Choices, and Open Futures* (1972).

Vol. V : *Gandhi and Group Conflict. Explorations of Nonviolent Resistance, Satyagraha* (1974) :

- « The Metaphysics of Satyagraha », chap. 2, pp. 15-52.
- « Norms and Hypotheses of Gandhian Ethics and Strategy of Group Struggle », chap. 3, pp. 53-92.

Vol. VI : *Freedom, Emotion and Self-subsistence. The Structure of a Small, Central Part of Spinoza's Ethics* (1969) :

- « Author's Preface to This Edition », 2004, pp. lxi-lxiii.

Vol. VIII : *Common Sense, Knowledge, and Truth. Open Inquiry in a Pluralistic World. Selected Papers* (1975) :

- « A Necessary Component of Logic Empirical Argumentation Analysis » (1982), n° 6, pp. 79-88.
- « How Can The Empirical Movement Be Promoted Today? A Discussion of the Empiricism of Otto Neurath and Rudolf Carnap » (1956), n° 12, pp. 163-215.
- « The Glass Is on the Table » (1974), n° 13, pp. 217-260.
- « The Spirit of the Vienna Circle Devoted to Questions of *Lebens-*and *Weltauffassung* » (1997), n° 15, pp. 279-290.
- « Creativity and Gestalt Thinking » (1994), n° 19, pp. 327-332.
- « Gestalt Thinking and Buddhism » (1985), n° 20, pp. 333-342.
- « Kierkegaard and the Values of Education » (1968), n° 21, pp. 343-348.

Vol. IX : *Reason, Democracy, and Science. Understanding Among Conflicting Worldviews. Selected Papers :*

- « The Philosophy of Peace and Gandhian Ethics and Communication », *Reason, Democracy and Science*, chap. 3 (n° 9, 10, 11), pp. 187-232.
- « Is Freedom Consistent With Spinoza's Determinism ? » (1973), n° 12, pp. 235-244.
- « Through Spinoza to Mahayana Buddhism, or Through Mahayana Buddhism to Spinoza ? » (1977), n° 13, pp. 255-276.
- « An Application of Empirical Argumentation Analysis to Spinoza's *Ethics* » (1982), n° 14, pp. 277-285.
- « Spinoza's Finite God » (1981), n° 15, pp. 285-290.
- « Einstein, Spinoza and God » (1983), n° 16, pp. 291-297.
- « How my Philosophy Seemed to Develop » (1983), n° 17, pp. 301-316.
- « Deep Ecology and Education: A Conversation with Arne Næss » (1998), n° 18, pp. 317-331.

Vol. X : *Deep Ecology of Wisdom. Explorations in Unities of Nature and Cultures. Selected Papers :*

- « The Shallow and the Deep. Long-Range Ecology Movement: A Summary », n° 2, pp. 7-12.
- « The Basics of Deep Ecology » (1988), n° 3, pp. 13-20.
- « Deepness of Questions and the Deep Ecology Movement » (1995), n° 4, pp. 21-31.
- « The Deep Ecology Movement: Some Philosophical Aspects » (1986), n° 5, pp. 33-56.
- « The Deep Ecology "Eight Points" Revisited » (1995), n° 6, pp. 57-66.
- « Equality, Sameness and Rights » (1995), n° 7, pp. 67-70.
- « The Breadth and the Limits of the Deep Ecology Movement » (1993), n° 8, pp. 71-74.
- « The Apron Diagram » (1995), n° 9, pp. 75-81.

- « What do We as Supporters of the Deep Ecology Movement Stand for and Believe in ? » (1994), n° 10, pp. 83-88.
- « A Note on the Prehistory and History of the Deep Ecology Movement » (1991), n° 11, pp. 89-92.
- « Deep Ecology and Lifestyle » (1984), n° 13, pp. 105-108.
- « The Place of Joy in a World of Fact » (1973), n° 14, pp. 109-120.
- « Beautiful Actions: Its Function in The Ecological Crisis » (1993), n° 15, pp. 121-127.
- « Should We Try to Relieve Clear Cases of Suffering in Nature? » (1991), n° 16, pp. 129-137.
- « Sustainability! The Integral Approach » (1992), n° 17, pp. 139-148.
- « Expert Views on the Inherent Value of Nature » (1987), n° 18, pp. 149-184.
- « The Arrogance of Antihumanism » (1984), n° 19, pp. 185-187.
- « Politics and the Ecological Crisis: An Introductory Note » (1991), n° 20, pp. 191-200.
- « The Politics of the Deep Ecology Movement » (1993), n° 21, pp. 201-218.
- « The Encouraging Richness and Diversity of Ultimate Premises in Environmental Philosophy » (1992), n° 23, pp. 229-250.
- « Cultural Diversity and the Deep Ecology Movement » (1988), n° 25, pp. 263-274.
- « Population Reduction: An Ecosophical View » (1987), n° 26, pp. 275-281.
- « Self-Realization in Mixed Communities of Human Beings, Bears, Sheep, and Wolves » (1979), n° 28, pp. 291-300.
- Avec Mysterud Yvar, « Philosophy of Wolf Policies I: General Principles and Preliminary Exploration of Selected Norms » (1987), n° 29, pp. 301-323.
- « An Example of a Place: Tvergastein » (1992), n° 33, pp. 339-359.
- « Modesty and the Conquest of Mountains » (1979), n° 35, pp. 365-368.
- « Spinoza and Attitudes Toward Nature » (1983), n° 37, pp. 381-394.
- « Spinoza and the Deep Ecology Movement » (1982), n° 38, pp. 395-419.

- « The World of Concrete Contents » (1985), n° 40, pp. 449-460.
- « Gestalt Ontology and Gestalt Thinking » (1989), n° 41, pp. 461-467.
- « Reflections About Total Views » (1964), n° 42, pp. 467-482.
- « Self-Realization: An Ecological Approach to Being in the World » (1987), n° 45, pp. 515-530.
- « Docta Ignorantia and the Application of General Guidelines » (1989), n° 49, pp. 541-546.
- « Metaphysics of the Treeline » (1989), n° 52, pp. 555-558.
- « Sustainable Development and Deep Ecology » (1990), n° 54, pp. 563-575.
- « Industrial Society, Postmodernity, and Ecological Sustainability » (1995), n° 55, pp. 577-591.
- « An Outline of the Problems Ahead » (1997), n° 59, pp. 593-610.

d) Autres articles

« "Truth" as Conceived by Those Who Are Not Professional Philosophers », *Journal of Philosophy*, vol. 36, n° 3, 1939, pp. 78-80.

Avec Fløistad Guttorm, *Spinoza's Etik. Systematiske Rekonstruksjoner*, Institute of Philosophy, University of Oslo, Oslo, n° 1, 1963, n° 2, 1964.

« Friendship, Strength of Emotion, and Freedom in Spinoza », *Spinoza Herdacht: 1677, 21 Februari 1977*, Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte, Amsterdam, 1977, pp. 11-19.

« Spinoza and Ecology », *Philosophia*, n° 7, 1977, pp. 45-54.

« Environmental Ethics and Spinoza's *Ethics*. Comment on Genevieve Lloyd's Article », *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, n° 23, University of Oslo, Oslo, 1980, pp. 313-325.

« Identification as a Source of Deep Ecological Attitude », Tobias Michael (éd.), *Deep Ecology*, Avant Books, San Diego, 1985.

« Limited Definiteness of "God" in Spinoza's System. Answer to Heine Siebrand », *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, vol. 28, n° 2, 1986, pp. 275-283.

« Ecosophy and Gestalt Ontology », *The Trumpeter*, vol. 6, n° 4, 1989, pp. 134-137.

« Heidegger, Postmodern Theory and Deep Ecology », *The Trumpeter*, vol. 14, n° 4, 1997.

Avec Norberg-Hodge Helena, « Self-realization and Society », *Resurgence*, n° 180, 1997.

« The Ecofeminism Versus Deep Ecology Debate », Witoszek Nina, Brennan Andrew (dir.), *Philosophical Dialogues. Arne Næss and the Progress of Deep Ecology*, chap. 33, Roman and Littlefield Publisher, Oxford, 1999.

« Note Concerning Murray Bookchin's Article "Social Ecology Versus Deep Ecology" », Witoszek Nina, Brennan Andrew (dir.), *Philosophical Dialogues. Arne Næss and the Progress of Deep Ecology*, chap. 36, Roman and Littlefield Publisher, Oxford, 1999.

« Response to Jon Wetlesen », Witoszek Nina, Brennan Andrew (dir.), *Philosophical Dialogues. Arne Næss and the Progress of Deep Ecology*, chap. 48, Roman and Littlefield Publisher, Oxford, 1999.

Avec Diehm Christian, « Here I Stand: An Interview with Arne Næss », *Environmental Philosophy*, vol. 1, n° 2, 2004.

2. Commentaire sur Arne Næss et la deep ecology

Afeissa Hicham-Stéphane, « Postface à l'édition française », Næss Arne, *Écologie, communauté et style de vie*, Ruelle Charles (trad.), Éditions Dehors, Bellevaux, 2008.

Afeissa Hicham-Stéphane, « La *deep ecology* entre empirisme sémantique et métaéthique », *Portraits de philosophes en écologistes*, Éditions Dehors, Bellevaux, 2012, pp. 113-130.

Afeissa Hicham-Stéphane, « Solidarité versus identification. Le débat entre écoféminisme et *deep ecology* », *Multitudes*, vol. 67, n° 2, 2017, pp. 94-101.

Booth Annie, « Who Am I? Who Are You? The Identification of Self and Other in Three Ecosophies », *The Trumpeter*, vol. 13, n° 4, 1996, copyright 1999.

Bookchin Murray, « Social Ecology versus Deep Ecology. A Challenge for the Ecology Movement » (1987), repris dans Callicott John Baird, Palmer Clare (éd.), *Environmental Philosophy. Critical Concepts in the Environment*, Routledge, London, 2004.

Carrey Levitt Elizabeth, *An Important Distinction in Deep Ecology: on Næss and Buddhism*, Senior Honors Thesis, May 1996 (texte présent dans la Bibliothèque Arne Næss

du Centre pour l'environnement et le développement, SUM, situé à Oslo.

De Jonge Eccy, *Spinoza and Deep Ecology. Challenging Traditional Approaches to Environmentalism*, Routledge, London and New York, 2004.

Diehm Christian, « Arne Naess, Val Plumwood, and Deep Ecological Subjectivity: A Contribution to the "Deep Ecology-Ecofeminism Debate" » *Ethics and the Environment*, vol. 7, n° 1, 2002, pp. 24–38.

Diehm Christian, « Deep Ecology and Phenomenology », *Environmental Philosophy*, vol. 1, n° 2, 2004, pp. 20–27.

Diehm Christian, « Identification With Nature: What It Is and Why It Matters », *Ethics and the Environment*, vol. 12, n° 2, 2007.

Drengson Alan, « Ecophilosophy, Ecosophy, and the Deep Ecology Movement: An Overview », *Ecospheric Ethics*, 1999 (<http://www.ecospherics.net/pages/DrengEcophil.html?i=1>, consulté le 05/08/2023).

Dunand Stéphane, « L'expérience du monde », Næss Arne, *La réalisation de soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, Wildproject, Marseille, 2017, pp. 202-303.

Flipo Fabrice, « Arne Næss et l'écologie politique de nos communautés », *Mouvements*, vol. 4, n° 60, 2009, pp. 158-162.

Flipo Fabrice, « La "deep ecology", un intégrisme menaçant ou un libéralisme non-moderne ? Lecture de "Écologie, communauté et style de vie" d'Arne Naess (trad. fr., MF Éditions, 2009) », *Sens public*, 2010, diffusion numérique : 2019 (<https://doi.org/10.7202/1064032ar>, consulté le 28/08/2023).

Glasser Harold, « Demystifying the Critiques of Deep Ecology », Zimmerman Michael E., Callicott John Baird, Sessions George *et al.* (éd.), *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*, Prentice Hall, New Jersey, 1998, pp. 212-226.

Glasser Harold, « Series Editor's Introduction », *Selected Works of Arne Næss*, vol. X, 2004, pp. xiii-lviii.

Guilherme Alex, « Metaphysics as a Basis for Deep Ecology: An Equiry Into Spinoza's System », *The Trumpeter*, vol. 7, n° 3, 2011, pp. 60-78.

Guillout Lauriane, « L'écologie entre nature et société », Bookchin Murray, Foreman David, *Quelle écologie radicale ? Écologie sociale et écologie profonde en débat*, Atelier de création libertaire, Lyon, 2020.

Holy-Luczaj Magdalena, « Heidegger's Support for Deep Ecology Reexamined Once Again: Ontological Egalitarianism, or Farewell to the Great Chain of Being », *Ethics and the Environment*, vol. 20, n° 1, 2015, pp. 45–66.

Katz Eric, Light Andrew, Rothenberg David (éd.), *Beneath the Surface: Critical Essays in the Philosophy of Deep Ecology*, MIT Press, Londres, 2000.

Keller David R., « Deep Ecology », Callicott John Baird, Frodeman Robert (éd.), *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, I, Farmington Hills, Cengage Learning, Gale, 2008, pp. 209-211.

Lauer Dean, « Expropriating Nature: the Decoding of Deep Ecology », *Worldviews*, vol. 9, n° 3, pp. 315-337.

McHenry Leemon, « Whitehead's Panpsychism and Deep Ecology », Wheeler Demian, Connor David (éd.), *Conceiving an Alternative: Philosophical Resources for an Ecological Civilization*, Process Century, Anoka, USA, 2019, pp. 229-251.

Rothenberg David, « Préface à l'édition américaine. L'Écosophie T : de l'intuition au système », Næss Arne, *Écologie, communauté et style de vie*, Éditions Dehors, Bellevaux, 2008.

Ruelle Charles, « Préface à l'édition française » (1987), Næss Arne, *Écologie, communauté et style de vie*, Éditions Dehors, Bellevaux, 2008.

Sessions George (éd.), *Deep Ecology for the 21st Century: Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism*, Shambhala Publications, Boston, 1995.

Valera Luc, « From Spontaneous Experience to the Cosmos: Arne Næss' Phenomenology », *Problemos*, n° 93, 2018.

Valera Luc et Vidal Gabriel, « Pantheism, Panentheism, and Ecosophy: Getting Back to Spinoza? », *Zygon*, vol. 57, n° 3, 2022, pp. 545-563.

Warren Karen J., « Ecofeminist Philosophy and Deep Ecology », Witoszek Nina, Brennan Andrew, *Philosophical Dialogues. Arne Næss and the Progress of Deep Ecology*, chap. 32, Roman and Littlefield Publisher, Oxford, 1999.

Witoszek Nina, Brennan Andrew, *Philosophical Dialogues. Arne Næss and the Progress of Deep Ecology*, Roman and Littlefield Publisher, Oxford, 1999.

Witoszek Nina, « Arne Næss and the Norwegian Nature Tradition », *Worldviews*, vol. I, n° 1, 1997, pp. 57-73.

Zimmerman Michael E., « General Introduction », Zimmerman Michael E., Callicott John Baird, Sessions George, Warren Karen J., Clark John (éd.), *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*, Prentice-Hall, New Jersey, 1998, pp. 3-5.

III – Littérature liée aux problématiques écologiques

1. Philosophie environnementale et écologie

a) Autres auteurs et autrices de la *deep ecology*

Devall Bill, Sessions George (éd.), « Deep Ecology: Living as if Nature Mattered », *Environmental Ethics*, Peregrine Smith Books, Salt Lake City, 1985.

Fox Warwick, « On Guiding Stars to Deep Ecology », *The Ecologist*, vol. 14, n° 5-6, 1984.

Fox Warwick, *Toward a Transpersonal Ecology: Developing New Foundations for Environmentalism*, Shambhala, London, 1990.

Fox Warwick, *Toward a Transpersonal Ecology. Developing New Foundations for Environmentalism* (1990), State University of New York Press, New York, 1995.

Macy Joanna, Brown Molly Young, *Écopsychologie. Pratique et rituels pour la Terre : revenir à la vie*, Le souffle d'or, Gap, 2021.

Mathews Freya, *The Ecological Self*, Routledge, Londres, 1991.

Phemister Pauline, « Leibniz and Ecology », *History of Philosophy Quarterly*, vol. 18, n° 3, 2001, pp. 239-258.

Phemister Pauline, *Leibniz and the Environment*, Routledge, Londres, 2018.

Sessions George, « Anthropocentrism and the Environmental Crisis », *Humboldt Journal of Social Relations*, vol. 2, n° 1, 1974, pp. 71-81.

Sessions George, « Ecophilosophy. An Informal Newsletter », n° 1, Department of Philosophy, Sierra College, Rocklin, Californie, 1976.

Sessions George, « Spinoza and Jeffers on Man in Nature », *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, vol. 20, n° 1-4, 1977, pp. 481-528.

Sessions George, « Ecocentrism and the Anthropocentric Detour », Sessions George (éd.), *Deep Ecology for the 21st century: Readings on the Philosophy and Practice of the New Environmentalism*, Shambhala Publications, Boston, 1995.

Zimmermann Michael E., « Rethinking the Heidegger-Deep Ecology Relationship », *Environmental Ethics*, n° 15, 1993, pp. 195-224.

b) Philosophie environnementale et éthique environnementale

Abram David, *Comment la terre s'est tue. Pour une écologie des sens* (1996), Demorcy Didier, Stengers Isabelle (trad.), La Découverte, Paris, 2013.

Afeissa Hicham-Stéphane, « Heidegger et l'éthique environnementale », *Alter, Revue de phénoménologie*, n° 12, 2004, pp. 347-363.

Afeissa Hicham-Stéphane (éd.), *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Vrin, Paris, 2007.

Afeissa Hicham-Stéphane, « De l'éthique environnementale au principe responsabilité et retour », *Éducation relative à l'environnement*, vol. 8, 2009 (<http://journals.openedition.org/ere/2084>, consulté le 18/08/2023).

Afeissa Hicham-Stéphane, « L'éthique environnementale : une philosophie », *L'actualité Poitou-Charentes*, n° 95, 2012.

Afeissa Hicham-Stéphane, *La fin du monde et de l'humanité. Essai de généalogie du discours écologique*, Puf, Paris, 2014.

Afeissa Hicham-Stéphane, « Intrinsic and Instrumental Value », *The Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, Farmington Hills, Cengage Learning, Gale, 2008, pp. 528-531.

Albrecht Glenn, « Solastalgia: A New Concept in Health and Identity », *Philosophy, Activism and Nature*, n° 3, 2005, pp. 44-59.

Anders Günther, *Le temps de la fin* (1960), L'Herne, Paris, 2007.

Beau Rémi, *Éthique de la nature ordinaire : recherches philosophiques dans les champs, les friches et les jardins*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2017.

Beck Ulrich, *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Bernardi Laure (trad.), Aubier, Paris, 2001.

Bergandi Donato, Galangau-Quérat Fabienne, « Le développement durable : les racines environnementalistes d'un paradigme », *Aster, L'éducation à l'environnement ou au développement durable*, n° 46, 2008, pp. 31-43 (www.persee.fr/doc/aster_0297-9373_2008_num_46_1_1487).

- Berque Augustin, *Médiance. De milieux en paysages*, Belin, Paris, 2000.
- Berque Augustin, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Belin, Paris, 2000.
- Bourg Dominique, *Nature et technique. Essai sur l'idée de progrès*, Hatier, Paris, 1997.
- Bourg Dominique, Whiteside Kerry, *Vers une démocratie écologique. Le citoyen, le savant et le politique*, Seuil, Paris, 2010.
- Bourg Dominique, *La pensée écologique, une anthologie*, Puf, Paris, 2014.
- Callicott John Baird, Frodeman Robert, *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, Farmington Hills, Cengage Learning, Gale, 2008.
- Callicott John Baird, « La valeur intrinsèque de la nature : une analyse métaéthique », Afeissa Hicham-Stéphane (éd.), *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Vrin, Paris, 2017.
- Carroué Laurent, « Mondialisation et démondialisation au prisme de la pandémie de Covid-19. Le grand retour de l'espace, des territoires et du fait politique », *Géo Confluences*, 27 mai 2020.
- Carson Rachel, *Silent Spring* (1962), Mariner Books, Houghton Mifflin Company, Boston and New York, 2022.
- Charbonnier Pierre, *La fin d'un grand partage*, CNRS Éditions, Paris, 2015.
- Commoner Barry, *The Closing Circle: Nature, Man and Technology*, A. Knopf, New York, 1971.
- Couvet Denis, Teyssède Anna, « Systèmes », Bourg Dominique, Papaux Alain (éd.), *Dictionnaire de la pensée écologique*, Puf, Paris, 2015.
- Cronon William, *Changes in the Land: Indians, Colonists, and the Ecology of New England*, Hill and Wang, New York, 1983.
- Deléage Jean-Paul, *Une histoire de l'écologie*, La découverte, Paris, 1991.
- Descola Philippe, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2005.
- Descola Philippe, *L'Écologie des autres : l'anthropologie et la question de la nature, conférences-débats organisées par le groupe Sciences en questions, Paris et Dijon, Inra, respectivement les 29 novembre 2007 et 31 janvier 2008*, Éditions Quæ, Versailles, 2016.
- Despret Vinciane, « La hiérarchie est-elle bien naturelle? », *Sciences humaines*, n° 250,

Juillet 2013, pp. 44-47.

Drouin Jean-Marc, *Réinventer la nature : l'écologie et son histoire*, Desclée de Brouwer, Paris, 1991.

Ducarme Frédéric, « Qu'est-ce que la nature qu'on cherche à conserver ? Une approche sémiologique de l'action écologique », *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, vol. 14, n° 2, 2019, pp. 23-60.

Ferry Luc, *Le nouvel ordre écologique. L'arbre, l'animal et l'homme*, Grasset, Paris, 1992.

Fox George, *To All Sorts of People in Christendom*, Preece Rod (éd.), *Awe for the Tiger, Love for the Lamb*, University of British Columbia Press, Vancouver, 2002.

Frémaux Anne, *La nécessité d'une écologie radicale. La pensée à l'épreuve des problèmes environnementaux*, Éditions Sang de la Terre, Paris, 2011.

Godfrey-Smith William, « Environmental Philosophy », *Habitat*, juin 1980, pp. 24-25.

Grinevald Jacques, *La biosphère de l'anthropocène : climat et pétrole, la double menace. Repères transdisciplinaires (1824-2007)*, Éditions Georg, Genève, 2007.

Hæckel Ernst, *Generelle Morphologie der Organismen*, vol. 2, Berlin, Reimer, 1866.

Hæckel Ernst, *The Riddle of the Universe*, Buffalo Books, New York, 1992.

Hache Émilie, *Ce à quoi nous tenons*, La découverte, Paris, 2011.

Hess Gérald, *Éthiques de la nature*, Puf, Paris, 2013.

Hess Gérald, « Éthique de l'environnement », Bourg Dominique, Papaux Alain (dir.), *Dictionnaire de la pensée écologique*, Puf, Paris, 2015.

Hess Gérald, « Le dernier homme et la valeur de la nature », Routley Richard Sylvan (éd.), *Aux origines de l'éthique environnementale*, Puf, 2019, pp. 57-85.

Hess Gérald, « Conscience écologique, vertus et communauté écounénale », *Humains, animaux, nature. Quelle éthique des vertus pour le monde qui vient ?*, Hermann, Paris, 2020, pp. 133-146.

Hess Gérald, Pelluchon Corine, Pierron Jean-Philippe, « Introduction », Hess Gérald (éd.), *Humains, animaux, nature. Quelle éthique des vertus pour le monde qui vient ?*, Hermann, Paris, 2020, pp. 13-24 (<https://www.cairn.info/humains-animaux-nature--9791037003737-page-13.htm>, consulté le 01/08/2023).

Hibbard Wit, « Ecopsychology: A review », *The Trumpeter*, vol. 19, n° 2, 2003, pp. 23-58.

Jaspers Karl, *La bombe atomique et l'avenir de l'homme*, Plon, Paris, 1958.

Jeangène Vilmer Jean-Baptiste, « Chapitre 1. Éléments historiques », *Éthique animale*, Puf, Paris, 2008, pp. 21-44 (<https://www-cairn-info.acces.bibliotheque-diderot.fr/ethique-animale—9782130562429-page-21.htm>, consulté le 16/08/2023).

Jeangène Vilmer Jean-Baptiste, « Chapitre 1. Diversité de l'éthique animale », *Journal International de Bioéthique*, vol. 24, n° 1, 2013, pp. 15-28.

Keith Thomas, *Dans le jardin de la nature. La mutation des sensibilités en Angleterre à l'époque moderne (1500-1800)*, Gallimard, Paris, 1985.

Kemmerer Lisa, *In Search of Consistency: Ethics and Animals*, Brill, Leiden and Boston, 2006.

Kroll Gary, « Rachel Carson's Silent Spring: A Brief History of Ecology as a Subversive Subject », *Reflections*, vol. 9, n° 2, 2002 (<https://onlineethics.org/cases/rachel-carsons-silent-spring-brief-history-ecology-subversive-subject>, consulté le 10/07/2023).

Larrère Catherine, Larrère Raphaël, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Flammarion, Paris, 2009.

Larrère Catherine, Larrère Raphaël, *Penser et agir avec la nature, une enquête philosophique*, La découverte, Paris, 2015.

Latour Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La découverte, Paris, 1991.

Latour Bruno, *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, La Découverte, Paris, 2004.

Latour Bruno, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, La Découverte, Paris, 2015.

Lejeune Caroline, Hess Gérald, « L'expérience vécue de la nature : un levier pour transformer le politique dans un monde fini », *VertigO - la revue électronique en sciences de l'environnement*, hors-série n° 32, avril 2020 (<http://journals.openedition.org/vertigo/27457>, consulté le 01/08/2023).

Lenoble Robert, *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*, Albin Michel, Paris, 1990.

Leopold Aldo, *Almanach d'un comté des sables*, GF-Flammarion, Paris, 2000.

Light Andrew, Katz Eric, « Introduction, Environmental Pragmatism and Environmental Ethics as Contested Terrain », *Environmental Pragmatism*, Routledge, London and New York, 1996.

Light Andrew, « What is a Pragmatic Philosophy? », *Journal of Philosophical Research*, vol. 30, n° 9999, 2005, pp. 341-356.

Marcuse Herbert, « Ecology and Revolution » (Symposium in Paris, 1972), *Liberation*, n° 16, Septembre 1972.

Maris Virginie, *Nature à vendre. Les limites des services écosystémiques*, Éditions Quæ, Versailles, 2014.

Maris Virginie, *La part sauvage du monde. Penser la nature dans l'Anthropocène*, Éditions du Seuil, Paris, 2018.

Matagne Patrick, « Aux origines de l'écologie », *Innovations*, vol. 18, n° 2, 2003, pp. 27-42.

Mathieu Jean-Luc, *La protection internationale de l'environnement*, Puf, Paris, 1991.

Maxime Egger Michel, « II. Retrouver notre unité avec la Terre : les voies de l'écopsychologie », Hess Gérald (éd.), *Humains, animaux, nature. Quelle éthique des vertus pour le monde qui vient ?*, Hermann, Paris, 2020, pp. 191-206.

McKibben Bill, *The End of Nature* (1989), Viking, Londres, 1990.

Merchant Carolyn, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*, Harper and Row, San Francisco, 1980.

Merchant Carolyn, « Mining the Earth's Womb », Rothschild Joan (dir.), *Machina Ex Dea: Feminist Perspectives on Technology*, Pergamon Press, New York, Oxford, Toronto, 1983.

Merchant Carolyn, *Autonomous Nature: Problems of Prediction and Control From Ancient Times to the Scientific Revolution*, Routledge, New York, 2015.

Minteer Ben A., « Anthropocentrism », Callicott John Baird, Frodeman Robert (éd.), *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, Farmington Hills, Cengage Learning, Gale, 2008, pp. 58-62.

Morizot Baptiste, *Les Diplomates. Cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Wildproject, Marseille, 2016.

Norton Bryan G., « L'éthique environnementale et l'anthropocentrisme faible », Afeissa

Hicham-Stéphane (dir.), *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Vrin, Paris, 2007, pp. 249-283.

Pierron Jean-Philippe, *Je est un nous : enquête philosophique sur nos interdépendances avec le vivant*, Actes sud, Arles, 2021.

Pelluchon Corine, *Éthique de la considération*, Éditions du Seuil, Paris, 2018.

Plumwood Val, *Feminism and the Mastery of Nature*, Routledge, London and New-York, 2003.

Plumwood Val, *Dans l'œil du crocodile : l'humanité comme proie*, Madelin Pierre (trad.), Wildproject, Marseille, 2021.

Poirier Clara, *L'altérité dans la nature. Chemins pour s'ouvrir aux existences autres qu'humaines*, sous la direction de Maris Virginie et Charpentier Anne, CEFE CNRS, Montpellier, soutenue le 31 mai 2023.

Porcher Jocelyne, *Bien-être animal et travail en élevage : textes à l'appui*, éditions Quæ, Versailles, 2017.

Porcher Jocelyne, *Vivre avec les animaux*, La découverte, Paris, 2012.

Rosset Clément, « Empédocle », *L'anti-nature. Éléments pour une philosophie tragique*, Puf, Paris, 2011, pp. 133-145.

Roszak Theodore, « Where psyche meets Gaia », Roszak Theodore, Gomes Mary, Kanner Allen D. (éd.), *Ecopsychology: Restoring the Earth, Healing the Mind*, Sierra Club Books, San Francisco, 1995.

Routley Richard, « Is There a Need for a New, an Environmental Ethic? », *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy*, Sofia Press, Varna (Bulgarie), 1973.

Routley Richard, « A-t-on besoin d'une nouvelle éthique, d'une éthique environnementale ? », Afeissa Stéphane (dir.), *Éthique de l'environnement. Nature, valeur, respect*, Paris, Vrin, 2007.

Sears Paul Bigelow, « Ecology – A Subversive Subject », *BioScience*, vol. 14, n° 7, 1964, pp. 11-13.

Shepard Paul, McKinley Daniel, *The Subversive Science. Essays Toward an Ecology of Man*, Houghton Mifflin Company, Boston, 1969.

Shah Sonia, « D'où viennent les coronavirus ? Contre les pandémies, l'écologie », *Le Monde Diplomatique*, n° 792, mars 2020.

Singer Peter, *Animal Liberation* (1946), Pimlico, Londres, 1995.

Smith Mick, « Ecological Community, the Sense of the World, and Senseless Extinction », *Environmental Humanities*, vol. 2, n° 1, 2013, pp. 21-41.

Stépanoff Charles, *L'animal et la mort. Chasses, modernité et crise du sauvage*, La Découverte, Paris, 2021.

Tinland Olivier, « Les avantages du pragmatisme environnemental », *Pragmata*, n° 6, 2023, pp. 126-168.

Umanowicz Robert Edward, « Ecology, The subversive science ? », *Episteme*, Porte Alegre, n° 11, 2000, pp. 137-152 (<https://people.clas.ufl.edu/ulan/files/Episteme1.pdf>, consulté le 12/07/2023).

Vuillerod Jean-Baptiste, « Loin des hommes, proche de la nature : les utopies réelles de l'écoféminisme », AOC Média, 14 juin 2022, (<https://aoc.media/analyse/2022/06/13/loin-des-hommes-proches-de-la-nature-les-utopies-reelles-de-lecofeminisme/>, consulté le 11/08/2023).

White Lynn Townsend Jr., « The Historical Roots of our Environmental Crisis », *Science*, vol. 155, n° 3767, pp. 1203-1207.

Zimmer Katarina, « Deforestation Tied to Changes in Disease Dynamics », *The Scientist*, New York, 29 Janvier 2019, p. 21.

c) Écologie scientifique

Allen T. F., Starr Thomas B., *Hierarchy: Perspectives for Ecological Complexity*, University of Chicago Press, Chicago, 1982.

Hecquet Romain, « La vie secrète du poisson rouge », CNRS Le journal, 19/12/2018 (<https://lejournel.cnrs.fr/articles/la-vie-secrete-du-poisson-clown>, consulté le 08/08/2023).

d) Sur les systèmes complexes

Castellani Brian, « 2018 Map of complexity science - Kent State University », site internet de *Sociology of Technology and Innovation, Social Simulation*, Johannes Gutenberg Universität, Mainz, 2018 (http://www.art-sciencefactory.com/complexity-map_feb09.html, consulté le 12/07/2023).

Zoya Leonardo Rodriguez, Rooggero Pascal, « Sur le lien entre pensée et système complexes », *Hermès, La Revue*, n° 60, 2011, pp. 151-156.

U-M LSA Center for the Study of Complex Systems, University of Michigan, « What is

Complex Systems? », 2023 (<https://lsa.umich.edu/cscs/about-us/what-is-complex-systems.html>, consulté le 12/07/2023).

e) Sur le *friluftsliv*

Gelter Hans, « *Friluftsliv, The Scandinavian Philosophy of Outdoor Life* », *Canadian Journal of Environmental Education*, n° 5, 1999.

Henderson Bob, Vikander Nils, *Nature First: Outdoor Life – the Friluftsliv Way*, Natural Heritage, Toronto, 2007.

f) Autres types de sources

Organisation des Nations Unies (ONU) pour l'alimentation et l'agriculture, « Programme pour l'environnement. Décennie des Nations Unies pour la restauration des écosystèmes, 2021-2030 », (<https://www.decadeonrestoration.org/fr>, consulté le 02/07/2023)

The Wilderness Act of 1964, Public Law 88-577 ; 88th Congress, September 3, 1964.

Nations Unies, « Déclaration de la conférence des Nations Unies sur l'environnement », *Rapport de la conférence des Nations Unies sur l'environnement* (Stockholm, 5-16 juin 1972), New-York, 1973.

« Développement durable », *Dictionnaire environnement*, Actu environnement, Réussir la transition, 2023 (https://www.actu-environnement.com/ae/dictionnaire_environnement/definition/developpement_durable_dd.php4, consulté le 12/07/2023).

III – Autres auteurs et ouvrages

1. Jakob von Uexküll et l'éthologie

a) Jakob von Uexküll et la question d'une expérience animale

Von Uexküll Jakob, *Milieu animal et milieu humain*, préface de Lestel Dominique, Éditions Payot et Rivages, Rezé, 2010.

Von Uexküll Jakob, *A Foray Into the Worlds of Animals and Humans; With A Theory of Meaning*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2010.

Nagel Thomas, « Quel effet cela fait d'être une chauve-souris ? » (1979), *Questions mortelles*, Engel Pascal, Engel-Tiercelin Claudine (trad.), Puf, Paris, 1983.

b) Études et commentaires

Baggs Edward, Chemero Anthony, « Radical Embodiment in Two Directions », *Synthese*, n° 198, suppl. 9, 2021, pp. 2175–2190.

Burgat Florence, « La construction des mondes animaux et du monde humain selon Jacob Von Uexküll », Camos Valérie *et al.* (éd.), *Homme et animal, la question des frontières*, Éditions Quæ, « Update Sciences & Technologies », 2009, pp. 99-108.

Cimatti Felice, « From ontology to ethology: Uexküll and Deleuze & Guattari », *Jakob von Uexküll and Philosophy. Life, Environments, Anthropology*, Michelini Francesca, Köchy Kristian (éd.), Routledge, London and New York, 2020, pp. 172-187.

Fultot Martin, Turvey Michael T., « Von Uexküll's Theory of Meaning and Gibson's Organism–Environment Reciprocity », *Ecological Psychology*, vol. 31, n° 4, 2019, pp. 289-315.

Guillo Dominique, « Les recherches éthologiques récentes sur les phénomènes socio-culturels dans le monde animal : un regard renouvelé en profondeur », *L'Année sociologique*, vol. 66, n° 2, 2016, pp. 351-384.

Lestel Dominique, « De Jakob von Uexküll à la biosémiotique », von Uexküll Jakob, *Milieu animal et milieu humain*, Éditions Payot et Rivages, Rezé, 2010, pp. 7-23.

2. La psychologie écologique et gestaltiste

Angyal Andras, *Foundations for a Science of Personality*, Oxford University Press, Oxford, 1941.

Fronzizi Risieri, « Value as a Gestalt Quality », *Value Inquiry*, n° 6, 1972, pp. 163–184.

Gibson James Jerome, *The Ecological Approach to Visual Perception*, Houghton Mifflin, Boston, 1979.

Gibson James Jerome, « The Theory of Affordances », Shaw Robert, Bransford John D. (éd.), *Perceiving, Acting, and Knowing: Toward an Ecological Psychology*, Lawrence Erlbaum Associates, Hillsdale, 1977, pp. 67-82.

Guillaume Paul, *La psychologie de la forme*, Flammarion, Paris, 1937.

Heider Fritz, *The Psychology of Interpersonal Relations*, John Wiley & Sons, New York, 1964.

Heft Harry, *Ecological Psychology in Context: James Gibson, Roger Barker, and the legacy of William James's Radical Empiricism*, Psychology Press, New York, 2008.

Lewin Kurt, *Field Theory in Social Science*, Harper and Row, New York, 1964.

3. Autres auteurs et commentaires

a) Ouvrages et articles philosophiques

Alain, *Éléments de philosophie*, II, chap. IX, Gallimard, Paris, 1941.

Aristote, *Physique*, Stevens Annick (trad.), Vrin, Paris, 2008.

Aristote, *La politique*, Tricot Jules (trad.), Vrin, Paris, 1995.

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Tricot Jules (trad.), Vrin, Paris, 2007.

Bacon Francis, *Nouvel Organum ou règles véritables pour l'interprétation de la nature*, II, Riaux Francis-Marie (trad.), Charpentier, Paris, 1843.

Bergson Henri, *L'évolution créatrice*, Puf, Paris, 1969.

Berthoz Alain, Jorland Gérard, *L'Empathie*, Odile Jacob, Paris, 2004.

Brand Roy, *Love Knowledge. The Life of Philosophy from Socrates to Derrida*, Columbia University Press, New York, 2013.

Carnap Rudolf, *Logical Foundations of Probability*, The University of Chicago Press, Chicago, 1950.

Carnap Rudolf, Hahn Hans, Neurath Otto, *Manifeste du Cercle de Vienne*, Soulez Antonia (dir.), Puf, Paris, 1985.

Citton Yves, *Lire, interpréter, actualiser : pourquoi les études littéraires ?*, Éditions Amsterdam, Paris, 2007.

Citton Yves, *Pour une écologie de l'attention*, Éditions du Seuil, Paris, 2014.

D'Aquin Thomas, *Somme contre les gentils* (1259), Édition numérique, Docteur Angélique (trad.) (<http://docteurangelique.free.fr/bibliotheque/sommes/contragentiles.htm>, consulté le 20/09/2023).

Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Éditions de Minuit, Paris, 1991.

Demski William, *The Design Inference: Eliminating Chance Through Small Probabilities*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Descartes René, *Œuvres de Descartes*, IX-I, Adam Charles, Tannery Paul (éd.), Vrin,

Paris, 1996.

Descartes René, *Principes de la philosophie, Œuvres de Descartes*, tome III, Cousin Victor (éd.), F.G. Levrault, Paris, 1824.

Descartes René, *Les Passions de l'âme*, GF-Flammarion, Paris, 1996.

Descartes René, *Traité du monde et de la lumière* [posth. 1664], *Œuvres philosophiques*, t. I, Alquié Ferdinand (éd.), Classiques Garnier, Paris, 2018.

De Salignac de La Mothe-Fénelon, « Démonstration de l'existence de Dieu, tirée du spectacle de la Nature et de la connaissance de l'homme », *Traité de l'existence et des attributs de Dieu, Œuvres de Fénelon*, archevêque de Cambrai, t. I, Lebel, Versailles, 1820.

Dewey John, *Le public et ses problèmes* (1927), Folio Essais, Gallimard, Paris, 2010.

Dewey John, « Experience, Knowledge, and Value: A Rejoinder », Schilpp Paul Arthur (éd.), *The Philosophy of John Dewey*, Northwestern University Press, Chicago, 1939.

Eddington Arthur, *The Expanding Universe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1933.

Fløistad Guttorm, « Introduction », *Philosophical Problems Today*, Springer Science, Université d'Oslo, Oslo, 1994.

Foucher de Careil Louis Alexandre, « Mémoire sur la réfutation inédite de Spinoza par Leibniz », Leibniz Gottfried Wilhelm, *Réfutation inédite de Spinoza par Leibniz précédée d'un mémoire par A. Foucher de Careil*, E. Brière, Paris, 1854.

Garcia Tristan, Durand Jean-Marie, *L'Architecture du possible*, Puf, Paris, 2021.

Granger Gilles-Gaston, *Pour la connaissance philosophique*, Odile Jacob, Paris, 1988.

Huxley Aldous, *The Perennial Philosophy*, Harper & Brothers, New York, 1945.

Illich Ivan, *La convivialité* (1973), Éditions du Seuil, Paris, 2003.

Ingold Tim, *Faire : anthropologie, archéologie, art et architecture*, Gosselin Hervé, Afeissa Hicham-Stéphane (trad.), Éditions Dehors, Bellevaux, 2017.

James William, *Some Problems of Philosophy*, Longmans, Green and Co, New York, 1911.

James William, *Le Pragmatisme*, Flammarion, Paris, 1968.

Kant Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Delbos Victor (éd.),

Delagrave, Paris, 1978.

Lévi-Strauss Claude, *Race et histoire*, Denoël, Paris, 1961.

Maïmonide, *Le livre de la connaissance*, chap II, X, Nikiprowetzky Valentin, Zaoui André (trad.), Puf, Paris, 1961.

Maslow Abraham, *L'accomplissement de soi : de la motivation à la plénitude*, Borgeaud Emily (trad.), Eyrolles, Paris, 2013.

Matson Wallace, *A History of Philosophy*, Van Nostrand Reinhold Company, New York, 1968.

Passmore John, « Contemporary Concepts of Philosophy », Fløistad Guttorm (éd.), *Philosophical Problems Today*, Springer Science, Université d'Oslo, 1994, pp. 11-44.

Platon, « Phédon », *Œuvres complètes*, Tome IV, 1re partie, Robin Léon (éd.), Les belles lettres, Paris, 1952.

Platon, *La République*, Baccou Robert (trad.), Flammarion, Paris, 1966.

Rousseau Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Bachofen Blaise, Bernardi Bruno (éd.), GF-Flammarion, Paris, 2008.

Schopenhauer Arthur, *Fragments d'histoire de la philosophie*, Auguste Dietrich (trad.), Librairie Félix Alcan, Paris, 1912.

Schopenhauer Arthur, *Le monde comme volonté et comme représentation* (1818), Burdeau Alain (trad.), Puf, Paris, 2003.

Smuts Jan Christiaan, *Holism and Evolution*, Macmillan and Co, Londres, 1926.

Sténon Nicolas, « Lettre à Thomas Bartholin du 12 septembre 1661 », *Nicolas Stenonis Epistolae et epistolae ad eum datae*, tome I, Scherz Gustav, Raeder Joanne (éd.), Arnold Busck, Copenhague, 1952.

Underhill Evelyn, *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, Methuen, Londres, 1930.

Wartofsky Marx W., « Is Science Rational ? », Truitt Willis H., Solomons T.W. Graham, *Science, Technology and Freedom*, Houghton Mifflin, Boston, 1974, pp. 202-210.

Whitehead Alfred North, *Process and Reality*, Macmillan and Co, New York, 1929.

Whitehead Alfred North, *Science and the Modern World*, Macmillan company, New York, 1925.

Windelband Wilhelm, *A History of Philosophy*, Tufts James H. (trad.), Macmillan company, New York, 1926.

b) Commentaires (articles)

Deledalle Gérard, « William James (1842-1910), L'expérience pure », *La philosophie américaine*, De Boeck Supérieur, Louvain-La-Neuve, 1998, pp. 133-145.

Hooper Sydney E., « Whitehead's Philosophy: The World as "Process" », *Philosophy*, vol. 23, n° 85, 1948, pp. 140–160.

Parrochia Daniel, « Le progrès des instruments scientifiques aux XVIIe et XVIIIe siècles », *Littératures classiques*, numéro thématique « Le temps au XVIIe siècle », n° 43, automne 2001, pp. 181-191 (<https://doi.org/10.3406/licla.2001.1576>, consulté le 19/09/2023).

Perru Olivier, « Science naturelle et existence de Dieu chez Fénelon. Ouvrir le temps de l'apologétique », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 95, n° 4, 2011, pp. 813-833.

Pradeau Jean-François, « Être quelque part, occuper une place. *Topos* et *chôra* dans *Le Timée* », *Les études philosophiques*, n° 3, 1995.

Reverdin Henri, « La notion d'expérience d'après William James », *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 1, n° 5, 1913, pp. 378–384.

IV – Autres types de sources

1. Textes littéraires et récits

Bertrand Aloysius, *Gaspard de la nuit*, Gallimard, Paris, 1980.

Bourgault Pierrick, *Nos racines paysannes. Louis et Lucienne, souvenirs d'agriculteurs*, Ouest France, Rennes, 2023.

Guillevic, *Relier, poèmes (1938-1996)*, Gallimard, Paris, 2007.

Van-Kinh Claire, *Paysans des terres englouties*, Broché, Paris, 2016.

2. Outils généraux

a) Vocabulaire et ses usages

Lalande André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Puf, Paris, 2013.

Lewis Clive Staples, *Studies in Words*, Cambridge University Press, Cambridge, 1967.

b) Articles du Centre national de ressources textuelles et lexicales (cnrtl)

« Richesse » (<https://www.cnrtl.fr/definition/richesses>, consulté le 21/07/2023).

« Identification » (<https://www.cnrtl.fr/definition/identification>, consulté le 21/07/2023).

« Identifier » (<https://www.cnrtl.fr/definition/identifier>, consulté le 21/07/2023).

« Radicalité » (<https://www.cnrtl.fr/definition/radicalit%C3%A9>, consulté le 06/08/2023).

3. Sites internet

Mouvement « Extinction Rébellion »: <https://extinctionrebellion.fr/historique/> (consulté le 12/09/2023).

Senter for utvikling og miljø (SUM) : <https://www.sum.uio.no/english/> (consulté le 04/09/2023).

Index des auteurs et autrices

Afeissa Hicham-Stéphane.....	1, 11, 103, 202 sv
Andrault Raphaële.....	69
Angyal Andras.....	281, 351, 388, 391, 393
Ansaldi Saverio.....	1, 210, 440
Aristote.....	27, 36 sv, 46, 56, 68, 164 sv, 229
Balibar Étienne.....	153
Bayle Pierre.....	179 sv, 218, 224
Bennett Jonathan.....	218 sv
Berque Augustin.....	363, 492 sv
Bookchin Murray.....	102 sv, 110
Callicott John Baird.....	13, 62, 93
Carnap Rudolf.....	273 sv, 286
Carson Rachel.....	83, 86, 249, 282
Citton Yves.....	209
Curley Edwin.....	16, 218 sv
De Deugd Cornelis.....	16, 316 sv
De Jonge Eccy.....	119, 203, 222, 233 sv, 239
Deleuze Gilles.....	102, 162, 172, 188, 197, 210, 414, 468
Descartes René....	4 sv, 25, 45, 49, 67 sv, 71, 97, 145, 149, 163 sv, 177, 179, 181 sv, 211, 275, 297, 312, 417, 423 sv, 444 sv, 447 sv, 465, 484
Descola Philippe.....	31, 180
Devall Bill.....	4, 10, 119, 128
Dewey John.....	278, 361
Diehm Christian.....	203, 283, 371, 377
Drieux Philippe.....	446
Dunand Stéphane.....	1, 202
Ferry Luc.....	9, 105
Fox Warwick.....	10, 93, 119, 203, 272
Fløistad Guttorm.....	16, 141
Gibson James Jerome.....	428, 469, 490, 492 sv

Gueroult Martial.....	16, 184, 210, 221, 426
Häckel Ernst.....	84, 142 sv
Hampshire Stuart.....	71, 144 sv, 174, 177
Harris Erol E.....	144, 147 sv
Heider Fritz.....	281, 316, 319, 393, 490
Henry Julie.....	18, 33, 56, 147, 307, 345, 347, 472
Hess Gérald.....	13, 269 sv, 357
Illich Ivan.....	40
James William.....	16, 273, 276 sv, 286 sv, 428, 490, 492
Jaquet Chantal.....	303
Jonas Hans.....	147, 174
Lærke Mogens.....	1, 156
Lantoine Jacques-Louis.....	33
Leopold Aldo.....	45 sv, 60, 178, 194, 290, 366
Lewin Kurt.....	280 sv
Lloyd Genevieve.....	64, 67, 75, 263
Macherey Pierre.....	175, 183
Macy Joanna.....	11, 205, 334
Maris Virginie.....	26, 32, 45
Mathews Freya.....	119, 128, 203
Merchant Carolyn.....	126
Moreau Pierre-François.....	4, 19, 44, 53, 66, 396, 399 sv, 402, 407, 409, 452, 457
Morizot Baptiste.....	120, 462
Phemister Pauline.....	125 sv
Pierron Jean-Philippe.....	1, 363
Platon.....	27, 33, 132, 152, 155, 163 sv, 176, 178, 363, 438
Plumwood Val.....	32, 73, 102, 132, 202, 382 sv, 387
Renz Ursula.....	19, 396, 449
Rothenberg David.....	9 sv, 113, 115, 119 sv, 128
Rousseau Jean Jacques.....	71, 366
Routley Richard.....	60 sv, 63, 75
Schopenhauer Arthur.....	64, 66, 71 sv, 74

Sessions George	4, 10, 21, 79, 82, 88 sv, 92, 118 sv, 121, 123, 125, 128, 140 sv, 144, 148, 150, 162 sv, 168, 176 sv, 186, 193 sv, 199 sv
Sévérac Pascal.....	18
Shepard Paul.....	85, 178, 334
Von Uexküll Jakob.....	20 sv, 467 sv, 473 sv, 479, 482 sv, 490
Wetlesen Jon.....	16, 179, 206, 231, 335
White Lynn T. Jr.....	78 sv
Whitehead Alfred North.....	125, 153
Witoszek Nina.....	12
Wolfson Harry Austryn.....	16, 211, 227, 229, 242 sv, 316 sv
Zimmerman Michael E.....	77, 119, 124

Table des matières

Remerciements.....	1
Références des éditions et des traductions utilisées.....	4
Abréviations.....	5
Introduction.....	7
1. Relire la <i>deep ecology</i> aujourd'hui ?.....	7
2. Une relecture spinoziste de la <i>deep ecology</i>	14
3. Spinoza, l'expérience et sa richesse.....	18
4. Trajet de la recherche.....	20
<u>Première partie – Quelle écologie spinoziste ? De Spinoza à la <i>deep ecology</i></u>	23
.....	
Chapitre 1 – Spinoza : philosophe de la nature.....	24
I – À la recherche de la « nature » spinoziste.....	24
1. Spinoza et la Nature.....	24
a) Dieu ou la Nature ?.....	24
b) Nature naturante/Nature naturée.....	27
c) La Nature comme système de lois.....	29
d) Nature et nature.....	30
2. La « nature » n'existe pas ? La nature-autre dans <i>l'Éthique</i>	32
a) L'absence de « nature » dans <i>l'Éthique</i> ?.....	32
b) La nature, la technique et les artifices.....	38
c) Le sauvage.....	41
d) Nature à admirer, nature à connaître.....	46
3. Une éthique de l'utile : la nature comme ressource.....	49
a) Une éthique des relations inter-humaines.....	50
b) « L'homme est un animal social ».....	54
c) La nature comme ressource.....	58
II – La question animale.....	63
1. Nos relations aux animaux.....	63
2. Les prémisses d'une éthique animale ?.....	67
a) Les bêtes sentent.....	67
b) L'échec d'une éthique animale spinoziste.....	70

c) Les droits des animaux ?.....	72
Chapitre 2 – La <i>deep ecology</i>	77
I – Une écologie radicale	80
1. La profondeur du questionnement.....	80
2. La puissance subversive de l'écologie scientifique.....	84
3. La question des valeurs et des fins : le caractère « total » de la <i>deep ecology</i>	87
II – Les deux lignes	91
1. Un mouvement social et politique.....	91
2. Une exigence individuelle de systématisation : <i>total view</i> et écosophie.....	96
3. Difficultés et critiques.....	102
a) L'échec de la radicalité ? Les impensés de la critique.....	102
b) Anti-humanisme ?.....	105
c) L'anthropocentrisme ?.....	111
4. Portrait de la <i>deep ecology</i> en équilibriste : les trois lieux de la fragilité.....	114
a) Les trois équilibres.....	114
b) Pistes de compréhension.....	116
c) La place d'Arne Næss.....	118
Chapitre 3 – Spinoza pour la <i>deep ecology</i>	123
I – La question des modèles	124
1. Des modèles concurrents ?.....	124
2. Un « modèle de vie ».....	128
3. La <i>ratio</i> spinoziste et la raison moderne.....	131
a) La raison et les affects.....	131
b) Raison et perfection.....	133
c) Prudence et modération	135
II – Holisme méthodologique et holisme ontologique	138
1. Holisme méthodologique.....	138
2. Holisme ontologique.....	142
a) Contexte scientifique.....	142
b) La lecture de Stuart Hampshire (1951).....	145
c) La lecture de Errol Harris (1973).....	147
d) Le relationnisme de Spinoza.....	150
e) Vers une éthique de la composition.....	157
3. Les limites de notre connaissance.....	162
III – Une philosophie non-anthropocentrique	166

1. Une ontologie non-anthropocentrique.....	166
a) Pas d'exceptionnalisme humain dans <i>l'Éthique</i>	167
b) Pas d'exemptionnalisme humain dans <i>l'Éthique</i>	176
c) La richesse de la nature.....	181
2. La question des valeurs.....	186
a) Anthropocentrisme éthique et anthropocentrisme épistémologique.....	186
b) Le droit de nature.....	188
c) Moralisme et éthique des actes beaux.....	191
d) Une valeur de la Nature ?.....	193
IV – Les limites de Spinoza pour la <i>deep ecology</i>	195
1. Limites générales.....	195
2. Limites spécifiques ou intra-systémiques.....	199

Deuxième partie – Arne Næss et Spinoza : interprétation spinoziste de trois concepts.....202

Arne Næss, Spinoza, l'Écosophie T et la <i>deep ecology</i>	202
La reconstruction : quelle méthode ?.....	208
Analyse empirique et nominalisme.....	211
La logique symbolique.....	213

Chapitre 4 – De l'interprétation du Dieu de Spinoza à la valeur intrinsèque de la *deep ecology*.....217

I - L'immanence de Dieu : de la philosophie de Spinoza à l'immanence radicale	218
1. L'immanence de Dieu dans la philosophie de Spinoza.....	218
2. Vers la radicalité d'une interprétation.....	222
a) Le geste de Næss : un geste radical ?.....	222
b) Les quatre preuves.....	225
c) La construction d'une interprétation radicale : quatre références.....	227
3. Le contenu de l'immanence radicale : comment la comprendre et qu'est-ce que Dieu ?.....	231
a) Le déploiement rationnel d'une intuition.....	231
b) L'immanence radicale dans deux textes.....	233
b.1. Critiques.....	233
b.2. « Spinoza and the Deep Ecology Movement » (1991) : l'insuffisante radicalité ?.....	238
b.3. L'immanence radicale dans « Spinoza's Finite God » (1981) : les deux aspects du réel ou la radicalité consommée.....	239

c) L'universel concret : Dieu comme concept éthique.....	243
II – Le troisième genre de connaissance et l'amour intellectuel de Dieu.....	245
1. Le troisième genre de connaissance.....	245
2. L'amour intellectuel de Dieu.....	248
III – La valeur intrinsèque : construction d'une notion spinoziste.....	253
1. La valeur : une notion spinoziste ?.....	255
a) La valeur comme contrepartie environnementale de la terminologie des affects	255
b) Une conception relationnelle de la valeur.....	257
c) Les systèmes de valeurs.....	258
2. La valeur intrinsèque : élaboration d'une notion écosophique.....	260
a) Valeur intrinsèque et troisième genre de connaissance.....	260
b) Valeur intrinsèque et intégration.....	264
3. Quelle éthique écologique ?.....	267
Chapitre 5 – L'expérience riche et l'enrichissement de l'expérience.....	272
I – L'expérience : une notion centrale de la philosophie de Næss.....	273
1. Différentes sources.....	273
a) Le Cercle de Vienne, l'épistémologie behavioriste et l'empirisme sémantique.....	273
b) William James.....	276
c) La psychologie gestaltiste.....	278
d) La phénoménologie.....	282
2. L'expérience dans l'Écosophie T : quelle fonction ?.....	287
a) Revenir à l'expérience.....	287
b) Différence expérientielle : expérience pauvre, expérience riche.....	289
II – L'expérience riche : une élaboration spinoziste.....	294
1. La nature de l'expérience.....	294
2. Le contenu de l'expérience.....	297
3. Richesse du monde, richesse de l'expérience.....	300
a) La richesse pour Næss : caractérisation.....	300
c) La richesse comme valeur.....	304
b) La richesse de l'expérience.....	305
III – Du premier au troisième genre de connaissance, ou de l'expérience pauvre à l'expérience riche. La route vers la liberté.....	308
1. La conception générale de la connaissance.....	308
a) La connaissance comme acte.....	308
b) La connaissance affective.....	311

c) Connaissance adéquate/connaissance inadéquate.....	313
2. Les trois genres de connaissance.....	316
a) L'interprétation continuiste.....	316
b) Une interprétation radicale ?.....	321
c) La gradation de la connaissance.....	325
3. La route vers la liberté.....	327
a) Modalités expérientielles – expérience de l'ignorant et expérience du sage...	327
b) Réformer l'expérience : un enjeu écologique.....	331
Chapitre 6 – La réalisation de soi.....	333
I – La réalisation de soi et le soi écologique.....	336
1. Du <i>perseverare in suo esse</i> à la réalisation de soi.....	336
a) Le <i>perseverare in suo esse</i> est une notion dynamique.....	337
b) Le <i>perseverare in suo esse</i> est une notion universelle.....	339
c) Le <i>perseverare in suo esse</i> inscrit l'éthique dans l'ontologique.....	343
2. La réalisation des potentiels.....	344
3. Le soi écologique.....	347
a) La nature écologique du <i>self</i>	347
b) L'identité relationnelle.....	348
II – Le premier sens de l'identification et les implications éthiques.....	351
1. L'identification-comme-appartenance (<i>identification-as-belonging</i>).....	351
2. Les conséquences éthiques.....	354
a) La maturation du soi et l'élargissement de la sphère des intérêts.....	354
b) La question des affects passifs.....	356
c) Éthique des vertus.....	357
3. La question de l'identité individuelle.....	358
4. L'exemple de Tvergastein.....	361
a) La perte du sens des lieux.....	361
b) Le lieu.....	363
III – Le deuxième sens de l'identification et les implications éthiques.....	368
1. L'identification-comme-parenté (<i>identification-as-kinship</i>).....	368
a) Le cas paradigmatique : la mort d'une puce.....	368
b) Le sens métaphysique de l'identification.....	371
c) L'identification superficielle et l'identification profonde.....	372
2. Les implications éthiques.....	375
a) Décentrer l'humain.....	375
b) Conséquences éthiques et implications pratiques concrètes.....	376

c) Le problème de l'altérité.....	382
3. Réalisation de soi et enrichissement de l'expérience.....	388
a) <i>Self</i> et <i>self-concepts</i>	389
b) La route vers la liberté envisagée comme <i>self-realization</i>	391

Troisième partie – Vers une éthique spinoziste de l'enrichissement de l'expérience. Relecture partielle de l'Éthique.....395

Chapitre 7 – L'expérience ou l'enjeu du philosophe.....398

I – L'experientia : puissance et limites, du prologue du *Traité de la réforme de l'entendement* à l'Éthique.....398

1. L'expérience dans le prologue du <i>Traité de la réforme de l'entendement</i>	398
2. L'experientia dans l'Éthique.....	408

II – Vers l'épreuve de soi.....411

1. L'affirmation, la certitude : EIIP49sc.....	412
2. Le fait de l'existence : nous sentons.....	419
3. Ce que nous sentons.....	425
4. Sentir que nous sommes éternels.....	431
a) Le sentiment et la qualité de l'existence.....	431
b) Le sentiment et les choses.....	435

Chapitre 8 – Expérience humaine, expérience animale.....442

I – Du sentir animal.....444

1. Le problème de la sensation.....	444
2. Le sentiment des bêtes.....	448
2. Humains et animaux : des affects partagés, des affects semblables ?.....	451
3. Différence affective, différence qualitative.....	458

II – Des expériences animales.....463

1. Spinoza et l'ouverture des mondes animaux.....	463
2. Jakob von Uexküll et l'exploration des mondes animaux.....	467
a) De Spinoza à Jakob von Uexküll.....	467
b) Une nouvelle strate de l'expérience spontanée.....	474

III – Du biologique à l'éthique.....477

1. Les rencontres des mondes.....	477
2. L'expérience de l'unicité de la Nature.....	482

Conclusion	484
1. « Changer d'ontologie ».....	484
2. Éthique de l'attention, éthique du devenir : valeur intrinsèque et réalisation de soi	486
3. L'expérience : enjeu éthologique, enjeu écologique	488
4. Perspectives.....	490
 Annexes	 495
1. Le diagramme en tablier, « Apron Diagram ».....	495
2. Formalisation schématisée de l'Écosophie T	496
 Bibliographie	 497
Index des auteurs et autrices	528
Table des matières	531