



HAL
open science

Pour une ontologie de l'écologie. Penser les fondements philosophiques de la conversion écologique

Isabelle Priaulet

► **To cite this version:**

Isabelle Priaulet. Pour une ontologie de l'écologie. Penser les fondements philosophiques de la conversion écologique. Philosophie. Normandie Université, 2018. Français. NNT : 2018NORMR146 . tel-04349535

HAL Id: tel-04349535

<https://theses.hal.science/tel-04349535>

Submitted on 18 Dec 2023

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

Pour obtenir le diplôme de doctorat

de Philosophie

Préparée au sein de l'Université de Rouen Normandie

« Pour une ontologie de l'écologie – Penser les fondements philosophiques de la conversion écologique. »

Présentée et soutenue par
Isabelle PRIAULET

Thèse soutenue publiquement le 17 décembre 2018
devant le jury composé de

Mme Natalie DEPRAZ	Professeure de philosophie à l'Université de Rouen Normandie	Directeur de thèse
M. Emmanuel FALQUE	Professeur de philosophie à l'Institut Catholique de Paris (ICP)	Co-directeur de thèse
M. Etienne BIMBENET	Professeur de philosophie à l'Université de Bordeaux MONTAIGNE	Rapporteur
M. Jean-Jacques BRUN	Directeur de recherche à l'Institut National de Recherche en Sciences et Technologies Environnement et Agriculture (IRSTEA)	Rapporteur

Thèse dirigée par Natalie DEPRAZ (ERAC) et Emmanuel FALQUE (ICP)



REMERCIEMENTS

A mes proches qui m'ont soutenue patiemment dans cette expérience d'ascèse qu'est la thèse, parfois à leurs dépens et toujours avec bienveillance : à mon mari Philippe et mes filles Antonella et Manon.

A ceux qui m'ont donné le jour et appris le goût de l'effort et la poésie de la vie : Jeanne et Serge.

Aux belles rencontres et amitiés qui ont enchanté ce parcours doctoral et nourri mon inspiration : Eric, Jean-Jacques, Laure, Manon, Rachel, Simon, Yoko.

Aux membres de la Chaire Jean Bastaire qui ont grandement contribué à faire progresser ma réflexion dans le cadre de nos séminaires de recherche.

A un très grand pédagogue dont l'écoute, l'espérance et l'intelligence m'ont portée et nourrie pendant toute ces années : merci Emmanuel Falque

Et à celle qui m'a guidée sur un chemin spirituel autant qu'intellectuel : merci Natalie Depraz.

Aux membres de la Chaire Jean Bastaire qui ont grandement contribué à faire progresser ma réflexion dans le cadre de nos séminaires de recherche.

A la Source de toute inspiration, à Celui sans lequel je n'aurais pas eu la force de marcher sur le fil...

A toutes les créatures pour leur simple existence.

Introduction

Lorsque nous avons initié ce travail de recherche, la notion de « conversion écologique » ne renvoyait encore à aucune référence académique, tant en philosophie qu'en théologie. Aujourd'hui, ce qui pouvait sembler un simple bricolage de concepts devient une évidence abondamment médiatisée notamment sous l'influence de l'Encyclique *Laudato Si'* où le Pape François lance un appel ouvert et universel à la « conversion écologique » : « Il n'y aura pas de nouvelle relation à la nature sans un être humain nouveau. Il n'y aura pas d'écologie sans une anthropologie adéquate¹ », « ils ont donc besoin d'une « conversion écologique² ». Mais a-t-on vraiment réalisé l'ampleur du défi ? De fait, si l'Encyclique *Laudato Si'* à l'immense mérite d'attirer l'attention sur cet enjeu en conclusion de son analyse³, elle laisse entière la question des *modalités* de cette « conversion écologique ». Mais avant de pouvoir penser les modalités de cette conversion d'un genre nouveau, il nous semble qu'un travail de recherche préalable reste à faire : penser ses *fondements* philosophiques.

En effet, si l'origine du terme de conversion est marquée par la tradition chrétienne, elle renvoie également à la philosophie grecque antique comme l'un de ses concepts fondateurs. D'un côté, la conversion religieuse (*conversio*) est vécue comme le geste de se « tourner vers » (*cum-vertere*) un Dieu transcendant. De l'autre, la conversion est vécue sur le mode immanent d'un « retour à Soi » (*epistrophè*) dont les « thérapies de l'âme » des sages grecques de la période hellénistique nous donnent une voie de cheminement philosophique. D'un côté, il s'agit « d'être converti », de l'autre de « se convertir ». Dans les deux cas, la conversion implique une transformation radicale de tout l'être, un « arrachement » (*metanoia*) à nos anciennes *praxis* : - que ce soit la *metanoia* chrétienne, vécue comme une « nouvelle naissance » en Christ, - où celle du père fondateur de ce concept, Platon, qui la définit, au Livre VII de *La République*, comme un « changement de direction du regard⁴ » appelé à s'élever des réalités du monde sensible à la vérité des idées intelligibles (*eidōs*).

Mais en quoi ce « retour à Soi » (*epistrophè*) ou cette « renaissance » (*metanoia*) en Christ implique-t-elle ou suppose-t-elle une « conversion de notre regard » sur le monde ? Si les thérapies de l'âme, tant stoïcienne qu'épicurienne, font de la

¹ Pape François, *Encyclique Laudato Si'*, §. 118

² Pape François, *Encyclique Laudato Si'*, §. 217

³ Voir en particulier §. 216-217 de l'Encyclique *Laudato Si'*

⁴ Platon, *La République*, VII, 518 d, Editions GF Flammarion, traduction de Robert Bacou, 1996, p. 277

connaissance de la nature (*physis*) la pierre angulaire de leur méthode, doit-on pour autant y voir l'origine du concept de « conversion écologique » ? En d'autres termes, la conversion du Soi - dont les sages grecques nous aideront à définir avec précision les fondements philosophiques et les *modalités* - amène-t-elle nécessairement une transformation de notre rapport à la nature ? L'objet de notre étude est d'interroger la possibilité de faire émerger, à côté de la conversion du Soi, une conversion proprement écologique dont nous aurons à définir le sens. Dans la philosophie contemporaine, l'*epochè* (réduction) phénoménologique semble traiter les deux sujets de concert, puisqu'elle nous invite, dans le sillage de Martin Heidegger, à une transformation de notre « être-au-monde⁵ ». Mais suffit-il de repenser notre « être-au-monde » pour transformer nos comportements vis-à-vis de la nature ? Si l'auteur a l'immense mérite d'avoir pris au sérieux la question écologique en faisant de « *l'oikos logos* » grec, à travers la question de « l'habitation du monde⁶ », un enjeu ontologique, pour autant peut-on parler chez lui (et dans la phénoménologie en général), d'un véritable « souci » écologique ? En gagnant la nature comme « monde », ne pourrait-on dire que la phénoménologie, en général, la perd comme nature concrète (*physis*), la « préoccupation » restant « souci » de soi et non préoccupation pour la nature ?

Dès lors, n'est-ce pas le concept de monde lui-même qu'il convient d'interroger ? Le monde n'est-t-il que l'horizon du sujet ou peut-il devenir ce *lieu* à partir duquel peut s'opérer une conversion proprement « écologique » ? L'enjeu de la conversion écologique pourrait alors se résumer ainsi : *sortir d'une vision anthropologique de la conversion (centrée sur la problématique du soi) pour entrer dans une vision cosmologique où la nature devient partie prenante du processus, acteur de notre propre transformation : « habiter le monde » et « être habité » par lui.* Dans la phénoménologie française, un auteur, Merleau-Ponty, nous permet de penser ce décentrement du point de vue du sujet à travers notre inscription dans la « chair du monde⁷ ». Nous montrerons la fécondité de sa pensée pour lire deux courants majeurs de l'écologie contemporaine dont le projet commun est précisément de penser une « ontologie de l'écologie » : la *wilderness* (la nature vierge) et la *deep ecology* (l'écologie profonde). C'est en réfléchissant sur cet étrange paradoxe qui fait que plus nous pensons l'écologie comme l'enjeu majeur de notre siècle - tant du point de vue scientifique,

⁵ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, §. 12, traduction de François Vezin, Paris, Editions Gallimard, 1986, p. 89

⁶ M. HEIDEGGER, « Bâtir, habiter, penser » in *Essais et conférences*, Paris, Editions Tel Gallimard, 1984

⁷ Concept développé dans l'ouvrage intitulé *Le visible et l'invisible*, Editions Tel Gallimard, 1993, pp. 172-204

que politique ou éthique – moins proportionnellement nous agissons⁸, que nous avons choisi de concentrer notre analyse sur ces deux courants. En effet, là où l'écologie scientifique pense le vivant comme objet de sciences et tend à réduire les phénomènes climatiques et la biodiversité à des statistiques, là où le politique recherche avant tout des « solutions » technologiques à la crise écologique, l'écologie profonde et la *wilderness* en interrogent les racines (*deep vs shallow ecology*) et posent les bases d'une ontologie *relationnelle*.

Mais retrouver cette « familiarité » avec *l'oïkos* constitutive de « l'habitation » heideggerienne, cette *immédiateté* de notre relation à la nature comme *lieu* de la conversion, est-ce chose « naturelle » ? Le philosophe Arne Naess, fondateur de l'écologie profonde et Henri-David Thoreau, inspirateur de la *wilderness*, célèbre auteur de *Walden ou la vie dans les bois*, nous invitent-ils à un simple « retour à la nature » ou, sur le modèle de l'*epochè* phénoménologique, à une sortie de « l'attitude naturelle » pour entrer dans une réelle démarche de « conversion écologique » ? Pour répondre à cette question nous aurons, dans un premier temps, à montrer en quoi l'écologie ne saurait être pensée sans adresser préalablement la question de la Technique comme ce qui est venu transformer de façon irréversible notre « être-au-monde », comme la « racine humaine de la crise écologique⁹ », ainsi que l'exprime le Pape François dans l'Encyclique *Laudato Si'*. Nous nous appuyerons sur des philosophes tels que Heidegger et Hans Jonas pour éclairer la dimension métaphysique et éthique du « péril » engendré par l'hégémonie de la Technique. En quoi la pensée technicienne qui se définit, pour Heidegger, comme « arraisonement de la nature¹⁰ » (*Gestell*) constituerait-elle un dévoiement de notre « être-au-monde » ? Avec Jonas nous nous interrogerons : en quoi cette « surnaturation/dénaturation » que les impacts de plus en plus globaux de la Technique font subir à notre environnement menace-t-elle notre intégrité en tant qu'être humain, notre « devoir-être¹¹ » ? Sur la base de ce constat, comment penser une « éthique environnementale » qui dépasse le champ de l'intersubjectivité pour prendre en compte la totalité de la biosphère ? S'agit-il simplement d'un changement d'échelle, n'est-ce pas les fondements même de l'éthique qui doivent être repensés pour adresser ce nouveau défi ? Nous montrerons comment l'éthique jonasienne

⁸ Comme le résume bien Jean-Pierre Dupuy dans un ouvrage intitulé *Pour un catastrophisme éclairé*, Editions du Seuil, 2004, p. 142 : « Nous ne croyons pas ce que nous savons ».

⁹ PAPE FRANCOIS, Encyclique *Laudato Si'*, chapitre 3

¹⁰ M. HEIDEGGER, « La question de la Technique » in *Essais et Conférences*, Paris, Editions Tel Gallimard, 1984

¹¹ H. JONAS, *Le Principe Responsabilité*, Paris, Editions Champs Flammarion, 1998, p. 100

déployée dans *Le Principe Responsabilité* implique une rupture profonde par rapport à l'éthique kantienne basée sur l'autonomie de la volonté à travers le « sentiment de responsabilité » qui pose la question du rôle de l'*affect* vis-à-vis de l'objet de la responsabilité dans la décision éthique. Pour autant, peut-on parler, chez Jonas, « d'empathie universelle » au sens d'une empathie qui sortirait du champ étroit de l'intersubjectivité pour s'ouvrir à tous les êtres ? En nous appuyant sur les notions de « sympathie » et « de sentiment vital¹² » développées par Max Scheler dans *Nature et Formes de la Sympathie*, nous montrerons le caractère problématique d'une telle notion.

En effet, sommes-nous encore capables d'*empathie* pour notre environnement ? Le peu d'impact des grandes catastrophes naturelles sur la transformation de nos comportements appelle un questionnement philosophique. Avec Gunther Anders, nous entrerons dans une réflexion approfondie sur les causes de cette carence d'empathie. Relève-t-elle d'une limitation de nos facultés ou cette résistance trouve-t-elle sa source dans une origine plus métaphysique ? Nous interrogerons, à travers la figure andersienne de « l'homme obsolète¹³ », cette vision tragique d'un homme dépassé par ses créations, un homme aspirant secrètement à la perfection des machines, et qui n'a d'autre projet que de renier sa finitude pour devenir un Dieu... Ne résonne-t-elle pas avec justesse par rapport aux problématiques écologiques actuelles : le refus de la rupture avec le paradigme technicien et la « croyance » dans le bienfondé d'une fuite en avant dans les solutions techniques face à un péril d'abord métaphysique ?

On l'aura compris, notre réflexion veut amener à *passer du constat philosophique du dévoiement de notre « être-au-monde » par la Technique à la conversion de notre « affect » du monde*. Nous aurons à montrer en quoi la question de l'empathie constitue ce « troisième terme » incontournable entre écologie et conversion pour entraîner une transformation de nos *praxis* et nous soustraire à l'influence de la Technique, par l'expérience simultanée d'un « arrachement » (*metanoai*) et d'un « retour¹⁴ » (*epistrophè*) à notre enracinement originaire dans la « chair du monde » comme évoqué plus haut avec Merleau-Ponty. Dans cette perspective, le philosophe

¹² La meilleure illustration de ce « sentiment vital » chez Max Scheler se trouve dans l'expérience de la relation à l'oiseau mourant in *Nature et formes de la sympathie*, Editions Payot, 1971, p.73

¹³ G. ANDERS, *L'obsolescence de l'homme - Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, T.I, Paris, Editions Ivrea, 2002

¹⁴ Nous reprenons ici les deux catégories de la conversion définies par Pierre Hadot dans un article intitulé « Conversion » in *Exercices spirituels et philosophie antique*, Editions Albin Michel, 2002, p. 223-235

Arne Naess, fondateur de la *deep ecology*, nous donne un cadre philosophique particulièrement pertinent pour penser à nouveaux frais ce que nous avons qualifié d'« empathie universelle » tandis que le « sentiment de la *wilderness* » (dont il s'inspire) nous plonge au cœur d'une intimité retrouvée avec la nature. Nous analyserons la façon dont les catégories grecques de la conversion du Soi peuvent être ici mobilisées dans une perspective cosmologique pour penser, avec Arne Naess, une « réalisation de Soi¹⁵ » dans et par la nature, et décrire les modalités d'une véritable « conversion écologique » par laquelle la nature nous convertit autant que nous transformons notre regard sur elle.

Poser la question en ces termes implique non seulement de repenser la notion de monde comme lieu de la conversion (et non seulement comme horizon du sujet) mais d'interroger les liens entre nature et monde. Comment ce rapport à la nature devient-il constitutif d'une nouvelle herméneutique du sujet ? Nous montrerons dans quelle mesure la *wilderness* et la *deep ecology* nous permettent de jeter les bases d'une nouvelle ontologie relationnelle selon deux directions. D'un côté, il s'agira de penser, avec la *wilderness*, la nature comme ce qui est, pour reprendre et transposer l'expression augustinienne, « plus intérieur à moi-même que moi-même¹⁶ », comme ce macrocosme relié à notre microcosme intérieur dans une logique de correspondances intimes, comme ce *Lebenswelt* (le « monde de la vie » chez Husserl) qui résonne avec notre *Lebensgrund* (fond vital), selon les termes d'Eugène Fink¹⁷. De l'autre, il s'agira d'expérimenter, avec la *deep ecology*, un Soi dont les limites ne sont plus circonscrites au sujet mais qui ne saurait se réaliser qu'en relation avec son environnement, un « Soi écologique¹⁸ », selon les termes d'Arne Naess. D'un côté, un approfondissement de Soi ; de l'autre, un élargissement dont nous verrons qu'ils résonnent avec les modalités stoïciennes et épicuriennes du « retour à Soi ». Pour avancer dans cette réflexion ontologique qui ouvre la voie d'une non-dualité, nous appuierons sur deux concepts phares de la pensée merleau-pontienne dont nous étudierons les liens avec ces deux pôles de la conversion écologique : la « chair du monde » et le « monde sauvage », deux concepts tardifs développés en particulier dans *Le Visible et l'Invisible*.

Que doit-on entendre par « monde sauvage » (ou « monde brut ») ? Merleau-Ponty oppose-t-il nature et culture, s'agit-il de revenir à un rapport à la nature non

¹⁵ A. NAESS, *La réalisation de Soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, Editions Wildproject, 2017

¹⁶ SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, livre III, 6

¹⁷ E. FINK, *Sixième méditation cartésienne*, traduction de Natalie Depraz, Editions Millio, 1994, p. 86

¹⁸ A. NAESS, *La réalisation de Soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, Editions Wildproject, 2017, p. 88

médiatisé par la technique, dans ce que nous pourrions qualifier de « retour à la vie sauvage » ou bien de retrouver *l'immédiateté* de notre relation avec la nature au détour de la culture ? Nous montrerons en quoi cette problématique permet de donner une lecture symbolique et philosophique des revendications de la *wilderness*. Ses revendications se limitent-elles à la préservation d'espaces de nature vierge, ou bien pointent-elle vers quelque chose de plus ultime qui engage, pour reprendre les termes de Hans Jonas, notre « devoir-être » ? En quoi cette « psychologie des profondeurs » propre à la *wilderness* se distingue-t-elle du sentiment romantique de la nature et de l'attitude rousseauiste ?

Pour finir, nous explorerons la fécondité du concept merleau-pontien de « chair du monde » afin d'envisager, avec Arne Naess, la possibilité ontologique d'une « *identification* » aux autres êtres vivants, condition nécessaire pour éprouver cette « empathie universelle », ce changement d'*affect* du monde (et non seulement « d'être-au-monde ») qui constitue l'horizon de notre analyse sur la conversion écologique. En effet, n'est-ce pas à ce prix, que l'éthique environnementale cessera d'être une morale imposée de l'extérieur (d'aucuns parleront de dictature écologique...) pour devenir ce qui nous oblige au plus profond de nous-même dans la mesure où l'homme ne saurait se réaliser indépendamment de son environnement, *l'ontologie relationnelle* servant ici de *sol* à l'éthique environnementale ? Mais ce concept d'*identification* qui défie l'opposition entre les catégories traditionnelles du singulier et de l'universel peut-il vraiment être pensé par la philosophie occidentale sans être ramené à un panthéisme ou un vitalisme ? Comme penser à la fois la réalisation de l'individu et son intégration dans le Tout ? Comment penser *l'identification* sans sombrer dans la fusion ou le biocentrisme ? De l'aveu même de Naess, cette notion est difficile à penser à partir des ontologies occidentales. Nous le montrerons, si Spinoza constitue le cadre philosophique assumé par la *deep ecology*, elle ne s'y réduit pas. C'est donc vers les traditions asiatiques et en particulier le bouddhisme zen japonais, principale source d'inspiration de Naess, que nous ouvrirons notre réflexion pour penser une articulation entre conversion philosophique et conversion spirituelle. Plus généralement nous aurons à interroger la place de la dimension spirituelle dans la conversion écologique. La reconquête de *l'immédiateté* de notre relation à la nature peut-elle se satisfaire de la seule immanence ou implique-t-elle de maintenir une forme de transcendance dans l'immanence, si oui de quelle nature ? Dans ce cadre, nous aurons à penser philosophiquement l'importance de la « conversion des cœurs » dans le processus de conversion. Quels liens et quelles lignes de partage entre compassion bouddhique (*karuna*), fraternité franciscaine et empathie universelle ?

En quoi maître Dogen (figure centrale du bouddhisme zen japonais et contemporain de Saint François d'Assise), en faisant de la nature le *lieu* même de l'enseignement bouddhique (le Corps de la Loi), vient-il nourrir notre réflexion sur la conversion écologique ? Nous nous emploierons à montrer que ce passage par les traditions asiatiques (et les grandes traditions spirituelles en général) n'est pas seulement un « détour » mais une étape essentielle pour *expérimenter* ce « changement d'affect du monde » qui est l'objet de notre quête. A la différence des exercices spirituels stoïciens et épicuriens, lesquels s'adressent à la raison et à la volonté, nous expliquerons en quoi les pratiques spirituelles tant chrétiennes (conversion des sens) que bouddhique (la « Pratique maintenue » dans le bouddhisme zen japonais de maître Dogen) transforment les corps pour convertir les cœurs. Mais dans quelle mesure ce dépouillement du corps et du cœur ouvre-t-il nécessairement sur un réenchâtement du monde qui oblige notre compassion ? A travers la notion de « cœur de l'éveil », nous expliquerons pourquoi, dans la doctrine de « l'éveil originel » (*Hongaku*) dont Maître Dogen est l'un des plus illustres représentants, la conversion ne saurait être expérimentée que *dans et avec* la nature, constituant, de ce fait, l'une des formes les plus abouties de la conversion écologique.

On l'aura compris, l'enjeu n'est pas seulement écologique : convertir nos cœurs pour entendre les « gémissements de la création¹⁹ » comme nous y invite le Pape François. Il est également philosophique : soustraire notre pensée à cette emprise technicienne qui la coupe de son socle, qui l'empêche « d'entendre » ce qu'elle poursuit, vivre l'écologie non seulement comme question philosophique mais comme *sol* à partir duquel refonder la pensée elle-même : une pensée incarnée, prise dans la « chair du monde », une pensée à nouveau irriguée par le vivant.... Tel est l'horizon de notre quête sur la conversion écologique. Pour ce faire, les trois étapes de notre cheminement seront les suivantes : - 1/ Fonder philosophiquement la nécessité d'une conversion en mettant en lumière la dimension métaphysique de la crise écologique à travers la question de la Technique ; - 2/ Penser les fondements philosophiques d'une « conversion écologique » dans la philosophie grecque et son sens religieux à travers l'expérience chrétienne de la *metanoia* ; - 3/ Resituer les enjeux de la conversion écologique dans le débat philosophique et écologique contemporain en vue de jeter les bases d'une « ontologie de l'écologie » adaptée aux défis de notre temps.

¹⁹ *Rm*, 8, 18-20

**A. PREMIÈRE PARTIE : LA QUESTION DE LA
TECHNIQUE OU LA DIMENSION ONTOLOGIQUE
DE LA CRISE ÉCOLOGIQUE**

I. HEIDEGGER : « OIKOS LOGOS » ET « ÊTRE-AU-MONDE »

Le choix de commencer notre analyse par Martin Heidegger est lié à l'objet même de notre recherche : penser une ontologie de l'écologie. Une telle approche ne saurait être posée comme une hypothèse de départ, elle appelle une interrogation approfondie quant à ses fondements. Sans le travail conceptuel fourni par Heidegger, aucune ontologie de l'écologie ne saurait être pensée en philosophie. En effet, alors que Hans Jonas est souvent cité comme l'un des premiers à avoir éclairé sous un angle philosophique la question écologique, nous souhaiterions montrer ici que la nouvelle vision éthique dont il est porteur s'enracine en partie dans l'ontologie heideggerienne. En effet, le passage d'une éthique intersubjective à une éthique « environnementale » intégrant l'ensemble de la biosphère, telle que l'inaugure Jonas, n'est possible qu'une fois dégagée l'urgence métaphysique de repenser notre « être- au-monde » selon les termes de Heidegger au fameux §. 12 de *Sein und Zeit*. Là où Husserl, dans *La Crise des Sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, stigmatisait la perte de notre lien au « socle » sur lequel se fonde tout projet scientifique, le « monde de la vie²⁰ » (*Lebenswelt*), Heidegger propose une lecture encore plus radicale : celle d'un oubli métaphysique dans la mesure où, pour le Dasein, être c'est nécessairement « être en relation ». En faisant de « l'être-au-monde » une structure existentielle du Dasein, Heidegger ne nous donne pas le choix de la relation mais de l'authenticité de cette relation qui engage celle du Dasein : « Jamais le Dasein n'est tout d'abord un étant pour ainsi dire libre d'être-au à qui il arrive parfois, si le cœur lui en dit, de renouer une relation avec le monde. Renouer

²⁰ E.HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, §. 33, traduction de Gérard Granel, Editions Tel Gallimard, 1989, pp. 137-140. La notion de *Lebenswelt* revêt une importance particulière pour notre recherche sur la conversion écologique. En effet, le « monde de la vie » constitue, pour Husserl, le « sol de validité constant » (p. 138) dans lequel s'enracine toute démarche scientifique. Il est ce « monde donné à l'avance, [...] naturellement pour tous, [...] en tant que personnes, dans l'horizon de notre humanité commune, donc dans toute la connection actuelle avec les autres, comme le monde, le monde commun à tous » (p. 138). L'un des enjeux de *La crise des sciences européennes* est précisément de nous mettre en garde contre l'oubli de ce *Lebenswelt*, en particulier dans une certaine conception occidentale de la science, héritée du monde grec, qui « en attribuant à la vérité objective sa dignité la plus haute » (p. 138) en vient à oublier son fondement vital (« le monde de la vie ») : « Il y eut toujours, pour l'humanité, un *monde de la vie*, déjà là avant la science, de même que le sens d'être de ce monde de la vie se perpétue aussi à l'époque de la science ». (p. 140)

ainsi des relations avec le monde n'est possible que parce que le Dasein est comme il est en tant qu'être au monde.²¹ »

Dès lors, comment comprendre cet « être-au-monde » heideggerien en relation avec un « *oikos logos* », une science de notre « maison » la Terre, selon l'origine grecque du concept d'écologie ? Comment passer d'une vision de l'écologie comme « science de la maison », où la solution à la crise écologique résiderait dans l'innovation technologique, à une approche plus existentielle de l'*oikos logos*, celle d'une science de « l'habitation », concept développé par Heidegger dans la conférence intitulée « Bâtir, habiter, penser²² » ? Mais si cette « habitation » du monde s'inscrit au cœur même de notre « être-au-monde » comment se fait-il que nous lui tournions le dos en refusant de nous acquitter d'une double dette : vis-à-vis de nous-même (*l'authenticité*) et vis-à-vis du monde (*souci*) ? Si, comme le pose Heidegger, notre expérience première est cette « familiarité » avec les étants constitutive de « l'habiter », comment expliquer cette instrumentalisation de la nature qui porte en germe la crise écologique actuelle ? La réponse à cette question est déterminante car si le concept « d'arraisonement » (*Gestell*) de la nature développé par Heidegger dans sa conférence sur *La question de la Technique*²³ est bien connu, son enracinement dans l'analytique du Dasein est plus complexe et fonde la possibilité d'un « retournement » (*metanoia*), d'un changement de direction. En effet doit-on voir dans l'arraisonement un simple prolongement de la « préoccupation²⁴ » qui fait de l'instrumentalité notre mode de relation le plus immédiat aux étants (connaître un objet c'est d'abord le manipuler comme « outil ») ? Ou l'arraisonement signifie-t-il bien plus : le dévoiement de cette structure fondamentale du Dasein qu'est le « souci²⁵ » ?

L'analyse métaphysique de la question de la technique à laquelle se livre Heidegger a marqué d'une empreinte indélébile tous les penseurs, qui au, XX^e et au XXI^e siècle, ont tenté de penser la question écologique. Mais les solutions qu'il propose sont-elles pertinentes par rapport au contexte actuel ? Face au péril métaphysique que constitue la technique, faire retour à « l'habitation » est-il possible ? Faut-il voir, sur le modèle grec, dans l'habitation du monde le retour à une ontologie englobante - où l'homme doit retrouver sa place dans le Tout ordonné du cosmos - ou la promesse,

²¹ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, §. 12, traduction de François Veizin, Paris, Editions Gallimard, 1986, p. 91

²² M. HEIDEGGER, « Bâtir, habiter, penser » in *Essais et conférences*, Paris, Editions Tel Gallimard, 1984

²³ M. HEIDEGGER, « La question de la Technique » in *Essais et Conférences*, Paris, Editions Tel Gallimard, 1984

²⁴ Concept développé au §. 15 d'*Etre et Temps* sur lequel nous reviendrons dans notre analyse.

²⁵ Concept développé au §. 41 d'*Etre et Temps* sur lequel nous reviendrons également dans les paragraphes suivants.

plus audacieuse, d'une nouvelle dialectique dans notre relation avec le monde qui intègre et dépasse les schémas traditionnels ? Ni Tout englobant, ni dispersion des étants mais une totalité ouverte telle que Heidegger nous en livre l'intuition dans le concept de *Quadriparti* développé principalement dans une conférence intitulée « La chose²⁶ ».

Comment cette « familiarité » naturelle de l'homme avec les étants peut-elle devenir une habitation choisie ? Comment, à partir d'un effacement des frontières traditionnellement admises entre sujet et objet, Heidegger nous donne-t-il les fondements philosophiques pour penser un élargissement du Soi comme être de relation dont la réalisation passe par une harmonie avec le monde en environnant ? Telles sont les questions qui se posent pour saisir toute la fécondité de l'apport de Heidegger aux débats écologiques contemporains. Pour tenter d'apporter un éclairage sur ces questions, nous nous efforcerons, dans un premier temps, de montrer en quoi « l'être-au-monde » heideggerien peut servir de fondement à une approche ontologique de l'écologie. Nous concentrons notre réflexion autour de trois points : - la dimension relationnelle de l'ontologie heideggerienne comme voie de dépassement du dualisme de la relation homme/nature ; - le primat de l'expérimentation concrète (l'outil) sur la connaissance intellectuelle comme voie d'accès aux étants et ses conséquences sur la conception heideggerienne de la nature ; - enfin, la dimension métaphysique de la question de la technique en montrant en quoi « l'arraisonement » (*Gestell*) de la nature constitue un mode de dévoilement spécifique qui va bien au-delà de l'instrumentalisation et constitue une « prédation » à la fois pour la nature et pour l'homme dans la mesure où il barre l'accès à tout autre mode de dévoilement.

Dans un deuxième temps, nous tenterons de montrer que si la *Gestell* s'ancre bien dans les structures existentielles du Dasein telles que la « préoccupation », le « renvoi » et le « souci », elle opère un dévoilement de leur sens originel par lequel le Dasein tourne le dos à son authenticité et fait violence à la nature. Pour autant, nous tenterons d'analyser pourquoi le règne de la technique, s'il constitue une étape dans l'histoire de l'humanité, ne constitue pas une fatalité inéluctable et comment, par un questionnement sur son essence, un « retour » peut être pensé.

Dans un troisième temps, nous approfondirons l'idée d'un « péril métaphysique » associé à la *Gestell* en nous appuyant sur la lecture des *Concepts fondamentaux de*

²⁶ M. HEIDEGGER, « La chose » in *Essais et Conférences*, Paris, Editions Tel Gallimard, 1984, p. 214

*la métaphysique*²⁷ où Heidegger donne un éclairage différent de celui de *Sein und Zeit* sur le concept de « monde ». Nous étudierons notamment en quoi la *Gestell* prive le Dasein d'un accès au monde comme totalité. Ce détour nous sera fort utile, pour faire le lien, dans une dernière partie, avec le concept de *Quadriparti*, qui ouvre la voie à la possibilité d'un « retour » à une pleine « habitation » du monde. Avec le *Quadriparti*, Heidegger nous laisse entrevoir, dans une intuition surprenante, une issue au dévoiement de notre « être-au-monde » par la Technique. Il trace pour l'écologie un chemin qui, dépassant le cadre d'une pure préoccupation environnementale, jette les bases d'un nouvel « être-au-monde ». Pour autant, nous montrerons en quoi l'absence de questionnement éthique et le caractère problématique du concept de nature par rapport à celui de monde chez Heidegger ne permettent pas à sa pensée de jeter les bases d'une éthique environnementale mais de constituer le sol ontologique sur lequel une telle éthique pourra être pensée. Nous défendrons l'idée que si Heidegger jette les bases pour fonder une ontologie de l'écologie il n'existe pas chez lui, à proprement parler, de souci écologique.

1. L'*oikos logos* revisité à l'aune de « l'être-au-monde »

Nous nous proposons ici d'analyser comment l'écologie, avant d'être envisagée dans le cadre d'une éthique environnementale, peut se fonder dans une ontologie et en quoi l'analytique du Dasein en tant « qu'être-au-monde » est particulièrement légitime pour servir de sol à une approche ontologique de l'écologie. Pour ce faire, il convient, dans un premier temps, de mettre en regard définition de l'écologie et caractérisation de l'« être-au-monde » heideggerien afin de mettre en évidence des espaces de dialogue possibles. L'étymologie grecque du terme écologie, *oikos logos*, renvoie à l'idée d'une « science de la maison », cette maison étant associée, dans le monde grec, au *cosmos*. L'idée sous-jacente est que ce *cosmos* est régi par un ordre dont nous aurions à percer le secret pour nous acquitter de sa préservation en bons gestionnaires. L'*oikos logos* est donc d'abord de l'ordre de la connaissance selon l'étymologie grecque (*logos*). On peut citer, à titre de comparaison, la première définition officielle de l'écologie « moderne » attribuée à Ernst Haeckel (1834-1919), naturaliste allemand dans son ouvrage intitulé *Morphologie générale des organismes* publié en 1866 : « la science des relations des organismes avec le monde

²⁷ M. HEIDEGGER, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Paris, Editions Gallimard, 2005

environnant ». Dans le *Dictionnaire de l'environnement et du développement durable*²⁸, on trouve une définition plus actuelle du concept comme « science qui étudie les relations des êtres vivants entre eux et avec le milieu dans lequel ils se trouvent ». La vision « moderne » du concept d'écologie insiste donc sur la notion de relation. Ce qui est à connaître, ce n'est pas la Terre en tant que somme des étants, en tant que substrat physique mais les relations qui unissent ces êtres les uns aux autres sous la forme d'une chaîne causale infiniment complexe qu'exprime bien la notion d'interactions. L'écologie, en ce sens, est donc d'abord une science des relations entre les êtres vivants.

Comme annoncé, interrogeons-nous maintenant sur les liens éventuels entre cette « écologie » que nous venons à grands traits de définir et « l'être-au-monde » heideggerien. Nous distinguerons ici trois niveaux de convergence : - la dimension relationnelle de l'ontologie heideggerienne, - sa dimension expérientielle avec le primat de l'expérimentation concrète sur la connaissance intellectuelle comme voie d'accès aux étants, - enfin, la dimension métaphysique de notre rapport au monde environnant à travers le concept « d'habitation » et son contraire : « l'arraisonement ».

a) « *Etre-au-monde* » : vers un dépassement du dualisme dans la relation homme/nature

Le premier niveau s'impose à la lecture du §. 12 d'*Etre et Temps*, lorsque Heidegger insiste sur la différence entre « être-dans-le-monde » et « être-au-monde ». Comme l'explique Heidegger, le premier terme renvoie à une dimension spatiale : « Nous voulons dire par ce *dans* le rapport d'être qu'entretiennent deux étants étendus dans l'espace relativement à leur place dans cet espace²⁹ ». Par rapport à « l'être-dans », « l'être-au » se définit comme un existentiel dans le sens où le Dasein ne saurait être dissocié de cette expérience d'être « jeté au monde », ce que Heidegger nomme la « factivité » du Dasein qui ne choisit pas de s'ouvrir au monde, il est cette ouverture même : « Le concept de factivité inclut en lui l'être-au-monde d'un étant de l'intérieur du monde de telle sorte que cet étant puisse s'entendre comme embarqué dans son destin avec l'être de l'étant qui se rencontre avec lui à l'intérieur du monde qui est le sien³⁰ ».

²⁸ O. DELBARD, *Dictionnaire de l'environnement et du développement durable*, Paris, Editions Pocket, 2005, p. 45

²⁹ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, §. 12, traduction de François Vezin, Paris, Editions Gallimard, 1986, p. 87

³⁰ *Ibid*, p. 89

C'est à ce stade que Heidegger introduit une rupture ontologique majeure dans notre façon de considérer notre rapport à la nature. Pour l'auteur, l'homme ne se situe plus, par rapport à la nature, dans un « face à face » pas plus qu'il ne se trouve pris dans un Tout qui le dépasse. *Heidegger fait voler en éclat à la fois l'idée d'un rapport de sujet à objet entre l'homme et la nature, hérité de Descartes, et le cosmos grec comme totalité englobante.* Le Dasein n'est ni face au monde ni inclus dans le monde, il est « configurateur de monde³¹ », il « fait monde ». Cette vision à la fois rapproche le Dasein du monde ambiant dans lequel, en quelque sorte, il « in-habite » (il l'habite de l'intérieur de lui-même autant que le monde est habité par lui). Cette « familiarité » du Dasein avec le monde ambiant servira de base à une théorisation du concept « d'habitation » sur lequel repose tout l'apport de Heidegger à une ontologie de l'écologie : « J'habite, je séjourne auprès du monde en tant que ce qui m'est, de telle ou telle façon, familier³² »

*Mais dans le même temps, le monde perd toute existence indépendante si bien que le concept de « nature » devient chez Heidegger problématique. Doit-on voir dans la « nature », le lieu où s'expriment d'autres façons « d'être-au-monde » que celle qui est propre au Dasein ? C'est ce que semble confirmer, dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, la définition que Heidegger propose de l'écologie comme « L'exploration du lieu où les animaux sont chez eux et de la façon dont ils le sont, de leur manière de vivre en rapport avec leur milieu³³ ». Cette définition semble à la fois s'inscrire dans la continuité de « l'être-au-monde » à travers la notion de « rapport » au milieu et s'en distinguer dans la mesure où l'animal est pensé par Heidegger comme « pauvre en monde³⁴ ». Il semble, à ce stade, que la vision que Heidegger a de l'écologie exclue le Dasein. Pour Heidegger, l'écologie semble se réduire aux sciences de la nature et c'est d'ailleurs par le développement de la botanique que l'écologie a vu le jour au 19^e siècle. Comme nous le verrons plus loin, « l'écologie appliquée au Dasein » ou l'écologie dans sa dimension ontologique correspond au concept « d'habitation ». Pour l'heure, attachons nous à comprendre comment, chez*

³¹ L'expression « configurateur » de monde est introduite dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Paris, Editions Gallimard, 2005, p.502 -506. Dans cet ouvrage, Heidegger s'interroge sur l'existence d'un « monde animal » pour mieux fonder le concept de monde. Comme nous le développerons dans la troisième partie de cette thèse, l'animal possède une « ouverture » au monde mais se trouve pris dans ce que Heidegger nomme « l'accaparement », il ne le « configure » pas.

³² M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, §. 12, traduction de François Veizin, Paris, Editions Gallimard, 1985, p. 62

³³ M. HEIDEGGER, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Paris, Editions Gallimard, 2005, p. 382

³⁴ Nous reviendrons plus loin sur le concept de « pauvreté en monde » mais il tient ensemble l'idée que l'animal possède une ouverture sur l'étant mais sans le penser en tant que tel, c'est pourquoi il est dit « pauvre en monde ». Cf. M. HEIDEGGER, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Paris, Editions Gallimard, 2005, pp. 298-388

Heidegger, la nature, perdue comme *physis* (concept grec de nature comme modèle de toute production), est reconquise comme « matière première » dans un rapport aux étants intramondains caractérisé d'abord par « l'usage » et la « préoccupation ».

b) *La nature comme « outil »*

Le second terme de notre analyse de la fécondité du concept « d'être-au-monde » par rapport à l'*oikos logos*, ce que nous avons appelé sa dimension expérientielle, trouve sa démonstration au §. 15 d'*Etre et Temps*. En effet, si l'on part du principe que l'écologie est l'étude des relations entre les êtres vivants, l'analytique du Dasein, en se fondant sur une approche expérientielle plus que discursive, peut nous apporter des éléments de réponses concrets sur la nature de ces relations entre le Dasein et le monde environnant, celui des « étants intramondains » comme les nomme Heidegger. Or ce rapport se caractérise selon Heidegger par l'immédiateté d'un accès aux étants par le biais de leur « usage ». Selon lui, *notre rapport aux étants intra-mondains n'est pas d'abord un rapport de « connaissance » mais d'expérimentation*. Le mode de relation qui sous-tend ce rapport aux choses qui nous entourent est la « préoccupation » (*Besorge*). Comme le rappelle Heidegger dans sa conférence intitulée *La chose* : « Le mot romain *res* signifie ce qui concerne l'homme³⁵ ». Et la façon dont les étants intra-mondains nous préoccupent c'est d'abord sous un angle utilitaire en tant qu'« outils » : « L'étant qui fait encontre dans la préoccupation, nous l'appelons l'outil.³⁶ »

Mais pour utiliser l'outil, il est nécessaire, dans second temps, d'en connaître la structure. Ainsi se trouvent définis les deux modes de donation des étants : comme « être à portée de main » (*zuhandenheit*) ou outil et comme « être sous la main » (*vorhandenheit*) soit ce qui subsiste en dehors de notre manipulation. C'est sur la base de ces deux modalités de notre « être-au-monde » que peut être décrite phénoménologiquement notre relation à la nature. En effet, en tant qu'étants intramondains, les éléments naturels n'échappent pas à cette logique. Pour Heidegger, c'est à travers les outils et comme « ressource naturelle » que la nature est dévoilée dans son utilité pour l'homme : « Le marteau, les tenailles, le clou renvoient en eux-mêmes à de l'acier, du fer, du minerai, de la roche, du bois³⁷ ». Ainsi, pour l'homme, selon Heidegger, la nature est d'abord *fonctionnelle* : « La forêt est réserve

³⁵ M. HEIDEGGER, « La Chose » in *Essais et Conférences*, Paris, Editions Tel Gallimard, 1984, p. 208

³⁶ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, §. 15, traduction d'Emmanuel Martineau, Editions Authentica, 1985, p. 71

³⁷ *Ibid*, p. 72-72

de bois, la montagne est carrière de pierre, la rivière est force hydraulique, le vent est vent dans les voiles³⁸ ».

En quoi cette modalité première de donation de l'étant ouvre-t-elle la voie à ce que Heidegger nomme, dans sa conférence intitulée *La question de la technique*³⁹, « l'arraisonement » (*Gestell*) de la nature ? En quoi l'arraisonement se distingue-t-il de la « préoccupation » comme modalité existentielle du Dasein ? Nous allons maintenant tenter de répondre à ces questions en vue de mettre en lumière la dimension métaphysique de la crise écologique.

c) *L'hybris technicienne : la nature « arraisonnée »*

Dans un passage de sa célèbre conférence sur *La question de la technique*, Heidegger nous révèle, en une métaphore, l'essence du concept d'« arraisonement » de la nature (*Gestell*) par laquelle la civilisation met la nature « en demeure » de produire au-delà de ses capacités de renouvellement naturelles : « La centrale n'est pas construite dans le courant du Rhin comme le vieux pont de bois qui depuis des siècles unit une rive à l'autre. C'est bien plutôt le fleuve qui est muré dans cette centrale⁴⁰ ». Plus que l'épuisement des ressources ce qui, selon nous, est mis en avant dans cette image c'est la violence faite à la nature, violence rendue possible par une totale perte de « familiarité⁴¹ » entre l'homme et la nature, ce lien qui unissait jadis l'artisan à son objet dans la *poiesis*. Si l'homme perd le lien à l'objet, c'est que *la corporéité de l'objet qui se tient devant nous se dissipe derrière sa fonctionnalité pour devenir ce que Heidegger nomme un « fond⁴² » (bestand)*. Et Heidegger de prendre l'exemple de l'avion commercial qui ne se dévoile comme « fond » que pour autant qu'il est capable de transporter. En dehors de cette valeur d'usage, l'objet cesse d'avoir une valeur en soi. Tout objet inutile perd donc de facto sa valeur dans la pensée technicienne rendant impossible toute contemplation purement gratuite : « Du point de vue du fonds, la machine est absolument dépendante car elle tient son être uniquement d'une commission donnée à du commissible⁴³ ».

En « arraisonnant » (*gestellen*) la nature, l'homme la « met en demeure » de produire jusqu'à ne plus voir en elle qu'une source de rendement : « Le dévoilement qui régit

³⁸ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, §. 15, traduction d'Emmanuel Martineau, Editions Authentica, 1985, p. 71-72

³⁹ M. HEIDEGGER, « La question de la Technique » in *Essais et Conférences*, Paris, Editions Tel Gallimard, 1984

⁴⁰ *Ibid*, p. 22

⁴¹ Un terme que l'on retrouve dans *Sein und Zeit* au §. 12 et qui constituera le fondement de la notion « d'habitation » dans la conférence intitulée *Bâtir, Habiter, Penser*.

⁴² M. HEIDEGGER, « La question de la Technique » in *Essais et Conférences*, Paris, Editions Tel Gallimard, 1984, p. 23

⁴³ *Ibid*, p. 23. Le terme « commission » renvoie ici à une « mise en demeure » de la nature de produire.

la technique moderne est une provocation (*herausfordern*) par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui puisse comme telle être extraite et accumulée⁴⁴ ». Il ne s'agit pas simplement de produire pour répondre aux besoins du moment mais de stocker pour faire face aux besoins futurs. C'est aussi la porte ouverte à un épuisement de ses ressources dans la mesure où l'homme ne se contente pas des ressources « disponibles » mais va chercher à les « accumuler », poussant la consommation de ressources au-delà des capacités de renouvellement de la nature elle-même ! On peut ainsi faire de la *Gestell* une lecture écologique en voyant se dessiner, chez Heidegger, ce qui deviendra le concept écologique « d'empreinte écologique⁴⁵ » qui calcule le rapport entre les besoins en ressources naturelles et en énergie des hommes et la bio-capacité de la terre. Les économistes contemporains parlent volontiers de « captation ». Mais *l'enjeu de cette captation est d'abord métaphysique avant d'être économique* : il s'agit, pour l'homme, de se soustraire aux caprices de la nature, de se mettre en sécurité en pourvoyant à ses besoins au-delà du nécessaire à sa simple survie. La *Gestell* est d'abord régie par la peur du manque et c'est en quoi elle est tendue par un désir porteur d'*hybris* (absence de limite). On voit donc ici très clairement apparaître le lien entre la dimension « ontologique » du rapport à la nature qui caractérise la *Gestell* et ses conséquences environnementales inéluctables. *L'homme affirme sa différence ontologique par rapport la nature en prétendant se placer au-dessus de ses lois en les maîtrisant à son profit dans le projet d'exploitation systématique de ses ressources.*

2. La *Gestell* comme dévoilement de notre être-au-monde : un mode de dévoilement occultant

A ce stade, il convient de nous demander en quoi cette attitude de « provocation », de « forçage » de la nature qui caractérise la *Gestell* dépasse l'instrumentalisation de

⁴⁴ M. HEIDEGGER, « La question de la Technique » in *Essais et Conférences*, Paris, Editions Tel Gallimard, 1984, p. 20

⁴⁵ L'un des pères du concept est William Rees mais nous donnons ici la définition de l'ONG WWF qui publie dans le rapport intitulé « Planète vivante » un indicateur permettant de mesurer cette empreinte et de montrer son évolution dans le temps. « L'empreinte écologique mesure la surface terrestre bioproductive nécessaire pour produire les biens et services que nous consommons et absorber les déchets que nous produisons ». http://wwf.panda.org/fr/wwf_action_themes/modes_de_vie_durable/empreinte_ecologique/
L'une des expressions de ce calcul est le nombre de planètes consommées par habitant en moyenne pour chaque pays analysé. Le fait que ce chiffre soit partout supérieur à un indique que l'homme, par ses diverses activités, exerce sur la planète une pression environnementale supérieure à la capacité de ses ressources naturelles à se renouveler.

l'objet décrite au §. 15 de *Sein und Zeit* comme l'attitude de la *zuhandenheit* (l'objet « à portée de main ») et si elle n'en est pas tout simplement la radicalisation de ce qui est contenu en germe dans cette structure fondamentale du Dasein ? En effet, si pour Heidegger, comme nous l'avons évoqué plus haut, la nature est « co-découverte » dans l'outil (le bois du marteau, le fer du clou), ce n'est ni comme puissance naturelle, ni comme étant « sous la main » (*vorhandenheit*) mais comme matière première ! N'existe-t-il pas, en dehors de la *vorhandenheit* et de la *zuhandenheit*, un existential qui permette au Dasein d'accéder à la nature de façon plus originaire ? Ne peut-on accéder à la nature qu'en l'exploitant de même que nous pouvons avoir une compréhension des choses qu'en les manipulant ? Sommes-nous condamnés à l'anthropocentrisme, à une relation intéressée à la nature ? Si Heidegger évoque cette question au §. 43, il ne donne pas d'éléments de réponse articulés, se contentant de pointer vers l'horizon d'une « troisième voie » mais sans la nommer : « La nature qui nous environne et nous embrasse est sans doute de l'étant intramondain mais elle ne manifeste ni le mode de « l'être-là-portée de main » (*zuhandenheit*) ni celui du « sous-la-main » (*vorhandenheit*)⁴⁶ ».

Selon Jean Greisch dans *Ontologie et Temporalité*, la lecture qui peut être faite est que la nature est « ce qui reste au monde quand on l'ampute de sa significativité⁴⁷ ». Mais cette nature brute intéresse-t-elle Heidegger ? Il semble possible d'affirmer à ce stade, que Heidegger n'est pas animé par un souci écologique. Il semble que chez lui le phénomène de la nature ne puisse être saisi qu'à partir du Dasein, comme ce « monde ambiant » dans lequel il se trouve jeté, et qui, en tant que tel, ne saurait recéler aucune valeur en lui-même. Rechercher une pure extériorité ne fait pas sens dans « l'être-au-monde » heideggerien. C'est à la fois ce qui contribue à rendre notre sort indissociable de celui de la nature mais, dans le même temps, à vider de son sens une originalité de la nature plus primordiale que celle du Dasein. *C'est pourquoi on peut sans conteste affirmer que, chez Heidegger, il n'existe pas proprement dit de « souci écologique » : le concept de nature restant indissociable de celui de « monde », la relation à la nature saurait être pensée que comme une structure existentielle du Dasein.* Mais si la nature ne peut être recherchée dans une pure extériorité, le chemin ne serait-il pas d'emprunter la voie des correspondances entre intériorité et extériorité ? N'est-ce pas ce qui se trame dans le concept de *Quadriparti* développé dans *Bâtir, Habiter, Penser*⁴⁸ (texte que nous étudierons à la fin de ce paragraphe) ?

⁴⁶ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, §.15, traduction d'Emmanuel Martineau, Editions Authentica, 1985, p. 158

⁴⁷ J. GREISCH, *Ontologie et Temporalité*, Paris, Editions PUF, 1994, p. 268

⁴⁸ M. HEIDEGGER, « Bâtir, habiter, penser » in *Essais et conférences*, Paris, Editions Tel Gallimard, 1984

*Habiter le monde, n'est-ce pas d'abord être « habité » par les hommes, le ciel, la terre et les dieux ? La nature au sens de la « maison » (oikos) que nous habitons, n'est-elle pas précisément le « lieu » où s'opère le lien entre les membres du *Quadriparti* dont nous sommes partie intégrante? Mais où ces correspondances symboliques trouveraient-elles un fondement existentiel ?*

a) Le renvoi comme ouverture vers un rapport symbolique au monde

Il semble qu'une réponse puisse déjà être utilement recherchée du côté de la notion de « renvoi » (*Verweisung*) au §.17 de *Sein und Zeit*. Nous aimerions montrer ici que cette structure de « renvoi » inhérente à celle du *Dasein*, ne conduit pas nécessairement à l'instrumentalisation technicienne des étants de même que, comme le rappelle Jean Greisch dans son fameux commentaire de *Sein und Zeit (Ontologie et Temporalité)* : « Si tous les outils sont des ustensiles, tous les ustensiles ne sont pas des outils⁴⁹ ». Et c'est d'ailleurs quand un ustensile est cassé, souligne-t-il, qu'il perd sa fonction d'outil et devient étrangement présent (comme le marronnier pour Sartre) ou simplement encombrant comme un objet inutile : « Le monde c'est ce que nous découvrons quand les choses ustensiles ne fonctionnent plus du tout. C'est alors que nous découvrons que le monde est toujours déjà là, même antérieurement à nos préoccupations⁵⁰ ». Faut-il attendre que se manifestent les conséquences irréversibles de la crise écologique à travers des destructions massives pour que nous commençons à regarder la nature autrement dans un rapport qui, sans revenir au « sacré » de la Grèce antique, nous réintroduise dans une relation plus « originaire » avec elle ? Une lecture attentive du §.17 de *Sein un Zeit*, semble conforter l'idée que le jeu de « renvoi » évoqué par Heidegger ne s'inscrit pas uniquement dans une logique utilitaire mais pointe également vers la dimension symbolique de la pensée humaine à l'œuvre dans « l'habitation » sous la forme du *Quadriparti* comme nous le développerons plus loin. En effet, pour Heidegger, il ne peut y avoir de « monde ambiant » qu'à partir du moment où plusieurs objets sont liés entre eux précisément par un jeu de renvoi et donnent sens à ce qui nous fait face. *Ce jeu de renvoi n'est pas déjà une façon de m'approprier mon environnement mais simplement de lui donner du sens en lui donnant une forme*. Heidegger donne l'exemple de la chambre dont les objets « ne commencent pas à se montrer pour eux-mêmes [...] Ce qui fait de prime abord rencontre c'est la chambre⁵¹ ».

⁴⁹ J. GREISCH, *Ontologie et Temporalité*, Paris, Editions PUF, 1994, p. 131

⁵⁰ *Ibid*, p. 134

⁵¹ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, traduction d'Emmanuel Martineau, Editions Authentica, 1985, p. 71

Pourquoi de la même manière la nature devrait-elle être conçue d'abord comme outil et non comme support de la pensée symbolique ? Dans les traditions asiatiques mais aussi chez les présocratiques et même chez certains auteurs médiévaux, la nature est, par excellence, le lieu des correspondances entre ses différents éléments (le macrocosme que représente l'univers) et entre les éléments du microcosme que constitue le corps humain. Figurer chaque élément naturel dans un statut de « matière première » paraît pour le moins réducteur sous la plume de Heidegger. Cette structure de renvois ne peut-elle pas être déclinée sur le plan symbolique pour donner à voir cette dimension originaire de notre relation à la nature ? La technique n'est-elle pas une façon d'enfermer dans une lecture rationnelle ce que le symbolique maintient résolument ouvert : le sens de notre relation à la nature ? Il nous semble que c'est précisément le travail auquel se livre Heidegger dans *Bâtir, Habiter, Penser*, ouvrage sur lequel nous nous appuierons plus loin dans notre analyse.

b) *Le souci comme « gardien de la plurivocité de l'être⁵² »*

Pour poursuivre cette réflexion sur le caractère nécessairement (ou non) utilitariste de notre rapport à la nature au-delà de la question de la technique, il semble qu'une relecture du concept heideggerien de « souci », développé au §.41 de *Sein und Zeit*, puisse également nous apporter quelques éléments de réponse. En effet, le « souci » se définit, selon Heidegger, comme cette tendance du Dasein à « aller au-devant de lui-même » (à sortir de lui-même pour se réaliser sur le mode de « l'authenticité ») et constitue la structure de base « apriorico-existentielle » du Dasein : « Le Dasein est en son être à chaque fois déjà en devant de lui-même⁵³ ». Or le problème de la technique est précisément qu'elle empêche l'homme « d'être en avant de lui-même », de réaliser toutes les modalités de son « pouvoir-être » en l'enfermant dans un mode de dévoilement dont il a perdu la conscience. Avec le temps, ce mode de dévoilement technique qui consiste à mettre la nature en équation, à la « modéliser », est devenu une évidence qui se résume parfaitement dans cette formule de Heidegger extraite de la conférence intitulée *Science et Méditation* : « La science est la théorie du réel⁵⁴ ».

Comme le souligne Heidegger, cette « appel » de la technique est au départ libérateur, dans la mesure où il permet à l'homme de se libérer de la précarité de l'état naturel. La science est un « appel » qui fait partie du « destin » de l'humanité et auquel elle répond par l'arraisonement : « L'arraisonement, comme tout mode de dévoilement

⁵² Expression empruntée à J. GREICH in *Ontologie et Temporalité*, Paris, Editions PUF, 1994, p. 240

⁵³ M. HEIDEGGER, *Etre et Temps*, §. 41, traduction d'Emmanuel Martineau, Editions Authentica, p. 147

⁵⁴ M. HEIDEGGER, « Science et Méditation » in *Essais et Conférences*, Paris, Editions Tel Gallimard, 1984, p. 51

est un envoi du destin⁵⁵ ». Mais en adhérant sans recul à la technique, l'homme finit par se « commettre lui-même comme fond⁵⁶ » et par ne plus voir en toute chose que lui-même ! Il « devient l'arraisonnement », il s'arraisonne lui-même... Ce qui était un mode de dévoilement devient une force d'occultation du réel : « L'arraisonnement nous masque l'éclat et la puissance de la vérité⁵⁷ ». Ce faisant, nous dit Heidegger, l'homme, en proie à l'oubli du questionnement sur l'Être, « ne se rencontre plus nulle part en son être ». Toutefois, comme le souligne Heidegger, il est dans la nature même du souci de s'occulter pour déchoir (*verfallen*) dans l'identification avec son objet (le souci « pour »). *L'authenticité du souci consiste alors à maintenir la tension qui permet précisément à l'homme de se maintenir « en avant de lui-même »*. Heidegger évoque le penchant à « se laisser vivre » sans rien changer (*Hang*) et le vouloir-vivre (*Drang*) comme une des modalités de cette tension. Une dynamique que Jean Greisch résume magnifiquement en faisant du « souci » le « gardien de la plurivocité de l'être.⁵⁸ Ce qui est en jeu dans l'authenticité du « souci » n'est autre que l'authenticité de notre « être-au-monde » tendu entre la « déchéance » (*Verfallenheit*) et la réalisation de notre « pouvoir-être » : « Non seulement l'être jeté n'est pas un fait fixe mais il n'est pas non plus un fait circonscrit. Il appartient à sa facticité que le Dasein, aussi longtemps qu'il est ce qu'il est, reste dans le jet et soit entraîné par le tourbillon de l'inauthenticité du On⁵⁹ ».

Or l'authenticité est précisément ce à quoi l'homme tourne le dos avec la technique ! De fait, avec le règne de la technique, l'homme est privé de tout choix dans sa relation aux objets. Alors que dans la *poesis* (la production au sens aristotélicien du terme) de l'artisan, le souci se matérialise par une production « de concert » avec un objet (il y a coréalisation : l'artisan s'exprime en permettant à la matière d'exprimer son essence qui est de prendre forme) dans la production technicienne de l'*homo faber*, la production finale lui échappe ce qui change considérablement le statut de l'objet qui, de fruit de son art, devient un maillon dans une chaîne plus vaste : un non-objet, un embryon d'objet non signifiant...Et quand bien même l'ouvrier exercerait une activité autonome ce n'est pas l'objet qui a une valeur en soi mais son « efficacité » (le

⁵⁵ M. HEIDEGGER, « La question de la Technique » in *Essais et Conférences*, Paris, Editions Tel Gallimard, 1984, p. 33

⁵⁶ C'est-à-dire à considérer autrui sous l'angle de son utilité, à l'assimiler à une fonction.

⁵⁷ M. HEIDEGGER, « La question de la Technique » in *Essais et Conférences*, Paris, Editions Tel Gallimard, 1984, p. 37

⁵⁸ J. GREISCH, *Ontologie et Temporalité*, Paris, Editions PUF, 1994, p. 240

⁵⁹ M. HEIDEGGER, *Être et Temps*, §. 38, traduction d'Emmanuel Martineau, Paris, Editions Authentica, 1985, p. 139

bénéfice qu'il va permettre de générer). Ce qui est déterminant donc ce n'est pas tant l'objet que les conditions dans lesquelles il a été créé. *Pour l'homo faber, l'objet disparaît derrière la finalité technicienne du processus de production à laquelle lui-même est soumis. Et le consommateur, de son côté s'engloutit dans l'objet technique.* Envolée la « plurivocité de l'être » ! N'en maîtrisant plus la conception et vénérant le principe qui a guidé sa fabrication - l'efficacité -, il l'idolâtre. On peut bien voir une dimension esthétique dans la contemplation, par son heureux possesseur, du dernier *I Phone*, mais si celui-ci n'apportait pas des bénéfices techniques infiniment supérieurs, il serait aussitôt mis de côté. On voit donc bien se dessiner, à partir d'un même « souci » initial, deux modes de dévoilement différents. Si l'*Iphone* fait l'objet de tant de soins c'est autant en raison d'un rapport affectif à une marque mythique qui nous confère ses attributs symboliques, que parce qu'il répond aux réquisits de l'efficacité technicienne.

Or c'est précisément ce que cherche à mettre en lumière Heidegger dans la conclusion de sa conférence sur *La question de la technique*. En effet, selon lui, ce n'est pas la technique qui est le problème : elle n'est qu'un « mode de dévoilement » qui a correspondu aux besoins de l'humanité à un certain stade de son développement, un certain mode d'intelligibilité « rationnel » de la nature. Le point critique réside dans la « fétichisation » de l'objet technique sans voir qu'il n'est que l'expression d'un mode de dévoilement parmi d'autres. La question du souci (et celle de l'authenticité) est donc bien centrale par rapport à celle de la Technique. L'idée que nous souhaiterions soutenir dans la suite de notre réflexion est que le mode de dévoilement symbolique propre à l'art et le mode de dévoilement lié à la Technique peuvent parfaitement coexister, pour autant qu'ils aient conscience d'eux-mêmes, qu'ils n'oublient pas « d'interroger leur essence » pour reprendre les termes heideggeriens. Ce qui nous semble être une impasse pourrait bien être l'opportunité de faire émerger un nouveau mode de dévoilement. « Là où il y a danger croit ce qui sauve⁶⁰ », nous dit Heidegger citant Hölderlin dont nous montrerons dans le chapitre suivant qu'il fut l'une des sources d'inspiration majeure du *Quadripartite*. *Pour Heidegger, l'issue consiste à faire retour au questionnement sur l'essence de la Technique pour mieux la neutraliser. Il s'agit de cerner le péril métaphysique qui se profile en elle et non ses simples conséquences matérielles (destruction de l'environnement) : « En apercevant ce qui dans la Technique est essentiel, au lieu de nous laisser fasciner par les choses*

⁶⁰ M. HEIDEGGER, « La question de la Technique » in *Essais et Conférences*, Paris, Editions Tel Gallimard, 1984 p. 47

techniques. Aussi longtemps que nous nous représentons la Technique comme un instrument, nous restons pris dans la volonté de la maîtriser. Nous passons à côté de l'essence⁶¹ de la Technique⁶² ». Ce n'est qu'en l'envisageant sous l'angle du « péril métaphysique » que la crise écologique pourra sinon être traitée, du moins abordée avec pertinence.

3. Développement de la technique et péril métaphysique

Afin d'approfondir l'idée de « péril métaphysique », l'analyse de « l'être-au monde » du Dasein contenue dans *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* nous paraît constituer un apport précieux en lien avec notre question initiale sur les fondements ontologiques de la crise écologique. Nos analyses précédentes nous ont mis sur la voie mais cet ouvrage, postérieur de deux ans à *Etre et Temps*, permet de mieux saisir en quoi, dans la *Gestell*, le Dasein tourne le dos à son « pouvoir-être », soulignant ainsi le « péril métaphysique » lié à la Technique mais également la possibilité d'un retournement. Dans cet ouvrage, Heidegger cherche à éclairer le concept de « monde » en s'interrogeant également sur l'existence d'un monde animal (défini par rapport au « monde » du Dasein), enjeu central pour éclairer les rapports entre monde et nature chez l'auteur.

Or la façon dont Heidegger, au terme de sa comparaison avec l'animal, définit la « différence ontologique » du Dasein réside dans sa capacité à être « configurateur de monde⁶³ » par opposition à l'animal « pauvre en monde ». En effet, *l'une des principales différences entre l'animal et le Dasein est que pour ce dernier, s'il y a bien une forme d'ouverture à l'étant, l'accès à « l'étant en tant qu'étant » est barré car cet accès est guidé par sa nécessité biologique et comme programmé dans ce que Heidegger nomme « l'accaparement⁶⁴ »*. L'animal, entièrement conditionné par un processus de « désinhibition » de ses pulsions qui lui échappe, est incapable, selon Heidegger, de s'autodéterminer dans son rapport à l'étant. Si cette possibilité est inscrite dans la structure même du Dasein, elle ne constitue pas pour autant, selon Heidegger, une modalité permanente de son être-au-monde : « C'est le Dasein en

⁶¹ L'essence de la technique est d'abord de nous libérer or elle finit par nous aliéner.

⁶² M. HEIDEGGER, « La question de la Technique » in *Essais et Conférences*, Paris, Editions Tel Gallimard, 1984 p. 44

⁶³ M. HEIDEGGER, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Paris, Editions Gallimard, 2005, p. 397

⁶⁴ *Ibid*, p. 390-396

l'homme qui est configurateur de monde⁶⁵ ». En effet, ce qui caractérise le Dasein comme « configurateur de monde » c'est, selon Heidegger, la « tenue de rapport » c'est-à-dire la capacité de l'homme à rentrer lui-même en relation avec l'étant sur le mode du « laisser être » ou « ne pas laisser être ce qui se rencontre » : « C'est là seulement où, d'une façon générale, de l'étant est manifeste en tant qu'étant qu'il est possible d'éprouver tel ou tel étant déterminé en tant qu'il est ceci ou cela, éprouver au sens large qui dépasse le simple fait de connaître c'est éprouver au sens de faire l'expérience de l'étant⁶⁶ ».

Mais quelle est précisément la nature de cette expérience de l'étant ? La tenue de rapport recouvre-t-elle différentes modalités ? C'est à ce stade que Heidegger va préciser que dans la « quotidienneté »⁶⁷, il y a bien « tenue de rapport » à l'étant mais pas pour autant un « rapport fondamental de l'être humain à l'étant.⁶⁸ » Il revient, dans le cadre de cette analyse, sur la notion d'outil, pour montrer qu'*à travers cette modalité de donation de l'étant (zuhandenheit) que nous avons décrite plus haut, l'Etre de l'étant ne se dévoile que de façon partielle, locale*, même si l'outil n'est jamais considéré pour lui-même mais dans un jeu de « renvois » à d'autres étants. *Dans la « tenue de rapport » propre au mode de la « quotidienneté », l'étant est considéré comme « allant de soi », la nature n'est pas cet être secret qui selon la formule d'Héraclite, « aime à se cacher », elle cesse de nous intriguer, elle suscite au mieux notre curiosité, au pire notre indifférence. Qu'en est-il alors de ce « rapport fondamental » à l'étant ? A partir de cette interrogation, nous pourrions élucider plus en profondeur en quoi la Gestell écarte le Dasein de son « pouvoir-être », en quoi réside le « péril » ? C'est aussi grâce à ce questionnement que Heidegger parvient à une nouvelle définition du concept de monde. *Après avoir défini le monde comme accessibilité à la « manifesteté de l'étant en tant qu'étant⁶⁹ », il le définit alors comme « manifesteté de l'étant en tant que tel et en entier⁷⁰».**

⁶⁵ M. HEIDEGGER, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Paris, Editions Gallimard, 2005, p. 413

⁶⁶ *Ibid*, p. 397

⁶⁷ Le concept de quotidienneté est défini dans *Sein und Zeit* comme le monde du « on », de la « publicité », du « bavardage », etc... où le Dasein tourne le dos à son authenticité. C'est pourquoi la quotidienneté est rattachée au concept de « déchéance » (*Verfallenheit*) au §.9 de *Sein und Zeit*. Pour autant, la quotidienneté n'est pas une « déviance » par rapport à l'authenticité, elle constitue la tonalité existentielle première du Dasein marquée de sa facticité, le sol à partir duquel il pourra réaliser son « pouvoir-être » en rompant avec l'inauthenticité de son existence.

⁶⁸ M. HEIDEGGER, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Paris, Editions Gallimard, 2005, p. 400

⁶⁹ *Ibid*, p. 397

⁷⁰ *Ibid*, p. 412

a) *Gestell et oubli de l'Être*

Saisir la manifesteté de l'étant « en entier », comme « totalité », telle est la tâche qui incombe au Dasein « configurateur de monde » mais aussi le défi philosophique sur lequel bute notre entendement et auquel pourtant il aspire. Tenir ensemble la conscience de la finitude propre au monde moderne et une quête de l'unité brisée, tel est le sentiment qui inspire la nostalgie de Hölderlin par rapport à la totalité englobante du *cosmos* grec qui influencera si profondément la pensée de l'habitation heideggerienne. S'il existe une « idée » de monde, telle que l'a définie Kant dans la *Critique de la raison pure*, elle est le fruit d'une synthèse jamais achevée, d'un travail de « construction » permanent qui repose sur le sol de notre expérience la plus intime avec les étants qui nous environnent. Pour Heidegger, l'accès à « l'étant en tant qu'étant dans son entièreté » est plus qu'une idée : une possibilité inscrite en germe dans le Dasein mais si intimement au fond de nous-même que la plupart du temps elle reste un potentiel en sommeil : « si proche que nous n'avons aucun recul pour l'apercevoir⁷¹ ». Seul le surgissement en nous, et comme malgré nous, de nouvelles « tonalités » (*stimmung*) existentielles telles que l'ennui ou l'angoisse permettent de rompre avec cet assoupissement qui est la marque de la « déchéance » (*verfallenheit*). *Dans l'accès à « l'en entier » ce qui est en jeu n'est autre que la libération en l'homme du « pouvoir-être » du Dasein à partir de sa finitude, celui d'être « configurateur de monde ».*

Mais si l'accès à l'entièreté de l'étant est associée l'expérience existentielle d'une « tonalité » particulière du Dasein, qu'en est-il du côté de l'étant, quel mode de donation est associé à cette expérience ? A travers cette interrogation sur la « manifesteté de l'étant en tant qu'étant et en entier », l'enjeu est d'écarter une interprétation purement subjective de l'entièreté du monde comme « construction » du sujet. En quoi y a-t-il aussi « donation » du monde dans son entièreté ?

b) *Gestell et donation du monde*

Du monde comme « idée » de la raison sous la forme d'une totalité, au monde comme donation : c'est exactement l'articulation qui se joue chez Kant entre la première *Critique (de la raison Pure)* et la troisième *Critique (de la faculté de juger)* où le surgissement du sublime, en mettant en échec nos facultés est également ce qui révèle l'unité du monde au bord du chaos. Cette intuition du monde comme « donation », comme ce qui nous « tombe dessus » dans certaines circonstances

⁷¹ M. HEIDEGGER, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Paris, Editions Gallimard, 2005, p. 411

particulières, comme ce qui ne cesse de se produire et auquel nous restons étrangement aveugles, va éclairer toute l'histoire de la phénoménologie... Pour Heidegger, cette « entièreté » de l'étant nous entoure mais la plupart du temps nous y sommes indifférents. Avant de vouloir la saisir par l'entendement nous sommes pris dans ce qu'il nomme sa « manifesteté pré-logique⁷² » : « Cet en entier ne concerne pas seulement l'étant que nous avons précisément devant nous dans l'une ou l'autre occupation. Mais c'est *tout l'étant* chaque fois abordable, y compris nous-même qui est empoigné dans cette entièreté⁷³ ».

L'enjeu ici est la sortie d'une vision fragmentée du monde telle que nous la propose une certaine conception de la science inspirée du mécanisme cartésien et la recherche d'une alternative à la clôture du sens opérée par l'attitude dite « d'arraisonement » du monde. En effet, *la Gestell nous barre l'accès au monde comme donation dans la mesure où elle interdit de « laisser être » les objets en leur assignant d'emblée une fonction*. La question de la manifesteté de l'étant « en entier » rejoint finalement celle de l'Être de l'Étant et de « l'oubli de l'Être ». *La Gestell est un mode de dévoilement qui, en occultant tout autre mode de dévoilement, nous voile l'accès à l'Être de l'étant*. Dans *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, l'ontologie est d'ailleurs définie comme « ce qui regarde l'Être de l'étant⁷⁴ ».

Cette analyse apporte également des éléments de réponse à nos interrogations sur la possibilité d'un rapport plus originaire à la nature. N'est-ce pas dans cette « manifesteté prélogique » que la nature peut se donner comme « présence » avant de se penser comme monde, « totalité » ordonnée ? Le péril métaphysique associé à la Technique mis en évidence dans cette lecture des *Concepts fondamentaux de la Métaphysique* est donc double : - en considérant la nature comme « matière première », nous la perdons dans son « entièreté », nous la réduisons à une somme d'étants placés les uns à côté des autres, renvoyant les uns aux autres dans une visée instrumentale ; - mais nous la perdons également comme « présence » dans la mesure où en mettant la nature en demeure de produire par une « provocation » inhérente à la *Gestell*, nous refusons de la « laisser être », de la laisser venir à nous, barrant ainsi l'accès à toute donation, à toute ouverture à « l'Être de l'étant ». Ce faisant, c'est à notre capacité de « configurer » le monde que nous tournons le dos. *La crise écologique comme crise de notre être-au-monde, ne reflète pas seulement un*

⁷² M. HEIDEGGER, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Paris, Editions Gallimard, 2005, p. 51

⁷³ *Ibid*, p. 513

⁷⁴ *Ibid*, p. 512

mépris de l'étant mais également des possibles à l'œuvre dans notre humanité. C'est en quoi elle est un problème métaphysique qui s'inscrit dans une question plus fondamentale : celle du dévoiement de notre être-au-monde liée à la clôture totalitaire de la pensée technicienne.

Or ce sont précisément ces deux attitudes (l'en-entier et l'ouvert) qui seront centrales pour saisir le concept d'« habitation » développé par Heidegger dans sa conférence intitulée *Bâtir, habiter, penser* mais dont la compréhension ne peut, selon nous, faire l'économie de la lecture de la conférence intitulée *La chose*⁷⁵. Dans ce texte, Heidegger se livre à une description phénoménologique de « l'Être de l'étant » d'une cruche. Ce détour par l'exemple concret, nous semble indispensable pour faire le lien entre le concept d'habitation et « l'en-entier » que nous venons d'explicitier et qui va se concrétiser dans le concept de *Quadriparti*.

4. Le *Quadriparti* ou le monde comme totalité ouverte

L'une des problématiques soulevées dans cette conférence sur « La chose » est : comment renouer avec un rapport authentique aux étants qui nous entourent, comment habiter à nouveau le monde dans son entièreté ? C'est précisément ce qu'illustre Heidegger dans sa conférence intitulée *La chose* à travers l'exemple de la cruche. Dans cet exemple, Heidegger insiste sur l'importance du vide dans la cruche par opposition à sa partie matérielle qui est l'indice de son statut de production humaine. En effet, « ce qui est propre à la manière d'être de la cruche, n'est jamais fabriqué par la production. Une fois détachée de la fabrication, la cruche qui se tient pour elle-même doit s'y tenir assemblée⁷⁶ » souligne Heidegger. D'objet produit et reproductible elle devient une « chose » singulière. A cette vision extérieure de l'objet comme production, Heidegger oppose une recherche de « l'Être de l'étant » de cette « chose » qu'est la cruche. Si sa fonctionnalité est de contenir un liquide alors c'est bien le vide que ménage sa forme extérieure qui est la raison d'être de cette cruche et non le contenant, les parois, qui ne font qu'arrêter le liquide comme autant de limites. Le vide est ce qui permet de contenir : « Le vide, ce qui dans la cruche n'est rien, voilà ce qu'est la cruche en tant qu'elle est un vase, un contenant⁷⁷ ». Que le lecteur nous pardonne cette digression mais on trouve dans la pensée taoïste (où culmine cette

⁷⁵ M. HEIDEGGER, « La chose » in *Essais et Conférences*, Paris, Editions Tel Gallimard, 1984

⁷⁶ *Ibid*, p. 198

⁷⁷ *Ibid*, p. 199

logique des correspondances), chez Lao Tseu, une comparaison strictement analogue à celle que nous livre Heidegger pour démontrer l'utilité du vide dans la cruche : « On façonne l'argile pour faire des vases mais c'est du vide interne que dépend son usage⁷⁸ ».

Voir dans la cruche la qualité du vide et non la forme de l'objet produit, prôner la suprême utilité de ce qui passe dans l'attitude naïve pour l'inutile (le vide), voilà qui tourne le dos à la pensée technicienne mais ménage un accès tout différent à la chose produite, la « laissant-être » autrement que comme « fond ». Comme si les choses disposaient, une fois produites, d'une vie propre qui échappe à la visée initiale de leur producteur. C'est cet accès à la chose, selon Heidegger, que nous avons à reconquérir sans l'enfermer dans une visée utilitaire, dans une préconception qui en fige le sens et en gomme la singularité. En réduisant la chose à n'être qu'un « fond », la pensée technicienne nous barre l'accès à l'Être de cet étant que Heidegger va tenter de cerner dans la seconde partie de l'exemple de la cruche. Pour ce faire, il s'interroge sur la façon dont le vide contient : à la fois en prenant (le liquide) et en le retenant. Mais l'unité de ces deux moments vise un troisième mode qui constitue, selon lui, l'Être de la cruche : le « déverser » à partir du vide. « C'est comme déverser que le contenir est proprement ce qu'il est. Déverser de la cruche, c'est offrir. Le contenir du vase déploie son être dans le verser de ce qu'on offre à boire. Contenir a besoin du vide comme de ce qui contient. L'être du vide qui contient est rassemblé dans le verser⁷⁹ ».

A partir de cette patiente et concrète description phénoménologique, Heidegger va pouvoir introduire le *Quadriparti*. Le jeu de miroir se met en place entre tous éléments constitutifs de l'acte de verser de l'eau de la cruche comme « offrande ». L'eau, dans un premier temps, renvoie à l'ensemble des liens cosmiques qu'elle entretient avec l'univers :

« Dans l'eau versée la source s'attarde. Dans la source, les roches demeurent présentes, et en celles-ci le lourd sommeil de la terre qui reçoit du ciel la pluie et la rosée. Les noces du ciel et de la terre sont présentes dans l'eau de la source. [...] Dans un versement d'eau, dans un versement de vin, le ciel et la terre sont chaque fois présents. Or ce versement de ce qu'on offre est ce qui fait de la cruche une cruche. Dans l'être de la cruche, la terre et le ciel demeurent présents⁸⁰ ».

⁷⁸ LAO TSEU, « Tao Tô King », XI, in *Philosophes Taoïstes*, Paris, Editions Pléiade Gallimard, 2006

⁷⁹ M. HEIDEGGER, « La chose » in *Essais et Conférences*, Paris, Editions Tel Gallimard, 1984, p. 203

⁸⁰ *Ibid*, p. 204

Ainsi se trouvent posés les deux premiers éléments du *Quadriparti* : le lien cosmique à la terre et au ciel. Le deuxième acte de la mise en scène du *Quadriparti* s'exprime dans le dévoilement des protagonistes de l'offrande : les mortels (les hommes) et les dieux immortels. L'exemple de la cruche s'y prête particulièrement bien puisque, dans la Grèce antique, les libations de vin ou d'eau étaient utilisées dans le cadre des sacrifices aux dieux. C'est précisément le sacrifice qui permet la mise en relation du visible et de l'invisible, des mortels et des immortels :

« Ce que l'on verse, ce que l'on offre est la boisson destinée aux mortels. Elle apaise leur soif. [...] Mais parfois aussi, ce que verse la cruche est offert en consécration. Si le versement est offert en consécration, il n'apaise aucune soif. La libation est le breuvage offert aux dieux immortels. Ce versement de la libation comme breuvage est le versement véritable. [...] Là où le versement est accompli en mode essentiel, où il est suffisamment pensé et authentiquement dit, *giessen* veut dire faire offrande, sacrifier et par conséquent faire un don⁸¹».

A ce don fait écho, comme une réponse invisible, la « présence » des mortels, des immortels, du ciel et de la terre dans ce qui est versé. L'eau ou le vin se chargent alors de cette présence et l'acte de déverser prend alors toute sa dimension symbolique qui manifeste l'unité du *Quadriparti* : « Dans le versement du liquide offert, la terre et le ciel, les divins et le ciel sont *ensemble* présents. Unis à partir d'eux-mêmes, les Quatre se tiennent. Prévenant toute chose présente, ils sont pris dans la simplicité d'un unique *Quadriparti*⁸² ». L'étant que constitue la cruche possède donc, dans l'acte de déverser qui constitue son être propre, *un pouvoir de « dévoilement »* : celui de rendre manifeste le *Quadriparti* en « retenant » la quadruple présence.

C'est donc bien à partir de l'étant, que l'Être se dévoile de l'intérieur du Dasein lorsque celui-ci cesse de le considérer comme « fond ». C'est à partir de la cruche que s'opère ce que Heidegger nomme le « rassemblement » du *Quadriparti*. La cruche, selon l'étymologie du mot *thing*, comme « cette chose qui rassemble ». Il devient ici évident que *l'étant a besoin du Dasein pour révéler son Être véritable et c'est ce en quoi consiste précisément son pouvoir de « configuration »*. En effet, à travers le *Quadriparti*, « l'en-entier » se donne à voir dans une logique de fragments. Chacun des membres du *Quadriparti* est lié aux autres par une logique de « renvoi » évoquée plus haut. Mais ici ce jeu de renvoi n'est pas purement utilitaire, il renvoie à une unité entre les

⁸¹ M. HEIDEGGER, « La chose » in *Essais et Conférences*, Paris, Editions Tel Gallimard, 1984 p. 204-205

⁸² *Ibid*, p. 205

membres du Quadriparti, une « quadrature » à travers laquelle se dessine en filigrane l'unité du monde. Ainsi, *l'en-entier n'est pas une unité de surplomb mais le fruit d'un processus d'association symbolique qui, à travers le miroitement des quatre facettes du Quadriparti, « donne à penser » l'Être de l'étant.*

Ce processus associatif qui « donne à penser » sur le mode d'une présence renvoyant à une absence, tel est bien le mode de dévoilement propre à la pensée symbolique vers lequel Heidegger semble vouloir nous amener à penser une relation aux étants et à la nature en général qui rompt avec une « pensée qui représente⁸³ » propre à la pensée rationnelle laquelle enferme l'étant dans des catégories et en clôture le sens. De fait, le Quadriparti, cher à Heidegger, nous propose une totalité « ouverte », le « jeu du monde », à travers les jeux de miroirs unissant les membres du *Quadriparti*. C'est dans cette multi dimensionnalité du lien que nous avons à « être-au-monde » sans chercher à fonder l'unité du monde dans un principe unique (sur le modèle des penseurs présocratiques notamment) :

« Ce qui fait paraître, le jeu de miroir de la simplicité de la terre et du ciel, des divins et des mortels, nous le nommons monde. Le monde en tant qu'il joue ce jeu. Cela veut dire que le jeu du monde ne peut-être, ni expliqué par quelque chose d'autre, ni appréhendé dans son fond à partir de quelque chose d'autre. [...] Causes, fondements et choses de ce genre demeurent inadéquats au jeu monde. Aussitôt qu'ici la connaissance humaine réclame une explication, loin de s'élever au-dessus du monde, elle tombe au-dessous de lui⁸⁴ ».

En présentant le monde comme un « jeu de miroir », Heidegger ne rompt pas avec tout projet de fonder une ontologie mais avec toute vision essentialiste de « l'Être de l'étant » qui pourrait être ramené à un « absolu » immuable, à un tout englobant qui entourerait le *Quadriparti* à la façon d'un « anneau » explique-t-il. *L'ontologie heideggerienne permet de tenir ensemble à la fois l'Unité et la singularité irréductible des membres du Quadriparti en évitant ainsi l'aporie de la fusion dans le Tout :*

« Le jeu du miroir du monde est la ronde du faire-paraître, c'est pourquoi la ronde ne commence pas par entourer les Quatre comme un anneau. La ronde est l'Anneau(Ring) qui s'enroule sur lui-même alors qu'il joue le jeu des reflets. Faisant paraître, il éclaire les Quatre à la lumière de leur simplicité. [...] L'être rassemblé du jeu du monde, du jeu du miroir qui s'enroule ainsi, est le Tour encerclant (das Gering). Dans le Tour encerclant de

⁸³ M. HEIDEGGER, « La chose » in *Essais et Conférences*, Paris, Editions Tel Gallimard, 1984, p. 217

⁸⁴ *Ibid*, p. 214

l'Anneau qui joue et reflète, les Quatre s'enlacent à leur être qui est pourtant propre à chacun d'eux.⁸⁵ »

Le Tout se dit dans chacun des membres mais ne s'y réduit pas. Loin d'être une totalité abstraite, l'ontologie dévoilée dans le *Quadriparti* est également concrète, celui-ci ne pouvant se révéler que dans les choses, fidèle en cela au mot d'ordre de la phénoménologie. Le surgissement du *Quadriparti* est indissociable de celui de la chose : « La chose retient le Quadriparti. La chose rassemble le monde. [...] Quand nous laissons la chose être en rassemblant à partir du monde qui joue le jeu du miroir, nous pensons la chose comme chose. Pensant à elle ainsi, nous nous laissons approcher par l'Être de la chose : par son Être qui joue le jeu du monde⁸⁶ ». Enfin, le *Quadriparti* implique une ontologie profondément dynamique (comparable en cela, nous le verrons au tout dernier chapitre de cette thèse, à celle des traditions asiatiques). L'Être est ce jeu de miroir même dans lequel s'affirme à la fois l'Être propre de chaque élément du *Quadriparti* et leur unité constitutive d'un monde en perpétuel changement/miroitement : « L'unité du *Quadriparti* est la Quadrature. Mais la quadrature ne s'opère nullement de telle sorte qu'elle enveloppe les Quatre et que les enveloppant, elle vienne seulement s'ajouter après coup.[...] La quadrature est en tant qu'elle est le jeu de miroir qui fait paraître. Le jeu de miroir du monde est la ronde du faire paraître.⁸⁷ »

Ainsi, pour Heidegger, la conversion de regard consisterait à « faire retour » à cette pensée des correspondances qui seule permettrait de mettre fin au dévoiement de notre « être-au-monde » par la *Gestell* en passant, nous dit-il : « de la pensée expliquante à la pensée qui se souvient⁸⁸ ». Mais de quel retour s'agit-il exactement ? S'agit-il de « réenchanter le monde⁸⁹ » en revenant au paganisme de la Grèce antique où chaque élément naturel manifestait la présence des dieux ? Ou bien s'agit-il de renouer avec l'animisme tel qu'il perdure encore dans les tribus amérindiennes et certaines ethnies africaines ? Ou encore avec la pensée des correspondances taoïstes et le culte des ancêtres associé au culte de la nature tel qu'il est pratiqué dans le shintoïsme japonais⁹⁰ par exemple ? Les sources d'inspirations sont légion pour

⁸⁵ M. HEIDEGGER, « La chose » in *Essais et Conférences*, Paris, Editions Tel Gallimard, 1984, p. 215

⁸⁶ *Ibid*, p. 215

⁸⁷ *Ibid*, p. 215

⁸⁸ *Ibid*, p. 217

⁸⁹ L'expression est empruntée à un ouvrage de Peter Ludwig BERGER, sociologue des religions, intitulé, *Le réenchancement du monde*, Paris, Editions Bayard, 2001

⁹⁰ La référence au Japon chez Heidegger est explicite dans « D'un entretien de la parole entre un japonais et un qui demande » in *Acheminement vers la Parole*, Editions Gallimard, 1986, pp. 87-140

penser un tel retour. La plupart des commentateurs convergent pour voir dans la poésie de Hölderlin la principale influence sur la pensée du *Quadriparti* même si, comme le note Jean-François Mattéi dans son ouvrage intitulé *Heidegger et Hölderlin, Le Quadriparti*, ce concept n'a pas de strict équivalent dans la littérature ni dans la philosophie (d'où la possibilité d'autres influences en dehors de la philosophie occidentale) : « Heidegger tient ici un discours véritablement inouï qui n'a aucun modèle dans l'histoire de la philosophie⁹¹ ».

Dans son *cours sur Hölderlin*, Heidegger revendique d'ailleurs explicitement cette filiation. Si c'est au poème sur le Rhin, qu'il est principalement fait allusion, nous aimerions ici citer quelques vers d'*Hypérion* pour mettre en avant l'arrière-plan grec sur lequel se détache la recherche d'un Absolu dans une nature sacralisée chez Hölderlin. Confronté à la finitude de l'homme moderne, *Hyperion* trouve dans sa « patrie » la Grèce, un apaisement provisoire :

« Pourtant tu brilles encore soleil du ciel ! Terre sacrée, tu ne cesses point de verdier ! Les fleuves courent encore à la mer et les arbres qui donnent l'ombre murmurent toujours à midi. Le cantilène du printemps berce mes mortelles pensées et la plénitude du monde vivant revient enivrer ma détresse. Bienheureuse Nature ! Ce que je ressens quand je lève les yeux sur ta beauté, je ne saurais le dire mais tout le bonheur du ciel habite les larmes que je pleure devant toi, la bien aimée. [...] Mais qu'est-ce que la vie divine, le ciel de l'homme, sinon de ne faire qu'un avec toutes choses ? Ne faire qu'un avec toutes choses vivantes, retourner par un radieux oubli de soi dans le Tout de la nature, tel est le plus haut degré de la pensée et de la Joie⁹² ».

Pour Heidegger, toutefois, ce « retour » est beaucoup plus qu'un détour nostalgique par la pensée grecque pour retrouver le chemin d'une totalité perdue et fusionner dans le Tout selon l'idéal romantique. Il s'agit d'un tournant, « *kehre* », par lequel Heidegger effectue, dès 1942, avec ce cours sur Hölderlin un saut par-delà la métaphysique en faisant le choix de la poésie comme mode de dévoilement. Plus qu'un concept, le *Quadriparti* est de l'ordre de l'intuition fulgurante, de la *metanoia* platonicienne, qui se traduit dans l'évolution de son style de plus en plus inédit. Un tournant qui surprendra des figures philosophiques de son temps tel que Georg Gadamer : « Il était vraiment surprenant d'entendre alors parler de la terre et du ciel, de leur lutte, comme s'il s'agissait de concepts propres à la pensée telles que les notions de matières et de forme dans la tradition métaphysique. Métaphores ?

⁹¹ J.F. MATTEI, *Heidegger et Hölderlin, le Quadriparti*, Paris, Editions PUF, 2001, p. 231

⁹² HOLDERLIN, *Hyperion*, traduction de Philippe Jaccottet, Paris, Editions Poésie/Gallimard, 2005, p. 56

Concepts ? Expressions d'une réflexion rationnelle ou annonce d'une nouvelle mythologie païenne ?⁹³ ».

Dans son analyse du *Quadriparti*, Jean-François Mattéi, s'efforce d'ancrer le concept dans la métaphysique aristotélicienne et les trois puissances naturelles (éther, terre, lumière) de Hölderlin. Au terme de son analyse, il explique comment Heidegger, après le saut par-delà la métaphysique dans le cours sur Hölderlin, y revient dans *Introduction à la Métaphysique*⁹⁴ en donnant une nouvelle interprétation du *Quadriparti* où l'Être s'inscrit en tension au cœur de ces quatre dimensions :

- La terre est associée à l'esprit/la pensée, comme ce qui donne à penser (l'étant)
- Le ciel au devoir/à une surnature, ce par quoi les hommes peuvent, en accomplissant leur nature, devenir des dieux
- Les dieux à l'Art/aux apparences (on peut penser au « voile de Maya » dans l'hindouisme)
- Les hommes à l'histoire/au devenir

Ce qui nous semble particulièrement intéressant dans cette analyse est que la Nature y est, selon Jean-François Mattéi, directement assimilée à l'Être. De la nature comme « matière première » au §. 15 de *Sein und Zeit*, la nature devient cette totalité originaire qui se laisse deviner, sur le mode de l'énigme, à travers le miroitement des quatre membres du *Quatriparti*. Une totalité ouverte où l'Être se dit sur le mode du fragment dans le cadre d'un jeu de renvois symboliques infinis : « *Nature devient le nom pour l'Être* car l'Être est antérieur à tout étant qui emprunte de lui ce qu'il est.[...] La nature est première dans ce jeu d'opposition parce que c'est uniquement à partir de la Nature que ces oppositions sont effectuées⁹⁵ ».

Pour intéressant qu'il puisse être, ce découpage quaternaire proposé par Jean-François Mattéi constitue, selon nous, une digression par rapport au « *Kehre* » de Heidegger. En dessinant de nouvelles catégories, il ne fait que nous replonger dans la vision métaphysique au lieu de nous initier aux méandres d'une pensée vraiment « autre » : la pensée symbolique. En effet, Si Heidegger nous invite à un retour, il nous invite avant tout à une rupture avec la pensée technicienne qui nous barre l'accès au mode de dévoilement désigné sous le nom de *Quadriparti*. *Le Quadriparti n'est pas une recette à appliquer pour retrouver le chemin de l'habitation du monde, il nous habite*

⁹³ H.G. GADAMER, *Heidegger*, cité par J.F. MATTEI, *Heidegger et Hölderlin, le Quadriparti*, Paris, Editions PUF, 2001, pp. 190-191

⁹⁴ J.F. MATTEI, *Heidegger et Hölderlin, le Quadriparti*, Paris, Editions PUF, 2001, pp. 196-198

⁹⁵ *Ibid*, p. 197

avant que nous décidions de l'habiter. Il est le lieu à partir duquel nous pouvons repenser notre être-au-monde, en redécouvrant la nature pleinement relationnelle du Dasein. Redécouvrir en nous cette potentialité de la reliance, loin d'être un retour à une « attitude naturelle », voire primitive, exige pour nous au contraire un état de pleine conscience qui s'inscrit pleinement dans le projet d'arrachement du Dasein à la tyrannie du « on » pour rejoindre l'authenticité et pouvoir à nouveau lire le monde comme Signe.

Comme le souligne Heidegger dans sa conférence intitulée *La chose, « le passage de la pensée qui représente à la pensée qui se souvient »* ne saurait être une décision, le fait de notre volonté, car nous ne saurions nous défaire totalement de la « pensée expliquante », comme nous l'avons évoqué vu plus haut, elle reste notre premier mode d'accès aux étants comme « outils » :

« Cette démarche de retour qui nous amène d'une pensée vers l'autre n'est pas un simple changement d'attitude. Elle ne peut-être rien de semblable, ne serait-ce que parce que toutes les attitudes, y compris les modes de leurs changements, demeurent engagées dans le domaine de la pensée qui représente. *Sans contredit, la démarche de retour quitte la région de la simple prise de position. Elle va résider dans une correspondance qui, dans l'être et le mouvement du monde (im Weltwesen) répond à la parole que cet Etre lui adresse.*⁹⁶ »

Faire retour suppose donc de se mettre en position *d'être interpellé* et non plus en position d'emprise pour répondre à l'appel des choses. C'est pourquoi la dimension d'ouverture évoquée au chapitre précédent est si capitale. Retrouver ce rapport authentique à « l'Être de l'Étant », c'est d'abord « laisser être » les choses, retarder le moment inéluctable où nous allons mettre une étiquette, émettre un jugement sans laisser à la chose le temps de s'offrir à nous dans sa nudité. A l'heure où l'on ne parle que « d'ouverture », de dialogue, il semble que nous n'ayons jamais eu aussi peu le sens de l'ouvert, de la « béance » gratuite du regard, car même dans l'ouverture du dialogue nous attendons un résultat, une convergence alors que ce qui se joue réellement - la rencontre - reste du domaine de l'imprévisible, de l'inimaginable, de l'incalculable, le contraire de l'efficacité technicienne. *Faire retour, c'est encore accepter de rentrer dans un jeu de « correspondances » avec l'univers dont nous ne sommes plus le centre mais seulement le miroir.* Dans cette pensée des correspondances si étrangère à la pensée occidentale (et si familière à la pensée asiatique), nous devenons les « parties prenantes » du jeu de miroir et non l'acteur central. Seul « l'être-au-monde » du Dasein rend possible le dévoilement de ces

⁹⁶ M. HEIDEGGER, « La chose » in *Essais et Conférences*, Paris, Editions Tel Gallimard, 1984, p. 217

correspondances secrètes et une réponse à l'appel des choses, en ce sens nous sommes bien « configureurs » mais cela suppose de nous laisser préalablement configurer, d'entrer en *résonance* avec les étants qui nous entourent, de ne pas chercher à figer le sens qui se déploie dans l'infini du jeu de correspondances, de ne pas chercher à maîtriser l'issue de ce dialogue transformant avec l'univers. C'est à ce prix qu'un passage est possible « de la pensée qui représente à la pensée qui se souvient ». Ressouvenir non pas au sens du retour à l'état édénique perdu mais bien au sens d'un mode de dévoilement occulté en nous et qu'il ne tient qu'à nous de réactiver. *Le ressouvenir c'est l'antidote à l'oubli de l'Etre. C'est donc le souvenir du lien qui est à réactiver et non l'exhumation de traditions millénaires si fascinantes soient-elles... Ces traditions peuvent nous montrer le chemin mais notre défi est plus ambitieux : sur les ruines d'un sujet coupé de lui-même, des autres, de la nature et des dieux, repenser un mode d'accès au monde qui prenne acte de l'occultation du mode dévoilement esthétique par la Technique mais nous pousse à regarder le péril en face sans céder à la tentation trop facile d'un retour au holisme ancien.* Comme aimait à le citer Heidegger, Hölderlin nous montre la voie : « Mais là où il y a danger croit ce qui sauve⁹⁷ ».

Dans ce défi lancé à notre « pouvoir-être », l'écologie comme *oikos logos*, est directement concernée. Nous aimerions, pour conclure, résumer les enseignements de la pensée de Heidegger pour un *oikos logos* mais aussi pointer ses limites. Tout d'abord, l'ontologie relationnelle qui caractérise « l'habiter » le monde heideggerien tourne le dos à toute écologie sectaire qui marquerait le retour à une forme de sacralisation du Tout (*to pan*) dont les intérêts prévaudraient sur ceux des humains. Ce qui est sacré chez Heidegger c'est non pas la nature elle-même mais le lien qui devrait nous y unir dans une vision bien spécifique de l'*oikos* comme *lieu* du dévoilement. Mais en faisant de notre relation à la nature un enjeu métaphysique dont l'issue est finalement esthétique (du « dévoilement » au « dévoilement »), Heidegger râte à la fois la question proprement écologique et la dimension éthique. En faisant de la nature le lieu du lien, il en oublie la nature concrète, l'enjeu, pour lui, est le protéger le Dasein contre le péril métaphysique que représente la Technique et non pas la nature contre les ravages causés par l'homme. Le souci de la nature n'a rien d'écologique il est souci au sens heideggerien du terme, souci du « pouvoir-être » du Dasein plutôt que de ce qui est. S'il voit bien, comme Hans Jonas après lui, le péril métaphysique que la Technique fait planer sur notre humanité à venir, il n'y a

⁹⁷ M. HEIDEGGER, « La question de la technique » in *Essais et Conférences*, Paris, Editions Tel Gallimard, 1984

pas chez lui (à la différence de Jonas) de souci pour les générations futures ni pour la biosphère. Le « souci » reste ici une affaire individuelle (et non collective voire politique) en tant que structure existentielle du Dasein. « L'habiter » heideggerien dessine un horizon, celui d'un rapport authentique retrouvé avec l'univers (humain, divin, ciel et terre...) mais sans nous donner de clés pour l'action collective. Il ne fait que poser (et tel n'est pas son moindre mérite) les fondements ontologiques de la révolution éthique que nous proposera Jonas avec son « Principe responsabilité⁹⁸ » et qui servira de socle à l'éthique environnementale sur laquelle s'appuie l'écologie contemporaine. Avec le concept de *Quadripartī*, Heidegger nous propose une nouvelle ontologie relationnelle que nul autre avant lui (en occident) n'avait approchée. Mais l'originalité de sa démarche bute sur son caractère désincarné qui nous rend impuissants à *vivre dans cet habiter*. Habiter le monde, n'est-ce pas d'abord habiter son corps ? En nous appuyant sur la notion de « chair du monde » élaborée essentiellement dans le *Visible et l'Invisible*, nous verrons, dans la dernière partie de cette thèse, comment Merleau-Ponty apporte des solutions qui serviront de sous-bassement philosophique à l'écologie profonde. Mais rendons hommage, pour conclure, à « l'être-au-monde » heideggerien, sans lequel une telle approche philosophique de l'écologie n'aurait peut-être jamais pu voir le jour...

⁹⁸ H. JONAS, *Le Principe Responsabilité*, Paris, Editions Champs Flammarion, 1998

II. JONAS, DE L'ONTOLOGIE A L'ÉTHIQUE

Chez Heidegger, nous l'avons dit, la question de l'écologie n'est pas abordée de façon explicite mais l'auteur construit le substrat ontologique qui va permettre à Jonas, notamment, de penser cette question d'un point de vue éthique. En faisant de « l'être-au-monde » la caractéristique du Dasein comme « être de relation », et de la « préoccupation » une structure existentielle du Dasein, il nous révèle que la relation à notre environnement est non pas une option mais une nécessité ontologique. En montrant comment « l'arraisonement » de la nature constitue un dévoiement des structures existentielles du Dasein par lequel celui-ci tourne le dos à un « être-au-monde » authentique, il fait de la Technique un problème métaphysique. Enfin, en présentant « l'habitation » comme nouveau paradigme de l'*oikos logos*, il ouvre la voie, avec le concept de *Quadriparti*, à un nouvel accès au monde par la voie des correspondances symboliques. En pensant en ces termes « l'être-au-monde », Heidegger ne cède pas à la nostalgie d'une totalité englobante sur le modèle du *cosmos* grec mais nous donne à penser une totalité ouverte où le sens se constitue dans un jeu de miroir dynamique avec l'univers.

Sur cette base, Hans Jonas, va non seulement, dans le *Principe Responsabilité*⁹⁹, faire de l'écologie un aspect central de sa réflexion, mais porter son questionnement au niveau éthique. Là où Heidegger n'entrevoit dans la question de la Technique qu'un enjeu par rapport à l'exigence d'authenticité du Dasein, Jonas voit dans le développement illimité de nos capacités d'action par la Technique un enjeu planétaire qui engage la responsabilité de l'humanité toute entière. En effet, une fois posé le constat du péril métaphysique que représente la Technique pour le Dasein, une fois montré, comme le fait Heidegger, que la crise (selon son étymologie grecque *krinein*) peut aussi être le lieu du discernement, la question se pose du passage à l'action. Face à l'hégémonie de la pensée technicienne, comme mode de dévoilement occultant selon Heidegger, cette action peut-elle demeurer le fruit de conversions individuelles (l'authenticité du Dasein pour Heidegger) ou doit-elle s'inscrire dans un projet collectif concernant toute l'humanité ? Dans ce cadre, le passage de l'éthique au politique n'est-il pas incontournable ?

⁹⁹ H. JONAS, *Le Principe Responsabilité*, Paris, Editions Champs Flammarion, 1998

Si tel était le cas, se poserait alors la question de savoir en quoi l'éthique peut être concernée par l'environnement, la « biosphère » plus particulièrement? Tel est l'objet de l'éthique environnementale¹⁰⁰ dont Hans Jonas fut l'un des pères fondateurs. Prolongeant l'analyse faite par Heidegger sur la « provocation » de la nature (*Gestell*), nous expliquerons comment, chez Jonas, la Technique, en transformant l'échelle de l'agir humain, fait de l'*oikos logos* une question centrale de l'éthique car elle concerne le devenir de l'humanité et avec elle, celui de la totalité de la biosphère. Si « l'arrondissement » de la nature constitue, selon Heidegger, un « destin » pour l'humanité par lequel le Dasein tourne le dos à son authenticité, existe-t-il un seuil au-delà duquel l'humanité devrait renoncer à son intégrité ? A partir de « l'oubli de l'Être » heideggerien, comment penser plus loin, avec Jonas, une « dénaturation » de notre environnement par laquelle l'humanité perdrait le lien avec elle-même ? C'est dans cette articulation entre éthique et métaphysique que la pensée de Jonas trouve, selon nous, toute sa profondeur et son originalité qui en fera l'un des penseurs majeurs de la crise écologique. *Si Heidegger pense le péril métaphysique de l'inaction, Jonas nous aide à penser une éthique de l'action enracinée dans un « savoir-être »* : « Le premier principe d'une éthique du futur ne se trouve pas d'abord dans l'éthique en tant que doctrine du faire [...] mais dans la métaphysique en tant que doctrine de l'être¹⁰¹ ».

Mais pouvons-nous encore choisir notre humanité ? Alors que, selon Heidegger, il s'agit pour le Dasein de « faire retour » à un mode de dévoilement authentique, l'éthique jonasienne semble, quant à elle, toute entière tournée vers l'avenir, vers ce qu'il nomme le « devoir-être¹⁰² » des générations futures et vise à en créer les conditions de possibilité. Le passage du « pouvoir-être » heideggerien au « devoir-être » jonasien traduit bien cette évolution d'un questionnement ontologique à un questionnement éthique. Une autre interrogation surgit alors : pourquoi « devoir-être » dans un monde livré au chaos social tant qu'écologique ? Qu'est-ce qui, dans la nature et l'humanité, mérite d'être sauvé ? En affirmant la présence d'un « Bien » dans la nature, Jonas se démarque profondément de l'éthique kantienne où le Bien réside dans l'autonomie de la raison, siège de la Loi morale. Cette thèse, nous le montrerons, est difficilement compréhensible sans l'ontologie du vivant déployée

¹⁰⁰ Nous reviendrons au dernier chapitre de cette thèse sur les fondamentaux de cette éthique environnementale

¹⁰¹ H. JONAS, *Le Principe Responsabilité*, Paris, Editions Champs Flammarion, 1998, p. 96

¹⁰² *Ibid*, p.100

dans deux ouvrages antérieurs au *Principe Responsabilité, Le Phénomène de la Vie*¹⁰³ et *Evolution et Liberté*¹⁰⁴, et trouve ses limites dans la nécessité d'un sousbassement théologique pour en situer les enjeux. Après avoir traversé les dimensions métaphysiques et éthiques de l'œuvre de l'auteur, c'est donc sur le Jonas biologiste et théologien que nous nous appuyerons en nous efforçant de faire apparaître les effets de rétroaction entre ces trois dimensions. En effet, si l'ontologie jonasienne permet de justifier la valeur du vivant, par cette liberté à l'œuvre même dans les plus infimes degrés de la vie, l'obligation morale de sa préservation n'est compréhensible qu'à partir de la théologie du « Dieu faible » déployée dans *Le concept de Dieu après Auschwitz*¹⁰⁵. Elle permet de prendre toute la mesure de la responsabilité humaine face à la création pour Jonas et de l'enjeu de la lutte pour la conservation de l'être comme arrachement au néant développée dans son ontologie. Mais cette liberté de l'homme co-créateur n'est-elle pas un « fardeau » trop lourd à porter ? La critique de Renaud Barbaras est-elle fondée lorsqu'il prétend que l'ontologie jonasienne - qu'il assimile à une logique de « conservation » de l'être - reste emprunte de « l'être-pour-la-mort » heideggerien et offre une vision réductrice de la vie, réduite à l'échelle de l'individu et non reliée à la vie cosmique qui l'englobe ?

Pour répondre à cette critique stimulante nous devons analyser en profondeur le concept d'individu et son rapport au Tout chez Jonas afin d'en montrer la spécificité. Comme nous le démontrerons, c'est dans la conception jonasienne de l'individu comme lieu d'affirmation de la vie que réside ce « Bien » à l'œuvre dans la Nature et qui appelle notre action protectrice. Mais en faisant de l'intériorité le siège de l'affirmation de la liberté, Jonas ne réintroduit-il pas ici une dualité (intérieur/extérieur) alors qu'il cherchait précisément à dépasser, à travers son ontologie basée sur la continuité du vivant, le dualisme gnostique qui fut son premier objet d'étude théologique ? En outre, en faisant de l'homme le modèle accompli de cette affirmation de la vie qui, en l'homme seulement, devient conscience de Soi, ne retombe-t-il pas dans les pièges de l'anthropocentrisme ? Nous aurons à étudier comment Jonas tente de ménager une troisième voie qui légitime le « Principe Responsabilité ». Mais une fois posée l'affirmation de la vie comme source du Bien, comment passer de ce vouloir vivre individuel au « devoir être » des générations futures ? En d'autres termes, comment répondre à cet appel du Bien qui se manifeste dans la création et engage le devoir-être des générations à venir ? C'est tout l'objet

¹⁰³ H. JONAS, *Le phénomène de la vie*, Editions de Boeck Université, 2001

¹⁰⁴ H. JONAS, *Evolution et liberté*, Paris, Bibliothèque Rivages, 1999

¹⁰⁵ H. JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Editions Rivages Poche, 2010

de cette *refondation* de l'éthique à laquelle nous invite Jonas. Là où Heidegger pointait la direction d'un « retour » sans nous en donner les clés, Jonas entreprend d'élaborer le socle éthique nécessaire à la « conversion » de nos comportements.

En faisant du « sentiment de responsabilité » le moteur de l'action éthique, Jonas semble définitivement tourner le dos à l'éthique kantienne basée sur le rejet de l'affect et de toute forme de considération par rapport à l'objet de l'acte éthique pour n'en conserver que la forme (l'autonomie de la raison). Mais s'en éloigne-t-il vraiment ? Nous tenterons de montrer à la fois l'originalité de la vision éthique jonasienne et ce qu'elle doit à l'éthique kantienne. En quoi le « sentiment de responsabilité » de Jonas se distingue-t-il du sentiment de respect de la Loi kantien ? En plaçant le sentiment du côté de l'objet de responsabilité peut-il être considéré comme l'un des précurseurs d'une « éthique environnementale » ? Cette réflexion nous amènera à examiner en quoi, alors que la postérité range Jonas au nombre des catastrophistes, celui-ci reste un philosophe de la modération. En effet, pourquoi le « sentiment de responsabilité » ne débouche-t-il pas sur la possibilité d'une empathie universelle qui aurait pu être la conclusion logique de son « éthique du vivant » ? Est-ce à dire que Jonas n'a pas sérieusement pensé la notion d'empathie ?

Pour tenter de répondre à cette question, nous nous appuyerons sur l'un des rares textes, intitulé *Essais Philosophiques*¹⁰⁶, où Jonas fait allusion à la notion « d'empathie » et tente d'expliquer la nature de la relation qui nous unit aux autres êtres vivants. En quoi la vision de l'empathie présentée par Jonas dans ce texte se distingue-t-elle de celle de Husserl ? Le « sentiment de responsabilité » de Jonas peut-il alors être comparé au « sentiment cosmovital » de Max Scheler, un autre grand penseur de l'empathie, dans *Nature et Forme de la Sympathie*¹⁰⁷ ? Notre objectif est de mieux appréhender, au terme de ce détour par la question de l'empathie, le sens de la perte d'intégrité qui menace le « devoir-être » de l'homme face à la dénaturation qu'il fait subir à son milieu et aux autres créatures. Pour autant, cette solidarité quasi métaphysique avec les autres créatures saurait-elle constituer véritablement le moteur de l'action éthique ? Faute de s'interroger sur la dimension pratique du « passage à l'acte » et notamment sur le « fonctionnement » psychique de l'empathie, faute de passer du pourquoi au comment, nous défendrons l'idée que Jonas échoue à analyser les ressorts nécessaires à une véritable « conversion » de nos comportements. Une brèche dans laquelle vont s'engouffrer les penseurs de la

¹⁰⁶ H. JONAS, *Du credo ancien à l'homme technologique*, Editions Vrin, 2013

¹⁰⁷ M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, Editions Payot, 1971

catastrophe tels que Günther Anders en réfléchissant sur les causes de l'inaction au sein même de nos facultés.

Telles sont les questions auxquelles nous nous efforcerons d'apporter un éclairage autour de trois axes de réflexion : - le passage de l'ontologique à l'éthique (du « pouvoir être » au « devoir-être ») ; - la nécessité de fonder cette nouvelle éthique à travers une réflexion à la fois axiologique, biologique et théologique sur la valeur de la vie ; - et enfin, le « sentiment de responsabilité » par lequel Jonas marque un tournant dans la pensée éthique en rompant avec l'autonomie kantienne de la raison mais rate, nous le montrerons, l'idée d'une empathie universelle. En articulant, dans un jeu d'aller-retour, les multiples facettes (métaphysique, éthique, biologique et théologique) de la pensée de l'auteur, nous nous attacherons à en montrer la profondeur et la complexité.

1. De l'ontologie à l'éthique : la question de la Technique, un enjeu collectif

A partir de l'analyse de l'arrondissement de la nature par la Technique développée par Heidegger, Jonas va jeter les bases de son projet éthique. Alors que les conséquences de l'arrondissement pour Heidegger sont, comme nous l'avons montré, d'abord d'ordre métaphysique (occultation d'autres modes de dévoilement et accès barré à l'Être de l'étant) et concernent en premier lieu le Dasein, Jonas va ouvrir la réflexion sur la Technique au niveau collectif pour déboucher sur une nouvelle éthique adaptée aux défis écologiques de notre temps.

a) Redéfinir le champ de l'éthique

Selon Jonas, l'élargissement de notre champ d'action à toute la biosphère permis par la Technique pose un problème global et nécessite une redéfinition de l'éthique qui fera l'objet de son ouvrage phare, *Le Principe Responsabilité*. Au terme d'une longue introduction où il énonce les raisons pour lesquelles l'envahissement de la sphère de la Technique a transformé en profondeur le spectre de l'agir humain, Jonas conclut sur la *nécessité d'une redéfinition de l'éthique traditionnelle* :

- d'une éthique régulant les relations entre les individus dans la cité à une éthique régissant l'ensemble des relations avec la biosphère devenue en partie un artefact humain ;

- d'une morale individuelle à une morale collective : la préservation de l'environnement, en engageant la pérennité des conditions de vie sur terre devient un enjeu politique, un des aspects du « bien commun » ;
- d'une morale de proximité à une éthique du devenir dans la mesure où les conséquences environnementales de nos choix technologiques actuels engagent les générations futures.

S'il y a urgence à penser l'éthique dans des termes nouveaux, c'est, selon lui, que ce processus d'envahissement de la Technique échappe aujourd'hui à notre contrôle et demande à être régulé. Le progrès technique, nous dit Jonas, n'est plus le fruit d'un projet maîtrisé (ce qu'il était au départ) mais s'est transformé en une logique d'auto-dépassement compulsive dont l'homme a perdu le contrôle, en « une poussée en avant infinie de l'espèce et en son entreprise la plus importante¹⁰⁸ ». Pris au piège de son propre succès et de l'illimitation de son désir de puissance, l'homme a progressivement porté la technique du rang de moyen à celui de finalité qui n'a d'autre fin qu'elle-même, s'auto-légitimant dans une logique de progrès infini.

Ainsi, la plus grande originalité de Hans Jonas fut non pas, selon nous, d'alerter sur le péril écologique alors que la prise de conscience commençait à peine à poindre¹⁰⁹ mais de voir dans la sauvegarde de la planète non seulement la condition d'un développement « soutenable » mais la condition du maintien de l'intégrité de l'espèce humaine et de sa capacité à tenir les rênes de sa destinée. Ce n'est pas seulement la préservation de la biodiversité qui est en jeu chez Jonas mais la possibilité pour les générations futures de pouvoir continuer à assumer la dignité d'être humain. *En transformant l'échelle et la nature de l'agir humain, la technique ne met pas seulement en péril la biosphère mais la possibilité pour l'homme de choisir son humanité ce que Jonas nomme son « devoir être¹¹⁰ » : « L'enjeu ne concerne pas seulement le sort de l'homme mais également l'image de l'homme, non seulement la survie physique mais aussi l'intégrité de son essence¹¹¹ ».*

b) Du « pouvoir-être » au « devoir-être »

Alors qu'on a coutume de voir en Jonas l'un des pères de la réflexion éthique environnementale, il insiste en réalité davantage sur la dimension métaphysique de

¹⁰⁸ H. JONAS, *Le Principe Responsabilité*, Paris, Editions Champs Flammarion, 1998, p. 36

¹⁰⁹ Le *Principe Responsabilité* est publié en 1979 soit peu après le premier choc pétrolier qui fut l'un des catalyseurs de la prise de conscience de notre dépendance par rapport au carbone pour en arriver aujourd'hui à l'idée de « décarbonner » l'économie.

¹¹⁰ H. JONAS, *Le Principe Responsabilité*, Paris, Editions Champs Flammarion, 1998, p. 100

¹¹¹ *Ibid*, p. 16

son projet : « Le premier principe d'une éthique du futur ne se trouve pas d'abord dans l'éthique en tant que doctrine du faire [...] mais dans la métaphysique en tant que doctrine de l'être¹¹² ». Le « devoir-être » rejoint le « pouvoir-être » heideggerien mais lui confère une nouvelle ampleur en y engageant l'avenir de l'humanité. Alors que seule la « quotidienneté » et la « déchéance » entravaient le « pouvoir-être » du Dasein, ici c'est dans l'exercice illimité de sa liberté que l'homme menace le « devoir-être » de l'humanité faute de poser une limite à sa puissance d'agir sur l'environnement.

A une époque marquée par le rejet de toute métaphysique, Jonas semble pourtant voir dans ce questionnement métaphysique un préalable incontournable pour permettre aux héritiers du « Prométhée déchaîné » que nous sommes, de reprendre le contrôle sur la technique et, ce faisant, sur leur destinée. Ce qui est menacé aujourd'hui avec les conséquences de plus en plus incontrôlables des désordres climatiques, c'est la possibilité, pour l'homme, de pouvoir « se choisir ». Sans l'explicitier, Jonas nous livre ici l'intuition d'un monde où l'homme, en proie à un état d'urgence lié aux catastrophes climatiques, en est réduit à l'instinct de survie animal. Péril métaphysique augmenté par le fait qu'une partie de l'humanité pourrait peut-être continuer à tirer les rennes de sa destinée mais au détriment du reste de l'humanité plongée dans le chaos. C'est un fait déjà scientifiquement avéré que les populations des pays du Sud, dont la vie est déjà précaire, seront les principales victimes du changement climatique. Une humanité à deux vitesses donc où le péril métaphysique s'allie à l'iniquité ! *L'oikos logos* devient la condition du maintien de l'intégrité de l'humanité en vue de son « développement intégral » pour reprendre un terme emprunté à la Doctrine Sociale de l'Église qui vise à épanouir « tout homme et tout l'homme¹¹³ ». Mais comment la technique, en transformant notre environnement, en le poussant à produire au-delà de ses capacités de renouvellement, peut-elle également faire sortir l'homme des limites de son humanité, menaçant par là son intégrité ? De tous les philosophes, Jonas fut l'un des tout premiers à souligner l'urgence de ce questionnement à la frontière de l'éthique et de la métaphysique.

¹¹² H. JONAS, *Le Principe Responsabilité*, Paris, Editions Champs Flammarion, 1998, p. 96

¹¹³ La notion de développement intégral a été introduite dans la Doctrine Sociale de l'Église par Paul VI dans l'encyclique *Popularum in Progresso* (1967) puis développée par Benoît XVI dans l'Encyclique *Caritas in Veritate* (2009) dont est extraite la citation au §. 18. Cette notion est la déclinaison, au niveau théologique, du concept de développement durable, elle promeut l'idée d'une « écologie humaine ». Nous y reviendrons dans notre chapitre consacré à la vision chrétienne de la conversion.

c) *La question du dépassement du seuil de notre humanité*

La maxime sur laquelle Hans Jonas fait reposer sa nouvelle éthique, inspirée des maximes kantienne¹¹⁴, s'exprime dans les termes suivants : « *Agis de telle façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre*¹¹⁵ ». En s'exprimant en ces termes, Jonas induit la possibilité d'une perte en « humanité » pour l'espèce humaine constitutive du péril métaphysique. Mais quelle est précisément la nature de cette « perte » ? Ne semble-t-elle pas induire l'existence d'une nature humaine ? En effet, si dans un premier temps, la technique est le mode de dévoilement qui a permis à l'homme de transformer la nature pour devenir un « *homo faber* », c'est ce même processus qui menace aujourd'hui de « transformer » l'homme lui-même. Mais cette transformation s'inscrit-elle dans un processus d'évolution naturelle ou marque-t-elle une rupture, une « sortie » de l'humanité ?

Force est de constater que Jonas ne défend pas l'idée d'une nature humaine, loin s'en faut, puisque, dans le *Principe Responsabilité*, il réfute la notion de « progrès » de l'humanité dans l'histoire. A une vision figée de la nature humaine (derrière nous), Jonas oppose avec le concept de « devoir-être » l'idée d'une humanité « en construction » (devant nous) non dans une perspective linéaire de progrès, mais de « manifestation » du génie humain à travers les époques. Ce génie humain consiste dans la faculté de l'homme à répondre aux défis propres à chaque contexte culturel tout en conservant les mêmes traits constitutifs de la dignité humaine (la « ressemblance » qu'il évoque dans la conclusion du *Principe Responsabilité*) et en premier lieu la possibilité, pour l'homme, de pouvoir choisir son destin.

« L'homme authentique existe depuis toujours avec ses hauts et ses bas, sa grandeur et sa misère, son bonheur et ses tourments, sa justification et sa culpabilité, bref dans toute son ambivalence qui est inséparable de lui. La vouloir abolir elle-même veut dire vouloir abolir l'homme avec le caractère insondable de sa liberté. Grâce à celle-ci et au caractère singulier de ses situations, il sera toujours nouveau et différent de ce qu'il était mais jamais plus authentique¹¹⁶ ».

A l'idée d'une nature humaine, Jonas oppose l'idée moderne, partagée avec Hannah Arendt notamment, d'une « condition humaine » qui évolue en fonction du contexte

¹¹⁴ Nous reviendrons en détail à la fin de ce paragraphe sur la comparaison entre la morale kantienne et l'éthique du vivant jonasienne.

¹¹⁵ H. JONAS, *Le Principe Responsabilité*, Paris, Editions Champs Flammarion, 1998, p. 40

¹¹⁶ *Ibid*, p. 412

historique offrant le visage sans cesse renouvelé, toujours surprenant, d'une humanité éternellement authentique. A l'espérance jonasienne dans le génie humain, correspond, chez Hannah Arendt, le concept de « natalité ». Un concept particulièrement précieux pour nous aider à penser la possibilité d'une réponse à la crise écologique. En effet, Hannah Arendt, dans *La condition de l'homme moderne*, définit la natalité comme la capacité en l'homme à ne pas subir les déterminismes des « processus » qui nous conditionnent, à créer de « nouveaux commencements » à partir d'un contexte donné et en s'appuyant sur l'héritage du passé. A la philosophie de la table rase, elle oppose l'idée d'une créativité humaine sans cesse renouvelée et qui peut, par le « pardon » et la promesse, triompher des situations les plus désespérées. Elle voit dans l'action (au sens d'une *praxis*), un fait « miraculeux » par lequel, des hommes, par la puissance du collectif pourront temporairement « faire » l'histoire sans chercher à maîtriser les retombées de leurs actes. Toute action authentique est plus qu'un événement, un « avènement » à travers laquelle notre humanité se révèle et prend un nouveau départ :

« Le miracle qui sauve le monde, le domaine des affaires humaines de la ruine normale, naturelle, c'est finalement le fait de la *natalité* dans lequel s'enracine ontologiquement la faculté d'agir. C'est la naissance d'hommes nouveaux, le fait qu'ils commencent à nouveau, l'action dont ils sont capables par droit de naissance. Seule l'expérience totale de cette capacité peut octroyer aux affaires humaines la foi et l'espérance¹¹⁷ ».

D'où la question cruciale, pour Jonas, de la préservation de la possibilité de cette « natalité » à travers la notion de « devoir-être ». Mais si pour Hannah Arendt, se redonner la possibilité du choix engage le lien entre les individus par l'action politique, pour Jonas, le monde naturel fait également partie de l'équation dans la mesure où, selon lui, le lien à la nature fait partie intégrante de notre humanité comme nous allons le montrer.

Husserl consacre de nombreux paragraphes de *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*¹¹⁸, à la perte du « monde de la vie » (*Lebenswelt*) éclipsé par le « monde objectif » de la science dont les validations et objets d'expérience se fondent pourtant sur le socle du monde de la vie qu'elle transforme en abstraction mathématique. Chez son disciple, Hans Jonas, cette « perte en

¹¹⁷ H. ARENDT, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Editions Pocket, 1995, p. 314

¹¹⁸ E. HUSSERL, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduction de Gérard Granel, Paris, Editions Tel Gallimard, 1989, pp. 117-153

monde »¹¹⁹ va prendre un tour plus concret : *ce que nous avons perdu ce n'est pas seulement le « monde de la vie » mais la conscience que cette relation à la nature est constitutive de notre humanité.* Et l'une des conséquences de cette amnésie est, comme l'évoque Hans Jonas, une *transgression progressive des frontières entre le naturel et l'artificiel.* N'éprouvant plus la nature à l'intérieur de nous, le risque est que nous ne mesurions plus à quel point les transformations que nous faisons subir à la nature sont autant de dénaturations constitutives d'un mal métaphysique. Mais si, comme évoqué plus haut, le « devoir-être » de Jonas ne fait pas référence à une nature humaine au sens strict du terme on peut légitimement se demander où est le seuil au-delà duquel l'homme sortirait des limites de son « humanité » ? La réponse semble être contenue à la fin de l'ouvrage dans une réflexion très actuelle sur le naturel et l'artificiel autour du concept de « nature humanisée¹²⁰ ». Il y développe l'idée qu'en prétendant « s'humaniser » (c'est-à-dire ne plus être soumis à la nature) grâce au progrès technique, l'homme, en « humanisant » la nature, l'a dénaturée au point de briser le lien métaphysique qui l'unissait à elle. De nature brute au service de l'homme, elle est en partie devenue un artefact humain. La « monotonie des océans de blé » produit du modèle technique dominant de la mono-culture intensive, offre, nous dit-il, à l'homme « aussi peu de patrie que le complexe industriel le fait comme culture.¹²¹ ». Incapable « d'habiter la terre » (selon l'expression heideggerienne), l'homme est un apatride, privé d'une partie de son humanité qui résidait dans ce lien à la nature. Nous sommes ici, semble-t-il, au cœur du péril métaphysique où « La surnaturation se manifeste comme dénaturation¹²² » résume brillamment Jonas. *L'homme a créé, avec la technique, les conditions de son propre exil.*

Il semble donc possible de conclure que le « devoir-être » de l'homme passe, d'un point de vue métaphysique, par le rétablissement de ce lien comme l'habitation heideggerienne reposait sur le retour au quadruple lien (la Terre, le Ciel, les hommes, les dieux). *En préservant l'intégrité du vivant c'est notre propre capacité à « persévérer dans l'humain » (pour reprendre la terminologie spinoziste) que nous ménageons.* Avec l'élevage en batterie, Jonas donne une illustration concrète de ce mal métaphysique :

¹¹⁹ Expression empruntée à Michael Foessel dans un ouvrage intitulé *Après la fin du monde, Critique de la raison apocalyptique*, Editions du Seuil, 2002, sur lequel nous reviendrons au prochain chapitre.

¹²⁰ H. JONAS, *Le Principe Responsabilité*, Paris, Editions Champs Flammarion, 1998, p. 396

¹²¹ *Ibid*, p. 400

¹²² *Ibid*, p. 400

« L'avilissement ultime d'organismes doués de sens, capables de mouvement, sensibles et pleins d'énergie, réduits à l'état de machines à pondre et de machines à viande, privés d'environnement, enfermés à vie, artificiellement éclairés, alimentés automatiquement, n'a presque plus rien en commun avec la nature et il ne saurait être question d'ouverture et de proximité à l'égard de l'homme¹²³ ».

Aujourd'hui la question se porte davantage sur les risques bio-éthiques liés aux manipulations génétiques et au rêve prométhéen du transhumanisme par lequel l'homme devient lui-même un « objet » de la technique (nous y reviendrons dans notre paragraphe consacré à Günther Anders). Pourtant, c'est bien sur le terrain de l'écologie que Jonas choisit de placer la responsabilité. En effet, selon lui, alors que dans les biotechnologies la question éthique s'impose à l'évidence, *avec l'écologie, le mal est plus pernicieux, plus sournois donc plus dangereux car l'homme moderne a progressivement perdu le lien avec la nature et donc la capacité de se reconnaître dans ce nouveau mal métaphysique qui pèse sur l'humanité*. La description faite par Jonas dans la citation ci-dessus n'est pas sans évoquer le concept de « banalité du mal » développé par Hannah Arendt dans *Eichmann à Jérusalem, rapport sur la banalité du mal*¹²⁴. La transformation des animaux en objets qu'on prive de toute qualité de vie, la massification du processus en vue du rendement, la déshumanisation de la relation homme/animal en sont les expressions modernes, sciemment cachées aux yeux du plus grand nombre... Nous abritant derrière la fatalité d'un « système » économique ou des impératifs techniques alors que de plus en plus d'alternatives voient le jour, nous sommes, en tant que consommateurs, les acteurs consentants de ce « système ». C'est pourquoi le péril écologique est si menaçant : il s'ignore ou pire, il se dissimule au cœur de notre propre insensibilité. Même si la pitié parfois nous envahit à la vue de documentaires qui n'hésitent pas à montrer « l'immonde », l'émotion ressentie est bien vite transformée en répulsion et nous détournons le regard... *Le passage de la pitié à l'empathie ne se fait pas*. Nous y reviendrons dans la dernière partie de ce paragraphe car il s'agit d'un point essentiel qu'a bien vu Jonas. En choisissant de ne pas voir, de déléguer notre responsabilité à des « professionnels », bourreaux des temps moderne, nous tournons le dos à la possibilité d'un « recommencement » car redonner du sens à notre alimentation c'est nécessairement recréer le lien avec cette nature qui nous nourrit tant physiquement que spirituellement¹²⁵. Dès lors, nous pouvons nous interroger sur notre capacité à

¹²³ H. JONAS, *Le Principe Responsabilité*, Paris, Editions Champs Flammarion, 1998, p. 400

¹²⁴ H. ARENDT, *Eichmann à Jérusalem, rapport sur la banalité du mal*, Editions Folio Histoire, 2008

¹²⁵ On peut citer à cet effet Hippocrate : « Nous sommes ce que nous mangeons ».

sortir de cette pensée du déni qu'est la technique. Une « régulation » du système est-elle possible ? Sur quoi fonder une nouvelle éthique pour qu'elle ait ce pouvoir de vaincre cette « banalité du mal » écologique ? Au nom de quoi combattre cette barbarie des temps modernes à l'égard du vivant qui nous coupe de nous-même ?

2. Fonder le « devoir-être » sur une éthique du vivant : la biologie au service de l'éthique

Après avoir pointé du doigt les menaces qui pèsent sur notre « devoir-être » en traçant la ligne d'horizon d'une sortie de l'humanité, Jonas va tenter de conjurer l'apocalypse en s'efforçant de fonder son éthique sur des bases solides et notamment en reprenant à son compte l'objection métaphysique classique : pourquoi devoir-être plutôt que rien ? Afin de fonder la nécessité d'un « devoir-être », Jonas se lance dans un travail d'élucidation du sens de la vie au travers d'une réflexion axiologique sur les concepts de finalité et de valeur de la vie. Cette interrogation va servir d'assise philosophique à toute l'éthique environnementale autour de la notion de « valeur intrinsèque¹²⁶ » de toute vie (indépendamment de son utilité pour l'homme) alors que pour Jonas, comme nous l'avons vu, la question écologique se pose d'abord en raison d'un enjeu métaphysique pour l'humanité, celui de la conservation de son intégrité. Au troisième chapitre du *Principe Responsabilité*, Jonas conclut, au terme d'une longue analyse, que dans la nature, une finalité est à l'œuvre qui ne dépend pas de l'homme. Il prend notamment l'exemple du chat et de la souris, où le chat, mû par une pulsion, va chercher, en raison du principe d'entropie, à détendre cette tension physiologique. Mais cette finalité qui échappe à notre subjectivité confère-t-elle, pour autant, aux objets qu'elle meut une « valeur » ? Autrement dit, pourquoi « devoir-être » a-t-il plus de valeur que n'être pas ?

a) Une ontologie du vivant non duelle

Pour répondre, Jonas a recours au concept d'une « singularité universelle » à l'œuvre dans le vivant, clé d'une nouvelle axiologie. Il la définit comme une « subjectivité tellement élargie que le concept d'un sujet individuel y disparaît progressivement¹²⁷ ». Ainsi se profile l'idée d'une « non-dualité » telle qu'a tenté de la penser Jonas en

¹²⁶ Nous reviendrons très largement sur cette notion dans la dernière partie de notre recherche en abordant deux grands courants de l'écologie contemporaine : la *wilderness* et la *deep ecology* ou écologie profonde qui partage avec Hans Jonas un point de départ ontologique.

¹²⁷ H. JONAS, *Le Principe Responsabilité*, Paris, Editions Champs Flammarion, 1998, p. 146

réaction contre le manichéisme de la gnose¹²⁸ qui a occupé la première partie de sa carrière de philosophe et théologien. Peu explicitée dans le *Principe Responsabilité*, cette idée d'une « singularité universelle » découle directement, semble-t-il, de la théorie développée par Jonas dans *Le Phénomène de la vie*¹²⁹, publié, en 1966, dans un premier temps, puis dans *Evolution et liberté*¹³⁰. Biologiste de formation, Jonas y émet notamment l'hypothèse d'une *continuité du vivant* dans la mesure où une forme « d'intériorité » serait présente, certes à un degré infime, dans les organismes les plus primitifs : « Les grandes contradictions que l'être humain découvre en lui-même [...] ont leur préfiguration déjà en germe dans les formes les plus primitives de la vie, chacune tenant dangereusement la balance entre être et non-être et portant déjà en soi un horizon de transcendance¹³¹ ». Là où nous ne voyons, dans les organismes les plus primitifs, qu'un pur déterminisme, Jonas voit une « liberté en sommeil, non encore éveillée¹³² ». Selon lui, les théories évolutionnistes de Darwin n'ont pas tant conduit à rabaisser l'homme en montrant la *continuité du vivant* dans lequel il s'inscrit, qu'à conférer au vivant certains éléments constitutifs de la dignité humaine. C'est bien dans cette perspective, et non celle d'un « nivellement (par le bas) du vivant », qu'il faut inscrire l'interrogation sur la « valeur intrinsèque » de la vie ! Mais comment se représenter la nature de cette « intériorité » ?

A travers la notion de « métabolisme », Jonas démontre qu'une *unité interne* est nécessaire pour se maintenir dans l'identité tout en étant en échange permanent avec l'extérieur dans le cadre des processus vitaux (nutritifs et énergétiques notamment) : « Ce tout maintient sa propre identité justement grâce au passage de matière étrangère à travers son système spatial, le corps vivant. Ce tout n'est jamais le même en tant que matériau et pourtant il perdure, identique justement du fait qu'il ne demeure pas le même matériau¹³³ ». *Sans renier le Dasein ni « l'Etre-au-monde » heideggerien, Jonas corrige leur manque d'incarnation en les ancrant dans le vivant. Jonas pense l'Etre à partir de la vie, « l'oubli de l'Etre » c'est d'abord le mépris du vivant.*

¹²⁸ Dans *Le phénomène de la vie*, Jonas expose le sens de sa démarche, il s'agit pour lui de trouver une troisième voie entre le biocentrisme et le dénigrement du monde sensible de la gnose. Selon lui, la gnose et l'existentialisme ont un point commun : le monde sensible est vidé de toute transcendance mais dans le cas de la gnose cela ne remet pas en cause l'existence d'une transcendance hors du sensible et pour Jonas, la finitude de l'homme jeté au monde n'exclue pas la possibilité d'une éthique. C'est par le détour de la biologie que Jonas va tenter de fonder cette éthique en l'ancrant dans une ontologie du vivant.

¹²⁹ H. JONAS, *Le phénomène de la vie*, Editions de Boeck Université, 2001

¹³⁰ H. JONAS, *Evolution et liberté*, Paris, Rivages, 2000, pp. 27-28.

¹³¹ *Ibid*, p. 26.

¹³² *Ibid*, p. 32

¹³³ *Ibid*, p. 36

C'est en cela peut-être qu'il nous incite plus concrètement à la responsabilité écologique pour préserver cette intelligence du vivant qui se dit en tout être. En effet, la liberté du vivant c'est, résume Jonas, « l'indépendance de la forme par rapport à son propre matériau¹³⁴ ». En chaque être singulier se dit donc cette affirmation de la vie qui oblige notre respect. A ce stade, la critique¹³⁵ que l'on pourrait apporter à Jonas est que, pour lui, le phénomène de la vie s'inscrit purement dans une logique de manque (lutte pour la survie) plutôt que de réalisation de Soi. De fait, pour l'auteur, toute liberté se conquiert sur fond de danger mortel : « Le privilège de la liberté porte le fardeau de la détresse et signifie existence en danger¹³⁶ ». A la différence du *conatus*¹³⁷ spinoziste, il semble, au premier abord, que « persévérer dans son être » ne vise pas tant, dans les formes de vie les plus primitives du moins, réaliser toute la perfection dont nous sommes capables (réalisation de Soi) qu'une lutte contre toutes les causes d'anéantissement qui nous maintiennent en tension entre être et non-être. Jonas parle de « liberté dans le besoin¹³⁸ ». En cela, la pensée de Jonas, reste imprégnée de « l'Être-pour-la mort » heideggerien mais, comme nous le verrons plus loin, c'est avant tout la dimension théologique de son œuvre qui fournit une clé d'accès à cette éthique du manque. Comme le défend Renaud Barbaras dans un article intitulé « Le Phénomène de la vie¹³⁹ », la dynamique de la vie, chez Jonas, n'est pas considérée en elle-même mais par rapport à ce qui lui résiste : la mort. La vie se fait résistance : « Le mouvement est au service de l'acte de satisfaction, médiation entre deux états de complétude : il ne s'enracine pas dans la vie même mais dans ce qui la met en danger. Ce n'est pas en tant que vivant que le vivant est en mouvement mais plutôt en tant que susceptible de cesser de vivre ; le mouvement est réplique à une menace extérieure et, en tant que tel, extérieur à l'essence de la vie ».

On peut être tenté de se demander si Renaud Barbaras ne se sert pas de Jonas pour faire valoir ses propres thèses tant une lecture, même rapide, de l'ouvrage de Jonas intitulé *Le Phénomène de la vie* permet de moduler ce jugement abrupte...En effet, d'une part, dès l'introduction, la vie est présentée comme le produit d'une tension

¹³⁴ H. JONAS, *Evolution et liberté*, Paris, Bibliothèque Rivages, 1999, p. 41

¹³⁵ Cette critique a été développée par Renaud Barbaras dans un article intitulé « Phénoménologie de la vie » publié en 2008 dans le Numéro 14 de la revue *Noesis*, pp. 11-26, dont on trouve une version numérique à l'adresse suivante : <http://noesis.revues.org/1649>

¹³⁶ H. JONAS, *Evolution et liberté*, Paris, Bibliothèque Rivages, 1999, p. 29

¹³⁷ SPINOZA, *Ethique*, III, Prop 8,

¹³⁸ *Ibid*, p. 40

¹³⁹ R. BARBARAS, « Phénoménologie de la vie » in Revue *Noesis*, 14, 2008, pp. 11-26

entre nécessité et liberté dont les deux corollaires sont la réalisation et la conservation de Soi sans que l'une puisse être dissociée de l'autre : « L'être, ainsi suspendu dans la possibilité, est de part en part fait de polarité et la vie le manifeste dans les aspects fondamentaux que voici : la polarité de l'être et du non être, du soi et du monde, de la forme et de la matière, de la liberté et de la nécessité¹⁴⁰ ». D'autre part, l'idée d'un accomplissement personnel y est clairement évoquée : « De la direction immanente de son évolution totale, peut être dégagée une destination de l'homme en vertu de laquelle la personne, dans l'acte de s'accomplir elle-même, réaliserait en même temps une préoccupation de la substance universelle¹⁴¹ ». Mais dans cet accomplissement personnel, ce qui se joue est l'accomplissement du phénomène de la vie, *c'est la vie qui s'accomplit en nous en nous accomplissant* dans ce que Jonas qualifie de : « venue à soi de la substance originelle¹⁴² ». En voyant dans l'humanité et l'animalité évoluée une progressive libération par rapport aux besoins primaires pour aller sans cesse vers des désirs plus élevés, Jonas en souligne également le prix à payer.

Nous le comprendrons par la suite - lorsque nous aborderons les tensions à l'œuvre entre les philosophies stoïcienne et épicurienne (deuxième chapitre de notre recherche) et entre deux courants majeurs de l'écologie : la *wilderness* et l'écologie profonde - *Hans Jonas est un auteur clé pour permettre d'articuler ce qui semble opposé : intériorité et élargissement du Soi (ici « subjectivité universelle »), résistance et affirmation, menace pour son intégrité et espérance*. En effet, Jonas voit dans la tendance vers l'intériorité, contrairement à ce que prétendait Renaud Barbaras, une aspiration universelle qui pousse tout être vers davantage de perfection :

« La dimension intérieure en tant que telle, depuis la sensation la plus obscure jusqu'à la perception la plus lumineuse, jusqu'aux joies et aux peines les plus vives, doit être reconnue à la substance universelle en générale comme sa propre prestation, même si cela dépend des conditions extérieures particulières.[...] Une aspiration à cela pourrait déjà avoir une activité causale et, à partir des premières chances offertes par la matière, travailler de plus en plus en direction de sa réalisation¹⁴³ ».

Le surgissement de la subjectivité serait, pour Jonas, un potentiel déjà présent dans la matière et à l'origine de ce que l'astrophysique moderne semble confirmer lorsqu'elle nous explique que toutes les conditions chimiques favorisant l'apparition

¹⁴⁰ H. JONAS, *Le phénomène de la vie*, Editions de Boeck Université, 2001, p. 16

¹⁴¹ *Ibid*, p. 282

¹⁴² *Ibid*, p. 282

¹⁴³ H. JONAS, *Evolution et liberté*, Paris, Bibliothèque Rivages, 1999, pp. 212-213

de l'être humain sur terre étaient déjà contenues dans les premiers instants du *big bang*... Mais en quoi ce potentiel à l'œuvre dans la nature, s'il fonde la valeur de ce qui existe constitue-t-il une raison suffisante pour engager le devoir-être des générations futures ? Jonas légitime l'extension à la biosphère de l'éthique en la fondant sur une ontologie du vivant. Le détour par la biologie crée les conditions de possibilité de cette éthique élargie mais comment passer maintenant de l'ontologie à l'éthique ? Comment passer des faits à la valeur ou autrement dit, comment la valeur pourrait-elle résider dans les phénomènes et non plus dans la seule subjectivité ?

b) *L'appel du Bien dans nature : de l'ontologie à l'éthique*

Après avoir démontré que la lente émergence d'une subjectivité dans l'échelle du vivant constituait le fondement de la valeur de la vie, Jonas va, dans un second temps, interroger la différence entre valeur et Bien dans le but de fonder notre responsabilité vis-à-vis des générations futures... Comment entre les fins, distinguer celles qui valent la peine de celles qui ne le valent pas ? Il apparaît pour Jonas que la valeur d'une fin réside dans ce qu'elle participe au Bien sans se confondre avec mes désirs. On pourrait s'attendre à ce qu'il en déduise, comme Kant, dans *Les fondements de la métaphysique des mœurs*¹⁴⁴ que la valeur morale d'une maxime réside dans l'autonomie de la volonté, que c'est la Loi morale qui motive l'action morale... Or les chemins de son raisonnement vont précisément l'amener à l'attitude inverse. Le bien indépendant réclame de devenir une fin, affirme-il. Ce faisant Jonas est davantage dans l'affirmation que dans la démonstration... Le Bien, selon lui, n'est pas le fruit d'une volonté bonne, il existe indépendamment de nous dans le monde et nous oblige sous la forme d'une « requête ». « Le bien est la cause dans le monde et même du monde¹⁴⁵ », nous dit-il, mais encore faut-il que nous l'objectivions. *Ainsi « devoir-être », pour Jonas, c'est répondre à l'appel du Bien car le Bien a besoin de ma « performance » pour advenir.* Exit donc l'idée hégélienne d'une « raison universelle » à l'œuvre dans l'histoire indépendamment de notre volonté. Jonas rejette toute totalité transcendante, toute providence, pour faire appel à notre responsabilité : « Nous, les humains, avons fait cela à la divinité, comme les gérants malheureux de sa cause et cela continue à peser sur nous. Il nous faut laver encore cette honte de notre visage défiguré, mieux, de la face de Dieu ; qu'on ne vienne pas ici me parler de ruse de la raison !¹⁴⁶ ».

¹⁴⁴ E. KANT, *Les fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction de Victor Delbos, Editions Delagrave, 1982

¹⁴⁵ H. JONAS, *Principe Responsabilité*, Editions Champs Flammarion, 1990, p. 168

¹⁴⁶ H. JONAS, *Evolution et liberté*, Paris, Bibliothèque Rivages, 1999, pp. 242-243

Pour autant, peut-on faire, sans raccourci trop rapide, un lien entre cet « appel de Bien » et cette émergence d'une subjectivité libre que Jonas voit à l'œuvre dans la nature ? Il nous semble que oui, mais *l'horizon de ce bien semble pointer également, selon nous, de façon un peu trop anthropocentrique vers l'homme comme parachèvement de ce processus d'évolution*, ce dont Jonas ne se cache pas et c'est d'ailleurs ce qui fonde la vigueur de son engagement pour la préservation du « devoir-être » de l'humanité et son espérance dans le « génie humain » : « Peut-être en un sens bien compris, l'homme est-il effectivement la mesure de toute chose, non certes par la législation de sa raison mais à travers le paradigme de sa totalité psychophysique qui représente le maximum d'accomplissement ontologique concret connu de tous¹⁴⁷ ». Avant de conclure trop rapidement à une rechute dans l'anthropocentrisme, nous souhaiterions ici montrer que son rejet du dualisme gnostique qui nie le monde par l'affirmation d'un Bien à l'œuvre dans la matière et l'affirmation d'une responsabilité humaine particulière dans le déploiement de ce Bien procèdent d'une même origine : la théologie inspirée du judaïsme dans laquelle s'ancrent tant l'ontologie que l'éthique jonasienne. Après le détour par la biologie, c'est un détour par le Jonas théologien qu'il nous faut maintenant opérer afin de plonger au cœur des tensions qui animent son œuvre.

c) De l'ontologie à la théologie de la création : la liberté comme fardeau

L'une des forces de l'œuvre de Jonas est la complémentarité de ses différents niveaux d'analyse : ontologique (sur la base d'une approche biologique), mais également éthique, politique et avant tout théologique. En effet, la théologie, avec sa thèse sur la gnose, constitue le point de départ de la pensée jonasienne. Mais elle demeure présente dans ses écrits postérieurs. Nous nous appuyerons ici sur l'un de ses ouvrages les plus célèbres, *Le concept de Dieu après Auschwitz*¹⁴⁸, publié en 1968 (soit cinq ans après le *Phénomène de la vie* et onze ans avant le *Principe Responsabilité*), pour montrer que sans l'hypothèse originale du « Dieu souffrant¹⁴⁹ » déployée dans cet ouvrage, on ne saurait comprendre cette tension entre nécessité et liberté, menace et promesse qui parcourt son œuvre. Ce qui fait sa force et son originalité fait aussi sa limite pour quiconque refuse d'adhérer à cette vision théologique sans laquelle cette présence positive du « Bien » à l'œuvre dans la nature

¹⁴⁷ H. JONAS, *Evolution et liberté*, Paris, Bibliothèque Rivages, 1999, p. 32

¹⁴⁸ H. JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Editions Rivages Poche, 2010

¹⁴⁹ *Ibid*, p. 21

est incompréhensible et fait basculer tout son message du côté de « l'heuristique de la peur¹⁵⁰ », concept que nous détaillerons dans la dernière partie de notre analyse. Développé à la fin du *Principe Responsabilité*, ce concept met en lumière la complémentarité entre la crainte (du pire) et l'espérance. La crainte du pire, qui permet chez Jonas de prendre conscience de la vulnérabilité de la nature, n'a de sens que si elle est précédée par une conscience de ce qui fait sa valeur et fait de sa préservation un devoir d'ordre éthique : la présence d'un Bien à l'œuvre dans le vivant.

Dès les premières pages dans *Le concept de Dieu après Auschwitz*, le lecteur se trouve confronté à une tension dramatique qui inaugure le mythe cosmogonique élaboré par Jonas. Dieu se « dépouille » en faveur de la création pour la laisser exister sans restriction au risque de se voir « défiguré » en elle par l'exercice de la liberté humaine. Héritée de la thèse du « *tsim tsoum* » (retrait de Dieu) développée par la mystique juive (par Isaac Luria notamment), cette vision confronte donc d'emblée la création à la possibilité du chaos. Mais ce « retrait de Dieu » ne rime pas, bien au contraire, avec un désintéret divin pour la création puisque son sort est maintenant lié au sien dans la mesure où Dieu a renoncé à exercer sa toute puissance. En libérant la création de son emprise, Dieu accepte de courir le risque qu'elle se pervertisse : « un dieu en péril, un dieu qui encourt un risque propre¹⁵¹ ». Au Dieu immuable de la tradition succède un Dieu « soucieux ». *Mais la tension à l'œuvre chez Jonas fait que ce Dieu soucieux ne va pas sans le « dieu en devenir¹⁵² »*. A travers ces possibles libérés dans la création, Dieu « s'enrichit » de nouvelles sensations pre-existantes en lui mais enfin révélées dans l'immanence : « Chaque dimension nouvelle que la réponse du monde ouvre, selon le cours qu'il prend, signifie pour Dieu une nouvelle façon d'éprouver son essence cachée¹⁵³ ». Dieu « s'accomplit » dans la nature, dans cette « houle, ondulant à l'infini des sensations, des perceptions, des aspirations et des activations, qui, de plus en plus diverse, de plus en plus intense, s'élève au-dessus des tourbillons muets de la matière. L'éternité trouve une force, elle s'emplit, contenu après contenu, d'un acquiescement à soi, et pour la première fois le dieu qui s'éveille peut dire que la création est bonne¹⁵⁴ ». *Dès les premiers moments du mythe se trouve ainsi donnée la réponse à l'origine de ce « Bien » présent dans la nature : le Bien non pas comme idée*

¹⁵⁰ H. JONAS, *Principe Responsabilité*, Editions Champs Flammarion, 1990, p. 422

¹⁵¹ H. JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Editions Rivages Poche, 2010, p. 27

¹⁵² *Ibid*, p. 23

¹⁵³ *Ibid*, p. 18

¹⁵⁴ *Ibid*, pp. 16-17

*immuable mais comme tension de toute la création vers une autoréalisation divine en son sein ; le Bien comme cette finalité à l'œuvre dans l'évolution et qui vient transformer la matière de l'intérieur. Voici pour la dimension positive du mythe qui nourrit l'espérance de la parousie...Mais tout de suite après, Jonas passe de l'émerveillement divin devant les possibles de la vie au constat de la finitude : « Mais n'oublions pas qu'avec la vie vient la mort et que cette mortalité représente le prix qu'eut à payer, pour surgir, la nouvelle possibilité de l'être¹⁵⁵ ». A l'émerveillement de la vie succède l'angoisse de la rechute dans le non-être au sein de cette création née de rien (*ex nihilo*). Malheureusement, il semble que c'est ce deuxième temps qui colore davantage la pensée de Jonas et relativise l'hypothèse d'un Bien à l'œuvre dans la nature, à peine énoncée, aussitôt contestée. La création comme symphonie de la souffrance sublimée : « Leur souffrance approfondit encore la plénitude sonore de la symphonie¹⁵⁶ ». Sans la nécessité, la liberté n'aurait pas d'objet et aucune subjectivité universelle ne pourrait s'affirmer. C'est pourquoi la vision de l'individu chez Jonas, comme nous le verrons plus loin, est tout entière *résistance*, arrachement à la nécessité (et au risque du chaos) : « Séparer la liberté du règne de la nécessité, c'est lui enlever son objet, elle devient aussi nulle, hors de cet empire, qu'une force ne rencontrant pas de résistance¹⁵⁷ ».*

Une esthétique de la souffrance donc qui prend davantage, selon nous, le parti de Dieu que celui de l'homme, sur lequel pèse l'écrasant fardeau de la responsabilité dans un monde dont Dieu s'est retiré pour le laisser être : « C'est dans le terrible impact de ses actes sur le destin divin, dans leur effet sur l'état entier de l'Être éternel que réside l'immortalité humaine ». En participant à l'acte créateur, l'homme gagne son immortalité mais mesure également le poids de sa responsabilité vis-à-vis d'un Dieu « en attente ». *Notre conviction est que la gravité de ce sentiment de responsabilité chez Jonas, entrave toute possibilité de contemplation sereine de la création et par là, toute capacité à éprouver une empathie gratuite et universelle qui ne soit pas un pathos de la souffrance.* Nous y reviendrons à la fin de ce paragraphe sur Jonas, lorsque nous aborderons le « sentiment de responsabilité ».

Mais dans le même temps, sa pensée est porteuse d'une formidable espérance dans la mesure où dans la figure du « Dieu en devenir », l'avenir conquiert ses lettres de noblesse par rapport à l'immuabilité de l'Être. Dans la vision jonasienne, ce n'est plus

¹⁵⁵ H. JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Editions Rivages Poche, 2010, p. 17

¹⁵⁶ *Ibid*, p. 19

¹⁵⁷ *Ibid*, p. 28

tant finalement le mythe qui importe comme une nouvelle Genèse mais ce qu'il porte en germe : la liberté humaine. A la différence d'une lecture trop répandue, cette vision, toute entière tournée vers le déploiement de la finalité à l'œuvre dans la nature s'oppose à toute interprétation passéiste insistant d'avantage sur la culpabilité du péché originel que sur l'espérance d'une rédemption même si dans cette attente domine la souffrance liée à notre finitude. La source de l'espérance s'inscrit dans une vision positive du temps qui n'est plus ce qui détruit mais le lieu du surgissement de la nouveauté. Une espérance toutefois fragile puisque sa concrétisation repose sur les épaules humaines. *C'est en renonçant à l'idée traditionnelle d'un Dieu « tout puissant » que Jonas va en quelque sorte « séculariser » définitivement l'espérance.* Par rapport à la crise écologique, en l'occurrence, si l'on ne peut plus, comme c'était le cas dans la Bible, compter sur l'intervention divine alors c'est en l'homme qu'il faudra espérer avec Dieu : « C'est seulement du cœur des hommes qu'il monte pour acquérir sa puissance au sein du monde¹⁵⁸ ». Mais cette espérance paraît parfois bien disproportionnée par rapport à l'ampleur du mal que la liberté humaine débridée a généré et dont Jonas fut le spectateur engagé.

Ne doit-on pas voir dans la « toute puissance » offerte à l'homme suite au retrait de Dieu la cause des problèmes actuels ? Comment pourrait-il se sentir solidaire de la création une fois investi d'une telle liberté ? Comment éviter que cette liberté ne le corrompe ? Une liberté qui le place bien au-dessus de la création et lui donne aujourd'hui les moyens, certes illusoire, de croire qu'il a brisé toute forme de résistance à son pouvoir, à commencer par la nature, toute limite à l'expansion de son « pouvoir-être ». Ce démiurge souffre aujourd'hui de ne plus pouvoir comprendre ce qui souffre en lui : Dieu lui-même, comme le conclut Jonas à la fin du *Concept de Dieu après Auschwitz*. A l'autolimitation divine doit répondre l'autolimitation humaine, consciente de la source de son pouvoir. Couper le concept de responsabilité jonasien de son fondement théologique semble donc chose impossible car en lui s'origine la « polarité » (selon sa propre expression) à l'œuvre dans toute la pensée jonasienne entre nécessité et liberté, conservation de l'être et « devoir-être ». Cette tension trouve sa source dans la vision d'un monde tiré du néant puis livré à lui-même et depuis lors, sans cesse au bord du chaos, un monde dont le sort repose sur les épaules humaines pour faire en sorte que de ce chaos puisse naître un monde dans lequel Dieu puisse se reconnaître.

¹⁵⁸ H. JONAS, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Editions Rivages Poche, 2010, p. 35

Comme si la liberté était simultanément conçue comme affranchissement par rapport aux conditionnements de la matière (on retrouve le lien avec sa réflexion sur la gnose) et comme fardeau de la responsabilité. Ainsi s'éclaire sous un angle nouveau la citation qui nous avons mentionnée plus haut : « le privilège de la liberté porte le fardeau de la détresse et signifie : existence en danger¹⁵⁹ ». Dès lors, pour reprendre l'interrogation métaphysique qui était la nôtre au début de cette réflexion avec Jonas, la préservation de la nature n'est pas seulement la condition de possibilité de notre « devoir-être » mais de notre capacité à assumer ce « devoir-être » dont dépend non seulement la « subsistance » de la création mais également la « figure » du Dieu à venir. Il y a redoublement de l'enjeu métaphysique par le théologique.

Mais cette « liberté souffrante » qui caractérise la « *stimmung* » jonasienne, ne contraste-t-elle pas avec la joyeuse insouciance et la confiance dans la vie qui ont présidé au retrait divin ? Si l'homme est à l'image de Dieu, pourquoi n'est-il pas contaminé par cette légèreté divine, par cette excitation du risque inhérent à la libération des possibles dans la création ? Comme si l'homme devait payer le prix de cette joyeuse affirmation de la vie et non l'assumer avec son Créateur... Comme le souligne Renaud Barbaras dans l'article, cité précédemment, intitulé « *Le Phénomène de la Vie*¹⁶⁰ », Jonas, en considérant la vie du point de vue de la finitude, ne s'intéresse pas, comme le fait le créateur, à la vie pour elle-même, mais la réduit à l'échelle de l'individu clos sur lui-même.

Pour juger du bien-fondé de ces critiques et entamer un dialogue constructif avec Renaud Barbaras, nous devons maintenant analyser plus en profondeur la notion d'individu chez Jonas. Pour ce faire, c'est à un nouvel aller-retour de la théologie vers la biologie que nous allons devoir procéder.

d) *L'individualité comme autodépassement de soi*

Dans un article intitulé « Les fondements biologiques de l'individualité¹⁶¹ » l'auteur nous livre la quintessence de sa vision sur ce sujet. Pour Jonas, l'individu se définit principalement comme « souci de soi ». Si ce terme semble s'inscrire dans la droite ligne du souci heideggerien, il s'en distingue par une approche plus globale fondée sur le vivant et non limitée au Dasein. C'est grâce à cette définition de l'individu comme « souci de soi » que l'on comprend véritablement le caractère réducteur d'une

¹⁵⁹ H. JONAS, *Evolution et liberté*, Paris, Bibliothèque Rivages, 1999, p. 29

¹⁶⁰ R. BARBARAS, « Phénoménologie de la vie » in *Revue Noesis*, 14, 2008, pp. 11-26

¹⁶¹ H. JONAS, « Les fondements biologiques de l'individualité » in *Etudes Phénoménologique*, n°23-24, 1996

interprétation de l'ontologie jonasienne comme « conservation de soi » alors qu'elle est, au contraire, perpétuel *autodépassement* comme nous l'explique l'auteur :

« Le souci minimal est d'être, c'est-à-dire de continuer à être – ce que Spinoza a appelé le *conatus* - à persister dans l'existence. Mais Spinoza, avec les connaissances de son temps, ne s'est pas aperçu que le *conatus* à persévérer dans l'être ne peut opérer que comme un mouvement qui va sans cesse par-delà l'état de chose donné. [...] Concerné par son être, engagé dans l'affaire de son être, il doit par égard pour cet être abandonner quelque chose de cet être tel qu'il est à présent de manière à avoir prise sur cet être tel qu'il sera. *Sa continuation est toujours davantage qu'une simple conservation. L'individu s'accomplit face à l'altérité*¹⁶² ».

Si Renaud Barbaras fait preuve de partialité lorsqu'il ne voit chez Jonas qu'une philosophie de la « conversation de soi », on peut donc en revanche lui donner raison lorsqu'il affirme que dans la vision jonasienne, l'individu s'affirme contre la matière inerte. Mais il convient encore de nuancer ce propos car cette résistance est vécue de façon positive par Jonas : *affirmer sa vie, ce n'est pas affirmer « la » vie de façon générique, mais affirmer sa différence. L'individualité chez Jonas se conçoit d'abord comme intériorité en opposition à l'extériorité.* Pour Jonas la caractéristique d'un individu est d'être *acteur* de son maintien en vie, s'affranchissant en partie de la nécessité imposée par son environnement extérieur. L'individualité se construit contre le monde : « Etre un individu signifie ne pas être intégré au monde et moins il y a intégration, plus il y a individu. Individualité implique discontinuité¹⁶³ ». *Il y a bien réalisation de soi mais dans la résistance et non dans l'harmonie.*

Cette thèse permet d'éclairer également une troisième critique de Renaud Barbaras portant sur l'absence de sentiment du Tout chez Jonas. En réduisant la vie au niveau du métabolisme de l'individu, Jonas le biologiste tourne le dos, selon l'auteur, à une vision plus englobante de la vie comme mouvement qui rend possible ces échanges entre le monde inerte et les êtres vivants :

« Il suit enfin de cette analyse que le mouvement, trait descriptif fondamental du vivant, demeure en son fond incompréhensible. En effet, pour Jonas, le mouvement est acte de satisfaction du besoin, acte par lequel l'individu va chercher à l'extérieur les éléments qui lui sont nécessaires. Il se tourne vers certains étants du monde en fonction de ce dont il manque et le mouvement vise alors sa propre cessation. Or, si on comprend, du point de

¹⁶² H. JONAS, « Les fondements biologiques de l'individualité » in *Etudes Phénoménologique*, n°23-24, 1996, p. 117

¹⁶³ *Ibid*, p. 128

vue du métabolisme, pourquoi le mouvement vers l'extérieur est nécessaire, on ne comprend pas pour autant comment il est *possible*. [...] Or, et tel est le point décisif, appréhender le vivant à partir de sa vie, c'est comprendre celle-ci non plus comme un ensemble d'actes procédant d'un sujet constitué et visant à la pérenniser mais comme le *mouvement même par lequel le vivant se constitue*. La vie n'est pas conservation mais *accomplissement*, non pas répétition mais *création*¹⁶⁴.

Il s'agit là d'un point de divergence capital qui permet de comprendre les divergences conceptuelles entre la pensée jonasienne et certains courants radicaux de l'écologie tels que l'écologie profonde (*deep ecology*), *fondée par Arne Naess dans les années soixante-dix*, que nous aborderons dans la dernière partie de notre recherche. De fait, *pour Jonas, la vie se définit comme intériorité en lutte pour son affirmation contre la matière brute. Chez Jonas, le Tout se dit dans le combat à l'œuvre dans chaque partie*. Si ce qui est visé est bien la réalisation de soi, cette réalisation n'est pas vécue comme intégration au vivant, comme harmonie cosmique, ce qui sera précisément la vision de la *deep ecology* pour laquelle l'individu se réalise en s'identifiant au Tout. Dans un cas, il y a, comme nous le verrons, *élargissement* du Soi, dans l'autre *intériorisation* : *si chaque individu participe bien, comme évoqué plus haut, à une forme de subjectivité universelle c'est du dedans de l'individu qu'elle s'exprime*. Interdépendance des êtres comme partie intégrante d'un Tout pour la *deep ecology*, action convergente des individus vers une aspiration à la liberté qui dépasse leur individualité et constitue l'essence même d'un Bien à l'œuvre dans la nature, de l'autre. A la vision holistique d'Arne Naess s'oppose la vision quasi leibnizienne de Jonas où chaque monade est un monde sans portes ni fenêtres mais engagée dans un même combat (l'affirmation de Soi) avec toutes les autres.

La comparaison entre les deux auteurs nous paraît d'autant plus fondée que les deux ont recours au concept de « singularité universelle ». Cette notion, qui illustre particulièrement bien cette tension à l'œuvre entre la partie et le Tout est interprétée de façon symétrique par les deux protagonistes : intériorisation de la conscience du Tout chez Jonas, élargissement de Soi en direction du Tout chez Naess, nous y reviendrons. La confrontation, même rapide avec le philosophie Arne Naess, nous a permis de toucher du doigt que la thèse jonasienne de l'intériorisation de la conscience du Tout nous ramène de façon inévitable à une orientation anthropocentrique que toute son ontologie du vivant cherchait précisément à éviter, reflétant l'influence profonde de sa pensée théologique sur le reste de son oeuvre. En

¹⁶⁴ R. BARBARAS, « Phénoménologie de la vie » in Revue *Noesis*, 14, 2008, §. 12-13, pp. 11-26

effet, seule l'intériorité humaine est capable de percevoir cette liberté à l'œuvre à chaque échelon de la nature : « Sa grandeur intérieure peut en faire un événement d'importance cosmique¹⁶⁵ ». *En l'homme, forme parachevée de la vie, c'est la vie qui se comprend elle-même. L'homme parachève la création car il est en quelque sorte l'étalon à partir duquel doit pouvoir être appréhendé la totalité du vivant :*

« Peut-être si on l'entend correctement, l'homme est-il après tout la mesure de toute chose, non pas, il est vrai, par la législation de sa raison mais de par le modèle constitué par sa totalité psychopsychique qui représente le maximum de complétude ontologique connue de tous ; une complétude à partir de laquelle, *par réduction*, on devrait pouvoir déterminer la spécificité de l'être au moyen d'une *soustraction ontologique* progressive jusqu'au minimum de la simple matière élémentaire¹⁶⁶ ».

Dans le *Phénomène de la Vie*, Jonas ne cherche pas à masquer la tonalité finalement anthropocentrique de son analyse mais il la module en replaçant l'importance centrale de l'homme par rapport à la problématique de l'Être : « Seule *une éthique fondée dans l'ampleur de l'Être non pas simplement dans la singularité ou le caractère sans pareil de l'homme*, peut avoir une signification dans l'ordre des choses. Elle l'a si l'homme a une telle importance¹⁶⁷ ». Dans cette phrase se tient toute entière cette « troisième voie » que s'est efforcée d'explorer Jonas : à la fois un déplacement du dualisme dans le concept de métabolisme - où le dualisme porte non plus sur l'opposition esprit/matière (hypothèse gnostique) mais sur l'interaction dynamique entre intériorité et extériorité partagée par tous les êtres vivants - et le maintien de la spécificité de l'homme dans le règne du vivant : « C'est à la philosophie de découvrir si une troisième voie s'ouvre à lui-même par laquelle la fissure dualiste peut être évitée tout en gardant de la vue dualiste assez pour maintenir l'humanité de l'homme¹⁶⁸ ». *De ces deux interprétations du concept de « singularité universelle », celle de Jonas et celle d'Arne Naess, l'une procède d'une vision émergentiste qui pointe vers l'homme, l'autre nous entraîne vers une vision holiste même si, comme nous l'avons signalé, il existe bien une amorce de vision cosmique chez Jonas. Cependant, alors que pour lui, elle constitue un horizon de pensée, pour la deep-ecology ce lien cosmique est premier et repose sur une unité du vivant qui, chez le théologien Jonas, n'est qu'en devenir, tendant vers son accomplissement.*

¹⁶⁵ H. JONAS, *Le Phénomène de la Vie*, Editions de Boeck Université, 2001, p. 282

¹⁶⁶ *Ibid*, p. 33

¹⁶⁷ *Ibid*, p. 282

¹⁶⁸ *Ibid*, p. 237

Mais comment, dès lors, passer de ce « vouloir vivre » individuel au choix d'un « devoir-être » qui engage les générations futures ? Comment se laisser interpeler par ce qui n'existe pas encore ? La réponse de Jonas consiste à se « laisser interpeller » par l'appel du Bien. Mais sous quelle forme ? Par quel jeu des facultés l'homme pourrait-il saisir ce qui n'est qu'en germe dans le présent ? Nous allons tenter de montrer, dans le cadre de cette analyse, en quoi la conception jonasienne de l'individu axée sur l'intériorité et la résistance, sur une « liberté souffrante », colore de façon particulière le « sentiment de responsabilité » jonasien, rendant impossible de penser véritablement une responsabilité fondée sur l'empathie.

3. Le « sentiment de responsabilité » au cœur d'une nouvelle vision de l'éthique

Pour recevoir l'appel du Bien, nous avertit Jonas dans *Le Principe Responsabilité*, « je dois pouvoir être affecté par de telles choses. Notre côté émotionnel doit entrer en jeu¹⁶⁹». C'est l'origine de ce que Jonas nomme le « *sentiment de responsabilité*¹⁷⁰ ». Quelle est la nature de ce « sentiment » ? Peut-on parler d'empathie ? En quoi cette vision de l'éthique renouvelle-t-elle la vision kantienne ? Comment ce sentiment de responsabilité se positionne-t-il par rapport au sentiment du respect de la Loi kantien ? Après avoir présenté les fondements de l'ontologie et de la théologie jonasienne, le terrain est mûr pour mieux saisir l'originalité de sa démarche éthique.

a) Sentiment de responsabilité jonasien vs respect kantien : vers une refondation de l'éthique ?

Alors que Kant introduit la nécessité d'une « Métaphysique des mœurs » basée sur la Raison pour pallier les insuffisances de l'instinct et l'inconstance de la « bonne volonté » naturelle, Jonas, dans un mouvement inverse, voit dans l'introduction d'une dimension subjective dans notre rapport à l'univers, la pierre angulaire de ce qu'il nomme le « sentiment de responsabilité » : « Ce n'est pas la loi morale qui motive l'agir moral mais l'appel du bien en soi possible dans le monde qui se dresse face à mon vouloir et qui exige d'être écouté conformément à la loi morale¹⁷¹».

¹⁶⁹ H. JONAS, *Principe Responsabilité*, Editions Champs Flammarion, 1990, p. 169

¹⁷⁰ *Ibid*, p. 169

¹⁷¹ *Ibid*, p. 168

Le Bien n'est pas d'abord du côté de la Loi, il est présent dans le monde et fonde notre responsabilité à son égard. La première originalité de l'éthique jonasienne est qu'elle part du vivant (du contenu de la responsabilité et non de la forme, de l'objet et non pas uniquement du sujet), c'est en cela que Jonas peut être légitimement reconnu comme le précurseur d'une « éthique environnementale ». Le deuxième grand acquis de la vision éthique de Jonas est que la raison doit en quelque sorte être « réveillée » par une expérience sensible de la fragilité du monde qui seule peut mobiliser la volonté. Jonas n'utilise pas à proprement parler, dans le *Principe Responsabilité*, le terme d'empathie. Le champ lexical utilisé est concentré autour de trois expressions qui reviennent de façon récurrente : « être affecté » (par l'appel du Bien), « le côté émotionnel », « l'ébranlement du vouloir » et bien sûr le « sentiment » de responsabilité. Toutes ces expressions se trouvent concentrées dans un passage clé : « Pour que cela m'atteigne et m'affecte de manière à ébranler ma volonté, je dois être capable d'être affecté par de telles choses. Notre côté émotionnel doit entrer en jeu. Or l'essence de notre nature morale implique que l'appel, tel que l'intellection nous le transmet, trouve une réponse dans notre sentiment. C'est le *sentiment de responsabilité*¹⁷² ».

Pour autant, Jonas ne bascule pas dans un *pathos* et rappelle la dimension objective de la responsabilité laquelle est représentée par le concept de « devoir être » : « Agis de telle façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre¹⁷³ ». Jonas se présente ici comme *un penseur de l'équilibre dans la mesure où il propose une éthique à « double face »*. Le bien se trouve d'abord « dans » le monde comme contenu à objectiver mais il ne pourrait être saisi sans une double disposition, à la fois subjective et objective, de ma conscience à accueillir cet appel, la raison permettant de valider ce que le sentiment me dicte : « L'éthique présente à la fois une face objective et une face subjective dont l'une a affaire à la raison et l'autre au sentiment¹⁷⁴ ». C'est pourquoi, à la différence des penseurs de la « catastrophe » que nous étudierons au chapitre suivant, il n'y a pas, chez Jonas, de basculement dans un *pathos* catastrophiste visant à exhiber « l'immonde » pour nous mieux inciter à préserver l'intégrité de l'homme et de la planète. Bien au contraire, la fameuse « heuristique de la peur » développée par Jonas à la fin du *Principe Responsabilité* est fondée en Raison et sa vocation est d'abord

¹⁷² H. JONAS, *Principe Responsabilité*, Editions Champs Flammarion, 1990, p. 169

¹⁷³ *Ibid*, p. 40

¹⁷⁴ *Ibid*, p. 169

pédagogique. Il s'agit de pallier aux carences du « sentiment » du Bien chez certains individus en les mettant en garde contre les conséquences potentiellement catastrophiques de leurs négligences par rapport à la Nature. Nous développerons cette idée et montrerons, à la fin de ce paragraphe, en quoi le fait que la postérité ait retenu avant tout ce concept d'« heuristique de la peur » traduit peut-être l'échec de l'auteur à penser en profondeur la complexité de ce « sentiment » de responsabilité et notamment l'influence de l'affect sur la raison.

De fait, dans le *Principe Responsabilité*, Jonas part de l'hypothèse existentielle d'une disposition naturelle, une « donation factuelle du sentir¹⁷⁵ » qui selon lui, constitue le « *datum* cardinal de la morale ». Force est de constater que cette disposition naturelle, considérée comme un prérequis, ne fait pas l'objet d'explicitations de la part de Jonas. Nulle part, il ne questionne cette faculté. Ce qui l'intéresse en revanche, c'est la nature de ce qui doit la mettre en mouvement. Or, nous dit Jonas, *ce n'est pas le spectacle de la fragilité des choses qui doit ébranler ma volonté et exercer ma compassion mais l'appel du Bien contenu en elles*. La nouveauté qu'introduit Jonas par rapport à l'éthique kantienne n'est pas tant dans le caractère en partie subjectif du « sentiment de responsabilité » que dans l'accent mis sur l'objet de la responsabilité. En effet, on trouve chez Kant, en particulier dans *La religion dans les limites de la simple raison*¹⁷⁶, l'affirmation d'une double dimension de la raison comme à la fois ce qui contraint et ce qui nous transporte. Cette tension s'exprime dans l'articulation kantienne entre transformation des cœurs et transformation des mœurs. L'éthique, selon Kant, ne peut se satisfaire de la pure légalité, c'est dans l'énigme de cette disposition à la loi morale contenue en nous malgré le péché originel que réside notre motivation la plus profonde : « Devenir un homme bon non seulement légalement mais aussi moralement c'est ce qui ne saurait résulter d'une réforme successive, tant que demeure impur le fondement des maximes [...] mais bien uniquement dans une révolution de l'homme [...] Il ne peut devenir un homme nouveau que par une espèce de régénération, en quelque sorte une nouvelle création, un changement dans son cœur¹⁷⁷ ». Mais tout de suite après, Kant affirme, que ce que nous pourrions qualifier de « conversion des cœurs » au sublime de la Loi ne saurait suffire. L'instant de la conversion doit se confirmer en actes dans la gradualité des changements de comportements :

¹⁷⁵ H. JONAS, *Principe Responsabilité*, Editions Champs Flammarion, 1990, p. 170

¹⁷⁶ E. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, Editions Vrin, 2010

¹⁷⁷ *Ibid*, p. 118

« Quand il convertit le principe suprême de ses maximes qui en faisait un mauvais homme grâce à une unique résolution immuable, il est, en cette mesure [...] un *sujet réceptif au bien*, mais il ne deviendra un homme bon que par l'action et la progression continue. [...] En ce sens, ce changement peut être regardé comme une révolution. [...] Au jugement des hommes toutefois, qui ne peuvent s'apprécier eux-mêmes, [...] ce changement ne peut être considéré que comme un effort toujours persistant en vue du mieux, par conséquent comme une réforme graduelle du penchant au mal, en tant que manière de penser l'inverse¹⁷⁸. »

Dans un ultime basculement, Kant conclue que le point de départ de toute éthique reste ce changement de direction, cette *metanoia* radicale, qui seule permet de traiter le mal à la racine comme source de la production de maximes inadéquates : « La formation morale de l'homme ne doit pas commencer par l'amélioration des mœurs mais par la transformation de la manière de penser¹⁷⁹ ». Mais cette transformation n'est pas uniquement le fruit de l'entendement. Il ne s'agit pas seulement d'avoir des maximes adéquates mais d'adopter une posture qui nous détourne de tout ce qui nous empêche d'être réceptifs au bien sous la forme de la Loi morale.

Notre position est donc que, contrairement à ce que pourrait laisser penser une lecture trop rapide de Jonas, sa vision éthique ne contredit nullement celle de Kant. On y observe la même tension et le même souci de modération¹⁸⁰ entre la dimension affective et la dimension rationnelle de l'éthique. Pour autant, le « sentiment de responsabilité » jonasien reste original dans son objet par rapport à l'éthique kantienne. En effet, chez Kant, il est clair que l'objet auquel s'applique le « sentiment » éthique est la Loi morale elle-même : « Il est toutefois *dans notre âme* une chose que nous ne pourrions, si nous la fixons des yeux comme il convient, cesser de contempler avec l'émerveillement le plus grand - et assurément l'admiration est ici légitime en même temps qu'elle élève l'âme - et c'est, d'une manière générale, la disposition morale primitive en nous¹⁸¹ ». *Avec Jonas, on passe d'une Loi qui nous oblige à l'intérieur même de la Raison (le respect de la Loi kantien) à un Bien qui nous appelle dans la création.* D'un accent mis par Kant sur la forme, on évolue, avec Jonas, vers une priorité au contenu, à l'objet de responsabilité. C'est en cela que Jonas est profondément moderne et jette véritablement les bases d'une éthique environnementale. Pour autant, on pourrait être amené à se demander si, dans la

¹⁷⁸ E. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, Editions Vrin, 2010, p. 119

¹⁷⁹ *Ibid*, p. 119

¹⁸⁰ Dans la note de la fin de la première partie de *La religion dans les Limites de la simple raison (Op Cit, p. 124-125)*, Kant fustige et stigmatise quatre maux : le fanatisme, la superstition, l'illuminisme et la thaumaturgie.

¹⁸¹ E. KANT, *La religion dans les limites de la simple raison*, Editions Vrin, 2010, p. 120

seconde partie de la *Critique de la faculté de juger*, l'interrogation kantienne sur la possibilité d'une « finalité objective de la nature¹⁸² » ne résonne pas finalement par rapport à l'idée jonasienne, d'un Bien à l'œuvre dans la nature.

b) *L'idée de finalité de Kant à Jonas : vers une téléologie du vivant*

Notre interprétation est qu'elle s'en distingue à trois niveaux. Le premier est qu'à la différence de Jonas, cette finalité kantienne n'est pas inhérente au vivant elle reste transcendante et c'est d'ailleurs ce qui constitue, pour Kant, une contradiction à dépasser : « Comment des fins qui ne sont pas les nôtres et qui n'appartiennent pas non plus à la nature (que nous ne considérons pas comme un être intelligent) peuvent ou doivent constituer une forme particulière de causalité¹⁸³ » ? La résolution de cette contradiction amène, chez Kant, l'introduction d'une transcendance, d'un « être originel » qui soit à l'origine de cette finalité. La question posée est alors l'articulation entre les lois mécaniques de la nature et cette finalité, entre science et téléologie. Que le monde puisse à la fois être appréhendé de façon mécaniste et téléologique constitue pour Kant une antinomie et exige de nous la plus grande vigilance pour ne pas privilégier une explication par rapport à l'autre : « Ne pas chercher à expliquer comme téléologique toute technique de la nature [...] mais la considérer toujours uniquement mécaniquement. [...] Vouloir toujours cependant suivre le mécanisme, c'est là ce qui doit obliger la raison à errer dans le domaine du fantastique¹⁸⁴ ». La résolution de l'antinomie passe, chez Kant, par la distinction entre « raison déterminante » et « raison réfléchissante¹⁸⁵ » et l'introduction d'une nouvelle catégorie : le « suprasensible » que Kant pose comme « le fondement de la nature en tant que phénomène¹⁸⁶ ». Le suprasensible permet l'union des lois mécaniques et du principe de finalité qui trouvent tous deux leur source dans un « être originel » conçu à la fois comme « intelligence législatrice de la nature mais encore comme intelligence législatrice dans un règne moral des fins¹⁸⁷ ». Ce faisant, *l'éthique est finalement ramenée à une théologie et la question de l'empathie pour les êtres vivants est dès lors écartée* alors que la vision jonasienne place l'éthique au cœur de la compréhension

¹⁸² E. KANT, *Critique de la faculté de juger*, Editions Vrin, 1993, pp. 274-312

¹⁸³ *Ibid*, p. 274

¹⁸⁴ *Ibid*, p. 352

¹⁸⁵ *Ibid*, p. 316. Pour Kant, envisagée du point de vue du jugement réfléchissant (subjectif), l'explication par les causes finales n'est pas contradictoire par rapport à l'explication par les causes mécaniques qui relève du jugement déterminant (principe objectif qui s'impose à l'entendement). « Cela n'empêche pas à l'occasion de [...] chercher un principe pour réfléchir sur ces formes qui soit tout différent de l'explication par les mécanismes de la nature ».

¹⁸⁶ *Ibid*, p. 354

¹⁸⁷ *Ibid*, p. 397

vivant. Cette prise de position kantienne sur la dimension transcendante d'un principe unificateur dans la nature explique la deuxième divergence fondamentale par rapport à Jonas. *Pour Kant la liberté est une prérogative humaine qui distingue l'homme, comme finalité de la création divine, de la nature alors que pour Jonas la liberté (comme la nécessité) sont à l'œuvre dans les plus infimes organismes vivants* ainsi que nous l'avons évoqué. Elle est pour Kant « la valeur que seul il¹⁸⁸ peut se donner et qui consiste dans ses actes, dans sa conduite et dans les principes selon lesquels il agit *non comme un membre de la nature* mais dans la liberté de sa faculté de désirer¹⁸⁹ ».

Mais, pour autant, Kant et Jonas se rejoignent en faisant de l'homme, pour l'un, l'accomplissement de ce mouvement vers la liberté à l'œuvre dans le vivant (Jonas) pour l'autre « le but ultime de la création¹⁹⁰ » comme « être moral ». Deuxième point commun, évoqué plus haut : le sens de la modération à travers un équilibre entre la dimension subjective et objective de l'éthique, entre le sentiment (sublime pour Kant, du respect de la Loi) et la froide raison (l'autonomie de la volonté kantienne). *Voir l'immonde* (« l'heuristique de la peur¹⁹¹ » que Jonas développe longuement au chapitre VI du *Principe Responsabilité*) *et vouloir le Bien* : telles sont les deux facettes du « sentiment de responsabilité » jonasien. En effet, face à l'immonde, l'homme peut tout aussi bien chercher à se protéger. C'est la marque du déni de réalité : je détourne le regard comme dans le sentiment de pitié où la souffrance de l'autre peut me devenir insupportable, si bien décrit par Emmanuel Housset dans *L'intelligence de la pitié*¹⁹². Dans le cas de la relation à une nature dévastée, je détourne le regard non parce que cet autre regard que je croise me dérange en me renvoyant à ma propre angoisse mais parce qu'il me dérange dans mon confort, dans le cours de ma vie trépidante et dans ma certitude d'un monde et d'une nature immuables (la foi perceptive)...Et ce n'est que si ma volonté de changer les choses accompagne cette perception pathique que je peux véritablement entrer dans une attitude de responsabilité. *Le passage par l'éthique est indispensable précisément parce que nous avons perdu le sens de cette communauté ontologique avec le vivant* (la surnaturation/dénaturation évoquée plus haut). Mais cette modération qui caractérise la position de Jonas, cette sagesse qui se refuse au catastrophisme (contrairement à ce qui lui est souvent reproché) n'est-

¹⁸⁸ Il s'agit de l'homme.

¹⁸⁹ E. KANT, *Critique de la faculté de juger*, Editions Vrin, 1993, p. 395

¹⁹⁰ *Ibid*, p. 395

¹⁹¹ H. JONAS, *Principe Responsabilité*, Editions Champs Flammarion, 1990, p. 422

¹⁹² E. HOUSSET, *L'intelligence de la pitié*, Paris, Editions du Cerf, 2003, p. 19

elle pas ce qui vient stopper net l'une des grandes intuitions jonasiennes (non formalisée) : la possibilité d'une empathie universelle ? Faute d'interroger cette *articulation* entre raison et sentiment, Jonas ne va pas jusqu'au bout de son intuition originale : il ne nous donne pas les clés pour faire de ce « sentiment de responsabilité » un moteur de la transformation des comportements. Nous allons maintenant tenter de montrer pourquoi, selon nous, Jonas n'est pas à proprement parler un penseur de l'empathie (il n'a recours à ce terme que dans l'un de ses ouvrages tardifs que nous étudierons) et en quoi le « sentiment de responsabilité » de Jonas se distingue notamment du concept de « sentiment vital » développé par l'un des grands théoriciens de l'empathie, Max Scheler.

c) *Le ratage de l'empathie universelle chez Jonas*

Des deux composantes évoquées plus haut (subjective et objective), le sentiment comme « réceptivité » à l'appel du Bien est, pour Hans Jonas, premier par rapport à la validation rationnelle. En effet, argumente-t-il, celui qui ressentirait la Loi morale en lui peut agir de façon purement instinctive. Mais, pourrait-on argumenter, Jonas transpose un peu rapidement l'évidence de la Loi morale kantienne *en nous* au sentiment du Bien *hors de nous* qu'il considère, comme évoqué plus haut, comme un « *datum* cardinal de la morale » ! Or, poursuit-il, sans le sentiment moral, la raison serait impuissante à déclencher notre volonté. Pour Jonas, comme souligné plus haut, « les hommes sont potentiellement des êtres moraux car ils possèdent *la faculté d'être affectés*¹⁹³ ». Mais il n'interroge pas le passage de la possibilité d'être affecté à l'exercice *en acte* de cette faculté. Si Jonas ne saurait être considéré comme un penseur de l'empathie c'est que, pour lui, elle ne pose pas problème alors que, comme nous le verrons plus loin avec Max Scheler, elle est précisément ce *lieu* de l'articulation entre sentiment et raison. De fait, qu'est-ce qui explique que certains l'actualisent et d'autres restent aveugles au Bien ? N'est-ce pas que la nature de ce Bien qui, selon Jonas, rappelons-le, ne saurait s'exprimer que concrètement, à partir du vivant, peine à nous convaincre, à mobiliser notre volonté justement ? Ce Bien tel que le décrit Jonas n'est-il pas une chose trop abstraite pour mobiliser notre volonté même si elle s'exprime sur le terrain très concret du vivant ? En quoi notre relation aux autres créatures est-elle impliquée concrètement dans ce sentiment du Bien ? En effet, comme développé plus haut à propos de la notion de « singularité universelle », il n'existe pas, chez Jonas, un sentiment d'interdépendance par rapport aux autres êtres vivants comme on peut le trouver dans la *deep ecology* par exemple.

¹⁹³ H. JONAS, *Principe Responsabilité*, Editions Champs Flammarion, 1990, p. 170

Bien au contraire, nous avons démontré que, pour Jonas, l'individu se construisait dans sa *différence* par rapport à l'environnement dans lequel il évolue. « Moins il y a d'intégration, plus il y a d'individu¹⁹⁴ », concluait Jonas. Pour autant, l'ontologie jonasienne part d'une prise de conscience de la continuité du vivant. Mais continuité ne signifie pas empathie, chaque métabolisme reste animé, comme nous l'avons montré précédemment, par le « souci de soi ». Seul l'homme possède la faculté de prendre conscience de sa « solidarité de destinée » avec les autres créatures tendues vers l'affirmation de leur propre existence. Mais cela suffit-il pour pouvoir parler d'empathie ? Si le Bien se définit, chez Jonas, comme la liberté à l'œuvre à l'intérieur de chaque être dans sa lutte contre la nécessité, cette communauté du vivant semble donc être vécue sur le plan intellectuel, accessible à la seule intelligence humaine. Or, comme le souligne Jonas lui-même, si le sentiment du Bien reste intellectuel, comment pourrait-il ébranler la volonté ? Quel est le statut de ce « sentiment » qu'évoque Jonas sans le définir, dans quelle mesure pourrait-on (ou non) parler d'empathie ?

Il semble qu'une amorce de réponse puisse être trouvée dans un ouvrage intitulé *Essais Philosophiques, Du credo ancien à l'homme technologique*, publié en 1974 soit cinq ans avant le *Principe Responsabilité*. Dans un paragraphe traitant de la « connaissance d'autres esprits¹⁹⁵ », Jonas se livre à une critique de ce qu'il présente comme « l'opinion habituelle » : l'inférence analogique, pour en inverser le sens. « Ici je voudrais d'emblée renverser l'opinion spéculaire naturelle et si illusoirement spéculaire en répondant : non pas par inférence analogique, implicite ou explicite de moi-même aux autres, non pas par transfert et projection. [...] Nous apprenons des autres ce que nous-mêmes pouvons être, pouvons vouloir et pouvons sentir¹⁹⁶ ». La thèse de Jonas est qu'il faut *renverser le sens de l'analogie : c'est à partir d'autrui que je peux remonter à mon pouvoir-être* et non à partir de mon intériorité que je peux connaître autrui. La question qui se pose ici est de savoir à quel type d'analogie l'auteur fait référence. Certaines expressions utilisées par Jonas telles que « non pas par transfert et projection¹⁹⁷ » constituent des indices suffisants pour avancer que la thèse qu'il rejette ici est précisément celle que vont rejeter tant Husserl que Scheler à savoir « l'introjection », le transfert, la projection de mes vécus propres sur autrui

¹⁹⁴ H. JONAS, « Les fondements biologiques de l'individualité » in *Etudes Phénoménologiques*, n° 23-24, 1996, p. 128

¹⁹⁵ H. JONAS, *Du credo ancien à l'homme technologique*, Editions Vrin, 2013, pp. 314-319

¹⁹⁶ *Ibid*, p. 314

¹⁹⁷ *Ibid*, p. 314

pour tenter de le comprendre en « l'assimilant » à moi. C'est la thèse lipsienne de la fusion affective par rapport à laquelle Husserl au §.44 de la *Cinquième Méditation cartésienne* prend clairement ses marques : « L'autre renvoie, de par son sens constitutif, à moi-même, l'autre est un reflet de moi-même et pourtant ce n'est pas un *analogon* au sens habituel du terme. [...] Comment se fait-il que mon ego, à l'intérieur de son être propre, puisse constituer l'autre justement comme lui étant étranger ?¹⁹⁸ ». Autrui c'est précisément ce qui résiste à une compréhension analogique ! La transposition aperceptive des mimiques d'autrui n'épuise pas la connaissance d'autrui qui n'est jamais donné en personne et dont les vécus intentionnels nous demeurent à jamais inaccessibles. Il est l'« alter-ego » se « réfléchissant dans mon ego propre¹⁹⁹ ».

La deuxième raison pour laquelle la transposition aperceptive des comportements d'autrui à partir de ma sphère d'appartenance ne peut être comparée à la conception classique de l'analogie est que celle-ci repose sur des bases purement rationnelles : une égalité de rapport. Or la transposition aperceptive chez Husserl part du corps. Autrui m'est d'abord donné « en chair et en os » comme un corps animé d'une vie interne propre. « L'aperception n'est pas un raisonnement ni un acte de pensée.²⁰⁰ », conclue-t-il au §. 50 de la *Cinquième Méditation*. Le premier temps de l'empathie est du côté de ce que Husserl nomme, les « synthèses passives » soit une dimension pré-subjective. Mais l'aperception est en quelque sorte « vide ». En tant que pure anticipation d'autrui comme *alter ego*, elle appelle un remplissement, dans ce que Husserl nomme l'appariement (*Paarung*) par le biais de vérifications successives à travers les mimiques d'autrui. C'est à ce stade que la relation cesse d'être à sens unique comme le critique Jonas. C'est à ce stade que j'accède pleinement à l'altérité d'autrui qui m'ouvre à la multiplicité des possibles (autres que les miens) par un déplacement en imagination de l'ici (*hic*) au là-bas (*illic*). En ce sens, *c'est par autrui que je peux constituer d'autres possibles pour moi sans jamais pouvoir entrer en contact avec le flux de vécus d'autrui*. L'expérience d'autrui me permet notamment de me penser comme une unité corporelle (*Körper*) alors que je n'ai de moi-même qu'une vision fragmentaire. De même trouve-t-on chez Husserl dans les *Manuscrits sur l'Intersubjectivité, II*, l'idée que si je n'ai pas besoin de l'animal pour constituer ma sphère d'appartenance, l'animal en tant que « corporéité charnelle modifiée » par

¹⁹⁸ E. HUSSERL, *Méditations Cartésiennes*, §. 44, traduction d'Emmanuel Levinas, Editions Vrin, 1986, p. 78

¹⁹⁹ *Ibid*, p. 78

²⁰⁰ *Ibid*, p. 93

rapport à moi-même me donne accès à d'autres possibles pour moi. « D'une certaine manière, c'est un homme défiguré dans son aspect charnel, modifié dans certains détails, déformé, anormal : les mains se sont allongées et sont devenues des pieds, les doigts sont devenus des griffes, etc...²⁰¹ ». Il en va de même pour le fou ou l'enfant. Alors que Heidegger pense le monde à partir du Dasein, Husserl ouvre la voie pour une connaissance de soi à partir du monde :

« Chaque compréhension d'autrui que j'effectue a pour effet de créer de nouvelles associations et d'ouvrir de nouvelles possibilités de compréhension, de même qu'inversement, puisque toute association accouplante (*paarung*) est *réciproque*, la compréhension effectuée dévoile notre vie psychique propre, dans sa ressemblance et sa diversité et par de nouvelles appréhensions distinctes la rend capable de former des associations nouvelles²⁰². »

En d'autres termes, *si l'autre est, dans un premier, temps « appréhété » comme une « modification de moi-même », la relation à autrui par le biais des vérifications successives me modifie également*. A travers le contact avec le monde d'autrui, même si celui-ci nous demeure à jamais inaccessible, ce qui est en jeu est la prise de conscience du monde à partir duquel je perçois autrui et *l'élargissement de mon monde*, riche de nouveaux possibles, à un monde commun qui n'est ni le mien ni celui d'autrui mais le *lieu* de la relation intersubjective. Dès lors, on serait tentés de s'interroger : en quoi la vision de Jonas diffère-t-elle de celle de Husserl ? Il semble que ce soit dans la radicalisation de cette pensée qui, chez Husserl, n'est qu'une hypothèse ouverte et qui chez Jonas va devenir la condition de possibilité de ce mouvement d'*intérieurisation* que nous avons décrit plus haut comme la « vie qui se dit en nous » : « *Ni la connaissance d'autres esprits, ni même la connaissance de l'Esprit comme tel, ne trouve son origine dans l'introspection de son propre esprit. Au contraire, la connaissance de notre propre esprit déjà, et même tout d'abord, le fait d'en avoir un, est fonction du commerce avec d'autres esprits*²⁰³ ». Pour Husserl, ce renversement porterait atteinte au principe même de la réduction : je n'ai pas besoin d'autrui pour constituer mon monde, la constitution reste un processus égologique : « Je n'ai pas besoin de l'expérience du monde objectif ni de celle d'autrui pour avoir celle de ma propre sphère d'appartenance²⁰⁴ ». Mais en revanche, le regard que je porte sur « mon monde » évolue avec autrui et m'ouvre à la possibilité d'un monde

²⁰¹ E. HUSSERL, *Manuscrits sur l'intersubjectivité*, deuxième période, Anthropologie, Appendice II, p. 257

²⁰² E. HUSSERL, *Méditations Cartésiennes*, traduction d'Emmanuel Levinas, Editions Vrin

²⁰³ H. JONAS, *Du credo ancien à l'homme technologique*, Editions Vrin, 2013, p. 314

²⁰⁴ E. HUSSERL, *Méditations Cartésiennes*, traduction d'Emmanuel Levinas, Editions Vrin, p. 80

commun. En forçant le trait, nous pourrions avancer que *Husserl part du Sujet, Jonas (comme Scheler) de quelque chose qui le précède : le vivant. Pour Jonas, ce monde commun (le vivant) est premier alors que chez Husserl il est le fruit d'une construction (le monde intersubjectif)*. Mais tentons de préciser ce point chez Jonas en poursuivant notre lecture du paragraphe de *Du credo ancien à l'homme technologique* consacré à l'empathie.

Après avoir démontré le caractère infondé de l'inférence analogique, Jonas propose une vision alternative de la compréhension d'autrui. Selon lui, la première caractéristique de cette connaissance d'autrui est qu'elle est *immédiate et instinctive* à la différence de la connaissance médiatisée par les processus cognitifs chez Husserl. En effet, explique-t-il, en élargissant son analyse à la relation avec l'animal, cette connaissance est instinctive car dans la relation entre deux êtres vivants ce qui se joue en nous n'est autre qu'une *perception de la vie du dedans de la vie elle-même* : « La reconnaissance d'une autre vie est une caractéristique fondamentale de la relation extérieure propre à l'animal²⁰⁵ ». Mais pour autant, pourrait-on s'interroger, y a-t-il partage émotionnel ? Il semble que oui puisque Jonas évoque une « familiarité instinctive avec le comportement vivant auquel elle doit répondre²⁰⁶ ». Et cette familiarité, explique Jonas, repose sur une « communauté de l'espèce » par laquelle l'animal décode les signes physiques trahissant l'état émotionnel de son congénère. Mais à la différence de l'interprétation des gestes et mimiques d'autrui chez Husserl, *ce décodage est spontané*, il n'est pas le fruit d'un processus cognitif. Et cette compréhension est rendue possible par la nature intrinsèquement expressive de l'animal, nous dit Jonas, à travers ce qu'il décrit comme une « *physionomie intuitive* ». Elle est ce qui permet de façon spontanée cette « reconnaissance de la vie par la vie²⁰⁷ » évoquée précédemment.

Ce qui est particulièrement intéressant ici pour notre analyse, c'est qu'en élargissant cette analyse à la relation intersubjective entre humains, Jonas jette un pont entre son ontologie du vivant analysée plus haut et cette éthique du vivant dont il sera question dans le *Principe Responsabilité*. Appliquant son raisonnement à l'homme, Jonas en arrive à l'idée d'une « *humanité commune* » : « La connaissance d'autres

²⁰⁵ H. JONAS, *Du credo ancien à l'homme technologique*, Editions Vrin, 2013, p. 316

²⁰⁶ *Ibid*, p. 316

²⁰⁷ *Ibid*, p. 317

esprits repose donc sur la base d'une humanité commune²⁰⁸ ». A ce stade, il est impossible de ne pas faire le lien avec le « sentiment cosmo vital » décrit par Max Scheler, dans *Nature et formes de la sympathie*²⁰⁹, comme le socle de la relation empathique.

d) *Sentiment de responsabilité (Jonas) et sentiment vital (Scheler)*

La parenté entre les deux visions réside dans l'immédiateté et le caractère instinctif de ce sentiment mais ils semblent en revanche, différer dans leur objet. En effet, pour Scheler, le « sentiment vital » est de nature métaphysique dans la mesure où la sympathie immédiate éprouvée pour un être vivant déclenche en nous une sympathie universelle en nous libérant de notre ego pour nous relier à autrui autour du sentiment brut d'exister qui précède tout questionnement. C'est, par exemple, ce qui nous permet de ressentir l'angoisse de mort d'un oiseau, explique-t-il. Si le « sentiment vital » permet un partage des émotions, Scheler insiste sur le fait que, pour autant, *il n'est pas « sensuel » et c'est précisément ce qui nous permet de comprendre la souffrance de l'animal blessé, sans pour autant ressentir ce qu'il ressent* : « Nous comprenons, en sympathisant, l'angoisse mortelle d'un oiseau, sa fraîcheur ou sa lassitude mais ses sentiments sensuels qui dépendent de l'organisation spéciale de ses organes des sens, nous sont inaccessibles²¹⁰ ». Comme chez Husserl, les flux de vécus de *l'alter ego* nous demeurent à jamais inaccessibles.

Ne doit-on pas voir, en revenant au *Principe de Responsabilité*, une intuition de même nature dans le « devoir-être » être jonasien, où ce que l'homme lit dans la création dévastée ou trahie, « surnaturée », n'est pas seulement une menace physique pour sa seule survie physique mais pour l'intégrité de l'espèce humaine? En effet, comment ressaisir notre propre vie dans la monotonie des champs de blé uniformisés par l'action de la technique ? Il semble, en effet, que le parallèle puisse être poursuivi puisque, pour Jonas comme pour Scheler, à cette perception immédiate et intuitive d'autrui succède une étape cognitive par laquelle, nous dit Jonas, l'individu va pouvoir se « comprendre à travers autrui ». Il ne s'agit par de projection (hypothèse que Jonas a invalidée dans sa critique de l'analogie), dans la mesure où, nous dit Jonas, je peux connaître, grâce à la relation à autrui, de nouveaux possibles que je n'ai pas moi-même expérimentés. Cette approche fait écho à sa définition de l'individu développée plus haut, comme le fait d'être toujours au-devant de lui-même, porté par

²⁰⁸ H. JONAS, *Du credo ancien à l'homme technologique*, Editions Vrin, 2001, p. 318

²⁰⁹ M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, Editions Payot, 1971

²¹⁰ *Ibid*, p. 73

un « souci » d'affirmation de sa vie qui l'oblige sans cesse à dépasser son état présent et donc tendre vers de nouveaux possibles. C'est ici que la vision erronée d'un métabolisme clos sur lui-même trouve son démenti le plus flagrant. Pour autant peut-on vraiment parler d'empathie, le mot étant prononcé explicitement dans ce paragraphe précisément : « *De la nature de l'homme en tant que possibilité, plutôt qu'un fait déterminé dépend même notre compréhension empathique*²¹¹ » ?

Cette phrase nous apparaît comme capitale. En effet, on comprend que c'est parce que l'homme se définit, selon les termes heideggeriens, comme un « pouvoir-être » qu'il peut communiquer avec autrui. De ce fait, le commerce avec autrui devient essentiel, chez Jonas, à la réalisation de notre « pouvoir-être » car il nous permet de comprendre, sans les vivre pour autant, de nouveaux possibles existentiels. *L'empathie revêt ici une importance centrale par rapport à son ontologie du vivant.* C'est aussi l'un des grands points de divergence par rapport à Scheler. En effet, *chez Jonas, il n'y a pas de contradiction entre la vie au sens organique du terme et le « pouvoir-être » qui est justement la modalité la plus élevée de l'existence qui permet l'accomplissement de cette liberté à l'œuvre dans le vivant. Chez Scheler, en revanche, le « sentiment cosmo-vital » est une étape à dépasser car il est à la fois ce qui rend possible un partage immédiat des émotions et ce qui menace mon identité.* Pour le chrétien qu'est Scheler, cette préservation de l'identité est un enjeu majeur qui s'exprime avec virulence dans son rejet de toute forme de monisme et dans une vaste analyse critique de ce qu'il nomme « l'identification cosmique²¹² » qui se présente, chez lui, comme une forme de « fusion affective cosmo-vitale » dans le Tout. En effet, le principe d'individuation de chaque créature repose, chez Scheler, dans son « âme spirituelle » qui représente, dans son essence, une idée éternelle de Dieu, « la cause

²¹¹ H. JONAS, *Du credo ancien à l'homme technologique*, Editions Vrin, 2013, p. 318

²¹² Au chapitre 5 de *Nature et Formes de la sympathie*, *Op Cit*, p. 113-137, l'auteur se livre à une longue analyse de l'évolution du sentiment de fusion cosmo-vitale, dans laquelle il renvoie dos à dos une fusion dans la « souffrance » du *samsara* qu'il attribue (de façon inadéquate, comme nous le verrons au tout dernier chapitre de cette thèse) à l'hindouisme et au bouddhisme, et une fusion joyeuse dans le *cosmos* qui serait la vision du monde grec à laquelle s'ajoute une expression propre à la Renaissance qu'il qualifie de fusion dynamique (logique de correspondances). Mais ce vers quoi semble pointer Max Scheler, c'est vers une troisième voie qui, sans tourner le dos à la fusion cosmo-vitale dans laquelle s'origine toute pensée, vise un « amour spirituel acosmique » de Dieu et de l'homme. De ce point de vue, l'expérience franciscaine constitue, selon lui, un exemple inédit de « spiritualisation de la vie » et de « vivification de l'esprit » (p. 135). A l'heure où la Technique a provoqué, en Occident, une quasi-occultation de l'identification cosmique, Max Scheler nous invite à une rencontre avec l'*ethos* asiatique afin « de la réveiller de l'état de sommeil dans laquelle elle se trouve chez l'homme occidental » pour atteindre un nouvel équilibre : « Il s'agit, [...] d'établir lentement et progressivement un équilibre entre l'*ethos* asiatique et l'*ethos* occidental, en inculquant à l'Asie notre amour acosmique occidental de la personne spirituelle et de l'humanité et en nous élevant nous-même à la fusion cosmo-vitale » (p. 151). « Cette conception émotionnelle de la nature subsiste à côté de la science et au même titre qu'elle ; et c'est à la métaphysique philosophique qu'incombe la tâche de réunir les deux » (p. 150), conclut l'auteur.

de l'existence des personnes dont les modalités individuelles avaient préexisté en lui sous la forme d'idées²¹³ ».

Si les deux pensées ont en commun un substrat théologique, elles divergent donc profondément quant au statut qu'elles accordent au vivant. En effet, chez le biologiste Jonas, il existe un amour inconditionnel du vivant comme le lieu du déploiement de la liberté. Cette liberté n'est pas une abstraction, elle est un mouvement qui n'a de sens que *dans et par* le vivant même si une étape cognitive est nécessaire pour en prendre toute la mesure. D'où cette insistance, que nous comprenons maintenant, mise sur l'objet du sentiment de responsabilité. *C'est dans et par la Nature que le Bien nous appelle... Pour Scheler en revanche, ce lien cosmo vital avec les autres vivants est une étape nécessaire mais à dépasser.* Comme nous le soulignons plus haut, la nature première de la relation empathique, pour cet auteur, n'est pas sensuelle : ce que nous partageons le mieux avec autrui est précisément notre destination spirituelle²¹⁴ et non le partage de la douleur physique. *La sympathie ne tourne pas le dos au sentiment vital, chez Scheler, elle le spiritualise.*

C'est ainsi que le sens de la « sympathie » schélerienne trouve sa pleine mesure. La prise de distance par rapport à la souffrance d'autrui qui constitue la marque de fabrique de ce que Scheler nomme la « sympathie véritable » est la condition d'une telle spiritualisation. Sans cette prise de distance par rapport à la souffrance d'autrui, je ne peux décider de lui venir en aide : je subis sa souffrance au lieu de chercher à le comprendre dans son altérité. *La base de la sympathie, et ceci est valable également pour Husserl et Jonas, c'est la reconnaissance de nos différences* : « La sympathie suppose précisément une certaine distance phénoménologique entre les moi, distance que la fusion ou l'identification abolit²¹⁵ », nous avertit Scheler. Ce que nous pouvons le plus aisément comprendre chez autrui ce n'est pas sa douleur physique mais sa souffrance métaphysique. Aider autrui ce n'est pas souffrir avec lui mais, sur la base de l'intuition livrée dans le « sentiment vital », tenter de comprendre, par une reprise réflexive, le sens de sa souffrance. Comme le résume bien Scheler, la possibilité de la sympathie repose sur la différence : « la sympathie, loin d'être une preuve de l'identité essentielle des personnes, suppose plutôt leur différence

²¹³ M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, Editions Payot, 1971, p. 981

²¹⁴ Qui consiste à réaliser notre essence préexistante en Dieu, projet auquel autrui contribue dans le cadre de ce que Scheler nomme « l'action téléologique » des âmes les unes sur les autres, fondement de la sympathie. Cf. M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, Editions Payot, 1971, p. 97

²¹⁵ *Ibid*, pp. 37-38

essentielle²¹⁶ ». Chez Scheler, la sympathie participe d'un choix éthique même si elle ne s'y résume pas alors qu'elle conserve, chez Jonas, un caractère de nécessité plus organique : la relation comme condition de mon « pouvoir-être » tant sur le plan physique (métabolisme) que spirituel (élargissement de mes possibles).

Pour finir, les pensées de Scheler et de Jonas vont converger dans une commune entreprise que nous pourrions désigner comme « spiritualisation de la matière » dont l'horizon reste la complétude de l'âme humaine. Tous deux posent, chacun à leur manière, une forme d'unité du vivant, mais tous deux refusent de la réduire à un « biologisme » ainsi que l'exprime vivement Scheler : « Nous repoussons sans réserves le biologisme métaphysique. [...] L'esprit (nōus), soit en tant qu'il connaît, contemple et pense, soit en tant qu'il est capable d'émotions et de volitions, n'est pas une efflorescence, une sublimation de la vie. Aucune manifestation noétique [...] ne se laisse réduire aux lois biopsychiques. [...] En outre, les valeurs cognitives, les valeurs esthétiques et les valeurs morales ne sont pas, dans le monde, des sous variétés des valeurs vitales²¹⁷ ». Comme il s'en explique, le lien entre l'Esprit et la vie est causal et non substantiel. Selon lui, nous sommes mus par un même « centre vital » mais tous singuliers en esprit. Pour Scheler comme pour Jonas, l'éthique doit partir du vivant mais la vie n'a pas de « valeur intrinsèque », elle tire sa valeur d'une dimension qui lui est transcendante, le Bien (pour Jonas) qui se manifeste par le déploiement libérateur de l'esprit dans la matière à tous les degrés du vivant. C'est en ce sens que Jonas jette les bases d'une éthique environnementale mais se distingue tant du vitalisme que du biocentrisme de certains courants de l'écologie contemporaine que nous étudierons dans la dernière partie de notre recherche.

A sa manière, Jonas s'efforce, comme nous l'évoquions déjà plus haut, de trouver une « troisième voie » entre biocentrisme et l'anthropocentrisme qui permette de retrouver le monde tout en maintenant la spécificité de l'homme. « Dans l'accomplissement de l'homme se joue l'accomplissement de la substance universelle comme son plus haut degré de réalisation²¹⁸ » peut-on lire dans *le Phénomène de la Vie*. C'est à partir du vivant, certes, que doit se déployer, pour Jonas, toute entreprise herméneutique de donner sens au monde, mais la clé se trouve au cœur de notre intériorité. C'est pourquoi pour Jonas, le problème de la fusion (le monisme biocentrique rejeté par Scheler) ne se pose pas. Si l'Esprit se déploie en toute créature, lui conférant

²¹⁶ M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, Editions Payot, 1971, p. 97

²¹⁷ M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, Editions Payot, 1971, p. 109

²¹⁸ H. JONAS, *Le phénomène de la vie*, Editions de Boeck Université, 2001, p. 282

une ampleur rarement atteinte, le modèle de ce déploiement harmonieux reste l'homme : « *Seule une éthique fondée dans l'ampleur de l'être non pas seulement dans la singularité ou le caractère sans pareil de l'homme peut avoir une signification dans l'ordre des choses. Elle l'a si l'homme a une telle importance*²¹⁹ ». Si nous sommes « affectés » par le vivant c'est parce qu'il nous renvoie l'image de ce combat pour la liberté qui se joue *en nous* selon d'autres modalités. A la tonalité plus anthropocentrique du début de l'ouvrage, où, comme cité plus haut, Jonas concédait que l'homme puisse être de l'étalon de mesure de toute chose, l'Épilogue conclue sur une éthique de « l'ampleur de l'être ». Dans l'accomplissement de l'homme, dans la préservation de son « devoir-être » se joue quelque chose qui englobe bien plus que la seule destinée humaine : l'avènement de la finalité à l'œuvre dans le vivant, l'accomplissement de l'Être. « De la direction immanente de son évolution totale, peut être dégagée une destination de l'homme en vertu de laquelle la personne, dans l'acte de s'accomplir elle-même, réaliserait en même temps une préoccupation de la substance universelle²²⁰ », conclue l'auteur. Pour conclure, notre thèse est que *si Jonas échoue dans ce qui aurait pu prendre la forme d'une « empathie universelle » c'est parce que chez lui la responsabilité vis-à-vis de la création prend le pas sur l'amour et la compassion, responsabilité souffrante par rapport à une liberté vécue, nous l'avons montré, à la fois comme promesse et comme fardeau pour l'humanité.*

Dans ce contexte, comment penser le passage de l'ontologie du vivant jonasienne à une éthique de la responsabilité collective *en acte* ? En quoi ce sentiment quasi organique de solidarité avec le vivant pourrait-il être le moteur de l'action éthique menant à la transformation de nos comportements ? Nous voici ramenés au fameux « devoir-être » du *Principe Responsabilité* dont ce détour par un ouvrage antérieur nous a permis de comprendre toute la profondeur ontologique. *Si nous avons à préserver notre environnement c'est parce que nous ne saurions être pleinement humains sans cet échange porteur de nos possibles. La responsabilité, chez Jonas, n'est pas seulement une responsabilité individuelle vis-à-vis d'autrui mais une responsabilité vis-à-vis de la vie elle-même. Il s'agit d'en préserver la diversité pour préserver notre propre « pouvoir-être » et assumer la mission que Dieu nous a confiée : faire grandir la vie dans la ressemblance à son dessein créateur en respectant et en favorisant cette liberté à l'œuvre dans toutes les créatures, mêmes les plus infimes.* Ainsi s'articulent, dans l'éthique jonasienne, dimension ontologique et théologique

²¹⁹ H. JONAS, *Le phénomène de la vie*, Editions de Boeck Université, 2001, p. 282

²²⁰ *Ibid*, p. 282

pour nous conduire, avec Jonas, à interroger la nécessité d'un élargissement de l'éthique à la biosphère et non aux seules relations humaines.

Mais si l'argument métaphysique fait mouche auprès d'une population de philosophes comment pourrait-il constituer un moteur de l'action pour le plus grand nombre ? Jonas en a bien conscience qui pose l'hypothèse d'une « république des philosophes²²¹ ». Mais c'est surtout dans le fameux passage consacré à « l'heuristique de la peur²²² » que la crainte apparaît *in fine*, aux côtés de l'espérance, comme le ressort fondamental pour saisir l'urgence de l'action. En effet, la crainte ne doit pas être une crainte qui paralyse mais bien au contraire ce qui permet de prendre la mesure de la vulnérabilité de l'objet de responsabilité : « La peur qui fait essentiellement partie de la responsabilité n'est pas celle qui déconseille d'agir mais celle qui invite à agir ; cette peur que nous visons est la peur *pour* l'objet de responsabilité²²³ ». L'heuristique de la peur, chez Jonas, est du côté de la sollicitude et non d'un catastrophisme pessimiste et nihiliste car elle reste indissociable d'une espérance. Elle est porteuse d'un « souci²²⁴ » écologique pour la création qui engage notre « pouvoir-être » (et non du seul « souci » de Soi métaphysique propre au Dasein heideggerien). Elle est également ce qui nous permet de nous projeter dans le futur en interrogeant le devenir de l'objet vulnérable en l'absence d'action de notre part. C'est pourquoi, nous dit Jonas, plus cet avenir est incertain et plus il est éloigné de notre « propre bien-être », plus le secours de l'imagination est précieux pour mobiliser la volonté d'agir, « plus une heuristique de la peur qui dépiste le danger devient nécessaire ». En effet, poursuit-il :

« La théorie éthique elle-même a besoin de la représentation du mal, tout autant que de la représentation du bien et ensuite plus encore lorsque celui-ci est devenu flou à nos yeux et qu'il a besoin d'être précisé par la menace anticipée d'un mal d'un type nouveau. Dans une telle situation qui nous semble être celle d'aujourd'hui, l'effort conscient pour arriver à une crainte désintéressée, dans laquelle devient visible en même temps que le mal le bien

²²¹ On trouve des allusions à cette « république des philosophes » notamment dans *Une éthique pour la nature*, Editions Desclée de Brouwers, 2000. D'une part, il rappelle le rôle des philosophes dans la cité et à fortiori face aux enjeux écologiques contemporains : « La philosophie peut contribuer à développer, grâce à l'éducation, une sensibilité aux conséquences sur le long terme » avec pour tâche majeure de « veiller à ce que les mesures d'aide à partir desquelles on cherche à arrêter le malheur soit humaines » (p. 37), ce qui fait de lui, en quelque sorte, le gardien du « devoir-être ». Mais interrogé plus précisément sur la pertinence d'une « sorte de dictature économique éclairée, au sein de laquelle les philosophes seraient rois », Jonas reste extrêmement méfiant, comme à l'égard de toute utopie d'ailleurs : « Comment se présenter qu'une élite effectivement altruiste parvienne au pouvoir, qu'elle demeure altruiste ? [...] Pour ma part, cela me dépasse complètement. Il s'agit là d'une sorte d'utopie qui ne peut se traduire dans la réalité » (p. 29).

²²² H. JONAS, *Principe Responsabilité*, Editions Champs Flammarion, 1990, p. 422

²²³ *Ibid*, p. 421

²²⁴ *Ibid*, p. 422

qui en préserve, devient visible en même temps que le désastre le salut [...], la peur elle-même devient donc la première obligation préliminaire d'une éthique de la responsabilité historique²²⁵ ».

Le terme « d'heuristique de la peur » comme redécouverte des vertus mobilisatrices de la crainte alliée à l'espérance est lâché ! Faute d'avoir su susciter en nous *l'affect* du Bien dans le « sentiment de responsabilité », Jonas va en quelque sorte utiliser l'affect à contre-emploi : pour donner à voir le Mal. N'est-ce pas, pourrait-on s'interroger, faute d'avoir interrogé l'empathie, considérée comme un phénomène naturel dans *Du credo ancien à l'homme technologique*, que Jonas en vient à opter pour une solution politique dans l'heuristique de la peur ? Faute d'avoir analysé le fonctionnement des facultés engagées dans le « sentiment de responsabilité », et en particulier la façon dont la raison vient relayer le sentiment, la crainte pédagogique ne risque-t-elle pas de se transformer en angoisse inhibitrice ? En proposant un *accompagnement* de la technique par le politique sur le mode de la *régulation* (ce qui deviendra le droit environnemental) et de la pédagogie à destination des masses (l'heuristique de la peur), l'auteur ne tourne-t-il pas le dos à toute « *conversion véritable, non seulement de notre « être-au-monde » mais de notre « affect » du monde ?* En d'autres termes, ne cède-t-il pas un peu vite devant la gravité du Mal métaphysique que représente la Technique alors que, dans le même temps, il est porteur d'une espérance dans la « natalité » de l'humanité, dans sa capacité à sans cesse se réinventer, comme expliqué plus haut ?

Quels sont précisément les liens entre l'emprise de la pensée technicienne et notre carence d'empathie, notre incapacité à éprouver cette solidarité organique avec le vivant qu'évoque Jonas ? En quoi « voir l'immonde » qui est le projet de « l'heuristique de la peur » serait-il plus aisé que « voir le Bien » à l'œuvre dans la nature ? Notre conviction est que sans une interrogation sur le *comment* de l'empathie, l'heuristique de la peur, elle aussi, pourrait bien être vouée à l'échec... Jusqu'où nos facultés nous permettent-elles d'imaginer le pire sans sombrer dans une angoisse stérile ? Dans un monde qui a tourné le dos à toute vision téléologique porteuse d'espérance telle que l'incarne Jonas, l'heuristique de la peur ne risque-t-elle pas de se muer en un « catastrophisme » paralysant ? Qu'est-ce, qui dans notre faculté à imaginer le pire résiste en nous, d'où vient notre incapacité à lire dans le présent les signes d'une catastrophe annoncée ?

²²⁵ H. JONAS, *Principe Responsabilité*, Editions Champs Flammarion, 1990, p. 422

Il semble possible d'affirmer que Jonas, après avoir jeté les fondements d'une nouvelle éthique environnementale, va s'arrêter là où la réflexion de Günther Anders commence : sommes-nous seulement *capables* d'imaginer le pire ? C'est à une telle analyse que va se livrer ce contemporain et proche de Hans Jonas, Günther Anders, qui deviendra l'un des chefs de file d'une pensée dite « catastrophiste » auquel nous allons consacrer le prochain chapitre. Cependant, c'est bien à partir de l'intuition de Jonas, que Günther Anders va pouvoir déployer sa réflexion, en dehors de tout cadre théologique, jusqu'à penser la possibilité, pour l'homme, de son autodestruction...

III. LES PENSEURS DE LA CATASTROPHE : GÜNTHER ANDERS ET JACQUES ELLÜL

Si Hans Jonas rate, comme nous l'avons montré, l'empathie universelle, malgré la modération de son approche, des penseurs plus radicaux que nous désignerons ici sous le terme de « penseurs de la catastrophe²²⁶ » parviennent-ils à nous mobiliser davantage en nous montrant le pire ? Les critiques dont font l'objet ces courants catastrophistes dans notre société sembleraient indiquer le contraire. Mais quelle crédibilité accorder à ces critiques quand, faute de culture philosophique, elles ignorent les questionnements ontologiques qui animent ce type de pensée ? Ainsi Hans Jonas est-il bien souvent taxé de catastrophisme alors que son « heuristique » de la peur, comme nous l'avons montré, est essentiellement à visée pédagogique (voir l'immonde et vouloir le Bien). L'heuristique de la peur est la réponse de Jonas à la cécité métaphysique de notre époque incapable de prendre la mesure de la crise écologique. Pour autant, le « devoir-être » jonasien n'est pas l'incarnation d'une menace mais bien au contraire la pierre angulaire de la préservation de notre humanité.

Dès lors, il nous semble urgent de comprendre ce qui se joue vraiment dans les pensées de la catastrophe. Faut-il y voir la réaction désespérée de philosophes témoins, au XX^{ème} siècle, de l'*hybris* technicienne et du nihilisme ambiant ou, au contraire, une tentative pour saisir en profondeur pourquoi, même devant le spectacle des atrocités les plus ultimes qui mènent l'humanité devant la possibilité

²²⁶ Pour définir le catastrophisme nous nous référerons à l'ouvrage de M. FOESSEL, *Après la fin du monde, Critique de la raison apocalyptique*, Paris, Editions du Seuil, 2012. Dans cet ouvrage M.FOESSEL définit le catastrophisme, dans lequel il intègre des penseurs tels que Günther Anders et Jean-Pierre Dupuy, comme une pensée qui « décrit un processus inéluctable sans renvoyer à une espérance » (p. 14) en faisant de la catastrophe un destin, en « privilégiant la certitude du pire sur le doute » (p. 17). Contre ces penseurs catastrophistes, M. FOESSEL défend la thèse selon laquelle ce qu'il s'agit de penser n'est pas la « fin du monde » située dans l'horizon de l'apocalypse mais la « perte en monde » déjà à l'œuvre dans le monde avec l'émergence de la modernité qui, sous différentes formes (ascétisme, science, capitalisme), a consisté à « neutraliser le monde » pour imposer un ordre proprement humain (ou divin). « La fin du monde est déjà présente dans sa perte » (p. 15), conclue-t-il. Le problème des visions catastrophistes est que sous prétexte de l'urgence de la situation, elles figent l'horizon de la catastrophe en fermant les possibles. En datant la catastrophe à partir de l'explosion de la première bombe atomique, Günther Anders ôterait à l'humanité la possibilité de s'inventer d'autres possibles et de lire dans le présent les signes de notre perte en monde pour mieux y remédier. « Les discours qui envisagent l'univers à partir de l'image de sa fin décident par avance de ce qu'est le monde » (p. 14). Le véritable enjeu selon M.FOESSEL est donc de prendre conscience de notre « perte en monde » c'est-à-dire de notre perte de reliance avec le monde qui nous environne au profit d'abstractions qui gouvernent nos existences à notre insu telles que la Technique.

de son anéantissement, aucun changement de trajectoire, aucune « conversion » réelle des comportements n'est observée ? Là où Jonas n'a fait que soulever la nécessité de l'empathie comme ressort de l'action éthique, il semble essentiel de poursuivre sa réflexion en s'interrogeant sur notre capacité à l'éprouver vraiment. C'est pourquoi nous nous interrogerons, avec Günther Anders, sur ce qui, dans le jeu de nos facultés, permet d'expliquer cette étrange insensibilité à la douleur de milliers d'êtres vivants victimes de catastrophes, qu'elles soient climatiques ou atomiques, que ne traduit que trop bien le caractère éphémère de notre indignation. Face à l'horreur ultime notre raison serait-elle mise en échec, débordée jusqu'à se renier elle-même ? La piste tracée par Günther Anders dans *L'Obsolescence de l'homme*²²⁷, consiste à s'interroger non plus seulement sur la *capacité* des facultés humaines à « accompagner » le progrès technique mais sur la *volonté* de l'humanité à en rester maître. Si l'homme semble avoir perdu les rênes de sa destinée n'est-ce pas que, secrètement, il aspire à cette perte ? A travers le concept phare de Günther Anders, la « honte prométhéenne²²⁸ » mais également à partir de la figure de « l'homme neutre²²⁹ », nous tenterons d'aller aux sources de cet étrange mal métaphysique qui pourrait bien conduire l'homme moderne à cette issue extrême qu'est « l'annihilisme²³⁰ ». A travers ce concept qui a fait sa notoriété, Günther Anders pense un redoublement du nihilisme qui conduirait l'homme à faire taire le non-sens de nos existences marquées par le sceau de la finitude, en en détruisant la cause : l'espèce humaine, assurant le triomphe d'une technique définitivement débarrassée des imperfections humaines...

Tout aussi radical est le constat de Jacques Ellül, autre grande figure contemporaine du catastrophisme, qui affirme l'irréductibilité de la technique et l'aliénation de l'humanité dans l'horizon totalisant de « l'efficacité » technicienne. A travers la figure de « l'homme-machine²³¹ », symbole de la réification de l'homme, et les concepts « d'automatisation²³² » et « d'autonomie²³³ » de la technique, nous mettrons en lumière pourquoi, chez Ellül, toute tentative de régulation, qu'elle soit éthique ou politique, est vaine. Mais si séduisante que puisse être la lucidité du constat de ces deux philosophes, comment mobiliser le plus grand nombre autour d'un horizon

²²⁷ G. ANDERS, *L'obsolescence de l'homme - Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, t. I, Paris, Editions Ivrea, 2002

²²⁸ *Ibid*, p. 37

²²⁹ *Ibid*, p. 318

²³⁰ *Ibid*, p. 338

²³¹ J. ELLÜL, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Editions Economica, 1990, p. 358

²³² *Ibid*, p. 74

²³³ *Ibid*, p. 69

bouché : celui de la catastrophe ? Poser cette question, c'est s'interroger sur la réalité du « catastrophisme » imputé à nos deux auteurs et rechercher dans leur discours les ferments d'une espérance mobilisatrice. C'est pourquoi, nous consacrerons la seconde partie de notre analyse au concept d'espérance autour de la thèse d'Ernst Bloch et son *Principe Espérance*²³⁴. Nous tenterons de comprendre pourquoi la temporalité de l'espérance blochienne autour du concept de « tendance-latence²³⁵ » a pu servir de repoussoir à deux auteurs que tout oppose (philosophiquement) par ailleurs : Hans Jonas et Günther Anders. En explorant « l'anthropologie négative²³⁶ » de Günther Anders, nous tenterons de montrer comment, au sein d'une philosophie où l'humanité est en « sursis » dans l'attente de l'apocalypse atomique et où toute liberté est rendue illusoire par l'indépassable horizon de notre finitude, une « résistance » est encore possible et comment, au cœur de cette résistance, se joue la possibilité d'un sursaut démocratique face à l'épée de Damoclès que constitue l'existence de la bombe atomique.

Tout autre est l'attitude d'Ellül dont la radicalité de la pensée sur la technique n'a d'égal que la radicalité de la solution qu'il propose : le saut dans la Foi. S'inscrivant dans une perspective dialectique, Ellül n'a eu de cesse (comme Jonas d'ailleurs) d'articuler théologie et sociologie de la technique sans jamais les confondre. Nous montrerons en quoi son « éthique de la non-puissance²³⁷ » est porteuse d'espérance pour subvertir la technique en « neutralisant » ses valeurs, en la ravalant au rang de pur moyen. Espérance et engagement chrétien d'un côté avec Ellül, résistance tragique de l'autre, avec Günther Anders...Mais comme nous tenterons de le démontrer, cette « éthique de la non puissance », inspirée de la kénose chrétienne peut trouver, contre toute attente, son pendant sécularisé dans ce que nous qualifierons de « pensée de l'infime » inspirée des thèses andersiennes. A partir des techniques « d'élongation morale » prônées par Günther Anders pour recouvrer une sensibilité à la hauteur de la catastrophe, nous tenterons de mettre en lumière que c'est plus généralement à une « évolution des sentiments » par un « élargissement²³⁸ » de notre conscience que l'auteur nous invite à la toute fin de *L'Obsolescence de l'homme*. Nous nous efforcerons d'analyser pourquoi il n'y a pas contradiction dans

²³⁴ E. BLOCH, *Le Principe Espérance*, T.I, Paris, Editions Gallimard, 1982

²³⁵ *Ibid*, p. 155

²³⁶ Selon l'expression d'Arno Münster dans *Principe Responsabilité ou Principe Espérance*, Paris, Editions Le Bord de l'Eau, 2010, p. 19. La signification qu'en donne l'auteur n'est pas celle d'un nihilisme classique, nous le verrons, mais bien au contraire, nous le verrons d'une « désespérance vigilante et active » (p. 25).

²³⁷ J. ELLÜL, *Théologie et technique, Pour une éthique de la non-puissance*, Editions Labor et Fides, 2014

²³⁸ On retrouve ici ce concept d'élargissement que nous avons mis en regard de l'intériorisation jonasienne. Nous soulignons ce point car il servira de fil conducteur dans la suite de notre exposé.

la pensée de l'auteur mais une tension productive qui permet de penser également les enjeux de la crise écologique que nous traversons.

En effet, à partir de Günther Anders, nous tenterons, pour conclure, de penser comment aujourd'hui un renversement est possible : *sur la base d'un constat catastrophiste dont le risque est d'inhiber l'action comment parvenir à un réenchancement du monde qui mobilise l'action?* Comment, à travers ce que nous analyserons comme « pensée de l'infime », passer d'un « voir » lucide portant sur les « signes » d'une catastrophe annoncée à un « se laisser toucher » empathique seul susceptible de mobiliser l'action ? Comment, du constat de l'impermanence de la vie plus que jamais fragilisée par les conséquences de l'incurie technicienne, basculer dans un étonnement devant le miracle de la vie qui subsiste malgré tout? Comment passer d'un « savoir que nous croyons²³⁹ » (dans la technique) qui est le fruit de l'entreprise catastrophiste de « démythification » de la technique à un « croire ce que nous savons » qui va au-delà, impliquant tout notre être dans *un double mouvement de conversion : conversion du regard et conversion du cœur*, compréhension et empathie profonde. Nous montrerons que, chacun à sa manière, l'un dans la foi (Ellül), l'autre au cœur d'une philosophie de la finitude (Anders), nos auteurs nous invitent à penser ce double mouvement de conversion, à la fois comme arrachement à nos croyances et refondation.

²³⁹ Référence à la formule de Jean-Pierre Dupuy dans *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris, Editions du Seuil, 2004, p. 142 : « Nous ne croyons pas ce que nous savons ».

1. De la « honte prométhéenne » à une pensée de la résistance chez Günther Anders

a) Des causes de notre incapacité à penser la catastrophe

Sur les traces de Hans Jonas, Günther Anders, dont les liens personnels avec Jonas sont connus²⁴⁰, interroge dans *L'obsolescence de l'homme*²⁴¹, l'incapacité de ses contemporains à éprouver une empathie pour les victimes de l'explosion de la première bombe atomique qui soit à la hauteur de l'événement. Face au mal absolu du nazisme, Jonas avait répondu dans *Penser Dieu Après Auschwitz*, par une théologie très personnelle en réécrivant le mythe cosmogonique. Cette théologie débouche, comme nous l'avons montré plus haut, sur une éthique de la responsabilité humaine où l'affect occupe, aux côtés de la raison, une place centrale. Prolongeant cette analyse, Günther Anders va s'attacher à déterminer les causes de cette carence d'empathie qui rend impossible de tirer des leçons de l'histoire. C'est au cœur du jeu de nos facultés que l'auteur diagnostique l'origine du problème. Alors que Jonas, comme nous l'avons vu plus haut, voyait dans l'équilibre de nos facultés (raison et sensibilité) le fondement d'une nouvelle vision de l'éthique qu'il nomme le « sentiment de responsabilité », Günther Anders semble revenir sur cette idée en montrant que précisément ces deux facultés ne se sont pas développées de façon équilibrée et harmonieuse mais, sous l'influence de la pensée technicienne, de façon séparée, introduisant à l'intérieur de l'homme une forme de schizophrénie :

« Comme les facultés se sont éloignées les unes des autres, elles ne se rencontrent plus ; comme elles ne se rencontrent plus, elles ne se combattent plus. Bref, l'homme en tant que tel n'existe plus, il n'y a plus que des êtres qui d'un côté agissent ou produisent et de l'autre éprouvent des sentiments. L'homme en tant que producteur et l'homme en tant qu'individu sensible, *la réalité n'échoit plus qu'à ces fragments d'hommes*. Ce qui, il y a dix ans, nous avait remplis d'horreur – que le même homme puisse à la fois être employé dans un camps

²⁴⁰ Dans un article intitulé « Gunther Anders, Hans Jonas, les antinomies de l'écologie politique », Christophe David et Dirk Röpcke montrent comment les tensions idéologiques entre les deux auteurs n'ont jamais mis à mal une amitié qui remonte à 1922 et perdurera, à distance, jusqu'à la mort de Gunther Anders, en 1992. Tous deux élèves de Heidegger dans les années trente, Günther Anders et Jonas ont entretenu une abondante correspondance, citée par les auteurs de l'article et qui témoigne de la fidélité de leur lien avec notamment cette lettre du 22 décembre 1976 où Günther Anders écrit : « « Notre amitié remonte à si longtemps, que nous pouvons bien nous permettre en toute sérénité d'être en désaccord sur quelques points ; comment pourrions-nous d'ailleurs être d'accord sur tout, alors que nous avons eu des vies tellement différentes ? ». Nous donnons ici les références de l'article disponible sur internet : C. DAVID, D. ROPCKE, « Günther Anders, Hans Jonas et les antinomies de l'écologie politique » in *Ecologie & politique*, 2004/2 (N°29), p. 193-213. DOI 10.3917/ecopo.029.0193. URL : <https://www.cairn.info/revue-ecologie-et-politique1-2004-2-page-193.htm>

²⁴¹ G. ANDERS, *L'obsolescence de l'homme - Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, T.I, Paris, Editions Ivréa, 2002

d'extermination et père de famille, que ces deux facettes d'une même personnalité n'aient pas été des obstacles l'une pour l'autre par ce qu'elles s'ignoraient -, cette horrible insignifiance de l'horreur n'est pas restée un cas exceptionnel. Comme ces êtres, nous sommes schizophrènes au sens le plus vrai du mot.²⁴² »

Alors que l'intensité de la tragédie grecque résidait, dans la personne du héros, en un combat entre ses facultés c'est dans leur cloisonnement que réside l'une des caractéristiques du tragique de notre époque. Pour étayer son affirmation, il semble partir du même constat que Jonas dans le *Principe Responsabilité*²⁴³ et Heidegger dans sa conférence sur *La question de la technique*²⁴⁴, à savoir le passage de la *poesis* de l'artisan à l'activité productrice à grande échelle de l'*homo faber* où l'homme perd peu à peu le lien avec le fruit de sa production...C'est dans cette perte de maîtrise que se nicherait notre incapacité à éprouver les conséquences de nos actions sur la biosphère notamment. Mais elle comporte des implications bien plus préoccupantes sur le plan métaphysique. En nous coupant du fruit de notre production, le progrès technique nous coupe de l'investissement affectif lié à la réalisation d'un bien et de la conscience de la finalité de notre action. Il entretient ainsi incidemment une dichotomie en nous entre la sphère rationnelle de l'efficacité technique qui s'exprime dans l'action (l'*homo faber*) et la sphère émotionnelle qui s'exprime dans le sentiment. *Ce que vise Günther Anders, c'est la menace d'une perte d'unité du sujet et d'un « décalage » progressif qui le rend inapte à ressentir et donc à imaginer l'impact moral de ses actions. C'est l'intégrité même du sujet qui se trouve menacée à travers cette désappropriation/ déresponsabilisation par rapport aux conséquences « humaines » de ses actes. Or, nous le verrons au chapitre suivant, c'est tout l'objet de la conversion que de restaurer l'unité du soi...*

Après avoir pris acte de la séparation de nos facultés, Günther Anders va plus loin en constatant une atrophie de notre capacité d'imagination, à la remorque derrière les productions de la raison technicienne. *Ainsi la séparation de nos facultés débouche-t-elle sur une limitation de ce qu'il nomme notre « imagination morale*²⁴⁵ ». En effet, faute d'entraînement, et faute d'être en dialogue avec la raison, notre imagination a perdu, selon l'auteur, son « élasticité ». Passé un certain stade, la

²⁴² G. ANDERS, *L'obsolescence de l'homme - Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, T.I, Paris, Editions Ivréa, 2002, p. 304

²⁴³ H. JONAS, *Le Principe Responsabilité*, Paris, Editions Champs Flammarion, 1998,

²⁴⁴ M. HEIDEGGER, « La question de la Technique » in *Essais et Conférences*, Paris, Editions Tel Gallimard, 1984

²⁴⁵ G. ANDERS, *L'obsolescence de l'homme - Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, T.I, Paris, Editions Ivréa, 2002, p. 303

douleur éprouvée par d'autres ne veut plus rien dire, elle se mue en une abstraction. A titre d'exemple, argumente l'auteur :

« Nous sommes incapables de nous repentir d'avoir tué dix personnes. Le repentir ne peut s'étendre jusqu'à englober dix personnes assassinées. Peut-être pouvons-nous nous représenter ces dix morts. Si c'est nécessaire. [...] Mais ressentir l'angoisse de la mort que peuvent avoir ressentie dix personnes, cela semble nous dépasser. Face à l'idée de l'apocalypse, notre âme déclare forfait.²⁴⁶»

Appliqué à la question de la technique, le drame de notre époque est que nous sommes impuissants à imaginer les conséquences de nos actions provoquées par l'*hybris* technique. Si la raison, nous dit Kant dans la *Critique de la Raison Pure*, est confrontée à ses limites dès lors qu'il s'agit de penser l'idée de Dieu, du monde et de l'âme, notre imagination aussi subit *un effet de saturation* : « Chacune de nos facultés a une limite au-delà de laquelle elle ne s'exerce plus ou au-delà de laquelle elle n'enregistre plus de variations²⁴⁷».

Quelles sont les causes qui ont amené à cette situation ? En quoi la technique est-elle concernée dans sa spécificité même ? Parmi les maux diagnostiqués par Günther Anders, nous avons souhaité ici mettre en avant ce qui nous semble constituer les trois piliers de sa démonstration : la honte prométhéenne, l'inhibition de l'angoisse et la neutralité technique.

b) *Le dépassement de l'homme par la technique ou la « honte prométhéenne » comme négation du « devoir-être »*

Dans son ouvrage majeur, *L'obsolescence de l'homme*, dont le tome un paraît en 1956 et le tome deux, en 1980, Günther Anders s'inscrit dans la droite ligne de la pensée de Jonas mais sa réflexion s'inscrit sur un autre arrière-fond historique : la menace que fait peser sur l'humanité l'escalade du progrès technique au XX^e siècle et dont la bombe atomique est l'illustration ultime ! A la différence de Jonas, le danger qu'il décrit ici n'est pas seulement la possibilité, pour l'homme de ne plus pouvoir assumer son « devoir-être » mais une infériorité ontologique de l'homme par rapport à la machine et le risque que fait peser sur la conscience humaine la honte qui en découle. Ce phénomène, qui constitue la clé de l'analyse de Günther Anders et sa contribution la plus précieuse, correspond au concept de « honte prométhéenne²⁴⁸ » où l'homme, qui

²⁴⁶ G. ANDERS, *L'obsolescence de l'homme - Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, T.I, Paris, Editions Ivrea, 2002, p. 300

²⁴⁷ *Ibid*, p. 298

²⁴⁸ *Ibid*, p. 37

se rêvait Prométhée, en mettant la technique à son service finit par être « ringardisé » par sa création, rendu « obsolète ». Ainsi le titre de l'ouvrage prend-il tout son sens. Le problème métaphysique qui s'exprime ici réside dans le fait qu'il ne s'agit pas d'une infériorité de degré mais d'une infériorité *de nature* ! Sa condition de « créature » empêche l'homme d'atteindre le degré de « performance » de la machine fabriquée par ses soins. Faillibilité, perfectibilité limitée (par rapport à la course incessante du progrès technique) et imprévisibilité marquent la nature humaine du sceau de la finitude par rapport à des machines en constante amélioration. Le risque ultime est de voir cet « homme obsolète », dépassé par la machine, en venir, à force de honte prométhéenne, à désavouer son humanité. Ce qui, à l'époque, pouvait paraître un scénario de science-fiction porte aujourd'hui un nom : « l'homme augmenté » ou encore la « transhumanité » : « Le corps nu, ce n'est pas un corps dénudé, mais un corps privé des attributs de la réification [...] Le corps est quelque chose qui doit être dépassé, mieux il est dépassé²⁴⁹ », observe l'auteur.

A ce stade, on peine à voir le lien avec la crise écologique mais ne peut-on pas le voir précisément dans un rejet de ce qui distingue l'être humain de la machine : la sensation comme condition de possibilité de toute empathie vis-à-vis de la nature, et véritable trait d'union entre l'homme et l'animal auquel Husserl reconnaît dans les *Ideens II* le statut de « corps propre²⁵⁰ » ? Si l'homme en vient à nier son propre corps, il risque de livrer tant sa nature que « la » nature au règne absolu de la technique ! Mais cette résignation même, nous dit Günther Anders, est impossible puisque l'homme obsolète éprouve la « honte de la honte » : *tenaillé par une angoisse qu'il n'ose s'avouer, il pratique en permanence le déni de réalité en entretenant le culte de la technique comme si implicitement celui-ci n'impliquait pas une condamnation de l'humanité ; comme si ultimement, il pourrait, à terme, y être associé, comme s'il en restait le maître...* C'est parce qu'elle se cache et s'illusionne de faux espoirs de toute puissance par l'alliance de ce qui est inconciliable (l'homme et la machine) que cette « honte prométhéenne » est perverse. Elle a honte d'avoir peur car la peur n'est pas « efficace », et donc elle parade, elle se masque derrière une arrogance de façade qui entretient la fuite en avant dans le progrès technique. C'est pourquoi Günther

²⁴⁹ G. ANDERS, *L'obsolescence de l'homme - Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, T.I., Paris, Editions Ivréa, 2002, p. 46

²⁵⁰ A la différence de Heidegger pour lequel, comme évoqué plus haut, l'animal est dit « pauvre en monde », pour Husserl, l'animal constitue le monde à travers son « corps propre » ainsi qu'il l'expose dans *Ideen II*, chap III, §. 35. C'est donc dans le cadre de la troisième réduction (au corps propre) que le trait d'union est pensable entre l'homme et l'animal. Grâce à l'animal, ainsi que nous l'avons déjà évoqué avec Jonas, nous pouvons avoir accès à des possibles non humains qui sont, nous dit Husserl, comme un moi « défiguré ».

Anders, prenant le contrepied de la formule Franklin Roosevelt (« freedom from fear²⁵¹ », libération de la peur) promeut la « freedom to fear ²⁵²» (la liberté d'avoir peur) comme condition *sine qua non* pour pouvoir envisager la catastrophe. Mais Günther Anders va plus loin en affirmant que *si nous avons honte d'avoir peur c'est que nous en sommes en réalité devenus incapables*, anesthésiés que nous sommes par l'emprise de la pensée technicienne.

c) *Inhibition de l'angoisse et « liberté d'avoir peur »*

Poursuivant son analyse, Günther Anders va émettre l'hypothèse que notre incapacité à éprouver les conséquences de nos actes techniques est liée à notre incapacité à éprouver de l'angoisse : « L'angoisse est aujourd'hui devenue une marchandise. Tout le monde en parle mais il n'y a que très peu de gens que l'angoisse fasse parler²⁵³ ». A une époque (le XX^e siècle) où l'angoisse faisait encore recette auprès des philosophes, où le « néant » s'exhibe sans pudeur et où la bombe est la matérialisation concrète de cette possible néantisation, ne peut-on voir dans cette banalisation de l'angoisse un changement de nature ?

Selon Günther Anders, la foi dans le progrès technique aurait, dans un premier temps, rendu l'homme incapable d'en voir les aspects négatifs, le négatif n'ayant de valeur que dans le fait de pouvoir être surmonté dialectiquement, comme « ferment²⁵⁴ » du Bien. Mais dans un second temps, dépassé par sa créature, l'homme, vit dans le déni de l'angoisse, prétendant garder le contrôle alors que tout le désavoue. Cette honte secrète est donc le pendant d'une nouvelle forme d'angoisse, non pas l'angoisse heideggerienne liée à la réalisation de notre « pouvoir-être » mais l'angoisse sourde et sans objet particulier de perdre pied, angoisse de la dissolution dans un monde désormais mieux gouverné par des machines. *Si « l'Etre-pour-la-mort » était pour Heidegger ce qui, dans l'expérience de l'angoisse, nous pousse au-devant de nous-même, l'homme moderne fait fuir l'idée de la mort en se prétendant invincible alors qu'il est constamment en deçà de lui-même, en proie à une honte secrète. C'est là sa principale faille : une angoisse non assumée, un non-dit. « Ce qu'on enterre dans un cimetière ce n'est plus le mort, mais la mort²⁵⁵ », c'est-à-dire notre finitude, résume Günther Anders. Mais cette nouvelle croyance en une possible surhumanité*

²⁵¹ Extrait du Discours sur les quatre libertés fondamentales (*Four Freedom Speech*), prononcé le 6 janvier 1941.

²⁵² G. ANDERS, *L'obsolescence de l'homme - Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, T. I, Paris, Editions Lvréa, 2002, p. 296

²⁵³ *Ibid*, p. 294

²⁵⁴ *Ibid*, p. 310

²⁵⁵ *Ibid*, p. 313.

au-delà de l'humain, n'a plus la vigueur de la croyance positive dans le progrès dans la mesure où nous avons perdu toute prise sur elle. Si le progrès technique a pu, au XIX^{ème} et XX^{ème} siècle, constituer un moteur fondé sur une réelle espérance, *la « transhumanité » est le mythe par lequel l'humanité, renonçant à son « devoir-être », cherche le salut dans un au-delà d'elle-même, fruit de l'union incestueuse de la créature et de son créateur.* Une analyse parfaitement transposable sur le plan écologique où les apprentis sorciers de la « géo-ingénierie²⁵⁶ » produisent les solutions écologiques les plus démesurées sans réaliser que cette fuite en avant dans la technique ne résout pas l'origine du problème : notre incapacité à ouvrir une brèche dans cette croyance dans laquelle puisse se glisser l'empathie. C'est précisément parce que la croyance aveugle dans le progrès nous empêche de prendre au sérieux les signes avant-coureurs de la catastrophe qu'elle finit par se produire. C'est croire dans la robustesse du patient au point d'ignorer les symptômes salutaires de la fièvre, conduisant celui-ci, en l'absence de traitement, à une mort certaine. Une incapacité plus largement à « croire » dans la possibilité de l'apocalypse en raison d'une croyance, pas davantage fondée, dans l'infailibilité de la technique, telle semble être, pour Günther Anders, la caractéristique d'une société dite sécularisée. Une croyance d'autant plus aveugle que nous en avons perdu les clés, dépassés que nous sommes par ce phénomène technique. Une croyance aussi dérisoire que désespérée tel est bien le visage de la « honte prométhéenne » où le rejet de toute introspection conduit à accorder du crédit aux élucubrations scientifiques du tout-venant, otages des discours d'experts et privés de tout critère de jugement personnel. Cette absence de critères de jugement éthique, Günther Anders en fait une analyse particulièrement pertinente (et toujours d'actualité) à travers la figure de « l'homme neutre » basée sur l'observation des rapports humains dans l'entreprise.

d) L'homme « neutre » : une éthique de la conformité

« L'homme neutre » de Günther Anders est précisément cet homme incapable d'angoisse, dans le sens heideggerien du terme, dans la mesure où il ne cherche pas à être « au-devant de lui-même » mais juste « conforme » à ce qu'on attend de lui. Ni purement passif ni vraiment actif, « l'homme neutre » peut ainsi à dessein être « instrumentalisé » par l'entreprise. Le rapport qui définit le mieux cette relation entre l'homme et l'entreprise, selon l'auteur, est un rapport de « collaboration » qui exclut toute prise d'initiative inconsidérée, dans la mesure où la méthode, définie par la

²⁵⁶ Par géo-ingénierie nous entendons l'ensemble des technologies visant à influencer sur le climat à grande échelle et dans une optique plus curative que préventive.

norme technicienne, requiert juste un minimum d'adhésion pour s'y conformer, ce que Günther Anders résume sous le terme : « collaboration placée sous le signe du conformisme²⁵⁷ ».

A une éthique de la responsabilité reposant sur la préservation d'un « bien » à l'œuvre dans la nature chez Jonas, répond, chez Günther Anders, le constat lucide d'une « éthique de la conformité » privée de toute exigence morale, et qui serait le mode de fonctionnement dominant :

« S'il existe une bonne conscience dans l'entreprise, elle consiste paradoxalement en la satisfaction – ou même la fierté – d'avoir réussi à déconnecter complètement sa propre conscience morale de son activité. L'ouvrier d'usine ou l'employé de bureau qui refuserait de continuer à collaborer à la bonne marche de l'entreprise en alléguant que ce qu'elle produit est en contradiction avec sa conscience morale [...], celui-là passerait dans le meilleur des cas pour un fou.²⁵⁸ »

A la « schizophrénie » entre nos facultés (sensibilité et raison) évoquée plus haut correspond donc ici une dichotomie entre vie professionnelle et vie privée destructrice pour l'unité du sujet, annihilant tout engagement personnel. Semblables aux machines qu'il est censé diriger, l'homme se mue en une « caisse d'enregistrement » et de mesure des résultats techniques liés à son action. Si la conséquence de ce divorce entre convictions morales personnelles et devoir professionnel n'est pas nécessairement, comme le radicalise Günther Anders, la schizophrénie, cette attitude explique, en revanche, que l'incohérence dans le domaine des comportements écologiques notamment, ne soit pas un problème. Comme si face à la dure « réalité » incarnée par l'entreprise et la société capitaliste dans son ensemble, l'éthique personnelle n'avait que peu d'incidence, comme si ce découplage de la morale et de l'action était « normal » ! Une situation que résume magnifiquement l'auteur : « on agit sans idée²⁵⁹ ». Dès lors comment penser un retour du sentiment de responsabilité, est-ce envisageable dans la perspective andersienne? Le catastrophisme peut-il provoquer la responsabilité là où elle a été sciemment effacée, comment forcer à voir celui qui précisément n'a plus envie de voir ?

²⁵⁷ G. ANDERS, *L'obsolescence de l'homme - Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, T.I, Paris, Editions Ivrea, 2002, p. 318

²⁵⁸ *Ibid*, p. 321.

²⁵⁹ *Ibid*, p. 325

e) *L'annihilisme : l'anthropologie négative de Günther Anders*

Le drame est que cette incapacité « fonctionnelle » de l'homme à imaginer le pire coïncide avec la maîtrise des moyens techniques (la bombe atomique en l'occurrence) qui pourraient permettre à l'humanité de s'annihiler. Du nihilisme comme attitude philosophique individuelle, Günther Anders passe à « l'annihilisme » qui est la possibilité pour l'espèce humaine de s'anéantir ; de l'angoisse existentielle de la finitude à la fin de l'humanité en tant qu'espèce. L'annihilisme c'est le nihilisme redoublé par les capacités d'annihilation de masse qu'offre la technique. Si « l'annihilisme » trouve son expression la plus accomplie dans la bombe atomique c'est avec le national-socialisme, pour Günther Anders qu'il trouve sa source : « A une échelle qui aurait fait pâlir de jalousie le nihiliste classique, il a réussi à joindre la philosophie du néant et l'anéantissement, le nihilisme et l'annihilation au point que l'on serait en droit de parler d'annihilisme²⁶⁰ ».

Ce qui fonde la possibilité d'un « annihilisme » c'est, explique Günther Anders, le fait de poser l'homme « comme un néant, comme un être qui existe pour rien et qu'il est par conséquent possible d'anéantir sans autre forme de procès²⁶¹ ». *Si Jonas et Günther Anders s'attachent tous deux à vouloir sauver l'humanité de la catastrophe - écologique pour l'un, atomique pour l'autre -, les moyens préconisés sont radicalement différents. Jonas en appelle au « devoir-être de l'humanité » alors que le catastrophisme de Günther Anders tourne le dos à tout horizon eschatologique sur fond de métaphysique (vouloir le Bien chez Jonas), il s'ancre dans une philosophie de la finitude. Selon lui, l'homme se définit d'abord, non pas par sa liberté, mais par sa contingence, son existence dans le monde ne répond à aucune nécessité, à aucun « devoir-être ». L'explosion de la bombe constitue l'apogée de cette prise de conscience de notre contingence, ce qu'il nomme « le choc de la contingence²⁶² ». Le passage du nihilisme qu'entraîne le constat de notre finitude à l'annihilisme réside en ceci que ce n'est pas seulement l'individu qui est confronté à son propre néant mais toute l'espèce humaine et avec elle tous les êtres vivants qui sont menacés de néantisation. « L'étant, à la différence des idées indestructibles, est désormais devenu, à l'ère de l'apocalypse*

²⁶⁰ G. ANDERS, *L'obsolescence de l'homme - Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, T.I, Paris, Editions Lvréa, 2002, p. 338

²⁶¹ *Ibid*, p. 338

²⁶² G. ANDERS, « Pathologie de la liberté » in *Revue Philosophique*, 1937, vol, VI, p. 22-54. Disponible sur le web en version pdf traduite de l'allemand : <http://perso.ovh.net/~lesamisdam/wp-content/uploads/2005/10/patholib.pdf>.

Par « choc de la contingence », Günther Anders entend le choc lié à la prise de conscience de ma finitude lorsque je cesse de me dissimuler dans la « honte prométhéenne » évoquée ci-dessus.

nucléaire, le non étant potentiel, arbitrairement livré à la consommation et à la destruction²⁶³». Ce qui, chez Jonas, était entrevu comme une possibilité devient, chez Günther Anders, notre horizon. Le « temps de la fin²⁶⁴ » a déjà commencé, l'humanité est en sursis, ce que Günther Anders nomme le « délai ». C'est précisément ce que reprochera Michaël Foessel²⁶⁵ à Günther Anders : d'avoir daté l'apocalypse.

« Nous pensons que si le catastrophisme de Günther Anders tire ses conclusions erronées à partir d'une intuition juste, c'est d'abord parce qu'il cède à la tentation de dater la catastrophe. Selon Anders le temps de la fin a commencé le 6 août 1945, lorsque le pilote de l'Enola Gay a appuyé sur le bouton qui commandait au largage de la bombe atomique sur Hiroshima. ²⁶⁶»

Avec la bombe atomique, ce qui est en jeu c'est non pas la culpabilité humaine mais le fait que, depuis cet événement, nos existences s'inscrivent dans l'horizon du non-être. A la différence de la « perte en monde²⁶⁷ » foesseliennne, le « temps de la fin » andersien ne semble laisser aucune place à l'espérance. *Dès lors l'enjeu n'est pas éthique (comment faire un bon usage de cette menace ?) mais ontologique : comment résister à ce destin apocalyptique qui est le nôtre en sachant qu'il n'y a pas de salut possible ? Le passage du nihilisme à « l'annihilisme » c'est le passage de conditions favorables à la catastrophe (la honte prométhéenne, l'inhibition de l'angoisse et l'homme neutre) à sa concrétisation qui devient destin inéluctable. Le problème, pour l'auteur, ce n'est pas l'homme mais l'existence de la bombe elle-même et l'épée de Damoclès qu'elle fait peser sur nos existences comme pouvoir d'anéantissement. Sa seule existence nous dépossède de notre avenir. En quelque sorte, Günther Anders extrémise l'éthique jonasienne dans la mesure où le sujet et l'objet placé sous sa responsabilité, l'homme et la bombe, sont ici indissolublement liés. Le lieu de l'éthique ce n'est plus seulement la volonté humaine qui se trouve en quelque sorte « contaminée » par quelque chose qu'elle ne maîtrise plus. En effet, selon lui, « Tout homme a les principes de la chose qu'il possède²⁶⁸ ». Or ce que nous possédons avec la bombe c'est la puissance d'extinction de toute vie sur terre. Donc nous devenons*

²⁶³ G. ANDERS, *L'obsolescence de l'homme - Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, T.I, Paris, Editions Ivréa, 2002, p. 154

²⁶⁴ Référence au titre d'un ouvrage de Günther Anders intitulé *le Temps de la Fin* (traduction française d'extraits de *die Atomare Bedrohung*), publié dans les cahiers de l'Herne en 2007.

²⁶⁵ Auteur évoqué dans notre note sur le catastrophisme dans l'introduction de ce chapitre

²⁶⁶ M. FOESSEL, *Après la fin du monde – Critique de la raison apocalyptique*, Paris, Editions du Seuil, 2012, p. 13

²⁶⁷ Nous renvoyons à notre note en bas de page sur le catastrophisme au début de l'introduction de ce chapitre.

²⁶⁸ G. ANDERS, *L'obsolescence de l'homme - Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, T.I, Paris, Editions Ivréa, 2002, p. 330

nous-même puissance d'anéantissement, d'auto-anéantissement, nous sommes les enfants de la bombe autant que ses concepteurs. *Ce n'est pas dans la volonté mais dans l'avoir que réside le mal*. Le problème est que nous n'en avons pas conscience, nous fuyons cette réalité dans la honte prométhéenne, la « honte de la honte » évoquée ci-dessus, en prétendant garder le contrôle.

Si « l'annihilisme » est la thèse de Günther Anders qui a connu la plus grande postérité, il nous semble que cette thèse serait difficilement compréhensible sans la thèse précédente, celle de « l'homme neutre » qui ne se reconnaît plus dans ses productions et auquel son destin échappe. Mais à ce stade, Günther Anders établit une différence très nette entre ces masses manipulées (l'homme neutre) et ceux qu'il nomme « les Seigneurs de la bombe » qui agissent en pleine conscience, devenant ainsi des « nihilistes actifs » :

« Tant que l'auteur de l'acte ne renonce pas à la bombe, tant qu'il représente une menace du simple fait qu'il la possède, tant qu'il poursuit ces activités qu'il nomme à tort des essais, il faut le considérer comme coupable. Puisque l'effet de l'acte consiste en une annihilation, il devra être reconnu coupable de nihilisme, coupable de nihilisme à l'échelle de la planète. [...] Les Seigneurs de la bombe sont *des nihilistes actifs*²⁶⁹ ».

« L'annihilisme » pourrait ainsi se définir comme *un redoublement du nihilisme* au sens où : « Le désespoir provoqué par la nullité du monde a toujours culminé dans un désespoir second provoqué par l'impossibilité d'anéantir cette nullité²⁷⁰ ». Comme l'exprime Günther Anders, le nihilisme est par essence profondément mélancolique mais avec la bombe il devient « actif » dans le sens où il peut enfin mettre un terme à son désespoir, se venger de sa finitude en entraînant avec lui toute l'humanité : « Et pourquoi ne devrais-je pas me venger du fait que le monde et moi sommes seulement là en tant que *nature* et non en tant qu'expression d'un devoir-être ? Et pourquoi ne devrais-je pas me venger en m'occupant moi-même du non-être, en prenant moi-même en charge l'anéantissement ?²⁷¹ ». Mais cela met-il vraiment fin à son désespoir ? A l'angoisse de la finitude succède, selon Günther Anders, le gouffre de l'Infini par lequel nous repoussons les limites de notre humanité : « L'omnipotence si longtemps désirée d'une façon toute prométhéenne est effectivement devenue notre, même si ce n'est pas sous la forme espérée. Puisque nous possédons maintenant la puissance de nous entre-détruire, nous sommes les Seigneurs de la bombe. Nous

²⁶⁹ G. ANDERS, *L'obsolescence de l'homme - Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, T.I, Paris, Editions Ivrea, 2002, p. 329

²⁷⁰ *Ibid*, p. 353

²⁷¹ *Ibid*, p. 335

sommes l'infini²⁷² », conclut-il, non sans lyrisme. Mais là où les Seigneurs de la bombe s'illusionnent, c'est qu'il ne s'agit pas d'un « pouvoir » mais d'un « destin » apocalyptique selon Günther Anders. Les jeux sont déjà joués. Pour la première fois, nous existons comme « une » humanité mais ce qui nous rassemble est profondément tragique et cède peu de place au libre arbitre humain si ce n'est dans la résistance pour repousser l'inéluctable : « C'est en tant que morts, en tant que morts en sursis que nous existons désormais. Et c'est vraiment la première fois.²⁷³ » Comme nous l'avons vu plus haut, chez Jonas, le non-être n'est même pas une option, alors que chez Günther il devient notre horizon.

Il ne s'agit donc ni d'accompagner le progrès technique (Jonas), ni de rompre avec lui car ce destin, pour Günther Anders est inéluctable. Mais quelle position adopter au juste ? Son catastrophisme assumé est-il incompatible avec toute éthique ? Pour répondre dans la fidélité à l'esprit de Günther Anders, il convient de nous reporter à nouveau à son analyse anthropologique. Dans un article intitulé « Pathologie de la liberté », Günther Anders nous dépeint trois grandes figures de l'homme contemporain : le nihiliste, « l'homme historique » et le résistant. Le nihiliste est décrit comme un moi incapable d'identification. « Je suis à la fois identique et non identique à moi-même²⁷⁴ ». A la fois, le moi nihiliste fait le constat de sa finitude, « Je suis moi-même²⁷⁵ » mais sans l'avoir choisie et en même temps de son infinie liberté : « Il peut être tout car il est aussi étranger et contingent à lui-même qu'à toute autre partie du monde²⁷⁶ ». Une liberté qui s'inscrit en creux sur fond de contingence et qui se traduit non par l'action pleine et entière du sujet transparent à lui-même mais en une action par défaut : c'est parce que je n'adhère pas à moi-même que je peux tout être. Pour Günther Anders, dans la perspective nihiliste, la liberté se fait vertige mais reste une illusion car toute possibilité d'identification est déjouée à l'avance : « Rencontré comme contingent, le moi est pour ainsi dire victime de sa propre liberté²⁷⁷ ». Dans cet article, l'auteur disqualifie tout autant l'illusion de liberté qui est celle de « l'homme historique » qui prend en main sa propre identification en adhérant à son destin. Pour lui, cette identification est suspecte car l'homme s'identifie à quelque chose qu'il ne maîtrise que dans le cadre d'une post-rationalisation :

²⁷² G. ANDERS, *L'obsolescence de l'homme - Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, T.I, Paris, Editions Lvréa, 2002, p. 266

²⁷³ *Ibid*, p. 342

²⁷⁴ G. ANDERS, « Pathologie de la liberté » in *Revue Philosophique*, 1937, vol, VI, p. 6

²⁷⁵ Ce que dans l'article « Pathologie et liberté » G. ANDERS, nomme le « choc de la contingence », p. 3

²⁷⁶ G. ANDERS, « Pathologie de la liberté » in *Revue Philosophique*, 1937, vol, VI, p. 4

²⁷⁷ *Ibid*, p. 3

« L'homme en tant qu'historique se présente comme un être qui est à la hauteur de ce qui lui arrive, de sa contingence, comme un homme qui a le courage de risquer l'*amor fati* parce qu'il suit de près le *fatum* et le nomme toujours moi-même, qui donc [...] rend après coup ce qui est en lui, par contingence, « raisonnable ». Certes, il a la fierté de dire en face de tout ce qui lui arrive « ceci est mien ». Mais de ce qui est devenu sien, il n'a pu disposer : il s'agissait donc d'une identification suspecte.²⁷⁸ »

Ces deux figures, le nihiliste et l'homme historique, échouent l'un de façon lucide et l'autre à son insu, dans leur quête. Les deux se retrouvent, selon l'auteur, dans une position identique « d'étrangeté par rapport au monde ». L'attitude la plus juste, selon Günther Anders est celle de la « résistance ». C'est par la volonté que l'homme peut sortir de la contingence en se déterminant lui-même dans chacune de ses décisions en transformant le monde à travers ses actions : « Que le monde paraisse contingent à celui qui veut le transformer cela est bien possible et vrai. Mais il est hors de toute contingence que ce soit lui qui ait la volonté de le transformer²⁷⁹ ». *A un idéal d'adhésion à de grands idéaux auquel l'homme historique va identifier son destin, Günther Anders oppose la possibilité pour l'homme de se redéfinir à chaque instant dans l'action.* « L'action par laquelle l'homme se définit sans cesse, en fait, par laquelle il détermine ce qu'il est à chaque occasion²⁸⁰ ». *La résistance n'ignore par la contingence mais elle recèle en elle une positivité dans la négation de la négation.* Une position qui sera reprise dans le premier tome de *l'Obsolescence de l'Homme* lorsqu'il redéfinit la vertu par rapport à la vision d'un mal (décrite plus haut) qui réside dans l'avoir (la bombe) : « Ne serait véritablement vertueux que celui qui, ayant réalisé qu'il n'est moralement rien d'autre que [...] son avoir, ne reculerait alors devant aucun effort conceptuel pour mettre la main sur cet avoir, le saisir et le rattraper [...] ; celui qui soumettrait tout avoir à un interrogatoire pour le forcer à révéler ses maximes secrètes²⁸¹ ». Et l'auteur d'en déduire ce qu'il nomme « l'impératif de l'ère atomique » : « Ne possède que des choses dont les maximes d'action pourraient également devenir les maximes de ta propre action²⁸² ». Cette vision porte en elle l'idée que *la technique n'est pas neutre mais porteuse de valeurs.* Lorsque ces valeurs s'avèrent incompatibles avec les maximes qui guident nos actions alors il convient de renoncer aux objets techniques correspondants sans quoi nous sommes coupables de

²⁷⁸ G. ANDERS, « Pathologie de la liberté » in *Revue Philosophique*, 1937, vol, VI, p. 19

²⁷⁹ *Ibid*, p. 19

²⁸⁰ *Ibid*, p. 20

²⁸¹ G. ANDERS, *L'obsolescence de l'homme - Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, T. I, Paris, Editions Ivrea, 2002,

²⁸² *Ibid*, p. 331

compromission car *ces valeurs deviennent nos valeurs*. Agir vertueusement c'est donc parfois savoir renoncer à la puissance d'agir lorsque celle-ci nous échappe et nous embarque dans sa fuite en avant et non entretenir l'illusion d'un accompagnement de la technique (thèse de Jonas). C'est à la lumière de cette maxime que le militantisme pacifiste de Günther Anders prend une portée à la fois éthique et ontologique et nous donne à penser par rapport aux enjeux bioéthiques et écologiques de notre temps.

f) *Le sursaut démocratique comme instinct de survie*

Ce détour par « l'anthropologie négative » de Günther Anders permet de comprendre que sa philosophie catastrophiste n'a rien d'une philosophie du désespoir. *Si Günther Anders se refuse à toute éthique dont les fondements seraient métaphysiques (tel que Jonas et le « devoir-être ») il s'inscrit, en revanche, dans une éthique de la finitude pleinement assumée mais non point désespérée.*

Mais comment mobiliser les masses avec cette posture philosophique de « résistance », en l'absence de toute espérance (puisque nous sommes entrés dans « le temps de la fin »), de tout horizon de salut qu'il soit transcendant ou sécularisé sur le modèle marxiste? Dans les derniers chapitres du premier volume de *L'obsolescence de l'homme*, Günther Anders, nous livre lui-même une réponse à cette objection puisque, selon lui, *les excès de la technocratie créent les conditions d'un sursaut démocratique*, dans la mesure où face à la menace atomique qui concerne chaque individu sans distinction, l'humanité peut enfin se vivre comme « une » : « Si la bombe a eu un effet, c'est avoir fait aujourd'hui de l'humanité une humanité en lutte. Elle a réussi là où les religions et les philosophes, les empires et les révolutions avaient échoué : elle a vraiment réussi à faire de nous *une* humanité. Ce qui peut tous nous toucher nous concerne tous. Le toit qui s'effondre est devenu notre toit à tous²⁸³ ».

Mais pour que cette « communauté tragique » puisse se rassembler autour de la résistance à la possibilité de son auto-anéantissement, pourrait-on lui objecter, encore faut-il qu'elle ait conscience de ce risque et qu'il soit interprété non pas comme un évènement historique daté dans le temps mais comme une nouvelle donne ontologique qui fait de nous des « morts en sursis » comme observé plus haut. On comprend alors *l'intention réelle de la philosophie de Günther Anders : faire exister le contre-pouvoir démocratique qui seul pourra venir à bout de la technocratie*. « Il n'y a

²⁸³ G. ANDERS, *L'obsolescence de l'homme - Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, T. I, Paris, Editions Ivrea, 2002, p. 343

jamais eu et il n'y aura jamais une affaire qui soit plus *publica* que la décision dans et par laquelle il y va aujourd'hui de notre survie²⁸⁴ ». Le « catastrophisme » de Günther Anders est donc, comme celui de Hans Jonas avec son « heuristique de la peur », d'abord *pédagogique*. Il vise à sortir le peuple de sa torpeur, à créer une réaction émotionnelle seule à même de lutter contre les discours rationnels lénifiants de « l'expertocratie », socle du pouvoir technocratique. C'est également dans cette optique que s'inscrivent les pratiques « d'élongation morales²⁸⁵ » (que nous développerons dans la suite de ce chapitre) qui sont autant de pratiques visant à raviver, physiquement cette fois, le « citoyen » qui est en nous en prenant la mesure, émotionnellement, de la catastrophe qui se joue... Si l'étonnement nourrit chez Platon la quête philosophique, c'est l'horreur qui doit, pour Günther Anders, être le déclencheur du discernement, et la crise, conformément au sens grec du mot (*krinein*), le lieu de la révélation pour qui sait lire les signes...

Günther Anders se définit d'ailleurs comme un observateur de son époque, comme un « moraliste » ayant tourné le dos à tout projet éthique. La position de Günther Anders est celle de ce que nous nommerions aujourd'hui un « lanceur d'alerte » et dans son propre langage un « résistant ». *L'une des grandes lignes de démarcation avec son ami Hans Jonas, réside dans la nature de leur espérance, car il y a bien une espérance chez Günther Anders, dans la démocratie alors que Jonas, tout en croyant dans le « génie humain » milite, face au péril climatique pour un « pouvoir des sages » reposant sur une nouvelle éthique.* Dans un cas, l'éthique se révèle dans l'action, à travers les nouveaux modèles alternatifs que va faire émerger la « résistance » au système. C'est la démocratie qui est source de valeur, ce qui place Günther Anders dans le champ de la philosophie politique. Dans l'autre, nous avons, avec Hans Jonas, d'abord à penser un nouveau paradigme éthique qui rende possibles ces changements. Mais dans la vision jonasienne, seul l'Etat, sur le modèle du père de famille et non la société civile elle-même, est à même de défendre l'intérêt des générations futures.

Comme l'observent très finement les auteurs d'un article intitulé « Günther Anders, Hans Jonas, les antinomies de l'écologie politique²⁸⁶ », il ne s'agit pas de penser ces deux philosophes l'un contre l'autre mais comme les deux pôles d'une tension

²⁸⁴ G. ANDERS, *Die Atomeare Drohung*, Munich, Editions Beck, 1981, p. 100

²⁸⁵ G. ANDERS, *L'obsolescence de l'homme - Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, T. I, Paris, Editions Ivrea, 2002, p. 305

²⁸⁶ D. CHRISTOPHE, D. KOPCKE, « Günther Anders, Hans Jonas, les antinomies de l'écologie politique » in *Ecologie et Politique* 2/2004 (N°29), pp. 193-213

dynamique qui structure le débat écologique. En effet, au-delà de l'opposition entre ce que l'on pourrait qualifier de « tyrannie bienveillante » chez Jonas et le contre-pouvoir incarné par la société civile chez Günther Anders, ce qui se joue est une attitude différente par rapport au progrès technique. D'un côté, on trouve la posture jonasienne d'*accompagnement* du progrès technique basée sur un renforcement du rôle de l'Etat, un état élitiste sensé dicter sa conduite en matière environnementale à la population. On n'est pas loin de ce d'aucuns²⁸⁷ qualifieraient de « dictature écologique ». Ce système vise à maintenir le système en place en le « régulant » par une réglementation environnementale adaptée. Mais il ne traite par le problème de fond à savoir la collusion entre pouvoir politique et pouvoir économique qui bloque toute possibilité de réforme fondamentale. A l'autre pôle, on trouve la posture andersienne de *rupture* par rapport au progrès technique correspondant aux courants les plus contestataires de l'écologie pour lesquels la solution à la crise écologique passe également par une remise en cause du système capitaliste. Cette remise en cause doit passer par un réveil de la société civile, car, comme le souligne fort justement l'activiste Naomie Klein dans son dernier ouvrage²⁸⁸, *l'incapacité de nos institutions internationales à résoudre la question climatique traduit une crise profonde de la démocratie*. A propos des nombreux projets d'extraction dans le domaine des énergies fossiles votés malgré l'opposition vigoureuse de la société civile locale, elle conclue : « Toutes ces aberrations peuvent être perçues comme des manifestations locales d'une crise mondiale de la démocratie que reflète bien la crise du climat.²⁸⁹ » Pour autant, face au lobbying des puissances financières et industrielles qui entravent le jeu démocratique la solution consiste-t-elle à basculer dans le non droit pour imposer ses convictions par la force ?

g) *L'élongation morale au service de la conscience citoyenne*

Ce n'est pas la voie pour laquelle Günther Anders, militant pacifiste, semble opter. Le temps est venu de nous interroger : Günther Anders est-il vraiment un catastrophiste au sens où il n'aurait d'autre horizon que le chaos ? Si sa réflexion porte sur notre incapacité à imaginer l'apocalypse, il semble que sa visée ne soit pas uniquement catastrophiste comme pourrait le laisser penser une lecture trop rapide de son ouvrage majeur, *L'obsolescence de l'homme*. En effet, en nous incitant à « éduquer notre imagination morale », l'auteur semble sous-entendre que la situation

²⁸⁷ Et notamment les partisans de la « soft law » à l'anglo-saxonne pour lesquels la régulation doit constituer en un encouragement et non en une contrainte.

²⁸⁸ N. KLEIN, *Tout peut changer, capitalisme et changement politique*, Paris, Editons Actes Sud, 2015

²⁸⁹ N. KLEIN, *Tout peut changer, capitalisme et changement politique*, Paris, Editons Actes Sud, 2015, p. 411

n'est pas sans appel. « Pour l'instant, il s'agit exclusivement [...] de tenter l'expérience, de tenter des exercices *d'élongation morale*, de travailler à donner une plus grande extension aux opérations habituelles de son imagination et à ses sentiments²⁹⁰ ». Cette tentative prend cependant, dans la bouche de Günther Anders, une connotation tragique devant l'imminence de la catastrophe qui, selon nous, minimise son efficacité : « Si notre destin est de vivre dans un monde (produit par nous) qui se soustrait par sa démesure à notre imagination et à nos sentiments et devient, ce faisant, une menace de mort, alors nous devons essayer de *rattraper cette démesure*²⁹¹ ». Ces pratiques « d'élongation morale » ne sont pas sans évoquer les « exercices spirituels » auxquels s'adonnaient les philosophes grecs (stoïciens, épicuriens entre autre) et sur lesquels nous reviendrons en détail au second chapitre de cette thèse. La démesure à laquelle ils tentaient de remédier, à l'époque, n'était autre que celle des désirs humains. *Ils agissaient sur la cause là où Günther Anders se concentre sur les résultats : les conséquences des productions techniciennes dont nous avons perdu le contrôle.* Mais à la différence des stoïciens et de Jonas, Günther Anders ne se place pas dans une perspective éthique. Ces exercices « d'élongation morale » ne visent pas à prévenir l'*hybris* humaine, mais à nous doter d'une sensibilité capable de prendre conscience que le mal est déjà là, que l'apocalypse n'est pas, à la différence de l'analyse jonasienne, une possibilité mais un processus en cours depuis l'explosion de la première bombe atomique. Il ne s'agit pas chez Günther Anders, à la différence de Jonas, « d'accompagner » le progrès technique mais de provoquer « la » décision radicale : celle de renoncer à la puissance d'annihilation que représente la bombe atomique, de faire cesser la menace qui bouche l'horizon de notre « pouvoir-être » :

« Et même si le pire ne devait pas se produire même si elle devait rester perpétuellement suspendue au-dessus de nos têtes sans jamais être larguée, il reste que nous sommes désormais condamnés à vivre à l'ombre de cette inévitable compagnie. Sans espoirs, sans projets, sans rien y pouvoir. A moins que nous ne nous ressaisissions pour prendre la décision.²⁹² »

Mais que nous propose précisément Günther Anders dans ces exercices « d'élongation morale » qui puisse nous permettre de nous ressaisir ? Ce n'est qu'à la fin de l'ouvrage que l'auteur commence à nous distiller des éléments de réponse après être resté très

²⁹⁰ G. ANDERS, *L'obsolescence de l'homme - Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, T. I, Paris, Editions Ivrea, 2002, p. 305

²⁹¹ *Ibid*, p. 306

²⁹² *Ibid*, p. 342

évasif sur cette notion d'élongation morale. Il en donne une première définition concrète : « mettre nos représentations et nos sentiments au pas de nos activités²⁹³ ». Mais c'est pour mieux pointer vers une dimension ontologique : comme si quelque chose en nous restait, nous dit-il, à « accomplir²⁹⁴ », comme si le ressentir n'était pas une chose naturelle comme si « il fallait se rendre capable de ressentir²⁹⁵ ». Sur la possibilité d'un tel accomplissement, l'auteur ne souhaite pas se prononcer mais nous avons, selon lui, le devoir de le penser. Et conformément à son éthique de l'action il affirme : « C'est seulement en tentant réellement l'expérience que l'on saura si c'est possible ou impossible. [...] Il me semble impossible de donner des indications concrètes pour se livrer à ces expériences, [...] Elles défient toute communication²⁹⁶ ». Ici nous restons, pourrait-on dire, au stade de l'intuition sans concept ou d'une forme de mystique, sans clés pour agir...Ce n'est qu'à la toute fin de l'ouvrage, que Günther Anders nous donne véritablement à comprendre son dessein : une « extension du soi [...] pour s'ajuster à la mesure des objets auxquels il faut faire face ²⁹⁷ ».

Selon lui, à chaque moment de l'humanité correspond une « sensibilité » particulière, et l'auteur de déplorer qu'au projet de retracer l'histoire des idées n'ait jamais correspondu le projet d'une « histoire de la sensibilité ». Cette approche permettrait de mettre en évidence, selon lui, que l'on observe dans l'évolution des sensibilités un décalage par rapport à celle des idées : « La sensibilité a, elle aussi, une histoire, une histoire qui lui est propre, même si elle est plus lente que celle des autres facultés²⁹⁸ » écrit-il. Et c'est là que se trouve le nœud du problème de son propre aveu : « L'homme n'aura complètement changé de forme que lorsque ses sentiments auront, eux aussi, été remodelés. *Nous voilà donc au cœur de l'affaire*²⁹⁹ ». La dernière partie de la phrase semble signaler que cette proposition constitue la pointe de son argumentation et l'ultime voie de sortie de l'aporie catastrophiste. Peut-on encore taxer de catastrophisme un auteur qui appelle de ses vœux l'émergence d'une nouvelle sensibilité permettant d'accompagner la société dans sa « sortie de la technique » après avoir connu le virage de la « sortie de la religion » ?...Curieusement, ce qu'il

²⁹³ G. ANDERS, *L'obsolescence de l'homme - Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, T. I, Paris, Editions Ivrea, 2002, p. 304

²⁹⁴ L'auteur cite Rilke et en particulier les *Elégies de Duino*, comme sa source d'inspiration avec l'idée que l'amour reste un sentiment à accomplir...

²⁹⁵ G. ANDERS, *L'obsolescence de l'homme - Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, T. I, Paris, Editions Ivrea, 2002, p. 305

²⁹⁶ *Ibid*, p. 306

²⁹⁷ *Ibid*, p. 307

²⁹⁸ *Ibid*, p. 347

²⁹⁹ *Ibid*, p. 345

semble induire est que cette évolution est déjà en marche mais que nous avons à la vivre dans notre chair pour que notre vision du monde en soit pleinement transformée... Nous verrons, à la fin de ce chapitre, comment l'auteur va nous donner des clés pour appréhender la nature de cette nouvelle sensibilité mais pour l'heure, il convient de nous interroger : doit-on voir dans l'émergence d'un nouveau sentiment né au cœur de l'action résistante, une raison d'espérer ? Ce qui n'est pas encore peut-il mobiliser l'action, le catastrophisme n'est-il pas plus efficace ? Autant de questions qui vont animer le débat entre Günther Anders et l'une des grandes figures de son époque : Ernst Bloch.

2. Passer du constat à l'action : quel statut pour l'espérance ?

La principale objection que l'on pourrait adresser à la thèse de Günther Anders est, selon nous, la suivante : comment organiser la résistance sans l'espérance en un horizon alternatif à la fin du monde ? En effet, comme nous l'avons expliqué, la résistance que propose Günther Anders, n'a pas, comme chez Jonas, de fondement métaphysique, il ne s'agit pas de « faire triompher le Bien » à l'image des « résistants » de la guerre 1939-1945 mais d'affronter lucidement notre situation de « mort en sursis » (en raison de la menace d'holocauste nucléaire) : « Maintenant nous sommes des morts en sursis. Prouvons que nous pouvons l'être sans nous résigner³⁰⁰ ».

Si le constat sur la dimension métaphysique de la question de la technique est finalement la chose la mieux partagée par les auteurs que nous avons étudiés (Heidegger, Jonas et Günther Anders), c'est dans le passage à l'acte que cette objection trouve toute son acuité. *La connaissance des enjeux suffit-elle à soutenir la cohérence de l'action, n'appelle-t-elle pas une croyance³⁰¹ qui prendrait le visage de*

³⁰⁰ G. ANDERS, *L'obsolescence de l'homme - Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, T. I, Paris, Editions Ivrea, 2002, p. 343

³⁰¹ Cette réflexion fait écho à celle soulevée par le J.P. DUPUY dans *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris, Editions du Seuil, 2004, p. 142. L'auteur conclue à propos de la crise climatique par la célèbre formule : « Nous ne croyons pas ce que nous savons ». Tout le problème est donc, pour Jean-Pierre Dupuy, de rendre la catastrophe crédible, en fixant l'horizon du futur pour penser le présent à partir du futur de la catastrophe. Sa pensée est inspirée de la temporalité heideggerienne laquelle rend possible un appel du futur depuis le présent dans le cadre des « trois ekstases du temps », concept développé au §. 65 d'*Etre et Temps*. Elle se distingue de celle de Günther Anders par le fait que la catastrophe est pour lui une hypothèse nécessaire pour agir en prenant en compte ce qui n'est qu'un possible alors que pour Günther Anders l'apocalypse semble être une certitude. C'est toute la différence entre catastrophisme et « catastrophisme éclairé ». L'objet de notre démonstration est ici de montrer que dans le catastrophisme de Günther Anders pointe aussi une certaine lumière, une foi dans la possibilité de l'impossible

l'espérance ? Pour catastrophiste qu'elle puisse paraître, la pensée de Günther Anders est-elle vraiment exempte d'espérance ? Il semble que c'est autour du concept d'espérance que nous pouvons tenter d'articuler trois grandes figures du « catastrophisme » : Hans Jonas, Günther Anders et Jacques Ellul et interroger leurs différences. Pour ce faire, nous nous appuyerons sur la pensée d'Ernst Bloch dans *Le Principe Espérance*³⁰², qui sert de « repoussoir » tant à Hans Jonas que Günther Anders. Nous tenterons de comprendre, ce qui, dans leur philosophie, explique ce rejet et en quoi la figure de Jacques Ellul, tout en revendiquant ce principe d'espérance, se distingue radicalement de l'orientation prise par Ernst Bloch.

Mais commençons par présenter les traits de la philosophie blochienne qui intéressent notre analyse. Si le « Principe Espérance » d'Ernst Bloch est souvent opposé au « Principe Responsabilité » d'Hans Jonas et au catastrophisme de Günther Anders, nous tenterons d'éclairer ici en quoi ces oppositions peuvent être nuancées et traduisent une lecture partielle de son message. Pour ce faire, nous partirons d'une lecture du concept de « non encore conscient³⁰³ » chez Bloch. Prolongeant la pensée freudienne, Ernst Bloch apporte une dimension projective à la notion d'inconscient. A un inconscient refoulé et donc inscrit dans le passé, en quelque sorte « sous » la conscience, l'auteur distingue, non plus au-dessous de la conscience mais comme au-devant d'elle-même, un « non-encore-conscient » ou « préconscient », le lieu d'une émergence non encore arrivée à la surface de la conscience. Si l'inconscient est le lieu d'une sédimentation du passé dans le présent, cet inconscient « émergent » est le lieu de la création du nouveau comme un appel du futur depuis le présent. C'est « l'espace dans lequel se prépare le nouveau, dans lequel il est produit. [...] Le « non-encore conscient » est donc exclusivement le préconscient de l'advenant, le lieu de naissance psychique du nouveau³⁰⁴ ». Il ne s'agit pas de réintroduire une quelconque Providence dont certains auraient la prescience mais de mettre en évidence la genèse inconsciente de la formation du nouveau : « S'il est préconscient c'est précisément que son contenu n'a pas encore été entièrement manifesté, qu'il ne fait encore qu'émerger du futur et que quelquefois même il naît d'abord objectivement dans le

(lever l'épée de Damoclès de la bombe atomique) par le jeu démocratique et non par la foi religieuse qui selon lui, nous le verrons plus loin, décrédibilise l'avènement du « temps de la fin ».

³⁰² E. BLOCH, *Le Principe Espérance*, T. I et II, Paris, Editions Gallimard, 1982

³⁰³ *Ibid*, p. 145

³⁰⁴ *Ibid*, p. 145

monde : ainsi dans toutes les situations productives grosses de ce qui n'a encore jamais été là³⁰⁵».

La contradiction potentielle entre le « non-encore-là » et sa « naissance objective » dans le monde se résout dans la compréhension que ce qui est peut-être déjà à l'œuvre dans le monde, avant même que nous en ayons conscience, nous vient du futur ! Nous avons, comme l'exprime joliment Ernst Bloch, à « rêver en avant », à rêver éveillé et non pas digérer le passé comme dans le cas du rêve endormi. La double critique que vont adresser Günther Anders et Hans Jonas à cette analyse est, pour le premier, qu'elle relève de « l'espérantite gratuite³⁰⁶ » tandis que pour l'autre, c'est la temporalité de cette espérance qui pose problème.

a) *La critique de Jonas*

Au chapitre VI du *Principe Responsabilité*, Jonas se livre à une critique de l'utopie dans le but de mieux fonder la spécificité du *Principe Responsabilité*. C'est dans ce cadre que s'inscrit sa critique du *Principe Espérance* d'Ernst Bloch. Comme évoqué plus haut, la vision jonasienne se fonde sur le rejet tant du concept de nature humaine que de « progrès » de l'humanité. Pour lui, c'est toujours la même humanité paradoxale qui jaillit à différentes époques dans les manifestations du génie humain. Cette humanité sans âge s'incarne dans le présent d'une époque de façon achevée et non sur le mode de l'émergence, de la promesse d'une perfection de l'humanité à venir. C'est ce qu'il nomme, évoquant le choc esthétique qui nous parcourt devant une œuvre d'art : « l'apparaître intemporel en Soi³⁰⁷ ». Pour lui, c'est en cela que doit consister l'utopie « par-delà tout pas-encore, des clins d'œil éparpillés de l'éternité dans le flux du temps³⁰⁸ ». Le désaccord entre Bloch et Jonas réside donc dans la temporalité de l'utopie. Pour Jonas, c'est à partir d'un passé immémorial aux sources duquel il va puiser que l'homme a à se réinventer au présent mais sans pour autant viser un « progrès », chaque époque étant une nouvelle synthèse créatrice des contradictions qui l'animent : « Il faudra donc se résigner au fait que nous devons apprendre du passé ce qu'est l'homme, c'est-à-dire ce qu'il peut être en positif comme

³⁰⁵ E. BLOCH, *Le Principe Espérance*, T. I et II, Paris, Editions Gallimard, p. 145

³⁰⁶ Nous nous appuyons sur ici la très bonne analyse d'Arno Munster intitulée *Principe Responsabilité ou Principe Espérance*, Hans Jonas, Ernst Bloch, Günther Anders, Paris, Editions Le Bord de l'Eau, 2010, p. 108. Arno Munster y fait référence au titre d'un article de Günther Anders paru dans le Magazine *Die Zeit*, en mars 1985, où l'auteur qualifie l'espérance de Bloch « d'espérantite gratuite » conférant à celle-ci le statut de maladie.

³⁰⁷ H. JONAS, *Le Principe Responsabilité*, Paris, Editions Champs Flammarion, 1998, p. 409

³⁰⁸ *Ibid*, p. 409

en négatif, et cet enseignement présente toute la matière souhaitable pour exalter ou frémir, pour espérer et pour craindre³⁰⁹».

Il y a bien un « pas-encore » mais il est en germe dans le passé et non trace du futur dans le présent. *A une ontologie du futur basée sur le concept d'émergence chez Bloch répond une ontologie de l'éternel Présent enracinée dans le passé chez Jonas*. Ce que rejette Jonas dans l'espérance blochienne c'est la possibilité d'un accomplissement de l'homme dans une perfection à venir, *la responsabilité est une responsabilité au présent même si elle engage les générations futures, c'est parce que nous sommes humains au présent (et à la lumière du passé) que nous créons les conditions de possibilité d'un « devoir-être » pour les générations futures :*

« Il faut espérer, tout à fait à l'opposé du « Principe Espérance » eschatologique, que même à l'avenir, chaque satisfaction engendrera son insatisfaction, chaque avoir son désir, chaque patience son impatience, chaque liberté sa tentation et même chaque bonheur son malheur. [...] C'est cela qui me semble être le rêve de l'authenticité humaine et c'est le passé qui l'alimente, lui qui nous la présente *in actu*, et non par la vision anticipée du futur³¹⁰ ».

Cette analyse nous permet de mieux cerner pourquoi, avec le « Principe Responsabilité », Jonas ne fait pas, comme Ernst Bloch, le choix exclusif de l'espérance mais, refusant l'hypothèse d'un dépassement des contradictions à l'œuvre dans l'âme humaine, intemporelle selon lui, articule son éthique autour d'un double mouvement : espérance dans le génie humain sur le fond (ce qui le distingue de la tonalité catastrophiste d'Anders) mais également prudence qui s'exprime dans la nécessité d'une heuristique de la peur. L'éthique de la responsabilité se présente donc comme une alternative tant par rapport aux utopies fondées uniquement sur l'espérance qu'au catastrophisme dont le moteur est la crainte : « Au Principe Espérance, nous opposons le Principe Responsabilité et non le principe Crainte³¹¹ ».

b) La critique de Günther Anders

Comme annoncé, ce que Günther Anders critique dans l'espérance blochienne est son caractère gratuit. Comment penser une « tendance-latence » porteuse d'espoir dans le monde quand tout, dans le monde contemporain, contribue à la nier ? Plus qu'un manque de lucidité c'est pour Günther Anders une attitude dangereuse. Répondant par avance aux objections de ses détracteurs, Ernst Bloch précise bien

³⁰⁹ H. JONAS, *Le Principe Responsabilité*, Paris, Editions Champs Flammarion, 1998, p. 413

³¹⁰ *Ibid*, p. 411

³¹¹ *Ibid*, p. 420

que cette conscience utopique n'est ni une conscience objective d'un contenu déterminé (espérer quelque chose), ni un rêve sans contenu correspondant à un pur possible, une chimère, mais une *anticipation du futur*, l'anticipation d'un réel contenu qui n'est encore qu'à l'état de ce qu'il nomme « tendance latence³¹² ». Mais pour autant, contrairement aux craintes de Günther Anders et Jonas, l'espérance n'est en rien déresponsabilisante car le « *non-encore être* » a besoin de la médiation de la conscience humaine pour être perçu et se réaliser. C'est ce qu'il nomme la « productivité³¹³ » comme capacité à exprimer ce surgissement de la nouveauté, dans la création par exemple. Cette « productivité », à savoir l'émergence effective de ce qui n'est que latence est un processus qui s'articule en plusieurs phases. A une phase d'incubation succède une phase d'inspiration où la « tendance » propre d'un individu va entrer en correspondance avec la tendance latente d'une époque et mettre en lumière cette « tendance-latence » émergente restée inaperçue de ses contemporains :

« L'inspiration, chaque fois qu'elle engendre une œuvre résulte de la rencontre du sujet et de l'objet, de la rencontre de sa tendance propre avec la tendance objective de l'époque, elle est l'étincelle qui amorce cette concordance. C'est alors que le foyer s'embrace, entièrement immanent ; l'inspiration est donc une irruption de lumière dans *l'être-tendance-latence* lui-même spécifique de telle ou telle époque³¹⁴ ».

Cette inspiration trouve sa consistance dans la troisième phase « d'explicitation » où la vision se fait oeuvre. La conscience utopique, assimilée à la véritable espérance se définit ainsi comme « capable de saisir la tendance du réel, la possibilité objective réelle qui découle de cette tendance, et dès lors, les propriétés elles-mêmes utopiques c'est-à-dire chargées du futur, de la réalité³¹⁵ ». Elle n'est pas de l'ordre de la vision contemplative mais, insiste l'auteur, de la « participation à un processus³¹⁶ », elle est *rencontre*. Cette espérance n'est ni spectatrice ni naïve mais incarnée et déterminée : « L'espérance conscience n'a rien de mou, une volonté émane d'elle qui exige : il doit en être ainsi, il faut que cela soit³¹⁷ ». Sa mission est de rendre possible ce « rêve en

³¹² E. BLOCH, *Le Principe Espérance*, T.I, Paris, Editions Gallimard, 1982, p. 155

³¹³ *Ibid*, p. 151

³¹⁴ *Ibid*, p. 155

³¹⁵ *Ibid*, p. 178

³¹⁶ *Ibid*, p. 179

³¹⁷ Une idée développée par Arno Münster dans *Principe Responsabilité ou Principe Espérance (Op Cit, p. 108)* en réponse aux critiques de Günther Anders : « L'espérance n'est pas attente naïve, elle est toujours en suspens. Elle est toujours jusqu'au tout dernier moment assiégée par les catégories du danger. [...] car tout est a priori en possibilité objective et non pas en réalité. » Il montre que pour cette raison, tant le « quiétisme de l'espérance » que le « quiétisme du désespoir » sont vides d'objets. Si l'espérance peut accroître les chances de déploiement de ces possibles en les conscientisant, elle ne se substitue pas au réel, en ce sens elle n'est pas une chimère car elle s'appuie sur des « tendances latences immanentes de l'étant, du monde et de la nature » (*Op Cit*, p. 109).

avant », en être le bras armé sans le figer dans une idéologie, en cela il s'agit, selon l'auteur, d'une « utopie concrète ».

Le deuxième élément de la critique de la vision blochienne de l'utopie réside dans son « rattrapage » par l'idéologie marxiste tant pour Jonas que Günther Anders. De fait, *cette tension entre ouverture (le « non-encore-être ») et fermeture - lorsque l'espérance se fait idéologie, certitude, rompant avec la dimension mystique, « aurorale » de l'utopie – est constitutive de l'utopie*. C'est ce qui explique la prise de distance de Bloch par rapport au stalinisme qui vient briser l'élan révolutionnaire et l'état de « gestation³¹⁸ » propre à l'émergence en imposant une totalité close. C'est ce qui explique que Jonas et Günther puissent converger dans leur critique de l'utopie mais pour des raisons diamétralement opposées. De cette fonction utopique animée par une « tendance - latence » Jonas ne verra que la déchéance dans une idéologie, le marxisme³¹⁹, tandis que Günther Anders stigmatisera son caractère chimérique, qui sont comme les deux pôles dans laquelle l'utopie se tient en tension mais qui ne rendent pas compte de « l'utopie concrète » telle que décrite par Ernst Bloch. Dès lors, comment éviter que l'espérance ne se fige dans l'idéologie ? Cette dérive est-elle incontournable ?

Cet enjeu concerne directement l'écologie d'aujourd'hui qui, d'une écologie politique portée par un projet alternatif de société, est devenue une écologie « politicienne » justement parce qu'elle a cessé d'être en tension entre les deux pôles de l'antinomie que nous évoquions plus haut. Du « non-encore être » des moments fondateurs de la conscience écologique (*Sommet de Johannesburg, Sommet de Rio...*), l'écologie est devenue une idéologie qui fait peur car elle cherche à imposer par l'autorité, en s'associant au pouvoir politique, ce qu'elle obtenait, à l'époque, par le souffle de ses convictions. Son espérance, de révolutionnaire et universelle, est devenue clivante et partisane. Si le caractère intangible de l'élan révolutionnaire comme sa clôture dans l'idéologie sont en quelque sorte inhérents au processus utopique pris dans l'ordre

³¹⁸ Arno Münster dans *Principe Responsabilité ou Principe Espérance (Op Cit)* défend, chez Bloch, l'idée d'une ouverture du « non-encore-être ». Contre l'interprétation jonasienne pour laquelle le « non-encore-être » finira par se figer dans la figure de l'homme nouveau tellement conditionné (par le marxisme) qu'il aurait éliminé en lui toute contradiction, Arno Münster affirme au sujet de Bloch : « Son ontologie du futur n'a absolument rien à voir avec de la futurologie : loin de se vouloir limitée à une prospective, elle est plutôt fondée sur la conception d'un être processuel en devenir et en gestation permanente qui est dialectiquement impliqué dans la nature, qui est également en état de gestation et de fermentation permanente ». (p. 61)

³¹⁹ Au sujet du rapport à la nature, en particulier, Jonas voit chez Bloch une utopie de l'humanisation du monde par le travail humain transformateur de la nature qui laisse totalement de côté la question de l'épuisement des ressources naturelles. Selon lui, si Ernest Bloch ignore la question des limites c'est que d'une « mystique » de l'harmonisation des relations homme/nature, il déchoit dans l'idéologie marxiste de la technique « libératrice » du potentiel enfoui au plus profond de la nature.

de l'immanence, dès lors se pose la question de la possibilité d'un saut en dehors de cette implacable logique de l'immanence.

Cette logique du saut, nous allons maintenant l'aborder avec un auteur chrétien, Jacques Ellül, qui fut, dans le même temps, l'un des penseurs les plus emblématiques et les plus lucides par rapport au phénomène de la technique, ce qui lui vaut d'être rangé dans la catégorie des catastrophistes. Nous tenterons de montrer que son catastrophisme, comme celui de Günther Anders avec lequel il entre dans un dialogue critique, n'est précisément pas exempt de toute espérance sans pour autant rejoindre Jonas sur le terrain de l'éthique de la responsabilité.

3. Jacques Ellül : irréductibilité de la technique et nécessité du saut

Jacques Ellül fut l'un des penseurs majeurs de la technique au XX^e siècle, thème auquel il consacra la majeure partie de son œuvre philosophique et sociologique. Publié en 1954, soit deux ans avant le premier tome de *L'Obsolescence de l'Homme* de Günther Anders, *La technique ou l'enjeu du siècle* est souvent cité en référence par les écologistes. Sa critique de la civilisation technicienne s'inscrit en rupture par rapport aux thèses précédentes dans la mesure où il démontre l'irréductibilité de la technique à toute tentative de refondation d'ordre éthique (Jonas) ou politique (Günther Anders). A une réflexion sur l'accompagnement du progrès technique par une régulation d'ordre éthique déployée par Jonas, Ellül, comme Günther Anders, oppose une logique de rupture dont nous tenterons ici d'analyser les causes et les spécificités. Dans un second temps, nous nous attacherons à montrer comment, au grand dam des écologistes athées qui se revendiquent de sa postérité, l'œuvre d'Ellül reste incompréhensible et aporétique sans la dialectique entre analyse sociologique et horizon théologique qui la sous-tend.

a) Le modèle dominant de la technique ou l'impossibilité du choix

Afin de bien montrer la spécificité de la technique au sens moderne du terme, Jacques Ellül se livre dans son ouvrage fondateur, *La technique ou l'enjeu du siècle* à une « caractériologie » de la technique. Dans ce cadre, il distingue notamment « l'opération technique » du « phénomène technique ». L'opération technique revêt, selon lui, un sens plus général qu'il définit comme « un travail fait avec une certaine méthode pour

atteindre un résultat³²⁰ ». La finalité de l'opération technique est d'abord pratique. Elle agit avec ce qu'elle trouve « sous la main » en s'appuyant sur des procédés naturels pour atteindre le résultat souhaité. *Dans le phénomène technique, en revanche, la finalité n'est plus seulement pratique : elle vise à atteindre la plus grande efficacité en mettant en œuvre les moyens les plus adaptés pour améliorer le rendement. L'essence de la technique réside donc dans l'efficacité et dans la création d'instruments pour l'optimiser.* Si Jacques Ellül utilise le terme de « phénomène technique », c'est que cette élaboration suppose l'intervention de la conscience et d'une intelligence technique d'ordre rationnelle. C'est le passage d'une attitude spontanée et naturelle vis-à-vis de la technique à une attitude plus élaborée qui vient corriger ou améliorer la nature :

« On a depuis longtemps considéré que les opérations qui se contentent de copier la nature sont sans avenir (l'aile de l'oiseau depuis Icare jusqu'à Ader.) La raison conduit à réaliser un objet en fonction de certains traits caractéristiques, de certaines données abstraites : et cela conduit, hors de l'imitation de la nature, sur une voie qui est justement celle de la technique³²¹ ».

On peut donc en conclure que la *technique* est ce qui nous permet de sortir de l'immédiateté de la relation homme/nature par la médiation d'objets qui sont le produit de la raison humaine. Cette quête d'efficacité permet progressivement à l'homme de s'affranchir du besoin et de prévenir les dangers naturels potentiels. *Les liens entre nature et technique sont donc étroits.* La nature est à la fois ce grâce à quoi (en tant que modèle) et contre quoi (besoin, menace...), la technique va pouvoir s'affirmer. Plus qu'un rapport d'opposition, il y a une dialectique qui pourrait ne pas être négative : la technique comme ce qui permet aux potentialités contenues dans la nature de s'exprimer (l'énergie dans le vent...). Le déséquilibre s'introduit avec la vision scientifique héritée de Descartes³²² et sa « *mathesis universalis* ». De fait, avec Descartes, la nature cesse d'exister « physiquement » pour devenir une *représentation*, le produit d'une mise en équation résultant de sa décomposition en « éléments simples » (réduction) et de sa « *recomposition*³²³ » sous la forme

³²⁰ J. ELLÜL, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Editions Economica, 1990, p. 17

³²¹ *Ibid*, p. 18

³²² Il s'agit d'un commentaire de notre part. Il est frappant de constater le peu d'importance qu'Ellül accorde à l'évolution des idées philosophiques dans sa tentative d'explication de la genèse de la civilisation technicienne qui éclost véritablement, selon lui, au XIX^e siècle. Son analyse reste concentrée sur les aspects sociologiques : « accroissement démographique, milieu économique, plasticité du milieu social, apparition d'une intention technique claire », cf. *La technique ou l'enjeu du siècle*, *Op Cit*, p. 44.

³²³ Ces idées sont développées avec précision dans *Les règles pour la direction de l'Esprit* de Descartes, règles 5 et 6, Editions Livre de Poche, 2012, p. 98-106

d'équations selon la méthode développée dans *Les Règles pour la Direction de l'Esprit*. L'objectif est ainsi de pouvoir « modéliser » le réel en neutralisant la variabilité inhérente à toute matière. La finalité, supprimer les facteurs de variabilité, est de nature technique. Elle vise à réduire la totalité de la sphère naturelle aux lois de la physique pour pouvoir agir sur elle en anticipant les effets de cette action. *Le passage de la science (qui peut également viser le bien commun de l'humanité) à la technique moderne tient pour Jacques Ellül dans le caractère exclusif de sa finalité : l'efficacité.* La technique se présente ainsi comme une réduction de la science à la performance quantitative, une science partisane, une science amoindrie. Si la science est d'abord animée par la question du *pourquoi*, la technique serait le règne du *comment*. Avec l'idée d'efficacité, se produit un changement d'échelle : on ne produit plus seulement pour se nourrir mais de façon à optimiser le rendement. Pour optimiser le rendement, il est, par exemple, nécessaire de cultiver sur de grandes surfaces pour bénéficier d'économies d'échelles quitte à générer des crises de surproduction et à dégrader l'environnement par l'utilisation intensive d'intrants. *La finalité de la production (le rendement) n'est plus pratique (l'alimentation) mais la technique est à elle-même sa propre fin*, un constat qui rejoint celui de Jonas et de Günther Anders.

C'est ce que désigne Jacques Ellül dans sa « caractériologie » de la technique sous le terme d'« *automatisation* » du *choix technique*. Avec l'avènement de la civilisation technicienne, *l'homme n'a plus le choix d'avoir le choix*, une seule grille d'analyse doit conduire ses décisions : l'efficacité technique qui devient, au XIX^{ème} siècle avec la révolution industrielle, le ressort de la performance économique et le socle du développement du système capitaliste :

« Il n'y a pas le choix entre deux méthodes techniques : l'une s'impose fatalement parce que les résultats se comptent et se mesurent. [...] L'homme n'est absolument plus l'agent du choix. Qu'on ne dise pas que l'homme est l'agent du progrès technique et qu'il choisit entre les techniques possibles ! En réalité non : *il est un appareil enregistreur des effets, des résultats obtenus par différentes techniques*, et ce n'est pas un choix pour des motifs complexes et de quelque façon humains : il décide seulement pour ce qui donne le maximum d'efficacité³²⁴ ».

La démesure (*hybris*³²⁵) souvent évoquée à propos des grands projets techniques (tels que les barrages hydrauliques aux dimensions monumentales) est la conséquence directe de ce monocritère de l'efficacité. C'est ce qu'Ellül nomme l'impossibilité de

³²⁴ J. ELLÜL, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Editions Economica, 1990, pp. 74-75

³²⁵ Nous reviendrons, au deuxième chapitre de cette thèse, sur cette notion grecque d'illimitation des désirs (*hybris*) humains, centrale pour notre problématique de la conversion écologique.

« retenir » la production : « Puisque l'on peut produire, il faut produire. Puisque la machine peut donner tel résultat, il faut l'utiliser et il est criminel de ne pas le faire, criminel et antisocial³²⁶ » ; un argument qui peut venir éclairer le concept « d'arrondissement » développé par Heidegger comme « mise en demeure » (*Gestell*) de la nature de produire jusqu'aux limites de ses capacités. Si l'efficacité devient la norme dont découlent toutes les autres alors il n'est pas logique de se « priver » de performance. La technique contient en elle-même les germes de la démesure (*hybris*). De même, l'être humain sera exploité au maximum de sa productivité jusqu'à devenir une quasi machine. Jacques Ellül a ainsi été l'un des auteurs les plus visionnaires sur la « réification » non seulement de la nature mais de l'être humain qu'entraîne l'absolutisme de la Technique.

A ce premier critère, « l'automatisation » de la technique, s'en ajoute un autre : « l'autonomie ». Les deux concourent à la dimension totalitaire de la pensée technicienne pointée du doigt par Ellül à la suite de Heidegger. En effet, selon lui, la rationalité technicienne est exclusive de toute autre forme de pensée³²⁷ rendant caduque toute tentative d'encadrement par des disciplines exogènes. L'homme n'est plus l'agent du choix par le libre exercice de ses facultés.

« Le progrès technique n'est plus conditionné que par le calcul de l'efficacité. La recherche n'est plus d'ordre expérimental, individuel, artisanal, mais d'ordre abstrait, mathématique et industriel. Cela ne veut pas dire que l'individu ne participe plus. [...] L'individu participe dans la mesure où il est soumis à la recherche de l'efficacité, dans la mesure où il refoule toutes les tendances actuellement considérées comme secondaires, de l'esthétique, de l'éthique ou de la fantaisie³²⁸ ».

Déciderait-il de juger à l'aune d'autres critères que l'efficacité technique, il ne serait plus « performant » dans la mesure où, *pour la pensée technicienne, une performance n'a de valeur que si elle est mesurable*. Il deviendrait tout au plus un « mauvais technicien » ironise Ellül... Ce que cherche avant tout à éliminer la technique c'est « l'aléa » que représente l'être humain. Pour être efficace, la Technique doit conserver rigoureusement son « autonomie » ce qui en fait un « système clos » à la différence du vivant³²⁹ : « L'autonomie est la condition même du développement technique. Elle

³²⁶ J. ELLÜL, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Editions Economica, 1990, p. 75

³²⁷ De même que chez Heidegger, comme évoqué plus haut, elle excluait tout autre mode de dévoilement.

³²⁸ J. ELLÜL, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Editions Economica, 1990, p. 69

³²⁹ Comme l'explique Edgard Morin dans *Introduction à la pensée complexe*, ESF Editeur, 1990, les organismes vivants se distinguent de la machine par leur ouverture. A l'autonomie de la machine, il oppose « l'auto-éco-organisation » du vivant où c'est à partir du désordre (entropie) généré par le contact avec l'extérieur que le système va générer de lui-même, et de façon imprévisible, l'ordre (néguentropie) nécessaire au maintien de son intégrité. La machine en revanche, close sur elle-même, vit dans un état d'ordre permanent mais un ordre

doit-être une organisation fermée, *autonome*, pour opérer dans les délais les plus brefs sans être entravée par des considérations annexes³³⁰ ».

b) *La réification ou la figure de l'homme-machine*

A travers ce double processus d'automatisation et d'autonomisation, la technique non seulement désapproprie l'homme du fruit de son travail, comme évoqué avec Jonas et Günther Anders, mais l'expulse de lui-même. Après avoir fait de la nature sa chose, la technique transforme peu à peu l'homme en objet. La question de la technique prend alors à nouveau une dimension ontologique : *la réification de l'être humain*. Ce thème est longuement développé par Jacques Ellül. Nous n'en sélectionnons ici que les aspects susceptibles de nourrir notre réflexion sur l'origine ontologique de la crise écologique. Ce que vise principalement Jacques Ellül c'est cette nouvelle forme d'organisation du travail qui se met en place dans la première moitié du XX^e siècle sous le nom de « taylorisme » et qui va permettre l'émergence, après-guerre, d'une société fondée sur la production et la consommation de masse. C'est dans le contexte de ces « trente glorieuses » que Jacques Ellül écrit son premier ouvrage majeur, *La technique ou l'enjeu du siècle*, à tel point que l'on pourrait se poser la question de la pertinence de son analyse dans un XX^e siècle marqué par l'avènement d'une économie de services. Qu'est-ce que des concepts tels que celui d'« homme-machine » développé par Jacques Ellül peuvent encore nous apprendre sur une possible déchéance ontologique ? Dans sa thèse de « l'homme-machine », être hybride, fruit d'un accouplement de l'homme avec la machine, Ellül insiste sur la mutation que la machine impose à l'homme : « Dans cet accouplement de l'homme à la machine, il y a vraiment composition d'un être nouveau car l'on insiste toujours sur la tendance actuelle de l'adaptation de la machine à l'homme. C'est un grand progrès sans doute mais qui a une contrepartie : il suppose l'adaptation parfaite de cet homme à la machine³³¹ ». A propos de cette adaptation de l'homme à la machine, Jacques Ellül souligne la gravité du processus de « dépersonnalisation » : « L'exercice constant de travaux impersonnels a fini par dépersonnaliser l'ouvrier qui les exerce. Il a été façonné par son travail, fait à l'usage de ce travail, mécanisé, assimilé. [...] Ces ouvriers, privés d'initiative, de responsabilité et adaptés dans la mesure où ils

pauvre, sans possibilité de créativité, les possibles résidant déjà dans sa programmation. « L'entropie, dans un sens, contribue à l'organisation qu'elle tend à ruiner et [...] l'ordre auto-organisé ne peut se complexifier qu'à partir du désordre », explique-t-il. (p. 44)

³³⁰ J. ELLÜL, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Editions Economica, 1990, p. 121

³³¹ *Ibid*, p. 358

sont assoupis. Ils ne cherchent plus à prendre aucun risque, dans aucun domaine³³²».

L'objectif de cette « adaptation » est d'éviter toute « ingérence » humaine dans la précision de la technique, garantie de son efficacité. Comme évoqué plus haut avec Descartes, l'objectif de la méthode scientifique est de faire abstraction de la variabilité de la matière. C'est cette même variabilité que la technique cherche à éliminer *en l'homme*, en réglant ses mouvements de façon mécanique, conduisant à ce phénomène de « dépersonnalisation » décrit par Jacques Ellül. Même si cette description peut nous paraître éloignée de ce que nous vivons, elle a servi de base à des réflexions ultérieures telle que la thèse de « l'homme neutre » développée plus haut avec Günther Anders. L'intelligence d'Ellül est d'avoir démontré que dans nos sociétés modernes, l'unification de la vie privée et de la vie personnelle se fait en faveur de la technique. La vie privée, dans les choix qui y sont faits, loin d'être un lieu de réalisation, concourt à cet « assoupissement » de l'être dans le divertissement si précieux pour l'efficacité technique grâce auquel l'homme cesse de s'interroger sur son sort misérable. Mais dans ce processus de dépersonnalisation, ce n'est pas seulement le rapport de l'homme à la machine qui est modifié mais le rapport de l'homme à son environnement dans la mesure où celui-ci est profondément impacté, marqué par l'omniprésence d'artefacts. En cela aussi, l'homme est-il « adapté », modifié, subissant ainsi une forme de mutation ontologique :

« La technique a déjà pénétré profondément dans l'homme. Non seulement la machine tend à créer un nouvel environnement de l'homme mais encore elle modifie déjà son être même. Le milieu dans lequel vit cet homme n'est plus son milieu. Il doit s'adapter comme aux premiers temps du monde à un univers pour lequel il n'est pas fait. [...] Il est fait pour le contact avec les choses vivantes et il vit dans un monde de pierre. [...] Libéré des contraintes physiques, il est de plus en plus esclave des contraintes abstraites. Agissant sur toutes choses par des intermédiaires, il perd le contact avec la réalité³³³ ».

C'est la « perte en monde » diagnostiquée par Michaël Foëssel. Si la crise écologique est étroitement liée à la civilisation de la Technique c'est en raison des modifications d'ordre ontologique qu'elle a apportées à notre « être-au-monde » en modifiant notre environnement et le lien qui nous y unit, nous rendant totalement dépendants de la Technique : « Cet homme n'existe littéralement plus que par rapport à son infrastructure technique³³⁴ ». On retrouve ici le concept de

³³² J. ELLÜL, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Editions Economica, 1990, p. 359

³³³ *Ibid*, p. 294

³³⁴ *Ibid*, p. 359

« surnaturation/dénaturation » développé plus haut avec Jonas. De même que l'ouvrier s'adapte au système oppressant dans le divertissement, de même, à son insu, l'homme d'aujourd'hui s'intègre volontairement aux cités de pierre pour mieux masquer son déchirement inconscient, celui d'avoir perdu tout lien avec la nature jusqu'au point de s'y trouver étranger, ce qui vient renforcer sa dépendance par rapport au milieu technique...

Un autre aspect de la réification de l'homme consiste dans l'évolution de notre rapport au temps. Si les chronomètres des contremaîtres de l'usine fordienne ont disparu, les hommes continuent à intégrer cette pression du temps, cette nécessité pour être efficace de « remplir » le temps. C'est ce phénomène qu'illustre parfaitement Heidegger en faisant de l'ennui (comme de l'angoisse) l'une des « tonalités » (*Stimmung*) fondamentales de notre époque. Faire l'expérience de l'ennui, c'est faire l'expérience d'un temps non « rempli », c'est prendre la mesure de notre incapacité à nous retrouver face à nous-même, c'est entrer dans la conscience de notre inauthenticité... *C'est peut-être là le plus grand triomphe de la technique qui en nous « adaptant » à ses règles nous a, à notre insu « transformés » en profondeur, nous éloignant de notre destination existentielle : l'authenticité.* Au temps cyclique vécu par les paysans autrefois vivant en harmonie avec les saisons, s'est substitué un temps linéaire, le temps de l'horloge, qui « règle » nos existences. A l'écoute de ce temps mécanique, l'agriculteur, par exemple, a cessé de produire en osmose avec les rythmes secrets de la nature pour produire selon des normes de rendement abstraites qui le dépossèdent d'un savoir traditionnel transmis de génération en génération et qui, en le coupant de la racine de ce savoir (la nature), finit par l'expulser de lui-même. *Il est devenu la main de la technique. Il ne s'appartient plus. A trop se fuir vers le futur, il est devenu obsolète...*

c) *Insécabilité de la technique*

L'objection que l'on pourrait adresser à Ellül réside dans les tentatives actuelles (dans la bioéthique notamment) d'imposer de nouveaux critères normatifs permettant de distinguer les bonnes et mauvaises techniques, ce qui revient à réguler la science par l'éthique (position de Jonas). Or, selon Ellül, il serait illusoire d'imaginer pouvoir « choisir » entre les bonnes et les mauvaises technologies comme on a pu le penser à son époque en réaction contre la bombe atomique. Pour Jacques Ellül, *cette illusion repose sur la conviction que la technique ne serait pas mauvaise en soi mais en raison de l'usage pervers que l'homme en fait alors qu'il pourrait en faire un usage éthique.* A de nombreuses reprises, Jacques Ellül se porte en faux contre cette vision des choses

qui traduit, selon lui, une méconnaissance profonde du fonctionnement de la Technique.

« C'est méconnaître résolument la réalité technique : ceci supposerait d'abord que l'on oriente la technique dans tel sens pour des motifs moraux, par conséquent non techniques. Or c'est précisément l'un des caractères majeurs de la technique [...] de ne pas supporter de jugement moral. [...] Elle n'obéit jamais à cette discrimination et tend au contraire à créer une morale technique tout à fait indépendante³³⁵ ».

Et Jacques Ellül de justifier son affirmation en s'appuyant sur un troisième aspect : le processus « d'auto-accroissement » de la science dans lequel s'inscrit la Technique. Dit d'une façon plus actuelle, la recherche appliquée a besoin de la recherche fondamentale pour produire une efficacité technique. Selon l'auteur, la possibilité d'une régulation « éthique » de la technique suppose une « finalité » du progrès technique qui serait potentiellement conforme au bien de l'humanité alors que la technique est régie uniquement par l'enchaînement des causes et des effets et non une finalité préétablie. Une optimisation technique sert de base à de futurs progrès techniques de telle sorte que :

« La combinaison des précédents fournit les nouveaux éléments techniques. Aucune vue, aucun plan se réalisant progressivement. Il n'y a même aucune tendance infuse dans le mouvement technique. [...] Nous sommes dans un ordre de phénomènes aveugles vers l'avenir, dans un domaine de la causalité intégrale. Dès lors poser arbitrairement tel ou tel but à cette technique, *proposer une orientation, c'est nier la technique elle-même, c'est lui enlever sa nature et sa force*³³⁶».

On voit mal, dès lors, ce qui serait susceptible de contenir l'*hybris* technicienne. L'analyse d'Ellül semble mener à une aporie...

d) Irréductibilité de la technique et saut dans la foi

Selon Ellül, il est donc illusoire de prétendre opposer à l'*hybris* technicienne une quelconque régulation. La radicalité de cette position lui a valu de nombreuses critiques et conduit à le ranger parmi les « catastrophistes ». A son époque, Jacques Ellül répondait déjà en partie à cette critique en traitant l'objection qu'on lui adressait régulièrement : à savoir le développement de l'art surréaliste comme résistance contre la rationalité triomphante de la technique. Sa réponse consistait à dire que l'art est en fait « utilisé » par le système capitaliste pour éviter qu'il n'implose de l'intérieur sous le coup de ses contradictions internes en faisant en quelque sorte « diversion ».

³³⁵ J. ELLÜL, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Editions Economica, 1990, p. 90

³³⁶ *Ibid*, p. 90

Là où Heidegger voit un autre « mode de dévoilement » rival en rupture avec le premier, Ellül ne voit qu'une ruse de la technique pour parvenir à ses fins : dominer le monde sans partage. Et Jacques Ellül de donner l'exemple du jazz, qui, comme la religion pour Marx en son temps, devint, selon lui, l'opium du peuple pour les noirs américains...

« Le résultat du jazz a été la création d'une forme d'art mais aussi la fermeture pour les noirs de toute possibilité de libération. Car ce ne sont pas les noirs qui se sont libérés. Le jazz les enfermait de plus en plus dans leur esclavage dont ils tiraient une délectation morose. Or il est absolument significatif que la musique des esclaves soit devenue la musique des hommes du monde entier³³⁷ ».

N'est-ce pas, en effet, dans un autre domaine, dans l'intérêt de la technique de permettre aux entreprises, par la prise en compte de leurs impacts environnementaux, d'éviter la destruction de ce sans quoi l'économie serait impossible : l'environnement ? Selon Jacques Ellül, pas plus l'éthique que l'esthétique ni la « Responsabilité Sociale des Entreprises » ne peuvent mettre fin au « modèle dominant » que constitue la technique. *En croyant avoir le choix on fait encore le jeu du système*. Dans ce cas, doit-on accepter l'inéluctable, attendre que le système n'implose de l'intérieur sous l'effet de catastrophes écologiques et sociales à répétition ? Doit-on assumer cette schizophrénie : continuer à vivre dans un monde sans adhérer à aucune de ses valeurs, en renonçant à notre « devoir-être » pour reprendre les termes de Jonas ? Comme nous allons le montrer ce n'est pas ce que prône Ellül, en particulier sur la fin de sa vie. En effet, la radicalité de sa pensée et son refus de composer avec la technique ont pour pendant son engagement de chrétien dans une théologie libératrice de la personne humaine. Comme il l'explique dans l'un de ses ouvrages les plus récents, *Ce que je crois*, Jacques Ellül a volontairement fait le choix de la dialectique en menant de front deux analyses : l'une, sociologique (la critique de la Technique) et l'autre, théologique :

« Ainsi je me trouvais forcé d'affirmer à la fois l'indépendance de l'analyse de la société contemporaine et la spécificité de la théologie, d'affirmer à la fois la cohérence et l'importance du monde dans lequel nous vivons et aussi la vérité, sans commune mesure, de la révélation en Christ, deux facteurs à la fois étrangers l'un à l'autre et cependant indissolublement liés. La relation entre eux ne pouvait être que dialectique et critique. [...]

³³⁷ J. ELLÜL, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Editions Economica, 1990, p. 378

J'ai donc élaboré à la fois un instrument de connaissance et la possibilité d'une progression à travers la crise³³⁸ ».

Il est frappant de constater que cette « possibilité de progression », cette nuance d'espoir dans un tableau si noir réside dans la théologie. Dans l'une de ses interviews intitulée « Ellül par lui-même »³³⁹, l'auteur s'explique sur les liens entre la spiritualité chrétienne qui l'anime et son combat contre la Technique. Comme de nombreux sociologues, Ellül voit dans la Technique ce qui relègue la religion dans le domaine de l'intériorité, la technique s'étant muée en une totalité englobante permettant une nouvelle structuration du champ social. Dans un monde sécularisé, la technique règne de façon autonome sur le monde matériel que les religions ont contribué à structurer, dans un premier temps, sur le plan moral (la Loi). Dans ce contexte, ce que va mettre en évidence Ellül, est la spécificité du christianisme, qui en dépit de la sécularisation, continue à occuper une fonction sociale : être une force de résistance à la logique technicienne totalitaire. Cette spécificité du christianisme réside dans sa double dimension, à la fois de transcendance et d'incarnation. Dans sa dimension transcendante, le christianisme est ce qui ne peut être réduit à aucune logique matérialiste telle que la technique. Le chrétien n'est pas « du » monde, il est seulement « dans » le monde, il appartient à un autre horizon et constitue en cela un contre-pouvoir potentiel : « Soit la technique devient un destin pour l'homme, une sorte de fatalité qui saisit toutes les réalités humaines [...] Soit il existe quelque chose qu'elle ne peut pas assimiler, ni éliminer et ce ne peut être qu'un transcendant, quelque chose qui n'est pas inclus dans le monde³⁴⁰ ».

Mais le christianisme se double d'une incarnation qui fait que le regard du chrétien n'est pas uniquement tourné vers le ciel mais également vers le monde qui devient le lieu de la révélation dans la personne du Christ. L'engagement du chrétien dans le monde se légitime donc par la nécessité de hâter l'avènement final d'une libération universelle (la parousie) déjà accomplie dans le Christ. Pour ce faire, *la « résistance » à l'aliénation technicienne est rendue possible par le fait qu'elle trouve son fondement dans la révélation. C'est l'extériorité de cette révélation qui fait que le christianisme échappe aux logiques contestataires traditionnelles qui se construisent dans l'opposition au système, là où le christianisme peut revendiquer son altérité absolue, la source de son inspiration et le ressort de son action n'étant pas de ce monde, à la*

³³⁸ J. ELLÜL, *Ce que je crois*, Paris, Editions Grasset, 1987, p. 62-63

³³⁹ Interview diffusée sur la radio *Canadian Broadcasting Corporation* (CBC news) en 1979 et rediffusée en 1980.

³⁴⁰ J. ELLÜL / W.H. VANDERBURG, *Ellül par lui-même*, Editions La Table Ronde, 2008, p. 148

différence de l'éthique qui est le fait des hommes. De fait, on peut voir dans « l'homme nouveau³⁴¹ » des Evangiles, non pas une figure de la résistance mais l'incarnation d'une espérance dont le Christ nous a déjà donné le modèle : « Cela nous donne un point de vue extérieur qui permet la critique du système ... Il faut une liberté qui nous soit donnée de l'extérieur, qui vienne de ce qui n'est pas nous et de ce qui n'est pas nos œuvres³⁴² ». C'est pourquoi là où l'éthique, pour Ellül, ne peut réussir à réguler le progrès technique, le saut dans la foi est notre ultime recours. *C'est précisément parce que le christianisme est irréductible à la pensée technicienne qu'il peut la subvertir de l'intérieur, la Technique n'ayant pas de « prise » sur le croyant.* Pour Ellül, la religion est synonyme d'espérance et de libération du joug de la technique : « Voir cette réalité technicienne telle qu'elle est, telle que je la décris pourrait être stérilisant, décourageant, désespérant. Mais c'est alors que la révélation, acceptée dans la foi vient apporter une promesse, une espérance de libération³⁴³ ». *A la différence de Günther Anders qui voit (nous l'analyserons plus loin) dans la concrétisation de la parousie un risque de démobilisation, Ellül y voit l'horizon de la responsabilisation dans la mesure où si la libération est déjà à l'oeuvre dans le monde présent, elle requiert, pour son accomplissement définitif, un engagement du chrétien de tous les instants pour juger si les moyens employés dans les actions humaines correspondent à cette finalité d'un avènement du Royaume du Dieu sur terre :* « Historiquement, aucune fin ne peut justifier les moyens, car le Royaume de Dieu qui est la fin, la conclusion, est aussi une réalité présente maintenant. [...] Il faut donc savoir si ces moyens sont porteurs ou non d'une présence de Dieu³⁴⁴ ». Et Ellül de critiquer ouvertement le manque d'engagement des chrétiens en matière d'écologie en lien notamment avec un déficit de compréhension des enjeux sociétaux : « Les chrétiens m'apparaissent malheureusement n'avoir aucune espèce de lucidité dans le domaine de l'action dans la société moderne³⁴⁵ ».

Dans ce contexte, *la position d'Ellül ne consiste pas dans un combat d'arrière-garde contre tout progrès technique, mais dans une neutralisation des valeurs qu'il véhicule.* Pour ce faire, il s'agit précisément de vider la technique de tout contenu spirituel, de la désacraliser, de façon à ce qu'elle ne puisse plus prétendre remplir le vide laissé vacant par la « mort de Dieu » : « Alors que jusqu'ici le christianisme avait désacralisé

³⁴¹ A propos de l'homme nouveau on peut notamment se référer à Col 3,1-11 ; Ep 4,17-24, Jn 3,3-8

³⁴² J. ELLÜL / W.H. VANDERBURG, *Ellül par lui-même*, Editions La Table Ronde, 2008, p. 149

³⁴³ *Ibid*, p. 154

³⁴⁴ *Ibid*, p. 156

³⁴⁵ *Ibid*, p. 158

le milieu naturel, maintenant, c'est à l'égard du nouveau milieu, du milieu technicien que doit se situer la désacralisation ; c'est à partir du constat que la technique est le nouveau Sacré [...] Il s'agit tout simplement de montrer qu'il s'agit simplement de choses³⁴⁶ ». Contre toute « religion du progrès », Ellül nous propose une stricte séparation des ordres. Vidée de toute sacralité, la science perdrait ainsi d'elle-même son pouvoir d'influence qui s'enracine dans une foi non assumée dans le progrès technique. Celle-ci n'est totalisante, remarque Ellül, que si nous adhérons à ce projet totalitaire de tout englober dans la technique. En la considérant comme une somme d'objets techniques nous la démystifions, en la démystifiant par la même nous nous en libérons : « Si l'on ramène la technique à quelques objets qui peuvent être utiles, si n'on a pas peur de la technique, si on la traite comme une chose parmi d'autres, cette attitude sera très difficile à accepter pour les techniciens³⁴⁷ ».

Mais ce projet de « rupture » n'est-il pas aussi utopique que celui « d'accompagner » la technique ? La religion est-elle le bon contrepoison pour nous désensorceler de la dimension sacrale de la technique ? Comment l'affirmer sans explorer préalablement, ce qui, dans la technique relève du religieux ? En effet, comme le souligne Gilbert Simondon dans un recueil d'articles intitulé *Sur la technique*, l'objet technique ne saurait être réduit à sa dimension utilitaire d'objet, il s'inscrit également dans une histoire et une culture : « Ces objets (techniques) ont d'abord une utilité humaine proprement culturelle. Utilité et symbolisme sont en partie des phénomènes ultérieurs de *capture* et parfois de dégradation³⁴⁸ ». Et l'auteur de donner en exemple la tour Eiffel qui n'avait pas, au départ, de vocation utilitaire autre que de servir de lieu à la prouesse technique (ce n'est que plus tard qu'elle fera office d'observatoire).

Cette historicité confère à ces objets cette « plurivocité de l'être » que nous avons évoquée avec Martin Heidegger dont Gilbert Simondon va critiquer la thèse de « l'ustensile » : « Technicité et sacralité ont en commun la plurivocité et la plurifonctionnalité des images et des structures³⁴⁹ ». Pour autant Gilbert Simondon ne conclue pas à une identité entre technicité et sacralité mais relève-t-il : « Rien ne prouve que la technicité ne puisse constituer, comme la sacralité, le soubassement d'une culture³⁵⁰ ». Alors que pour Heidegger la technique et l'art sont deux modes de dévoilement exclusifs l'un de l'autre, pour Gilbert Simondon, il se pourrait que

³⁴⁶ J. ELLÜL, *Théologie et technique, Pour une éthique de la non-puissance*, Editions Labor et Fides, 2014, p. 333

³⁴⁷ J. ELLÜL / W.H. VANDERBURG, *Ellül par lui-même*, Editions La Table Ronde, 2008, p. 159

³⁴⁸ G. SIMONDON, *Sur la technique*, Editions PUF, 2014, p. 32

³⁴⁹ *Ibid*, p. 32

³⁵⁰ *Ibid*, p. 31

sacralité et technicité soient « isomorphes » et possèdent tous deux une signification culturelle inaliénable. Mais dans ce cas, l'objet technique se voit conférer le statut d'objet culturel.

S'attaquer à la technique ce n'est donc pas tant s'attaquer à ses objets qu'aux valeurs techniciennes dont ils sont chargés et donc au culte de l'efficacité. La question devient dès lors : comment lutter contre ces valeurs ? Comme le souligne Ellül lui-même, la religion n'est pas totalement exempte de ces valeurs qui culminent dans la recherche de l'efficacité rituelle³⁵¹ mais le saut dont nous parle Ellül est dirigé vers une certaine expression de la religion qui s'épanouit dans le christianisme.

e) *La « non-puissance » ou la suprême subversion du christianisme*

D'après Ellül, au moment de la *rupture* qui doit mener à la désacralisation de la technique doit donc correspondre un acte d'*enracinement* dans un socle de valeurs nouvelles. Pour Ellül, comme évoqué plus haut, l'éthique traditionnelle est impuissante à nous désaliéner de la Technique. Il s'en explique dans un ouvrage inédit, publié en 2014, intitulé *Théologie et Technique, pour une éthique de la non-puissance*. « Il faut [...] d'abord situer l'Éthique à la racine de la situation : il faut remonter au point de naissance, là où la situation s'est créée, s'est nouée en son point d'origine. [...] L'éthique traditionnelle est tout spécialement impuissante parce qu'elle n'envisage jamais que les conséquences et traite au coup par coup, dans tel cas, voici telle situation, ce qui ne signifie rien³⁵² ». C'est donc à une véritable « conversion » que nous appelle Ellül pour rompre avec cette société malade de la technique : « Ce sont les racines de l'arbre qu'il faut changer et non pas les fruits. Or il est d'une très grande difficulté de comprendre que *l'éthique ne peut avoir sa source que dans une conversion des cœurs et non dans une modification du comportement*³⁵³ ». Il ne s'agit pas de traiter les symptômes du mal mais d'aller à la racine. Dans une société où l'attitude écologique tend à être réduite à une série de « gestes » étiquetés « eco-responsables », cette prise de position doit nous faire réfléchir. Elle fait d'ailleurs totalement écho au positionnement de l'écologie profonde (*deep ecology*) qui se

³⁵¹ Dans *La technique ou l'enjeu du siècle*, *Op Cit*, p. 21, Ellül fait notamment référence à la magie qui « se développe au même moment que les autres techniques et se présente comme une volonté de l'homme d'obtenir certains résultats d'ordre spirituel suffisamment précis ». Poursuivant son analyse, il ajoute : « Notre adoration moderne de la technique est un dérivé de cette adoration ancestrale de l'homme devant le caractère mystérieux de l'œuvre de ses mains ». Comme la magie (noire), la technique prétend maîtriser les forces spirituelles et celles de nature à son profit alors que dans les pratiques rituelles des religions traditionnelles, il y a bien recherche d'efficacité mais pas dans un but de toute puissance, bien au contraire : il s'agit de comprendre l'ordre naturel pour mieux s'y inscrire en pratiquant les rituels appropriés.

³⁵² J. ELLÜL, *Théologie et technique, Pour une éthique de la non-puissance*, Editions Labor et Fides, 2014, p. 310

³⁵³ *Ibid*, p. 311

présente comme une écologie première, une écologie des racines par rapport à ce que Naess nomme la « *shallow ecology* » basée sur la recherche de solutions immédiates. Nous consacrerons un long développement à ce courant de l'écologie né dans les années soixante-dix, dans le troisième chapitre de notre recherche.

Ellül ne s'arrête donc pas au constat (partagé avec Jonas et Günter Anders) de la dimension métaphysique du problème de la technique, la voie de sortie est, elle aussi, ontologique, dans la mesure où il nous appelle à une véritable « conversion », question qui fera l'objet de la deuxième partie de notre recherche. Si chez Heidegger, la conversion - marquée par un mouvement de « retour » à un mode de dévoilement occulté par la technique (« la pensée qui se souvient) - n'était pas d'emblée religieuse, elle l'est d'office chez Ellül puisqu'elle prend appui sur le concept de « non-puissance ». A travers ce concept, Ellül théologien répond à Ellül sociologue, penseur de la technique. En effet, pour Ellül, la « non-puissance » ne se définit bien évidemment pas comme impuissance mais comme « pouvoir et ne pas vouloir faire³⁵⁴ » sur le modèle de la kénose divine par laquelle Dieu renonce à sa toute-puissance pour se faire homme en Christ (incarnation). L'auteur définit ainsi le nouveau « critère du Bien³⁵⁵ », l'antidote à la puissance technicienne basée sur trois piliers : efficacité, domination, utilisation. La « non-puissance » loin d'être impuissance est un choix : le choix de l'autolimitation.

Tout le problème de cette refondation des valeurs nous semble résider dans sa capacité à convaincre d'autres individus que des chrétiens convaincus, condition indispensable à un changement de civilisation. Convaincre des athées que la technique est une forme de croyance, est une idée recevable mais substituer à cette croyance une nouvelle croyance nécessite, comme le reconnaît Ellül : « la certitude absolue de la réalité de cette puissance (de la non-puissance)³⁵⁶ » telle que le Christ nous en a donné la preuve incarnée. Pourtant ce type d'idées a déjà fait son chemin par le passé, avec notamment la « non-violence » gandhienne (inspirée de l'hindouisme) dont le rayonnement fut bien plus large que sa tradition d'origine. Ellül évoque d'ailleurs la non-violence comme une sous-catégorie de la non-puissance. Il dénonce (non sans pertinence), sa récupération à des fins politiques (l'obtention de l'indépendance pour l'Inde). Pour lui, la « non-puissance » doit être bien plus qu'une « tactique », faute de quoi elle se place sur le même terrain que la technique. « Là

³⁵⁴ J. ELLÜL, *Théologie et technique, Pour une éthique de la non-puissance*, Editions Labor et Fides, 2014, p. 315

³⁵⁵ *Ibid*, p. 314

³⁵⁶ *Ibid*, p. 326

encore, nous sommes en présence d'un triomphe de l'esprit technicien : amener les non-violents à se justifier en prouvant que la non-violence est efficace et peut remporter des succès. [...] Ce souci d'efficacité est toujours ce qui provoque la crise dans les mouvements non-violents et finit par faire déborder le groupe des non-violents par une aile violente³⁵⁷ ». Pourtant, si la non-puissance reste dans le « règne des fins » sans s'appliquer au monde contemporain elle ne pourra convaincre en dehors de la sphère confessionnelle. Face à ce qui pourrait sembler une aporie, Ellül propose d'opérer un double retournement :

« La réduction radicale du finalisme technicien pour ramener la Technique à n'être que ce qu'elle est, des moyens, des systèmes, [...] sans prétendre lui assigner des fins, [...] mais en lui arrachant la prétention de se les fixer elle-même. *Quant à la Théologie, il faut avoir à la conscience qu'elle n'a rien à dire sur les fins, car tout est déjà dit par Dieu à ce sujet. Par contre la Théologie est une science des moyens et ne peut être que cela, le moyen de la foi, de l'espérance, de la charité, [...] le comment manifester la Seigneurie de Jésus Christ*³⁵⁸ ».

Pour travailler à la « conversion des cœurs » du plus grand nombre, la théologie doit aussi, selon Ellül le théologien, effectuer sa révolution culturelle, sortir de son dogmatisme de sa prétention à dicter des fins (une morale) pour investir le champ social où son rôle sera, par son exemplarité, d'incarner dans ses actes et ses décisions la puissance de cette non-puissance. Seule cette fragilité assumée est véritablement en mesure, nous dit Ellül, de désarmer les puissants. Devant elle, leurs arguments se désagrègent, en elle, se trouve la force qui naît d'une finitude assumée. A la différence des militants pour les droits de l'homme, Ellül ne propose pas de « croire en l'homme » sachant qu'il est irrémédiablement aliéné par la technique. Pour lui l'espérance c'est « être convaincu que l'homme ne se débrouillera pas tout seul et c'est l'affirmation de l'amour de Dieu³⁵⁹ », c'est la croyance qu'au cœur de cette faiblesse assumée réside la force et la possibilité d'une résistance. En résumé, pour Ellül, l'espérance donne tout son sens à la résistance et cette espérance nous en connaissons les contours dans le Christ. La mission du Prophète, ne consiste nullement, selon l'auteur, à annoncer ce qui va se passer. Bien au contraire, la prophétie introduit dans le circuit normal des causes et des effets une réalité inattendue³⁶⁰. Ellül dénonce ainsi implicitement l'attitude catastrophiste basée sur la prédiction d'un « temps de la fin » tel que l'incarne Günther Anders. A l'opposé de

³⁵⁷ J. ELLÜL, *Théologie et technique, Pour une éthique de la non-puissance*, Editions Labor et Fides, 2014, p. 318

³⁵⁸ *Ibid*, 2014, p. 322

³⁵⁹ J. ELLÜL / W.H. VANDERBURG, *Ellül par lui-même*, Editions La Table Ronde, 2008, p. 161

³⁶⁰ J. ELLÜL, *Théologie et technique, Pour une éthique de la non-puissance*, Editions Labor et Fides, 2014, p. 345

toute loi de causalité, le saut dans la foi prophétique, sur le modèle abrahamique, en permettant l'irruption des fins dernières dans l'immanence permet de rendre possible l'impossible. Ce qui rend ce passage possible est, selon Ellül, la puissance de l'imaginaire défini comme « puissance créatrice d'un nouveau qui existe par ce que les hommes croient effectivement dans leur pouvoir créateur de nouveauté de situation. [...] L'imaginaire est l'agent humain dans lequel peut s'inscrire le choix de l'impossible³⁶¹ ». Mais ce nouvel « imaginaire » basé sur une pure ouverture à la transcendance, peut-il être partagé par des non chrétiens ? Dans un ouvrage de maturité, *Le Temps de la Fin*³⁶², Günther Anders offre à cette thèse un sérieux démenti. Il s'y livre à une attaque en règle du christianisme dans lequel, paradoxalement, il finit par voir la cause de notre incapacité à nous projeter dans le temps de l'apocalypse : de la non-puissance à l'impuissance...

f) *La réponse de Günther Anders : temps de la fin contre fin des temps*

C'est dans un ouvrage de maturité, *Le temps de la fin*, que Günther Anders s'explique le plus explicitement sur la nature de son « catastrophisme » et prend position contre le christianisme : « Peut-être la franchise brutale d'un non-croyant, de quelqu'un d'aussi incroyant que l'auteur de ces lignes, est-elle nécessaire pour exprimer avec toute la clarté requise que ce doute, s'il survenait aujourd'hui, agirait de façon encore plus funeste qu'autrefois³⁶³ ».

Günther Anders se livre, dans *Le temps de la fin*, à une analyse sociologique du rôle de l'héritage judéo-chrétien dans notre difficulté à penser la catastrophe. Le « doute » auquel il fait allusion dans la citation ci-dessus renvoie au fait que le christianisme aurait brouillé les cartes en entretenant une position ambiguë par rapport à la question de la rédemption finale (la parousie) qui doit marquer la fin des temps. Pour le christianisme primitif, la parousie était imminente, l'humanité vivait dans ce que Günther Anders nomme « le temps de la fin ». Une attente qui explique les efforts de Saint Paul pour théoriser ce que l'auteur qualifie de « délai chrétien³⁶⁴ » entre la mort du Christ qui constitue une première forme de rédemption pour les chrétiens et la rédemption finale qui serait, selon la tradition, précédée d'une période d'apocalypse. Pour Günther Anders, ce « délai chrétien » introduit une contradiction : - de facto,

³⁶¹ J. ELLÜL, *Théologie et technique, Pour une éthique de la non-puissance*, Editions Labor et Fides, 2014, p. 344

³⁶² Traduit en français en 2006 et publié dans les « Cahiers de l'Herne » en 2007, cet ouvrage est la traduction d'une partie de *Die Atomare Drogung, Radikale Überlegungen zur atomare Cooperation Zeitalter*, publié en 1993.

³⁶³ G. ANDERS, *Le temps de la fin*, Paris, Editions de l'Herne, 2007, pp. 98-99

³⁶⁴ *Ibid*, p. 94

l'apocalypse n'est pas encore arrivée puisqu'elle précède l'avènement du Royaume de Dieu – mais de fait, par le baptême, les chrétiens sont déjà sauvés puisqu'ils font l'expérience de la mort et de la résurrection dans le Christ, ce que Günther Anders résume lapidairement ainsi : « La conviction selon laquelle la parousie n'aurait pas lieu sous la forme d'une catastrophe mais comme un événement à l'intérieur des hommes³⁶⁵ ». En conséquence, conclue-t-il, soit l'apocalypse est vécue comme située à la fin des temps et donc ne saurait nous concerner (en raison du « délai ») soit l'apocalypse est « reléguée au passé » car le règne de Dieu est déjà en marche. Là où le christianisme aurait pu aider l'humanité à penser le « temps de la fin », elle abdique sa responsabilité écologique en refusant de lire dans la crise écologique actuelle le signe annonciateur de l'apocalypse : « Je veux dire par là qu'il ne leur vient pas à l'idée de voir [...] un signe dans la situation que nous avons produite aujourd'hui³⁶⁶ ». Au « sentiment de responsabilité » de Jonas, fait ici écho, en négatif, l'ambiguïté du « sentiment de l'apocalypse » chrétien qui viendrait justement, selon l'auteur amoindrir la responsabilité écologique : « Avec cette expression je ne vise pas seulement l'ambivalence [...] de l'espérance et de la peur mais aussi l'imprécision due au fait qu'on ne savait pas si l'on devait concevoir ce qui était promis comme quelque chose de présent ou d'à venir³⁶⁷ ».

Comment se positionner par rapport à une catastrophe annoncée comme imminente mais qui n'arrive pas ? Plutôt que d'insister sur ce « délai », ne faut-il pas s'interroger sur l'auteur de la catastrophe, l'homme ? Qui décide du temps de la fin ? Cela échappe-t-il totalement à la responsabilité humaine ? Nous verrons avec Jacques Ellul, que sur les mêmes prémices (le message des Évangiles), l'auteur arrive à des conclusions opposées à celle de Günther Anders : une théorie de l'engagement chrétien. *Ce que Günther Anders rate dans le Christianisme c'est précisément le renversement qui fait que là où les incroyants voient l'annonce d'une catastrophe (la parousie), les chrétiens voient avant tout une espérance, déjà à l'œuvre dans le monde, et dont il s'agit de hâter le parachèvement par l'engagement dans le monde. Au catastrophisme, le christianisme oppose la figure eschatologique de « l'homme nouveau³⁶⁸ ».* Il ne s'agit plus, dès lors, d'anticiper le pire mais de contribuer à

³⁶⁵ G. ANDERS, *Le temps de la fin*, Paris, Editions de l'Herne, 2007, p. 97

³⁶⁶ *Ibid*, p. 106

³⁶⁷ *Ibid*, p. 108

³⁶⁸ A propos de la figure de « l'homme nouveau » dans les évangiles, voir notamment *Col 3*, 1-11 ; *Ep 17*, 24 et *Jn 3*, 3-8.

l'avènement du nouveau visage de l'humanité, ce qui suppose de s'opposer précisément à tout ce qui pourrait la défigurer.

Mais ne subsiste-t-il pas encore une ambiguïté, soulignée par Günther Anders : en considérant que le Royaume est déjà là, ne risque-t-on pas d'occulter la parousie véritable qui, selon les Evangiles, est nécessairement précédée du déchaînement de l'influence de l'Antéchrist sur terre ? Ce que Günther Anders, qui en ce sens, est véritablement un « catastrophiste », souhaiterait nous amener à penser est que l'apocalypse est bien annoncée et que *nous sommes déjà entrés dans ce « temps de la fin » et que la particularité de la situation actuelle est que nous provoquons nous même notre propre fin, et que, pour cette raison, elle peut être évitée :*

« Autrefois on attendait une fin qui ne venait pas. [...] Aujourd'hui elle est au contraire, objectivement justifiée. [...] Nous ne parlons pas métaphoriquement lorsque nous qualifions ce qui nous attend d'apocalyptique ; vu depuis notre situation, c'est le discours que l'on tenait autrefois sur la fin qui est métaphorique. Autrefois, on considérait la fin comme quelque chose dont l'homme était seulement responsable. Cette fois-ci, la fin est en revanche quelque chose de directement accompli par l'homme. Autrefois, on considérait que la fin attendue avait pour cause notre faute. Cette fois, notre faute consiste précisément dans la production de cette fin. Le message de l'époque était plutôt réjouissant : le futur a déjà commencé. Le message d'aujourd'hui est au contraire tout simplement effrayant. Il dit : l'absence de futur a déjà commencé³⁶⁹ ».

Après avoir emprunté à la théologie chrétienne afin d'alerter les consciences sur le registre d'une apocalypse sécularisée dont nous serions la seule cause, l'auteur s'en désolidarise donc. Mais comment mobiliser en pensant l'apocalypse sans la rédemption qui doit lui succéder, sans l'espérance qui la porte ? Chez Jonas, on trouvait bien ces deux dimensions réunies : heuristique de la peur et foi dans le génie humain. Ici, dans un contexte marqué par la finitude qui est celui de Günther Anders, quel serait l'horizon de notre responsabilité ? Juste éviter le pire ? Est-ce une position tenable ? La fin du premier volume de *l'Obsolescence de l'homme* nous donne à voir, à ce titre, un rebondissement capital dans la pensée andersienne. En effet, dans le premier appendice évoqué plus haut, Günther Anders évoquait la possibilité d'une « évolution du sentiment³⁷⁰ » qui permet à nouveau d'ouvrir l'horizon bouché par la menace apocalypse atomique. Cette « évolution du sentiment » qui reflète l'histoire de l'humanité, pourrait, selon l'auteur, être provoquée notamment par la pratique de

³⁶⁹ G. ANDERS, *Le temps de la fin*, Paris, Editions de l'Herne, 2007, pp. 112-113

³⁷⁰ G. ANDERS, *L'obsolescence de l'homme - Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, T. I, Paris, Editions Ivrea, 2002, p. 345

techniques « d'élongation morale » mais il restait évasif sur leur contenu. Après avoir montré l'influence des pratiques mystiques, magiques et religieuses³⁷¹ dans cette « histoire du sentiment » qu'il appelle de ses vœux, l'auteur propose, à la fin de l'appendice, une nouvelle voie à partir d'une expérience musicale basée sur l'écoute d'une symphonie de Bruckner. Pour Günther Anders, l'élongation consiste dans ce cas en ce que, sous l'action de la musique, « notre âme est élargie³⁷² », la musique nous ouvrant à une qualité de compréhension de nous-même à laquelle nous n'aurions pu accéder sans elle : « Elle a dès lors une capacité de compréhension que nous-mêmes n'aurions absolument pas été capables de lui donner³⁷³ ». Mais n'y a-t-il pas, dès lors, une « dissonance » entre cette idée « d'ouverture » de Soi et le contenu auquel cette pratique est censée nous rendre sensible : l'apocalypse ? Comment l'auteur peut-il associer à la vision de l'inéluctable une métaphore esthétique ? Certes, le sentiment du sublime kantien (le choix de Bruckner en ce sens est pertinent) est ce qui fait vaciller la raison mais tout en maintenant une harmonie dans le chaos qui la dépasse. C'est cette tension qui est constitutive du sublime. Dans l'apocalypse, point d'harmonie, juste la vision de l'horreur à laquelle notre âme se refuse. Quelle technique d'élongation morale pourrait nous contraindre à voir ce qui excède notre âme, non pas dans le sens d'une « exaltation » esthétique, d'une « demande excessive³⁷⁴ » pour nos sens comme dans la symphonie, mais d'une résistance de notre âme à ce que nous ne voulons pas imaginer : la fin de toute vie sur terre... Cette incapacité de notre âme à imaginer le pire n'est-elle pas salutaire en réalité ? Pourquoi Günther utilise-t-il la métaphore esthétique s'il s'agit pour lui de nous rendre capable de voir l'immonde ? Comment la vision de l'horrible pourrait-elle nous éveiller à nous-même comme le fait l'expérience esthétique ? Ne risque-t-elle pas, au contraire, de saturer encore plus nos sens jusqu'à les rendre inopérants ? En effet, pour l'auteur, la compréhension de la musique et la compréhension de soi sont deux moments concomitants dans l'âme humaine : « C'est seulement dans la mesure où elle fait vraiment l'expérience de la symphonie qu'elle fait aussi l'expérience de son

³⁷¹ Günther Anders ne nie pas l'importance des religions dans son approche historique de l'évolution du sentiment mais critique l'influence de la vision chrétienne sur notre incapacité à penser l'apocalypse. Günther Anders cherche à accélérer l'avènement d'une nouvelle « Stimmung » selon l'expression heideggerienne et reconnaît l'influence des religions sur l'histoire du sentiment : « Il est plus juste de considérer chaque religion comme un système de sentiment sui generis et chaque fondation de religion comme une révolution dans l'histoire émotionnelle de l'humanité, une véritable refondation du sentiment » explique-t-il dans *L'obsolescence de l'homme (Op Cit)*, t. I, p. 347

³⁷² G. ANDERS, *L'obsolescence de l'homme - Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, T. I, Paris, Editions Ivrea, 2002, p. 348

³⁷³ *Ibid*, p. 349

³⁷⁴ *Ibid*, p. 349

propre *élargissement*³⁷⁵ ». C'est en ce sens que nous pouvons ici parler de « conversion » au sens où cette expérience nous transforme en nous révélant à nous-même.

C'est cette impossibilité logique de concilier expérience esthétique et vision de l'horrible qui nous incite à émettre une nouvelle hypothèse au sujet de Günther Anders. L'objectif de ces « exercices » d'élongation morale ne saurait être, selon nous, la volonté de penser ce à quoi, sauf à être un parfait nihiliste, tout notre être résiste : l'annihilation. Nous défendons ici l'idée que ce à quoi veut nous conduire Günther Anders est à voir dans le monde d'aujourd'hui les « signes » de la catastrophe et non pas son déchaînement final. Une phrase extraite du *Temps de la fin* semble abonder en ce sens : « Je veux dire par là qu'il ne leur vient pas à l'idée de voir, un *omen*³⁷⁶, un signe dans la situation que nous avons produite aujourd'hui³⁷⁷ ». Ne peut-on lire, en creux, dans le choix de cette métaphore esthétique, que si les hommes pouvaient se rendre sensibles aux signes de la crise écologique en élargissant leur conscience morale, point ne serait besoin de faire appel à leur imagination de façon négative en brandissant la menace d'une catastrophe ultime ? La solution à la crise actuelle ne réside-t-elle pas davantage dans une véritable « conversion » de notre regard que dans une culpabilisation sur fond de culture judéo-chrétienne mal interprétée ? N'est-elle pas davantage de l'ordre du *voir* plutôt que du *devoir* ? De fait, c'est bien cette « conversion » de notre « être-au-monde » dont il semble être question dans la suite de l'appendice où l'auteur décrit phénoménologiquement une transformation de la nature du rapport entre le sujet écoutant et l'objet écouté (la symphonie) dans l'expérience musicale. Selon lui, le son n'y est plus vécu comme une chose extérieure au sujet car l'émotion siège au cœur du sujet qui « devient » symphonie : « L'auditeur est la musique elle-même et la musique est *en* lui³⁷⁸ ». Le concept « d'élongation morale » débouche donc sur une pensée des frontières de la dualité entre sujet et objet. L'enjeu n'est pas éthique mais ontologique, dans la possibilité, pour l'homme, de « devenir musique » :

« Dans la sphère de l'acoustique, du moins en ce qui concerne la musique, l'opposition sujet-objet perd tout son sens. [...] Qu'il joue lui-même de la musique ou qu'il écoute en connaisseur, l'homme devient identique à son objet et l'objet devient identique à lui. Toute

³⁷⁵ G. ANDERS, *L'obsolescence de l'homme - Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, T.I, Paris, Editions Ivréa, 2002, p. 349

³⁷⁶ Du latin *omen*, présage.

³⁷⁷ G. ANDERS, *Le temps de la fin*, Paris, Editions de l'Herne, 2007, p. 106

³⁷⁸ G. ANDERS, *L'obsolescence de l'homme - Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, T.I, Paris, Editions Ivréa, 2002, p. 349

interprétation musicale réalise, l'espace d'un moment, l'identité philosophique du sujet et de l'objet. Toute interprétation musicale est une situation dans laquelle l'homme rejoint ce qu'il produit ³⁷⁹ ».

Nous retrouverons et développerons cette catégorie de la conversion comme *identification* dans le dernier chapitre de notre recherche avec l'écologie profonde notamment. Mais pour l'heure, cet ultime développement de la pensée andersienne nous interroge : quel rapport entre la position de résistant qu'adopte Günther Anders le catastrophiste et ce virage vers l'esthétique ? S'agit-il d'un retour à l'attitude contemplative heideggerienne ? En quoi la catastrophe pourrait-elle être prévenue par ce type « d'élongation morale » ? Ce qui nous semble en jeu ici est la transposition de la description que fait Günther Anders du péril atomique à la situation actuelle marquée par l'horizon de la crise écologique. La différence que l'on peut établir avec la bombe c'est que celle-ci nous prive véritablement du choix de notre destin (ce choix incombe aux « Seigneurs de la bombe ») tandis que la menace climatique peut encore être conjurée par les efforts de chacun...*Alors que la bombe nous tétanise, la crise écologique pourrait être ce qui nous « responsabilise » pour autant que nous retrouvions l'usage de nos facultés d'empathie pour lire dans le présent les signes d'une catastrophe annoncée mais jamais expérimentée...*N'est-ce pas le sens profond de cette « ouverture » que nous propose Günther Anders à la toute fin de son ouvrage par laquelle il nous propose lui-même des clés pour une sortie du catastrophisme ?

Conclusion : de la pensée de la catastrophe à une pensée de l'infime

Prolongeant l'intuition de Günther Anders, notre thèse consisterait, à ce stade, à affirmer *que seule une pensée de l'attention à l'infime nous semble à la mesure de l'homme alors que la pensée de la catastrophe nous excède*. Cette culture de l'infime, nous allons tenter de l'élaborer philosophiquement tout au long de recherche. Mais pour l'heure conservons l'idée, esquissée par Günther Anders, que cette pensée de l'infime consiste ici à faire coïncider un mouvement d'*élargissement* du soi (ici « l'élongation morale ») avec un mouvement d'*approfondissement* qui nous fait ressentir les « signes » comme nous affectant de l'intérieur de nous-même dans une double dynamique de sortie de soi (sortie de l'ego vécu comme séparé du monde) pour rejoindre le plus profond, ce que Günther Anders entendait par : « L'auditeur est la

³⁷⁹ G. ANDERS, *L'obsolescence de l'homme - Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, T.I, Paris, Editions Ivrea, 2002, p. 350

musique elle-même et la musique est *en lui*³⁸⁰ ». L'auteur évoque précisément cette idée de « coïncidence ». De même que les « Seigneurs de la bombe » évoqués plus haut, deviennent porteurs des valeurs d'annihilation que contient en elle-même la bombe (et se trouvent à ce titre responsables), de même « le danseur et la danse tout comme le musicien et l'œuvre jouée *coïncident*, sujet et objet ne sont pas séparés.[...] Etat d'âme et objet forment une unité³⁸¹ ». Cette pensée de l'infime, nous le pressentons ici, demanderait une importante élaboration philosophique que nous allons dérouler au cours notre réflexion. Mais concernant Günther Anders, ce qui nous semble intéressant ici c'est le contrepoint qu'apporte chez lui cette attention à l'infime, par rapport à la « *big picture* » des scénarios catastrophe. *In fine*, c'est dans notre quotidien que les signes de la catastrophe climatique annoncée sont déjà visibles, dans notre environnement le plus familier la menace est déjà tangible à qui sait voir. *S'il y a bien une cécité, ce n'est pas une cécité à la catastrophe, mais aux détails du quotidien*, à ce que les écologistes nomment la « biodiversité ordinaire ». Or cette cécité n'est-elle pas précisément le produit de la pensée technicienne qui, comme nous l'avons évoqué plus haut avec Heidegger, réduit les étants à l'état d'instrument (de « fond ») ? N'est-elle pas aussi, pour boucler avec le début de notre analyse, le fruit de cette « honte prométhéenne » qui nous conduit à avoir honte de notre humanité, c'est-à-dire de ce qui nous rend faillible et imprévisible : notre sensibilité, et de ce qui nous rend humain : notre finitude ? Cultiver le sentiment de notre finitude pour mieux réenchanter le réel, telle nous semble être une intuition compatible avec la pensée athée de Günther Anders. *C'est précisément parce que nous avons conscience que toute vie est menacée de mort dès sa naissance (à fortiori avec l'avènement du « temps de la fin ») que son éclat éphémère n'en est que plus fascinant*. Cette intuition esthétique s'exprime tout particulièrement dans l'esthétique des jardins zen³⁸² que nous évoquerons au tout dernier chapitre de cette thèse. *Alors que le catastrophisme excède nos sens par le haut, dans la démesure, il s'agit de les excéder par le bas dans l'ordre de « l'infra », accessible à notre seule vigilance*. Au sentiment du sublime de la symphonie répond le silence de la méditation cosmique.

³⁸⁰ G. ANDERS, *L'obsolescence de l'homme - Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle*, T. II, Paris, Editions Ivrea, 2002, p. 349

³⁸¹ *Ibid*, p. 350

³⁸² Comme nous l'évoquerons dans la dernière partie de cette thèse, dans un ultime chapitre d'ouverture sur l'Asie, ce « renversement », du constat de l'impermanence du monde phénoménal à l'émerveillement devant le miracle de la vie, constitue le cœur de l'enseignement d'un courant spéculatif du bouddhisme nommé « l'éveil originel », et dans lequel s'inscrivent des auteurs tels que Maître Dogen au XIII^e siècle AP JC, auteur sur lequel nous ouvrirons notre réflexion à la toute fin de ce document (chapitre XII).

Il ne s'agit pas ici de montrer une quelconque contradiction dans la pensée de Günther Anders mais de mettre en lumière la tension à travers laquelle elle pourrait être relue : la prise de conscience de la catastrophe possible est nécessaire mais ne constitue pas une fin en soi. Günther Anders est « catastrophiste » dans le sens où il nous alerte mais il n'est pas nihiliste ; l'horizon de l'horrible n'est pas son dernier mot. Sa visée est, comme évoqué plus haut, morale et politique : provoquer un sursaut de l'humanité, un mouvement collectif de « résistance » à l'inéluctable. Mais pour ce faire, le remède doit-être ontologique : accélérer « l'évolution des sentiments » qui sous-tend l'histoire de l'humanité, pour arriver à cette conversion du regard qui seule peut nous sortir de l'impasse dans laquelle nous nous trouvons. Le traitement « ontologique » de cette crise écologique suppose de notre part de *nous maintenir dans cette tension*. Ainsi se trouvent réconciliés les deux visages de Günther Anders, à la fois Cassandre et Cézanne tel que le décrit Merleau-Ponty dans *L'Oeil et L'Esprit*³⁸³ peignant la montagne Sainte Victoire...

Au terme de cette analyse sur la question du catastrophisme, force est de constater que pour aucun des deux auteurs étudiés, Ellül et Günther Anders, la catastrophe n'a finalement le dernier mot. Leur catastrophisme s'enracine dans la profondeur de leur analyse du phénomène de la Technique dont ils resteront, au XX^e siècle, parmi les plus grands penseurs. La radicalité de leur analyse de la Technique n'a d'égal, chez Ellül, que la radicalité du « saut » qu'il propose dans la religion comme force de subversion. Avec Günther Anders, la conquête de liberté par rapport à l'aliénation technique s'inscrit sur fond de finitude mais pour autant l'homme trouve, dans la résistance, une possibilité d'affirmation de la vie. L'un est porteur d'une espérance sous la forme d'une transcendance, l'autre, tout en rejetant toute espérance sur le modèle utopique ne renie pas sa foi dans la démocratie, ni dans cette capacité « d'évolution du sentiment » qui accompagne l'histoire de l'humanité. Dans les deux cas, l'ampleur de l'aliénation dont l'homme est victime par rapport à la Technique impose une transformation profonde. Qu'elle soit « saut » dans la religion chez le chrétien Ellül ou élargissement/approfondissement de notre conscience pour Günther Anders, dans les deux cas c'est à une véritable « conversion » que ces deux philosophes nous appellent. Au début de la première partie de cette thèse, c'est sous la forme d'un « retour » à une manière symbolique « d'habiter le monde », qu'Heidegger nous appelait à convertir notre rapport au monde. Concernant Jonas, c'est à une double logique de *refondation* de l'éthique dans le « sentiment de

³⁸³ M. MERLEAU-PONTY, *L'œil et l'Esprit*, Paris, Editions Gallimard, 1964

responsabilité » et d'*intérieurisation* qui nous fait voir en tout être vivant comme en nous-même, l'affirmation d'une liberté à préserver, que nous mène son analyse.

Retour, Refondation, Intériorisation, Elargissement, Identification, Saut : autant de modalités qui semblent participer d'une même logique de conversion, sous l'effet d'un même péril métaphysique : la Technique. C'est pourquoi, après avoir utilisé à plusieurs reprises cette notion de conversion au cours de la première partie de notre analyse sans la définir, nous devons maintenant tenter d'en saisir plus précisément le sens avant de pouvoir développer l'idée d'une conversion « écologique ». Mais où trouver les ressources pour donner un sol à cette notion ? Comme le soulignait Charles Péguy, en accord sur ce point avec Hans Jonas, toute révolution profonde est d'abord un ressourcement : « Une révolution n'est vraiment et pleinement révolutionnaire [...] que si elle fait surgir et sourdre une humanité plus profonde que l'humanité de la tradition à laquelle elle s'oppose, à qui elle s'attaque [...], il faut qu'elle soit plus pleinement traditionnelle que la pleine tradition à laquelle elle s'attaque³⁸⁴ ». C'est donc en partant de la vision du monde grec et de la *metanoia* chrétienne que nous allons maintenant interroger les fondements philosophiques et religieux de la conversion en l'articulant avec nos deux concepts thématiques : l'écologie et l'empathie dont notre travail sur Jonas a fait émerger le caractère central pour penser toute éthique environnementale.

³⁸⁴ C. PEGUY, « Avertissement au monde sans Dieu » in *Oeuvres en prose complètes, I*, Editions Gallimard Pléiade, 1987, p. 1307

**B. DEUXIÈME PARTIE : PENSER LES
FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES DE LA
*CONVERSION ÉCOLOGIQUE***

Introduction

Le précédent chapitre nous a permis de mettre en évidence la dimension ontologique de la crise écologique, crise d'une civilisation technicienne qui compromet notre capacité à assumer notre « devoir-être », pour reprendre l'expression chère à Hans Jonas. Face à cette emprise de la Technique sur nos existences, devons-nous pour autant abdiquer ? Le catastrophisme est-il, comme le pense Günther Anders, une attitude de lucidité, la seule capable de mettre à jour les racines profondes de l'inertie qui entrave tout changement de paradigme (honte prométhéenne, saturation de notre faculté d'imagination...) ou d'autres attitudes sont-elles envisageables ? Comme évoqué plus haut avec Jacques Ellül, le fait que la Technique soit, selon lui, dans son essence, irréductible à toute forme « d'accompagnement » ou de régulation de type éthique par exemple, ne condamne pas la possibilité d'une subversion de celle-ci. Jacques Ellül voit dans la spiritualité (et en particulier le christianisme) le plus puissant des facteurs de subversion en raison de l'insolubilité des valeurs chrétiennes dans le projet totalisant de la Technique. Mais ne peut-on penser la conversion en philosophie, sans pour autant faire appel à la théologie ? La notion de conversion peut-elle permettre de penser une rupture autrement que dans les termes d'une critique radicale de la société occidentale, marquée par l'influence de la pensée technicienne ? Comment penser la positivité de la conversion ?

Pour tenter de répondre à ces questions, nous nous appuyerons sur l'héritage grec (Platon, stoïciens et épicuriens) dans lequel s'enracine la notion de conversion que nous confronterons à la pensée proprement chrétienne de la conversion afin d'en examiner, à la fois la filiation, mais également l'originalité fondamentale. Nous tenterons, dans ce cadre, de mettre en lumière la radicalité de la *metanoia* chrétienne par rapport à la *metanoia* platonicienne mais également les divergences d'orientation profondes entre *l'epistrophè* platonicienne, liée à la théorie de la réminiscence, et *l'epistrophè* de la période hellénistique, marquée par le concept de « retour à Soi ». Si la tension entre la *metanoia* comme retournement et *l'epistrophè* comme retour, est bien, comme l'analysent la plupart des commentateurs¹ sur la question, centrale pour penser la conversion, nous tenterons, à travers le prisme de la notion de « conversion écologique » de faire émerger d'autres polarités plus liées à notre problématique. En effet, l'orientation de notre recherche au sein d'un domaine

¹ Nous nous appuyerons notamment sur les analyses de Pierre Hadot, Jean Greisch et Michel Foucault.

d'étude aussi vaste sera guidée par le souci d'analyser, le plus finement possible, la place de la *physis* dans le processus de conversion des auteurs que nous étudierons et les modalités de ce rapport « thérapeutique » à la nature. Chez Platon, nous tenterons de montrer que le concept de conversion est impensable sans une articulation entre *metanoia* et *epistrophè* envisagée comme réminiscence. Dès lors, comment expliquer la fécondité de la *metanoia* platonicienne si le concept reste indissociable d'une théorie des idées battue en brèche par la modernité ? Une réflexion qui nous amenera, avec Heidegger, à revisiter le « mythe de la caverne » pour en dégager toute l'actualité. Dans un second temps, nous mettrons en lumière les apports décisifs du *Timée* par rapport à la vision de la *metanoia* décrite au Livre VII de *La République*, en montrant comment l'hypothèse du bon demiurge vient profondément renouveler le statut du monde sensible et ce faisant, le statut de la contemplation de la nature dans la conversion, ouvrant la voie à la pensée stoïcienne.

Le cœur de notre analyse portera ensuite sur la période hellénistique dans la mesure où, à cette époque, la question de la conversion comme « retour à Soi » devient le sujet central d'une philosophie avant tout pratique pour laquelle : « philosopher c'est apprendre à vivre² ». Nous montrerons notamment comment la question du retour (*epistrophè*) prend ici une dimension très différente par rapport à la vision platonicienne. Si stoïciens et épicuriens ont en commun ce questionnement, nous mettrons en lumière leur profonde divergence de vue sur le caractère thérapeutique de la nature au sein de leurs « thérapies de l'âme », en prenant appui sur les analyses magistrales de Pierre Hadot, Jean Greisch et Michel Foucault sur le thème de la conversion. En quoi la *connaissance* de la nature (*physiologia*) peut-elle être, chez Epicure, source de libération de la crainte des dieux, pour l'homme, alors que sa contemplation, pour les stoïciens, vise à susciter l'adhésion à un ordre divin (Providence) ? En quoi la question du corps est-elle centrale par rapport au débat qui oppose les deux courants et quelle est son influence sur le mode de relation à la nature dans les deux cas ? En quoi la vision épicurienne contribue-t-elle, en quelque sorte, à « séculariser » la notion de conversion ?

Après avoir cheminé dans l'immanence, nous reviendrons à la vision chrétienne de la conversion, pour en montrer à la fois la filiation par rapport aux exercices spirituels de la période hellénistique et l'originalité foncière, à partir de la tradition orthodoxe

² Expression inspirée du titre d'un ouvrage de Jean Greisch : *Vivre en philosophe, Expérience philosophique, exercices spirituels et thérapie de l'âme*, Editions Hermann, 2015

des Pères neptiques et du courant franciscain pour l'Église catholique. A travers le concept d'« énergies créées », pilier de la vision cosmique orthodoxe, portée par Grégoire Palamas, et en parcourant les sept étapes de l'odologie bonaventurienne, nous montrerons comment ces auteurs s'inscrivent dans une tradition qui accorde toute sa place au monde sensible pour accéder à contemplation de son Créateur. Pour autant, peut-on parler de « conversion écologique » ? Ce que ces auteurs nomment la « conversion des sens » n'est-elle pas la condition d'une « conversion du regard » et non l'inverse ? Pour répondre à cette question, nous aurons à montrer la place que joue le corps humain dans la doctrine des « sens spirituels » au sein des deux traditions.

Notre souci n'est pas ici de réaliser une anthologie du concept de conversion, c'est pourquoi nous ne visons pas l'exhaustivité. Il est de disposer d'un matériau conceptuel nous permettant d'aborder la question de la conversion dans le contexte actuel à travers la notion « conversion écologique » et d'en déterminer les modalités possibles. Comment articuler les différentes modalités de la conversion abordées dans notre analyse pour penser la possibilité d'une conversion écologique ? L'objectif de cette étude est de nous permettre, dans la dernière partie de notre recherche, de disposer de fondements philosophiques solides pour envisager la question de la conversion écologique sous un angle plus contemporain avec les grands penseurs et inspireurs de l'écologie contemporaine. Mais pour ce faire, nous devons commencer par revenir à l'étymologie même du terme conversion et aux différents sens et enjeux dont il est porteur.

IV. HERMÉNEUTIQUE DE LA CONVERSION

1. Origine du mot conversion

L'objectif de ce paragraphe est de déterminer l'étymologie du mot conversion et les enjeux induits par cette notion afin de pouvoir, dans un premier temps, analyser de façon problématique l'évolution de sa signification dans la philosophie grecque et, dans un second temps, tenter de penser une « conversion écologique ». Ce n'est qu'une fois défini le sens du mot conversion et les polarités qui l'animent que nous pourrons nous livrer à ce double exercice.

Selon l'analyse de Pierre Hadot dans son ouvrage intitulé *Exercices spirituels et philosophie antique*³, le mot conversion renvoie à une étymologie latine : *conversio*, qui signifie « retournement », « changement de direction ». Ce terme latin, *conversio*, renvoie également à deux termes grecs de sens différents : *epistrophè* et *metanoia*. Le premier (*epistrophè*) reprend l'idée d'un « changement d'orientation » mais selon la modalité d'un « retour », « retour à l'origine, retour à Soi⁴ » précise l'auteur. Il s'agit, analyse un autre grand spécialiste de la question de la conversion, Michel Foucault, de nous détourner de tout ce qui ne dépend pas de nous, de tout « ce qui nous détourne de nous pour nous retourner vers nous-même⁵ » et dans un troisième temps, ajoute l'auteur à propos de la réminiscence platonicienne, de « faire retour à sa patrie (patrie ontologique)⁶ », d'où l'idée de « retour à l'origine ». Mais comme le souligne l'auteur, le sol ontologique de l'*epistrophè* platonicienne n'est pas le même que celui de la pensée hellénistique (stoïciens et épicuriens en particulier) qui se situe dans l'immanence, ainsi que nous le montrerons. Le second terme (*metanoia*), rendu célèbre par la *metanoia* platonicienne, indique un « changement de pensée » associé à l'idée d'une « mutation », voire d'une « renaissance⁷ » nous dit Pierre Hadot. Comme le plomb peut-être converti en or dans la tradition alchimique, il y a ici l'idée d'une

³ P. HADOT, « Conversion » in *Exercices spirituels et philosophie antique*, Editions Albin Michel, 2002, pp. 223-235

⁴ *Ibid*, p. 223

⁵ M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France, 1981-1982*, Editions Gallimard, 2001, p. 198

⁶ *Ibid*, p. 201

⁷ *Ibid*, p. 223

transmutation, d'un changement d'état. Ainsi que le souligne Michel Foucault, ce sens très positif trouvera son accomplissement dans la *metanoia* chrétienne mais la philosophie de l'immanence des penseurs stoïciens et épicuriens ne confère pas à ce terme un sens aussi positif, il s'agit d'avantage d'un « arrachement » à des jugements erronés sur ce qui nous entoure pour éviter le repentir : « La *metanoia* n'a pas de sens positif dans la littérature grecque à cette époque-là [...] Il faut chasser les jugements erronés que l'on peut avoir dans la tête.[...] Parce que sans ça, on serait obligés, à cause des conséquences de ces jugements [...], de *se repentir* : *metanoein*⁸ ». Nous aurons à montrer ainsi la spécificité de la *metanoia* chrétienne qui valorise une rupture à l'intérieur du Soi (dans la pratique du repentir) laquelle engage l'action d'une transcendance tandis que pour les penseurs de la période hellénistique, comme le souligne Michel Foucault : « Si rupture il y a, c'est une rupture qui se fait par rapport à ce qui entoure le Soi⁹ ».

Mais pour l'heure, tracé à grands traits, disons que l'*epistrophè* regarde donc vers le passé, l'*arche*, quand la *metanoia* tourne son regard vers le tout Autre afin de pouvoir expérimenter ce « penser autrement » qui est le sens premier de « *metanoein* » comme « pensée en dehors des cadres » habituels. Tout l'intérêt de l'analyse de Pierre Hadot est d'avoir problématisé la polarité du mot conversion en y voyant une tension dynamique constitutive du mouvement de la conversion elle-même, considérée ici comme processus et non comme état : « Il y a donc dans la notion de conversion une opposition interne entre l'idée de retour à l'origine et l'idée de renaissance. Cette polarité fidélité-rupture a fortement marqué la conscience occidentale depuis l'apparition du christianisme¹⁰ ». Pierre Hadot semble ici indiquer que c'est avec le christianisme que la tension à l'œuvre dans ce concept prend toute son ampleur. Nous nous efforcerons de démontrer plus loin que cette polarité est déjà à l'œuvre dans le concept platonicien de *metanoia* et qu'elle prend un sens nouveau avec le « retour à Soi » de la période hellénistique (stoïciens et épicuriens), par lequel la philosophie devient, elle-même, un acte de conversion puisque son objet est d'apprendre à transformer notre existence pour « vivre en philosophe¹¹ », selon l'expression de Jean Greisch. Mais dans tous les cas, comme le résume Pierre Hadot : « C'est à des techniques destinées à transformer la réalité humaine, soit en la

⁸ M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France, 1981-1982*, Editions Gallimard, 2001, p. 206

⁹ *Ibid*, p. 204

¹⁰ P. HADOT, « Conversion » in *Exercices spirituels et philosophie antique*, Editions Albin Michel, 2002, p. 223

¹¹ J. GREISCH, *Vivre en philosophe, Expérience philosophique, exercices spirituels et thérapie de l'âme*, Editions Hermann, 2015

ramenant à son essence originelle (conversion-retour), soit en la modifiant radicalement (conversion-mutation) que renvoie le mot conversion¹² ».

A ce stade, nous voyons déjà se dessiner toute la richesse de cette tension entre les deux pôles de la conversion. Appliqué à la crise de civilisation que nous traversons aujourd'hui et dont la crise écologique est la manifestation, force est de s'interroger sur le bienfondé d'une rupture avec le paradigme technicien en l'absence de toute perspective d'un « retour ». Le deuxième enjeu que nous voyons se dessiner ici est le passage d'une vision religieuse de la conversion à une vision proprement philosophique, de l'eschatologie à la réalisation du Soi authentique. Avec ce second point, se pose alors la question des moyens de la conversion : peut-elle être le fruit d'une méthode basée sur l'exercice de la volonté, comme nous l'étudierons avec les stoïciens, ou bien se présente-t-elle comme l'expérience d'un saut qui échapperait en partie à notre volonté ? Penser la conversion en dehors de ces tensions serait la priver de sa dynamique interne. C'est pourquoi nous avons maintenant à penser les différents enjeux philosophiques relatifs au concept de conversion à partir de cette polarité. Pour ce faire, notre analyse se déploiera autour de trois problématiques majeures de la conversion que notre travail sur les auteurs contribuera à éclairer

2. Les enjeux de la conversion

a) La conversion comme visée du Soi : archéologie ou eschatologie ?

La conversion est-elle de l'ordre de l'archéologie ou de l'eschatologie ? S'agit-il de revenir à un Soi originaire ou ce Soi est-il au-devant de nous comme un idéal à réaliser ? Telle est, selon Michel Foucault, l'une des polarités de la conversion qui n'a selon lui, jamais été définitivement tranchée par la philosophie (et d'ailleurs ne nécessite pas forcément de l'être) : « Il n'est pas tout à fait clair ni tout à fait décidé si le soi est quelque chose auquel on fait retour parce qu'il serait donné à l'avance, ou si le soi est un but que l'on doit se proposer et auquel éventuellement, si on parvient à la sagesse, on aura enfin accès¹³ ». Si Heidegger, propose, avec la notion de « pouvoir-être » et la circularité entre les trois « ek-stases du temps » (que nous développerons dans le paragraphe consacré à Platon), une synthèse intéressante, la question reste posée de savoir si la conversion suppose une donation originaire, un

¹² P. HADOT, « Conversion » in *Exercices spirituels et philosophie antique*, Editions Albin Michel, 2002, p. 224

¹³ M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France, 1981-1982*, Editions Gallimard, 2001, p. 205

« appel » selon la terminologie heideggerienne, ou si, sur le modèle des thérapies de l'âme de la période hellénistique, elle est le fruit d'une « méthode » de travail sur le Soi visant à son accomplissement. Si donation il y a, implique-t-elle nécessairement l'intervention d'une transcendance ou cette transcendance est-elle à trouver au cœur de l'immanence ? Le retour dont il est question dans *l'epistrophè* est-il retour au passé, observation scrupuleuse de la tradition (qui est le sens premier du terme *religio*¹⁴) ou à ce qu'il y a d'éternellement neuf dans l'humanité : sa capacité à se créer sans cesse, sa « natalité » première comme évoqué précédemment avec Hannah Arendt et Hans Jonas ?

b) La conversion comme dynamique interne : la question du déclenchement

A la question de la visée de la conversion succède celle de sa temporalité. Faut-il l'envisager comme un évènement subit, sur le modèle de la conversion religieuse telle que Saint Paul l'a expérimentée en tant que chrétien, ou comme un processus dynamique et progressif ? La conversion est-elle de l'ordre de l'ascèse (au sens du grec *askéo*, faire effort) ou de l'union mystique ? Est-elle du côté d'un savoir pratique sur le modèle des « thérapies de l'âme » stoïciennes et épicuriennes ou d'une certaine forme de dessaisissement de Soi ? La conversion doit-elle être envisagée comme un évènement, un moment qui marque, dans l'individu, une transformation profonde et irréversible, ou la dynamique propre de la conversion implique-t-elle qu'elle soit toujours à convertir afin d'éviter toute clôture ? Dans les deux cas, la question se pose de son déclenchement. Quelle que soit la voie retenue, il convient d'éclaircir la dynamique interne par laquelle un individu passe de ce que Husserl nomme « l'attitude naturelle » à cette mise en mouvement vers la conversion. Pour ce faire, nous nous appuyons sur l'analyse de l'un de ses disciples, Eugen Fink, qui, dans un ouvrage intitulé *La sixième méditation cartésienne*, pose précisément cette question à propos de la motivation de la réduction phénoménologique : « Ces raisons se trouvent-elles à l'intérieur de l'attitude naturelle, sont-elles des motivations mondaines contraignantes ?¹⁵ » ou bien est-ce là où l'attitude naturelle trouve ses limites que commence la réduction, s'interroge Fink ? En effet, comme nous l'avons vu avec Heidegger, l'attitude naturelle est le royaume du « on » et tourne le dos à l'authenticité. Toutefois, nous l'avons montré, il est dans la nature du *Dasein*, d'être

¹⁴ *Religio* : la traduction qu'en donne le Dictionnaire latin-français de Felix Gaffiot est la suivante : « attention scrupuleuse, scrupule, délicatesse, conscience ». Ce scrupule renvoie notamment aux pratiques rituelles dont l'efficacité est conditionnée à l'observance des règles transmises par la tradition.

¹⁵ E. FINK, *Sixième méditation cartésienne*, traduction de Natalie Depraz, Editions Millio, 1994, p. 83

pris dans ce « tourbillon¹⁶ » entre déchéance (*Verfallenheit*) et authenticité. Dès lors, la seule introspection (réduction psychologique) pourrait-elle suffire à provoquer la conversion, celle-ci ne suppose –t-elle pas un changement de point de vue, le passage du moi psychologique et ses volitions au moi transcendantal sur lequel se fonde la « réduction transcendente » husserlienne ? Pour Eugen Fink : « Ce n'est pas l'homme qui fait réflexion sur soi mais c'est la subjectivité transcendente, voilée par l'auto-subjectivation, qui fait réflexion sur elle-même, en prenant son départ comme homme, en se dépassant et en se ruinant comme homme à savoir en s'orientant vers le fond vital (*Lebensgrund*) propre, en dernière instance le plus intime¹⁷ ». On voit bien, à ce stade, apparaître les affinités entre *conversion et réduction*, laquelle s'inscrit dans un double processus d'arrachement (*metanoia*) à l'attitude naturelle et de retour (*epistrophè*) à ce qu'il y a de plus profond en nous (*Lebensgrund*) et qui demeure voilé par les illusions du moi psychologique (ce que nous appellerons l'ego) : le sujet transcendantal. *Ainsi ce sujet transcendantal est-il à la fois archéologie (retour à l'originnaire) et eschatologie dans la mesure où, voilé, il reste à conquérir.*

Dès lors la question de la conversion envisagée comme réduction devient : comment lever le voile¹⁸ ? L'hypothèse d'Eugen Fink est que ce dévoilement est de l'ordre d'un surgissement : le saut en dehors de l'attitude naturelle se produit lorsque des expériences limites dans notre vie quotidienne nous amènent à remettre en cause ce que Merleau-Ponty nomme la « foi perceptive », c'est-à-dire notre adhésion au réel sans l'exercice du doute. Ce saut n'est pas, comme dans l'expérience mystique, l'appel d'une transcendance extérieure à nous-même, mais le surgissement¹⁹ d'un autre niveau de conscience du dedans de nous-même qui fait que temporairement nous ne faisons plus corps avec la réalité, nous en devenons en quelque sorte « spectateur ». Mais cette expérience n'est possible, nous dit Eugen Fink, que dans la mesure où il y a un savoir transcendantal qui précède la réduction et qui se révèle dans l'expérience indépendamment de notre volonté : telle est, selon Eugen Fink, la clé de l'énigme du déclenchement de la conversion. Mais dès lors une autre question se pose : comment se maintenir au niveau transcendantal ? Tel est l'objet de la méthode phénoménologique de « mise entre parenthèse du monde » (*epochè*) sur laquelle nous allons nous appuyer dans les chapitres suivants pour décrire

¹⁶ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, traduction de Eric Martineau, *Op Cit*, §. 38

¹⁷ E. FINK, *Sixième méditation cartésienne*, traduction de Natalie Depraz, Editions Millio, 1994, p. 86

¹⁸ Question posée par nombre de traditions spirituelles, parmi lesquelles le soufisme en islam et l'hindouisme (le voile de Maya).

¹⁹ Pour Eugen Fink dans *La Sixième Méditation cartésienne*, *Op Cit*, p. 87, « elle peut alors jaillir comme un éclair ».

phénoménologiquement la conversion dans les sagesse grecques (stoïcienne et épicurienne) puis pour le christianisme. La question que nous nous poserons, dans le cadre de cette analyse, est de savoir quelle place accorder à la nature dans ce processus de conversion si le sujet transcendantal occupe tout l'espace comme lieu de la réduction ? Comme le souligne finement Michel Foucault, ce qui caractérise la « conversion du regard » pendant la période hellénistique c'est qu'elle « n'induit pas la constitution de soi-même comme objet d'analyse, de déchiffrement, de réflexion. Il s'agit, pour le sujet, de bien regarder son propre but.[...] Il faut avoir une conscience permanente de son effort. [...] Non pas encore une fois d'un savoir de déchiffrement mais d'une conscience, d'une vigilance d'une attention. [...] Faire le vide autour de soi. [...] Présence à soi dans la distance de soi à soi²⁰ ». C'est au cœur de cette différence entre une vision de la « réduction » close sur elle-même (*Umwendung*) et une « attention » vigilante envisagée comme ouverture (*Zuwendung*) que nous devons nous installer pour adresser cette problématique en nous appuyant principalement sur les travaux de Natalie Depraz²¹. En effet, la question qui surgit tout aussitôt est : cette présence à soi se traduit-elle par une transformation de la qualité de notre présence au monde ? S'agit-il de goûter le soi ou de goûter le monde ? Si, comme l'exprime Eugen Fink, dans l'*epochè* « ce que nous perdons ce n'est pas le monde mais notre emprisonnement dans le monde²² », le risque n'est-il pas grand, en perdant l'*immédiateté* de notre relation avec la nature, de perdre ce dans quoi le sujet transcendantal s'origine : ce fond d'opacité, ce *Lebensgrund*, sur lequel se déploie la méthode phénoménologique et sans laquelle toute la phénoménologie devient un exercice purement intellectuel, une posture de surplomb ? Comme le confirme Eugen Fink : « L'activité de réduction est désavouée comme construction spéculative lorsqu'on dit *grosso modo* qu'en réalité la phénoménologie n'a rien d'autre comme thème que l'intériorité de l'être humain²³ ». Dès lors la conversion écologique, en posant la question du rôle la nature dans la conversion, ne prend-elle pas ici tout son sens : *au Lebensgrund comme sol de la réduction ferait écho le Lebenswelt comme sol de la conversion écologique ?* C'est en envisageant la réduction du point de vue de la conversion que nous tenterons d'en dégager toute la profondeur ontologique, tandis que la méthode phénoménologique nous permettra de décrire avec plus de

²⁰ M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France, 1981-1982*, Editions Gallimard, 2001, p. 214

²¹ N. DEPRAZ, *Attention et vigilance, A la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*, Editions PUF Epiméthée, 2015

²² E. FINK, *Sixième méditation cartésienne*, traduction de Natalie Depraz, Editions Millio, 1994, p. 95

²³ *Ibid*, p. 101

rigueur ce qui semble rebelle au concept : la notion de conversion écologique. Pour ce faire, c'est non seulement la question de la nature, comme partie prenante de cette conversion, qui devra être adressée mais également celle de l'altérité.

c) *La conversion comme projet politique : convertir autrui*

En effet, qu'elle soit envisagée comme *metanoia* ou *epistrophè*, l'un des enjeux majeurs de la conversion est le passage d'une logique de transformation individuelle à une logique de changements de comportements collectifs. Peut-on réellement, comme nous y invitent les penseurs de la catastrophe, à travers leur « heuristique de la peur », convertir autrui ? La conversion n'est-elle pas plutôt de l'ordre d'une « contagion » basée sur la force de l'exemplarité, comme présence inspirante qui incarne et rend visible une sortie de l'attitude naturelle ? Implique-t-elle nécessairement, sur le modèle platonicien, une violence, un « arrachement » à soi mettant en jeu l'intervention d'un tiers dans la figure du maître ? Si la maïeutique socratique, que nous revisiterons, repose sur l'usage dialectique de la raison, ne peut-on envisager d'autres types de relations ? Quelles sont les contributions respectives du corps, du cœur et de l'intellect dans l'expérience de la conversion ? Nous rejoignons ici la question, posée en première partie, du rôle de l'empathie dans conversion comme levier possible d'une conversion collective. Est-il possible de penser une empathie universelle par laquelle ma propre conversion impliquerait celle de tous les êtres ? De fait, une conversion qui resterait purement personnelle, sans parvenir à rayonner autour d'elle (volontairement ou non), n'est-elle pas, d'une certaine manière, un échec ? Sur le modèle du « mythe de la caverne » platonicien, l'horizon de la conversion n'est-il pas d'abord éthique, voire politique ? Toute conversion ne débouche-t-elle pas sur une *praxis* qui traduit l'efficacité de la conversion dans le sens où elle vient transformer nos comportements, ce qui est particulièrement important dans le cas de la conversion écologique ? Mais dans cette entreprise de transformation d'autrui ou de la société, la conversion ne risque-t-elle pas de perdre son âme, de se figer en idéologie, voire en « dictature écologique », question que nous avons abordée avec les penseurs de la catastrophe en mettant en avant, au sein de leur pensée, une dynamique de conversion plus intime (*élargissement du Soi* chez Günther Anders, *saut dans la foi* chez Ellül) ? La temporalité de la conversion est-elle compatible avec la notion d'urgence écologique ? Le risque n'est-il pas grand de vouloir retourner trop tôt dans la caverne alors que la *metanoia* n'est pas encore accomplie ? C'est à cette question que nous allons tenter de répondre, dans un premier temps, avec le père du concept de *metanoia*, Platon.

V. LA METANOIA PLATONICIENNE : DE LA RÉPUBLIQUE AU TIMÉE

Le concept de *metanoia* est bien souvent associé à Platon et son célèbre « mythe de la caverne » au livre VII de *La République*. Nous tenterons ici de comprendre en quoi le concept de *metanoia* chez Platon pose problème et comment les questions soulevées par la conversion dans la *République* ne trouveront leur réelle issue que dans le *Timée*. Pour ce faire, nous nous intéresserons, dans un premier temps, à la dimension spatiale de la conversion à travers son sens premier qui est celui d'un « retournement » (*metanoia*). Nous montrerons en quoi cette conversion envisagée comme « arrachement » au monde sensible est impensable sans la possibilité « retour » (*epistrophè*) à la source de toute expérience de l'intelligible dans le cadre de ce que Platon nomme la « réminiscence ». De ce double mouvement nous interrogerons la dynamique interne, et en particulier le rôle de l'âme et sa relation au corps. En quoi la conversion platonicienne en tant que « voir » engage-t-elle tout notre être et pas seulement notre intellect ? Quel statut en particulier pour le cœur (*thymos*) dans la tripartition de l'âme platonicienne ? Ce développement sur l'articulation des trois parties de l'âme dans la dynamique de la conversion nous amènera à mettre en évidence l'horizon politique de la *metanoia* dans un jeu de correspondance entre harmonie de l'âme et harmonie de la cité. Comment s'opère le passage de la recherche du bien individuel au bien commun, de l'éthique au politique ?

Nous aurons à montrer ensuite comment, de *la République* au *Timée*, la vision de la conversion est profondément métamorphosée et en quoi cette métamorphose est liée à une évolution profonde du statut du monde sensible entre ces deux dialogues : d'un retour (*epistrophè*) qui pointe vers une transcendance à un retour (*epistrophè*) qui prend appui sur le sensible. Pour ce faire, nous mettrons en lumière, à l'aide du mythe de *Chronos* dans le *Politique*, le lien entre une vision de la *metanoia* comme « arrachement » et une vision cyclique de l'alternance des deux règnes (sensible et intelligible) vécus comme deux mouvements contradictoires impliquant une pensée de la conversion comme *torsion*. Avec Heidegger, nous nous interrogerons sur les causes de la violence de la conversion platonicienne dans la *République*, indissociable

du rôle du maître et sur la possibilité d'en faire une lecture plus actuelle qui ouvre sur une autonomisation du sujet.

Nous verrons comment, avec *Timée* précisément, cette vision évolue pour laisser la place à une représentation unifiée de l'âme humaine et de l'âme du monde dont elle procède et à une réhabilitation du monde sensible grâce à la thèse du bon démiurge. Comment s'opère le passage d'une vision de la conversion comme arrachement au monde sensible à une vision de la conversion comme *imitation* de la perfection du mouvement des astres ? Pour autant, peut-on parler de conversion écologique au sens où la connaissance de la *physis* deviendrait la base de la conversion de Soi ? Tels seront les questionnements qui animeront cette première partie de notre réflexion sur la conversion.

1. La *metanoia* comme retournement dans *La République*

C'est dans le livre VII de *La République*, que le terme de *metanoia* est employé de façon explicite. En préambule, il convient de souligner que si le mot *metanoia* est employé à des endroits bien précis dans le « mythe de la caverne », il constitue en fait l'horizon de tout le mythe. Son emploi est associé au thème de l'éducation, la *metanoia* étant la visée ultime de la pédagogie platonicienne. Il s'agit non pas d'amener l'individu à accumuler des connaissances qui seraient comme « déposées » dans son âme à la manière des sophistes mais d'agir directement sur l'âme pour lui permettre de penser par elle-même pour penser autrement, selon le sens premier de « *metanoein* » : penser autrement.

« L'éducation n'est point ce que certains proclament qu'elle est : car ils prétendent l'introduire dans l'âme où elle n'est point comme on donnerait la vue à des yeux aveugles.[...] Le présent discours montre que chacun possède la faculté d'apprendre et l'organe destiné à cet usage.[...] L'éducation est donc l'art qui se propose comme but de la conversion (*metanoai*) de l'âme et qui cherche les moyens les plus aisés et les plus efficaces d'opérer²⁴ ».

Il ne s'agit donc pas de « se » convertir à une idéologie ou à une religion, au sens d'adhérer, comme ce sera le cas avec la conversion religieuse (*cum-vertere*, se tourner vers) mais de convertir le Soi au sens d'une double transformation : de la faculté noétique dont l'homme dispose et de l'organe qui en est l'instrument selon Platon, la

²⁴ PLATON, *La République*, VII, 518c, Editions GF Flammarion, traduction de Robert Bacou, 1996, p. 277

vision. C'est en cela que la conversion est un mouvement radical, il ne s'agit pas de se convertir temporairement à une idée mais d'une conversion irréversible qui nous engage à jamais à « penser autrement » (*metanoein*) car c'est notre regard tout entier sur le monde qui se trouve ainsi « converti ». Mais quelle est la nature de cette transformation et en quoi consiste sa radicalité ? C'est là que le mot *metanoia* revêt chez Platon un sens bien particulier associé à la dimension spatiale puisqu'il s'agit d'un *changement de direction* comme le montre la suite du texte cité ci-dessus : « Elle ne consiste pas à donner la vue à l'organe de l'âme, puisqu'il l'a déjà mais, puisqu'il est mal tourné et ne regarde pas où il faudrait, elle s'efforce de l'amener dans la bonne direction²⁵ ». Comment interpréter ce changement de direction ? La métaphore utilisée est à ce titre éloquente : « Semblable à des yeux qui ne pourraient se tourner qu'avec le corps *tout entier* des ténèbres vers la lumière, cet organe doit aussi se détourner avec l'âme *toute entière* de ce qui naît, jusqu'à ce qu'il devienne capable de supporter la vue de l'être et de ce qu'il y a de plus lumineux dans l'être, et cela nous l'appelons le Bien, n'est-ce pas ?²⁶ ».

Le changement de direction revêt donc la forme d'une rotation complète sur soi, d'où le terme fréquemment utilisé pour décrire *metanoia* de « retournement ». Mouvement de rotation associé à une élévation puisqu'il s'agit de se détourner du monde sensible terrestre pour porter son regard vers le monde intelligible qui se situe au-dessus de la voûte céleste. La *metanoia* est bien de l'ordre de la vision puisqu'à la différence de la réminiscence décrite dans le *Phèdre*, ce n'est pas l'âme qui contemple directement le Bien mais son « organe ». C'est la difficulté de ce passage où semblent se télescoper une dimension spatiale proprement allégorique et la dimension métaphysique. Quel est véritablement la nature de cet « organe » évoqué dans la précédente citation ? Ce n'est ni l'œil puisqu'il appartient à la première partie (sensible) de l'analogie, ni l'âme puisque cet organe est en l'instrument. Une des interprétations possibles est qu'il s'agit de la « vision » qui, à la différence du simple œil de chair, est la conscience de voir qui permet de se « voir voyant ». C'est ce qui nous permet de déployer en nous, selon les termes d'Eugen Fink, ce « *spectateur phénoménologique* » qui ne saurait être atteint que par la pratique de la réduction :

« Qui donc exerce l'*epochè* universelle ? Personne d'autre, précisément, que le moi transcendantal de la réflexion, c'est-à-dire le *spectateur phénoménologisant*. Celui-ci ne cesse pas d'exercer la croyance au monde parce qu'il n'a absolument jamais vécu dans la

²⁵ PLATON, *La République*, VII, 518c, Editions GF Flammarion, traduction de Robert Bacou, 1996, 518 d, p. 277

²⁶ *Ibid*, 518c, p. 277

croyance au monde. [...] En tant que moi réfléchissant, il ne s'intéresse pas à la vie de croyance du moi thématique. [...] Il exerce l'*epochè* sur cette vie de croyance, mais seulement au sens où il ne prend pas parti, où il ne participe pas²⁷».

Mais qu'est ce qui, chez Platon permet cette sortie de l'attitude naturelle et permet le déclenchement de la conversion comme nous l'interrogeons en introduction à ce chapitre ?

a) *Le rôle du cœur (thumos) dans la conversion : de la vision du Bien au désir du Bien*

Derrière cette idée d'organe se trouve la question de *l'incarnation de la vision*. Si aucun accès à l'intelligible n'est possible à partir du monde sensible, la chute de l'âme dans le corps ne rend-t-elle pas impossible ce qui était possible lorsque l'âme était déliée du corps : une contemplation directe des idées telle que la décrit Platon dans le mythe de l'attelage ailé du Phèdre²⁸ ? A travers la question de la vision c'est toute la conception platonicienne de l'âme qui est en jeu : l'âme comme assemblage d'éléments : *epithumia*, *thumos*, *logistikon*. Là où Platon établit une claire disjonction entre monde intelligible et monde sensible, il envisage, dans l'âme leur articulation. Le point qui retient particulièrement notre attention est le rôle du *thumos*, qui est le cheval blanc docile dans l'attelage ailé, symbolisant l'âme dans *Le Phèdre*. Dans *La République*, au Livre IV, Platon revient sur le rôle du *thumos* et sa complémentarité par rapport aux deux autres fonctions de l'âme. Alors que le *logistikon* est associé à la fonction rationnelle et *epithumia* à la fonction désirante irrationnelle, *thumos* symbolise quant à lui « l'ardeur du sentiment, celle dont nous brûlons d'une généreuse ardeur »²⁹. La question que se pose Platon est de savoir si le *thumos* constitue à part entière une fonction de l'âme ou doit être associé à l'une des deux autres fonctions. Le disciple de Platon émet d'abord l'hypothèse d'une communauté de nature avec la fonction désirante. Mais l'anecdote que raconte Platon au sujet de la séduction de la contemplation de l'horrible devant un champ de cadavres, met en évidence l'existence d'une lutte violente à l'intérieur de l'âme : « Ne nous apercevons nous pas qu'un homme, poussé par la violence de ses désirs à agir contre la raison qui calcule, s'injurie lui-même et s'empporte contre ce qu'il y a en lui-même, dont il subit la violence³⁰ ». Dans ce combat interne, Platon montre que le *thumos* est ce désir qui prend le parti de la raison contre les désirs grossiers (ici une passion pour le

²⁷ E. FINK, *Sixième méditation cartésienne*, traduction de Natalie Depraz, Editions Jérôme Million, 1994, p. 95

²⁸ PLATON, *Phèdre*, 246a-248e, traduction de Luc Brisson, Editions Garnier Flammarion, 1992, p. 117-122

²⁹ PLATON, *La République*, IV, 439e

³⁰ *Ibid*, IV, 440a-b

macabre). « La raison trouve un allié dans l'ardeur de sentiments qui anime un tel homme³¹ », poursuit-il. Et Platon de conclure que le *thumos* est un désir qui n'est pas à ranger du côté de l'appétition mais à considérer comme un allié de la raison. Mais le point clé, à notre avis, est que répondant à la question posée (deux ou trois fonctions dans l'âme ?), il n'assimile pas pour autant le *thumos* au *logistikon*, il en fait une fonction à part entière qui partage avec *epithumia* sa nature désirante mais se met au service de la raison.

Ne serait-il pas alors légitime de voir dans le *thumos* non le siège (qui est le *nous*) mais le bras armé de la conversion, ce qui reviendrait à poser que dans la conversion c'est « l'âme toute entière », à la fois dans sa dimension charnelle et rationnelle qui est impliquée ? Si le *nous* reste le lieu de la vision du Bien qu'il a déjà contemplé par réminiscence, c'est notre fonction désirante qui, grâce au *thumos*, permet de « désirer le Bien ». Ceci nous ouvre une toute autre vision de la conversion où il s'agit de s'arracher, comme évoqué plus haut, aux bas instincts de l'*epithumia*, mais à partir du corps par une conversion de la fonction désirante qui n'est pas uniquement le fait de la froide raison mais d'une raison animée par un « désir du Bien ». Une thèse que Giovanni Casertano, dans un ouvrage collectif sur *la République* dirigé par Monique Dixsaut, vient appuyer : « C'est la révolution de l'intelligence et non l'intelligence en tant que telle qui sépare donc le bon du méchant³² ». Comme nous le soulignons en introduction avec Eugen Fink, tout le problème de la *metanoia*, on le sent bien ici, tient dans la question du *déclenchement*, de l'arrachement à « l'attitude naturelle » prisonnière, dans *la République* de Platon, des illusions du monde sensible. Et cet arrachement ne saurait trouver sa source uniquement dans une intelligence de surplomb mais dans l'opacité du désir qui nous porte (le *Lebensgrund* de Fink). En ce sens, le *thumos* pourrait, selon nous, être défini, chez Platon, comme le lieu du passage, de la transmutation du désir sensible en désir ayant pour objet l'intelligible, de ce que nous nommerons plus tard avec le christianisme la « conversion des sens » où le *thumos* sera plus clairement associé au cœur, siège de l'âme. Le moment de la conversion implique un *dépassement du dualisme au sein de l'âme*³³, lorsque l'âme retrouve son unité en harmonisant ses trois fonctions : « Devenu notre maître chez nous, y ayant mis de l'ordre, et nous étant ainsi rendu cher à nous-même ; réalisant

³¹ PLATON, *La République*, IV, 440b

³² G. CASERTANO, « La caverne entre analogie, image, connaissance et praxis » in *La République*, ouvrage collectif sous la direction de M. DIXSAUT, Editions VRIN, 2005, p. 50

³³ Nous verrons que dans *le Timée* ce premier dépassement sera suivi d'un dépassement de la dualité entre monde sensible et monde intelligible.

entre les trois parties en question un accord ni plus ni moins que s'il s'agissait des termes d'un accord musical entre haute, basse et moyenne [...] opérant la liaison de tout cela et, avec une multiplicité nous faisant unité, tempérance, harmonie³⁴ ». Ainsi, la conversion est-elle présentée comme ce processus qui permet à l'âme de sortir des contradictions du monde sensible pour percevoir l'unité dans lequel il trouve sa source. Pour Giovanni Casertano, cette vision unitive permet de réfuter la thèse d'un stricte dualisme platonicien : « Le lien fort qui unit l'œil, de même naturellement que tous les sens au corps entier, et le corps entier à l'âme entière, d'une façon qui souligne l'unité de l'être humain. [...] Cela réfute encore une fois la prétendue conception platonicienne opposant le corps à l'âme comme la sensation à la raison³⁵ ». On pourrait dire que si Platon est dualiste dans sa visée, la contemplation pure des idées, l'atteinte de ce stade ultime n'est possible que par la prise en compte d'une nécessaire union des fonctions de l'âme pour y parvenir. Si son projet est idéaliste, il ne perd pas prise avec la réalité humaine.

Unification de l'âme et capacité à voir l'Un dans la multiplicité du monde sensible sont donc les signes de la conversion platonicienne. *Mais cette unité doit être d'abord recherchée en nous afin d'être contemplée dans le monde intelligible.* Cette perception de l'Un n'est autre que le fait, pour l'âme, de remonter au principe, le Bien dont nous voyons ici qu'il n'est pas, à ce stade, associé à une quelconque dimension éthique. L'enjeu pour l'âme est d'abord ontologique : guérir de l'oubli de son origine, renouer avec sa véritable nature, qui est de contempler les idées ainsi que nous l'enseigne la théorie de la réminiscence dans le *Ménon (80e-81e)* et dans le *Phèdre (246a-248e)*. C'est à ce stade que l'*epistrophè* succède à la *metanoia* dans le schème de conversion platonicien et le « retournement » au « retour » à la « patrie ontologique » de l'âme comme nous l'exprimons avec Michel Foucault en introduction. *Le retournement n'est possible que parce que nous portons en nous l'horizon du retour* (nous y reviendrons dans le cadre de notre analyse du mythe de la caverne avec Heidegger). Soulignons d'ailleurs que pour Michel Foucault les trois étapes de la conversion platonicienne peuvent être lues comme un même mouvement d'*epistrophè* qu'il décompose en trois étapes : - « se détourner de », - « faire retour à soi en constatant sa propre ignorance, [...] avoir souci de soi », pour enfin - « faire retour à sa patrie, patrie qui est celle des essences, de la vérité de l'Être, [...] « faire acte de

³⁴ PLATON, *La République*, IV, 442 d-e

³⁵ G. CASERTANO, « La caverne entre analogie, image, connaissance et praxis » in *La République*, ouvrage collectif sous la direction de M. DIXSAUT, Editions VRIN, 2005, p. 50

réminiscence³⁶ ». Pour Foucault l'*epistrophè* n'est pas seulement la condition de l'arrachement (*metanoia*) elle constitue un unique mouvement, l'auteur faisant de la *metanoia* une spécificité du christianisme comme nous le verrons plus loin.

b) *La dimension éthique de la conversion : le bien commun*

Ce n'est qu'à la fin du mythe de la caverne que la *metanoia* prend une dimension éthique en passant de la sphère individuelle à la sphère politique. En effet, il faut attendre la redescente du philosophe dans la caverne, pour découvrir que la *metanoia* n'a d'autre objectif que ce que nous appellerions aujourd'hui le Bien commun mais qui, pour Platon, était synonyme de Bien. De fait, la contemplation solitaire du Bien pour elle-même est condamnée par Platon pour lequel, dans *La République*, la vocation du philosophe est de redescendre dans la caverne pour devenir un des gardiens de la cité. *Il ne saurait y avoir de Bien que commun*. Aussi politique et éthique se trouvent réunies chez Platon dans le concept de justice développé au Livre IV de *La République*, puisqu'il ne peut y avoir d'ordre dans la cité que si l'ordre règne dans l'âme des citoyens : « La justice chez l'individu a le même caractère que dans la cité³⁷ ». En effet, l'ordre politique dépend de l'ordre psychique. Pas de bons citoyens sans de belles âmes désireuses du Bien. Or cet ordre psychique, comme nous l'évoquions plus haut, est lié à une bonne cohabitation entre les trois parties de l'âme, sous la houlette du *logistikon* (l'intellect) de même que dans l'Etat elle repose sur l'harmonie des trois ordres : « La cité était juste du fait que chacune de ses trois classes s'occupait de sa propre tâche ³⁸ ». Tripartition de l'âme et trois ordres de la cité se répondent : « Il y a dans la cité et dans l'individu des parties correspondantes et égales en nombre³⁹ ».

Or cette bonne cohabitation, au niveau de l'âme, met en jeu l'articulation de l'âme et du corps. Lorsque Platon, traite dans le *Phédon* de la « séparation » de l'âme du corps, il n'utilise pas le terme de coupure : si l'âme est cet être qui contient en lui-même son principe de vie et peut donc survivre à la séparation, pour autant, elle a vécu une grande partie de son existence dans l'*articulation* au corps. Et de cet assemblage la vision est le fruit, vision à la fois sensible car liée à un organe physique (l'œil) et à l'intelligible grâce à cet « organe de l'âme » évoqué plus haut. Cette vision hybride manifeste le statut de l'âme liée au corps pendant sa vie terrestre. Un lien qui semble

³⁶ M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France, 1981-1982*, Editions Gallimard, 2001, p. 201

³⁷ PLATON, *La République*, IV, 441d, Editions GF Flammarion, traduction de Robert Bacou, 1996, p. 194

³⁸ *Ibid*, 441d, p. 194

³⁹ *Ibid*, 441c, p. 194

pleinement assumé à la fin du livre VII, lorsque Platon exclut les hommes « boiteux » de la catégorie des futurs gardiens. Pour être digne d'étudier la dialectique, le candidat doit avoir le goût des travaux physiques comme le goût de l'étude. Dédaigner l'un au profit de l'autre est boiterie. Il s'agit d'être « bien conformé de corps et d'âme⁴⁰ ». Pour autant, quelques paragraphes plus loin, Platon redéfinit la dialectique comme cet art qui permet de s'élever jusqu'aux idées sans plus emprunter aucun appui ni aucune hypothèse au monde sensible. Mais ce n'est que pour mieux conclure ensuite que cet art peut être dévoyé en devenant un pur jeu formel chez des individus peu matures : « Après avoir maintes fois réfuté les autres et été maintes fois réfutés eux-mêmes, ils en arrivent vite à ne plus rien croire du tout, de ce qu'ils croyaient auparavant ; et par là eux-mêmes et la philosophie toute entière se trouvent discrédités dans l'opinion publique⁴¹ ». Comme développé plus haut, *la conversion n'est pas purement un exercice intellectuel, elle engage tout l'être (partie rationnelle et fonction désirante)*. En effet, Platon semble ici admettre que la raison puisse tourner à vide, devenant un jeu stérile, si l'homme perd de vue la visée de la dialectique : être au service du Bien commun. Art qui nous rend à l'égal des dieux, la dialectique peut être contaminée par la recherche d'un plaisir narcissique, celui de l'emporter sur autrui par l'art de la rhétorique tel que le pratiquent les sophistes. C'est toute la tension à l'œuvre chez Platon : foi absolue dans la raison mais conscience également de ses limites inhérentes à la bigarrure de l'âme humaine. Si la chute dans le corps est la cause de cette bigarrure, il faut précisément prendre en compte le corps, « faire avec » pourrait-on dire, pour parvenir à l'harmonie. Mais composer avec le corps c'est aussi faire avec ce qu'il recèle de bon, cette capacité au fond du cœur humain (*thumos*), à la jointure de l'*epithumia* et du *logistikon*, de désirer le Bien. Il semble, à ce stade, que l'on puisse en tirer une conclusion importante : *ce n'est pas la dialectique seule qui convertit, elle n'est qu'un moyen*. La grandeur de la conversion platonicienne est qu'elle est portée par quelque chose qui nous dépasse et pourtant réside au plus profond de nous-même, cet inexplicable désir du bien, cette part d'opacité qui fait que la conversion ne se réduit pas à un simple exercice de la volonté. Cette vision est riche d'enseignement sur le plan politique et en particulier par rapport à la question écologique : pas de changement de société sans un *approfondissement* de notre connaissance de Soi ; pas de recherche collective du bien commun sans éveil en chacun de nous du désir du Bien.

⁴⁰ PLATON, *La République*, VII, 519a, Editions GF Flammarion, traduction de Robert Bacou, 1996, p. 297

⁴¹ *Ibid*, VII, 539e, p. 298.

c) *Le déclenchement de la conversion, entre intériorité et extériorité : le rôle du maître*

Mais cet état de conscience et d'harmonie des facultés de l'âme peut-il être atteint spontanément par l'homme ? L'homme peut-il se « ressouvenir » sans l'aide d'un maître, mû par le seul désir du Bien ? A ce stade, il convient de ne pas oublier la vision hiérarchique qui est le propre de la pensée platonicienne et qui se retrouvera dans l'organisation de la cité. En effet, si le *thumos* est ce qui met le corps en mouvement dans la bonne direction, encore faut-il que le *logistikon* la lui indique. Comme le souligne un passage du livre VII de *La République*, même les individus les plus mesquins disposent de l'acuité de jugement mais elle ne se dirige pas spontanément vers le Bien.

« N'as-tu pas remarqué, au sujet de gens que l'on dit méchants mais habiles, combien perçants sont les yeux de leur misérable petite âme, et avec quelle acuité ils discernent les objets vers lesquels ils se tournent. Leur âme n'a donc pas une vue faible mais comme elle est contrainte de servir leur malice, plus sa vue est perçante, plus elle fait le mal ». ⁴²

Si l'âme de ces individus mesquins est mal orientée c'est qu'ils mettent leur raison au service de leur attachement au monde sensible, et seule la dialectique permettra de s'en abstraire totalement pour penser à partir des seules idées. Ceci nous est confirmé au livre VII de *La République* lorsqu'est posée la question de la nature de la science qui permet la conversion : « Il s'agira d'opérer la conversion de l'âme d'un jour aussi ténébreux que la nuit vers le jour véritable, c'est-à-dire de l'élever jusqu'à l'être. [...] Quelle est donc, Glaucon, la science de ce qui devient vers ce qui est ?⁴³ ». Dans cette nouvelle définition de la *metanoia*, l'accent est mis sur l'arrachement au sensible, source d'illusion. Cette fonction de dévoilement incombe au philosophe qui vient comme éclairer la nuit intérieure de l'homme incapable d'opérer des distinctions entre jour et nuit. De ce point de vue, la caverne est le lieu non de l'obscurité mais de la pénombre, des formes indistinctes, à peine entrevues. L'homme doit donc sortir de la caverne pour passer à la lumière. La conversion n'est pas uniquement une initiative personnelle, elle suppose l'intervention d'un tiers, le philosophe, qui seul peut tirer l'homme au dehors de la caverne. On le voit bien dans le mythe, c'est un total demi-tour sur lui-même que le prisonnier doit effectuer pour prendre conscience de la cause des ombres projetées sur la paroi de la caverne. Or rien, aucun signe émanant du monde extérieur ne pourrait l'y inciter, *il faut donc que la motivation*

⁴² PLATON, *La République*, VII, 519a, Editions GF Flammarion, traduction de Robert Bacou, 1996, p. 277

⁴³ PLATON, *La République*, VII, 521c, Editions GF Flammarion, traduction de Robert Bacou, 1996, p. 280

vienne, pour Platon, à la fois de l'extérieur (un tiers) et de l'intérieur dans la mesure où le prisonnier se tient déjà dans un certain rapport à la vérité à travers ces opinions qu'il continue à défendre même lorsque la lumière lui est dévoilée. C'est la clé de la maïeutique comme fonction « d'accouchement » de la vérité. Un accouchement aux forceps, comme l'exprime la violence des termes employés au début de l'allégorie qui montrent que, pour Platon, la conversion est bien de l'ordre de l'arrachement. C'est pourquoi à la différence de la *metanoia* chrétienne, la conversion platonicienne ne saurait être subite, elle comporte, comme l'illustre très bien le mythe de la caverne, des étapes, qui militent pour une *progressivité* de la conversion. La première étape porte sur le passage de l'intérieur à l'extérieur de la caverne :

« Qu'on détache l'un de ces prisonniers, qu'on le force à se dresser immédiatement, à tourner le cou, à marcher, à lever les yeux vers la lumière : en faisant tous ces mouvements il souffrira et l'éblouissement l'empêchera de distinguer ces objets dont tout à l'heure il voyait les ombres. [...] Si enfin, en lui montrant chacune des choses qui passent, on l'oblige, à force de questions à dire ce que c'est, ne penses-tu pas qu'il sera embarrassé et que les ombres qu'il voyait tout à l'heure lui paraîtront plus vraies que les objets qu'on lui montre maintenant⁴⁴ ? ».

De la même manière, à la dernière étape, le prisonnier devenu philosophe refusera-t-il, dans un premier temps, de revenir parmi ses anciens compagnons de la caverne : « Il préférera tout souffrir plutôt que de cette façon-là⁴⁵ ». Le principal frein à la conversion réside dans la peur du changement, non pas le changement dans les étants soumis au devenir mais dans notre façon de considérer ces étants, afin de voir au-delà des apparences sensibles et d'atteindre ce qui est immuable pour Platon. D'où l'extrême violence du champ sémantique lié à cette conversion forcée qui tient presque du viol : « Et si repris-je, on l'arrache de sa caverne par force, qu'on le fasse gravir la montée rude et escarpée, et qu'on ne le lâche pas avant de l'avoir traîné jusqu'à la lumière du soleil, ne souffrira-t-il pas vivement, ne se plaindra-t-il pas de ces violences ?⁴⁶ ».

C'est, selon nous, la limite de la pensée platonicienne de la conversion : d'une part, elle n'est pas uniquement le fruit d'une impulsion individuelle mais requiert l'intervention d'un tiers (pas de réelle « dynamique interne » comme évoqué en introduction avec Eugen Fink) ; d'autre part, elle ne vise pas seulement la réalisation

⁴⁴ PLATON, *La République*, VII, 515c, Editions GF Flammarion, traduction de Robert Bacou, 1996, p. 274

⁴⁵ *Ibid*, 516e, p. 275

⁴⁶ *Ibid*, 516e, p. 274

personnelle mais le service de la cité dans l'intérêt de laquelle l'esclave peut être malmené. *Il subsiste chez Platon une relation paradoxale par rapport au sensible : à la fois le thumos (le sensible en nous) est ce qui confère son authenticité à la conversion et dans le même temps il y a, dans la République du moins, une méfiance absolue par rapport au risque de captation de la raison par le sensible à l'extérieur de nous (l'intelligence mesquine et calculatrice).* Pour reprendre notre parallèle avec la phénoménologie, Platon pense - à la fois que le transcendantal nous précède (et donc échappe en partie à notre volonté et à toute causalité déterminée) sous la forme du désir du Bien inscrit au fond de notre âme qu'il s'agit « d'accoucher » - et que l'*epochè* du monde sensible est indispensable pour lui permettre de se déployer en nous en sortant de l'attitude naturelle. C'est l'enjeu de la *circularité* de la conversion, adressé par Eugen Fink : « Toute recherche de... ne présuppose-t-elle pas déjà un savoir relatif à ce qui est cherché ? [...] Quoique la réduction transcendentale présuppose, pour être exécutée, une compréhension transcendentale pré-éclairante, ce pré-supposé n'est pourtant pas un pré-comprendre, au sens d'un savoir de la pré-donnée. La subjectivité transcendentale n'est ni donnée ni pré-donnée dans l'attitude naturelle⁴⁷ ».

Mais alors que, dans la phénoménologie, ce travail ne saurait, en raison de l'intentionnalité, être pensé en dehors de notre relation au monde sensible, ici l'accouchement se fait dans la violence et le retour à la caverne est une souffrance atroce car le philosophe ne partage plus rien de commun avec les esclaves dans la caverne. L'origine de cette attitude nous semble résider dans le fait que Platon aspire à une *irréversibilité* de la conversion que symbolise la sortie de la caverne, il refuse la *circularité* évoquée par Eugen Fink, il refuse la finitude de l'homme pris dans le « tourbillon » heideggerien entre déchéance et dépassement de soi. L'amour du Bien l'emporte sur la foi en l'homme. Et si le Bien est l'horizon de la conversion, il s'agit d'un « bien commun » et non d'une contemplation mystique du Bien dans lequel l'individu trouverait la plénitude. Il y a une efficacité sociale du Bien. Chez Platon, la conversion s'intègre dans un projet éducatif, comme évoqué au début de l'analyse, elle est un moyen au service d'une visée politique. C'est précisément ce qui différenciera l'optique platonicienne de l'optique épicurienne, en particulier, où nous le verrons, la dimension politique est quasiment absente et où la quête du Soi est un cheminement personnel guidé par la recherche d'une harmonie intérieure.

⁴⁷ E. FINK, *Sixième méditation cartésienne*, traduction de Natalie Depraz, Editions Jérôme Million, 1994, p. 91

d) *La thèse de la metanoia comme appel chez Heidegger*

Pour Platon, nous venons de l'analyser, la vision du Bien est le fruit d'une éducation. La *metanoia* est comme l'accomplissement de cette éducation. Si elle s'enracine dans la nature de l'homme qui est de se tenir de lui-même dans un rapport à la vérité, elle n'est pas uniquement le fait d'un cheminement personnel, elle comporte une part de contrainte extérieure, de « dressage ». Comme évoqué plus haut ce « dressage » ne vise pas la réalisation de l'individu mais le service du bien commun. Rien de surprenant donc à ce que ce soit de l'auteur qui voit en l'homme le « berger de l'Être », qu'émerge une interprétation critique du mythe de la caverne permettant de penser, avec Platon, la possibilité d'une conversion autonome (et non assistée) à travers la figure du *Dasein*. En effet, pour Heidegger, ce qui provoque en l'homme le changement de direction n'est plus un tiers extérieur mais ce qu'il nomme au paragraphe 55 de *Sein und Zeit* « l'appel » qui provient non plus de l'extérieur de moi-même mais du plus profond. Préalable à la réponse à l'appel est « l'attestation » par laquelle le *Dasein*, rompant avec la passivité du « on⁴⁸ », fait le choix de se choisir : « Ressaisir un choix signifie choisir ce choix, se décider pour un pouvoir-être puisé dans le soi-même le plus propre⁴⁹ ». Selon la terminologie heideggerienne utilisée dans le commentaire de l'allégorie de la caverne⁵⁰, l'homme est cet être qui entretient, dès l'enfance, un rapport au « hors retrait » c'est-à-dire à la vérité comme puissance de dévoilement (*aletheia*) : « A l'être-homme appartient, c'est ce qui apparaît dès le point de départ de cette allégorie, le fait de se tenir dans le hors retrait, ou comme nous disons : dans le vrai, dans la vérité⁵¹ ». Mais l'homme est également cet être qui, inconscient des causes du retrait, peut se méprendre sur la nature du hors-retrait. Ignorant le feu qui brûle derrière le mur de la caverne et l'existence des marionnettes, il prend les ombres pour la réalité. Pour autant, il reste dans un rapport à la vérité mais comme

⁴⁸ Le « on » désigne chez Heidegger la modalité de l'Être-au-monde liée à la quotidienneté. Développé au §. 27 de *Sein & Zeit*, le « on » traduit le fait que dans la quotidienneté, le *Dasein* se trouve sous l'emprise des autres. « Il n'est pas lui-même, l'Être, les autres lui ont confisqué ». Il ne s'agit pas seulement d'autrui mais de « tous les autres » envisagé comme un collectif anonyme auquel le « on » se réfère. Le point critique est que cette domination du point de vue des autres est inconsciente : « On fait soi-même partie des autres et on renforce leur puissance ». Le « on », c'est le contraire de l'authenticité, ce par quoi « tout ce qui est original est terni, [...] tout secret perd sa force ». Citation extraites de la traduction de François Vezin, Editions Gallimard, 1988, pp. 169-170.

⁴⁹ M. HEIDEGGER, *Sein & Zeit*, traduction d'Eric Martineau, Editions Authentica, 1985, §. 54, p. 195

⁵⁰ M. HEIDEGGER, *De l'essence de la vérité, approche de l'allégorie de la caverne et du Théétète de Platon*, Editions Gallimard, 2001

⁵¹ *Ibid*, p. 45

le résumé Heidegger, « l'Être hors retrait a des niveaux. [...] Vérité et vérité font deux⁵² ».

L'analyse que Heidegger fait de la deuxième étape de l'allégorie, la libération des chaînes, est particulièrement intéressante du point de vue de la conversion. En effet, selon lui, *la libération des chaînes ne libère pas le prisonnier dans le mythe platonicien car il n'a pas désiré cette libération*. Les facteurs externes de retrait diminuent sans pour autant que sa perception soit modifiée. « Il veut ne pas vouloir⁵³ », commente Heidegger, et continue à tenir pour vraies les images qui lui étaient proposées. A la liberté il préfère l'aliénation car la liberté fait émerger en lui une dissonance, et cette dissonance entre la réalité telle qu'il la percevait depuis toujours et celle qu'on lui propose engendre un mal-être. Le mal-être n'est pas lié à ce qu'il perçoit mais à ce que cette perception interroge chez lui : son rapport à la vérité précisément dont il devient conscient sans pour autant choisir à ce stade. « La libération ne peut-être de bon aloi que si le libéré s'y libère lui-même, c'est-à-dire s'il parvient lui-même à lui-même et parvient à se tenir sur le fond de son essence⁵⁴ ». Pour Heidegger, c'est comme s'il ne s'était rien passé, « l'évènement » de la conversion n'a pas eu lieu. Pour que cela arrive, il faudra attendre la sortie de la caverne, l'apparition de la lumière qui permet aux choses de se dévoiler, l'obscurité ne laissant pas passer la lumière. La clarté c'est ce qui permet aux choses de se montrer au regard. Des yeux clairs, sont des yeux dans lesquels on croirait pouvoir lire par opposition aux yeux sombres, opaques. Et Heidegger d'en conclure : « La fonction fondamentale de l'idée n'est autre que l'essence fondamentale de la lumière⁵⁵ » : le dévoilement de la vérité comme *aletheia*.

Pour que la véritable libération ait lieu, il faut que l'homme se lie à l'idée au point que son regard devienne lui-même éclairant. « L'essence de la liberté est ainsi, en bref, le regard porteur de lumière⁵⁶ ». Pour le comprendre pleinement, il nous faut examiner plus précisément les liens entre liberté et lumière dans l'interprétation heideggerienne du mythe. L'enjeu n'est autre ici que la possibilité pour l'homme de se libérer lui-même en devenant la source de la lumière sans plus avoir besoin d'une intervention extérieure. Achèvement son interprétation allégorique, Heidegger en déduit que comme

⁵² M. HEIDEGGER, *De l'essence de la vérité, approche de l'allégorie de la caverne et du Théétète de Platon*, Editions Gallimard, 2001, p. 51

⁵³ *Ibid*, p. 55

⁵⁴ *Ibid*, p. 56

⁵⁵ *Ibid*, p. 77

⁵⁶ *Ibid*, p. 80

la clarté laisse passer la lumière, les idées sont ce qui nous permet de dévoiler l'Être de l'étant : « La fonction fondamentale de l'idée n'est autre que l'essence fondamentale de la lumière⁵⁷ » : dévoilement. Mais qu'est ce qui me permet de devenir ce « regard porteur de lumière » ? Pour Heidegger, ce n'est pas la contrainte extérieure par laquelle le prisonnier est tiré violemment à l'extérieur de la caverne, cela se joue en lui, dans ce qu'on pourrait qualifier comme une forme de « non-agir⁵⁸ », c'est-à-dire un « laisser advenir » notre nature profonde, qui, pour Heidegger, est d'être le « berger de l'Être » : « Ce qui rend libre me laisse être véritablement libre, c'est-à-dire me laisse me lier à ce qui accorde le passage et acquérir par cette liaison la puissance de ne pas renoncer. La liaison n'est pas la perte mais l'accession à la puissance⁵⁹. *Devenir libre suppose un effort sur Soi qui n'est pas simplement de l'ordre de la volonté mais du renoncement à ce qui entrave le passage de la lumière : l'Ego, le Dasein inauthentique inféodé au « on ». Se lier aux idées c'est se lier à ce qui est, nous dit Heidegger « originairement hors retrait, [...], ce qui fait jaillir⁶⁰ ».*

Se libérer c'est accepter selon une belle formule de Heidegger d'être « transplanté » dans la vérité. La vérité n'est plus transcendance mais ouverture à l'Être au plus profond de l'existence : « la vérité n'est pas la devant quelque part au-dessus de l'être humain, pas plus qu'elle n'est en l'homme entendu comme sujet psychique. Bien au contraire, l'être humain est dans la vérité. [...] Ce dernier n'est dans la vérité que pour autant qu'il est maître de son essence⁶¹ ». L'Être devient le *lieu* de la conversion envisagée ici comme « retour » (*epistrophè*) au plus profond. Mais ce retour suppose proprement un arrachement (*metanoia*) par lequel le *Dasein* a à « devenir ce qu'il peut-être⁶² », ce « pouvoir-être » qui est l'un des concepts clés de la philosophie heideggerienne développé dans *Sein & Zeit*. Cette analyse nous permet d'affiner une intuition que nous avons déjà exprimée avec Eugen Fink dans l'introduction de ce chapitre à propos du déclenchement de la conversion. Chez Fink, le transcendantal compris comme disposition *interne* inhérente à l'homme, nous précède. Chez Heidegger, ce transcendantal est lui-même pris dans l'Être, il est ouverture à l'Être. Nous sommes déjà dans la vérité mais nous l'avons oublié. *Si nous avons à faire retour*

⁵⁷ M. HEIDEGGER, *De l'essence de la vérité, approche de l'allégorie de la caverne et du Théétète de Platon*, Editions Gallimard, 2001, p. 77

⁵⁸ Formule empruntée au vocabulaire de la tradition taoïste, pour laquelle le « non-agir » (*wu wei*) ne consiste pas à ne rien faire mais à ne pas intervenir, à laisser agir en nous le Tao.

⁵⁹ M. HEIDEGGER, *De l'essence de la vérité, approche de l'allégorie de la caverne et du Théétète de Platon*, Editions Gallimard, p. 79

⁶⁰ *Ibid*, p. 90

⁶¹ *Ibid*, p. 96

⁶² *Ibid*, p. 97

(*epistrophè*), c'est non pas, comme pour Platon, à des idées transcendantes par l'intermédiaire de la réminiscence mais à ce dont nous surgissons : l'Être qui nous porte. La transposition qui s'opère ici chez Heidegger par rapport au mythe platonicien est celle du passage de l'Idée à l'Être. A la « vision » du Bien chez Platon, Heidegger préfère le terme « d'entente » qui implique une connivence originaire avec l'Être : « Nous ne voyons qu'en provenance de l'Être, qu'en empruntant le chemin qui passe par l'entente de ce que, chaque fois, est une chose particulière⁶³».

Ce terme « d'entente » renvoie à une notion capitale développée dans *Sein und Zeit* et qui est celle de « l'appel », la *metanoia* étant alors envisagée par Heidegger comme réponse à cet appel. A ce stade, une interprétation de cette analyse à la lumière de *Sein & Zeit*, ouvrage antérieur de quatre ans à *De l'essence de la Vérité*, s'avère indispensable pour bien poser les enjeux de la *metanoia* vue par Heidegger. En effet, dans son analyse du mythe de la caverne, Heidegger souligne bien, comme évoqué, que le prisonnier ne saurait être pleinement libre si cela n'est le fruit de sa propre initiative mais en même temps que cette libération n'est finalement pas le produit d'une volonté mais de l'ordre d'une ouverture à l'Être. Il s'agit de nous « laisser-être » et non de « vouloir être ». *Il y a une forme de passivité qui précède la possibilité de toute activité authentique qui doit être portée par l'Être*. Là où Husserl et Fink vont insister sur l'activité (sans renier le rôle central des synthèses passives) en insistant sur la méthode de l'*epochè*, Heidegger va insister sur cette réceptivité à « l'appel » pour expliquer le mouvement par lequel le prisonnier devient lui-même ce « regard porteur de lumière » évoqué plus haut. Dans *Sein & Zeit*, le dévoilement de cette cause du retournement, se fait progressivement. Dans un premier temps, Heidegger situe cet « appel » (*Anruf*) à l'intérieur de la conscience. Un appel d'une nature bien particulière puisqu'il ne s'agit pas d'un simple dialogue à l'intérieur de la conscience, mais d'un appel silencieux qui « provoque » la conscience sans pour autant lui être extérieur. Une analyse particulièrement intéressante du point de vue de la conversion car elle installe une forme de transcendance à l'intérieur de la conscience : « L'appel vient de moi et pourtant il me dépasse. [...] « Cela » appelle contre toute attente, voire contre notre gré⁶⁴ ». L'explication du « cela », peu convaincante à ce stade, est donnée dans le concept « d'étrangeté à soi » (*Unheimlichkeit*). Mais cette expérience de l'étrangeté, qui se déclinera chez Sartre et Camus, comme expérience de l'absurde, ne sont-elles pas les symptômes de cet appel plutôt que sa cause ? L'étrangeté à soi c'est la phase

⁶³ M. HEIDEGGER, *De l'essence de la vérité, approche de l'allégorie de la caverne et du Théétète de Platon*, Editions Gallimard, p. 77

⁶⁴ M. HEIDEGGER, *Être et temps*, §. 57, traduction d'Emmanuel Martineau, Editions Authentica, 1985, p. 199

dans laquelle le sujet se trouve arraché à la facticité sans pour autant entrer dans la dynamique de la conversion, il est au milieu du guet, comme un prisonnier qui se serait libéré par hasard de ses liens. Heidegger va alors avancer une autre hypothèse en assimilant le « cela » de l'appel à une « conscience universelle » à l'œuvre dans le sujet sous une forme indéterminée et par laquelle : « La puissance de la conscience n'est pas plus diminuée que rendue purement subjective⁶⁵ ». L'hypothèse mérite d'être interrogée car de deux choses l'une : soit cette conscience universelle préexiste dans la conscience et elle devrait l'éclairer toujours, soit elle préexiste mais n'est véritablement conscientisée qu'au moment de la réponse à l'appel mais se pose alors à nouveau la question de ce qui motive la réponse à son appel...

A nos yeux, la véritable réponse est apportée par Heidegger au chapitre 65 de *Sein & Zeit*, lorsque l'auteur déploie sa vision très particulière de la temporalité. En effet, le nœud de la réponse à la question se trouve dans l'interaction entre ce que l'auteur nomme les trois « ek-stases » du temps. Passé, présent et futur ne sont plus envisagés chez Heidegger dans leur linéarité mais dans leur interactivité. Selon cette théorie, l'appel proviendrait du futur : ce qui appelle en moi depuis le futur c'est mon « pouvoir-être » de Dasein authentique mais cette potentialité s'inscrit déjà dans mon « être-été » de sorte qu'effectivement le « cela » à l'origine de l'appel puisse être considéré à la fois comme transcendant et immanent. C'est par la vision d'une temporalité en boucle que Heidegger résout la tension entre transcendance et immanence dans la conversion. *C'est à partir de mon « être-été » que jaillit mon « pouvoir-être »*. L'un des apports majeurs de Heidegger, sur les bases de la conception husserlienne⁶⁶ du temps, est d'avoir su penser une temporalité de la conversion qui permette de fonder la *circularité* (et non la linéarité) de son mouvement. En ce sens, pour répondre à la question posée en introduction sur la visée de la conversion, on peut dire que chez Heidegger elle est à la fois archéologique et eschatologique.

Dans la réponse à l'appel, le Dasein se conçoit enfin comme « projet ». De même que chez Platon, la *metanoia* est à la fois arrachement (ici à la facticité du « on ») et retour (*epistrophè*). *Mais dans un cas, il s'agit d'un « retour vers le futur » (retour à ce « pouvoir-être » inhérent au Dasein mais sur le mode de la possibilité), d'autre l'autre, retour vers le passé et l'expérience fondatrice de la réminiscence qui demande à être « réactivée »*. Là où la vision du Bien, chez Platon, implique un changement d'état durable qui se traduit dans la difficulté, pour le philosophe, à redescendre dans la caverne, elle n'est,

⁶⁵ M. HEIDEGGER, *Etre et temps*, §. 57, traduction d'Emmanuel Martineau, Editions Authentica, 1985, p. 201

⁶⁶ Cf. E. HUSSERL, *Manuscrits de Bernau sur la conscience du temps*, Editions Jérôme Millon, 2010

pour Heidegger, qu'un changement de perspective : « L'existence authentique n'est pas quelque chose qui flotte au-dessus de la quotidienneté échéante, elle n'est qu'une saisie modifiée de celle-ci⁶⁷ ». En effet, le Dasein authentique n'est pas « immunisé » contre la rechute mais l'arrachement à la « *Verfallenheit* » (déchéance) le rend simplement conscient des risques de rechute. Pas d'irréversibilité dans la vision heideggerienne de la conversion, pas d'avant/après, mais une mise en tension permanente entre deux modalités existentielles du Dasein : le Dasein authentique et la publicité du « on ». La conversion, chez Heidegger est sans cesse à convertir, et c'est ce qui la rend « humaine » ; elle ne requiert, à la différence de la *metanoia* platonicienne, ni maître ni violence. Elle est ce qui crée le mouvement dans l'Être, tendu entre ces deux pôles.

Une telle vision, chez Platon, ne serait pas « efficace » dans la mesure où le gardien ne serait jamais vraiment assez « éduqué » pour pouvoir contribuer au service de la cité. C'est d'ailleurs une critique que l'on pourrait faire à Heidegger que de n'avoir pas pensé le collectif de l'action comme évoqué à la fin de notre premier chapitre sur Heidegger comparé à Jonas. La divergence d'horizon : l'un ontologique (la temporalité ek-statique et non linéaire dans laquelle s'inscrit le *Dasein*), l'autre politique (le Bien commun chez Platon) explique les divergences de vision de la conversion. Toutefois avec le *Timée*, Platon explore une dimension de la conversion impensée chez Heidegger. En faisant de la temporalité la clé qui permet de dépasser la tension entre intériorité et extériorité de la conversion (ce qui en moi appelle...), Heidegger laisse de côté la dimension spatiale présente chez Platon dès la *République* mais qui va s'exprimer pleinement dans le *Timée*. Entre la voie solitaire dessinée par Heidegger qui fait de la conversion l'objet de la quête d'authenticité du Dasein et la voie maïeutique du Platon de *La République* où la *metanoia* suppose une relation de maître à disciple, le *Timée* amène une dimension cosmique à la réflexion sur la conversion. Comment et pourquoi la contemplation du *cosmos* peut-elle être une voie d'accès à ce Bien suprême que vise la dialectique ? Pour répondre à cette question, Platon va devoir plonger au cœur de cette question de l'*articulation* entre monde sensible et monde intelligible qui a parcouru l'ensemble de notre réflexion sur la conversion platonicienne. En effet, si, comme nous l'avons montré, il est possible de faire une lecture non dualiste de Platon à partir de la tripartition de l'âme, nous avons également montré l'importance de l'*epistrophè* dans la dynamique de la conversion platonicienne dont elle constitue l'horizon ultime. Or le retour chez Platon est retour

⁶⁷ M. HEIDEGGER, *Être et Temps*, traduction d'Emmanuel Martineau, Editions Authentica, 1985, p. 140

à la Source (le Bien), à ce monde transcendant dans lequel les idées s'originent. En ce sens, le Platon de la *République* reste dualiste. Comme nous allons le voir, *c'est avec le Timée que la pensée platonicienne s'affranchit véritablement du dualisme pour devenir une pensée de la dualité qui articule sensible et intelligible sans disqualifier l'un au détriment de l'autre* en faisant du monde sensible non pas l'horizon du retour mais la voie pour y parvenir.

2. Le Timée et la thèse de l'âme du monde : la conversion comme imitation

« Parmi les mouvements du corps, le meilleur est celui qui est produit en lui-même, par lui-même, car c'est le mouvement qui s'apparente le plus à celui de la pensée, qui est aussi celui de l'univers⁶⁸ ». Dans cette citation extraite du *Timée*, le mouvement de la pensée et celui des corps est associé à celui de l'univers. En effet, dans *le Timée*, les mouvements des corps, des astres et des âmes participent d'un même mouvement qui est celui impulsé par « l'âme du monde ». Cette idée d'un monde vivant, doué d'une âme, pourvue d'un intellect, pourrait paraître surprenante après le discrédit qui a plané sur le monde sensible, tant dans le *Phédon* que dans la *République*. La thèse d'une « âme du monde » est la solution à laquelle Platon a recours pour conforter son hypothèse d'un univers à l'image de son auteur, le démiurge, à savoir beau et bon. Seule la présence d'une âme peut parvenir à expliquer la présence d'un ordre dans le monde du devenir qui sinon serait livré au chaos :

« Il était impossible que l'intellect soit présent en quelque chose dépourvu d'une âme. C'est à la suite de ces réflexions qu'il mit l'intellect dans l'âme et l'âme dans le corps, pour construire l'univers, de façon à réaliser un œuvre qui fût par nature la plus belle et la meilleure possible. Ainsi donc, conformément à une explication qui n'est que *vraisemblable*, il faut dire que notre monde, qui est un vivant doué d'une âme pourvue d'un intellect, a, en vérité, été engendré par la suite de la décision réfléchie d'un Dieu⁶⁹ ».

La pointe de ce passage nous semble résider dans le mot « vraisemblable ». En effet, pour penser la rationalité du monde sensible, Platon ne peut avoir recours à une démonstration puisque c'est précisément ce qui ne cesse de poser problème dans la *République* notamment. C'est donc du côté du mythe que Platon va chercher une

⁶⁸ PLATON, *Le Timée*, 89b, traduction de Luc Brisson, Editions Garnier Flammarion, 2015, p. 214

⁶⁹ PLATON, *Le Timée*, 30a, traduction de Luc Brisson, Editions Garnier Flammarion, 2015, p. 119

solution en inventant ce personnage du bon démiurge qui n'aurait pu concevoir un monde sans beauté donc sans âme. A partir de cette hypothèse nécessaire, c'est toute la cosmogonie du *Timée* qui va se dérouler et notamment l'existence de correspondances entre âme du monde et âme humaine. La place du mythe est donc centrale dans la pensée de Platon : elle est ce qui permet de penser l'impensable, de donner corps à des intuitions que la raison ne saurait démontrer. C'est une façon de ne pas renoncer à la vérité. *Mythos* et *logos* ne sont pas opposés mais complémentaires, comme deux voies de navigation vers la Vérité. Si le mythe est une vérité « par défaut », comme il l'exprime à plusieurs reprises, il est ce qui sauve de l'aporie. En réhabilitant la pensée par image, Platon réhabilite indirectement le monde sensible⁷⁰.

a) *Vers une harmonisation du monde sensible et du monde intelligible : la structure de l'âme du monde*

C'est ainsi que Platon peut affirmer, dans le *Timée*, que même si le monde sensible est soumis au changement, on peut noter une certaine régularité dans ce changement qui est liée au fait que l'âme du monde, de par sa constitution même, est le fruit d'une hybridation entre sensible et intelligible. En effet, Platon explique dans le *Timée* (36a-37b) que l'âme du monde est constituée de deux cercles : le « cercle du Même » et le « cercle de l'Autre ». Selon l'analyse de Léon Robin, le Même correspond au principe d'identité, l'Autre à l'altérité c'est-à-dire au changement. Ainsi coexistent, dans la composition de l'âme, le principe d'un mouvement immuable et le devenir : « Supposons toutefois qu'à l'Autre ne dût pas se joindre le Même : le mouvement serait encore essentiel à l'âme mais ce serait un mouvement perpétuellement déséquilibré, toujours dépourvu d'ordre et de mesure, [...] du pur mécanisme sans finalité⁷¹ ».

Mais l'âme du monde est également le fruit d'une deuxième articulation : entre « l'essence indivisible » et « l'essence divisible » cette fois. La première consiste en un principe d'unité, que Léon Robin interprète comme « l'unité d'être de chaque essence intelligible⁷² ». La seconde est la source du multiple dans le monde sensible, « la

⁷⁰ Sur cette question du rôle des images on trouve dans *le Phédon*, 74-75, un passage très instructif où Platon montre qu'à partir du support sensible que constituent deux bouts de bois de taille comparable, l'individu peut accéder à l'intuition de l'idée d'égalité mais sans parvenir à la définir, si ce n'est par défaut : « C'est des sensations que doit nous venir la pensée que toutes les égalités sensibles tendent vers ce qui est égal et qu'elles n'y parviennent pas » (*Phédon*, 75b). Dans ce cas, les images sont utilisées à contre-emploi mais participent à la *metanoia* dans la mesure où elles permettent d'arracher le sujet à l'opinion (*doxa*).

⁷¹ L. ROBIN, *Platon*, Editions PUF Quadrige, 1997, pp. 146-147

⁷² *Ibid*, p. 144

pluralité des corps ». A partir de ces deux principes, en est formé un troisième, l'Être, fruit du mélange des deux, qui exprime la nature « mixte » de l'âme. Ce mélange peut, à son tour, être considéré du point de vue du Même puisqu'il recèle un principe d'identité, et de l'Autre, qui s'exprime dans la multiplicité. Ainsi l'âme est-elle le fruit d'une double synthèse que Léon Robin définit comme : qualitative (le Même et l'Autre) et quantitative (l'indivisible et le divisible). « Si cette interprétation est correcte », conclue-t-il, « on devra dire de l'âme qu'elle est doublement intermédiaire : d'une part, en effet, elle est une synthèse d'identité et d'altérité, et d'autre part, elle les unit dans une essence mixte qui est elle-même une synthèse d'unité et de multiplicité. Synthèse double, à la fois qualitative et quantitative⁷³ ».

Cette architecture symbolique de l'âme qui peut paraître très abstraite trouve son illustration concrète lorsque Platon décrit son fonctionnement. En effet, les deux cercles (le Même et l'Autre) accomplissent, nous dit Platon, un mouvement circulaire en sens inverse tandis que l'âme accomplit un mouvement permanent de rotation sur elle-même. On peut donc en déduire que c'est parce qu'elle gouverne simultanément les mouvements des deux mondes, que l'âme du monde peut calquer les mouvements du monde sensible sur le modèle du monde intelligible, une même rationalité étant à l'œuvre dans les deux. Cette double circularité se retrouve dans le mouvement des astres. En effet, les astres effectuent d'une part un mouvement propre de rotation sur eux-mêmes de façon cyclique et selon le cercle de l'Autre (de la droite vers la gauche) et d'autre part, un mouvement de la gauche vers la droite subissant l'attraction du cercle du Même qui concerne, nous dit Platon, « le ciel tout entier » :

« Ils prirent leur course en suivant évidemment la révolution de l'Autre, qui oblique, coupe, par le travers la révolution du Même et se trouve dominée par elle. [...] En traînant sur son axe l'ensemble des cercles que les corps décrivent, le mouvement du Même leur donnait l'apparence d'une hélice, étant donné que, dans deux plans ces corps devaient avancer en sens inverse simultanément⁷⁴ ».

b) Le Politique ou la conversion comme « torsion »

Ainsi est décrit ce que nous pourrions qualifier de « mouvement rétrograde ». Si ce mouvement trouve, dans *le Timée*, une pleine harmonie, il nous semble intéressant, à ce stade, pour en examiner les conséquences par rapport à la question de la conversion, de faire référence au *Politique* où cette idée de mouvement rétrograde existe également mais sous une forme problématique décrite par un mythe. Dans ce

⁷³ L. ROBIN, *Platon*, Editions PUF Quadrige, 1997, p. 145

⁷⁴ PLATON, *Le Timée*, 39 a-b, traduction de Luc Brisson, Editions Garnier Flammarion, 2015, p. 130-131

mythe, Platon nous décrit un monde cyclique. Dans un premier temps, il nous relate le règne de Cronos, un âge d'or où le dieu réglait le fonctionnement de la totalité du monde, les hommes et les animaux ne se mangeaient pas entre eux, vivant en paix relégués dans une sorte d'enfance éternelle dépourvus de *logos* et d'institutions, le dieu pourvoyant à chacun de leurs besoins. Vient ensuite le règne du fils de Cronos, Zeus, « lorsque le temps assigné à toute chose fut accompli, chaque âme ayant payé son compte de naissances ». A ce moment, décrit par Platon comme celui du retrait divin, le monde se trouve lancé dans deux directions contraires. En effet, le monde est à nouveau soumis au devenir, alors que le cercle de Cronos avait suspendu son cours : « tout ce qui est mortel cessa de s'acheminer vers la vieillesse et d'en avoir l'aspect, et changeant en sens contraire, devint, pour ainsi dire, plus jeune et plus délicat⁷⁵ ». Le retour au devenir, va provoquer, comme le décrit l'auteur, une « violente secousse ». Sous la houlette de Zeus, qui tente de régner selon le modèle laissé par son Père, le mouvement s'apaise, mais l'oubli s'installant, le chaos inhérent au monde sensible finit par l'emporter. Le monde semble abandonné par les dieux. C'est alors que Cronos reprend le gouvernail : « relevant les parties chancelantes ou dissoutes pendant la période antérieure, il l'ordonne en le *redressant*, il le rend immortel et impérissable⁷⁶ ».

Ce qui nous semble devoir être relevé dans cette dernière citation est le terme « redresser » car il induit l'idée que le monde est tordu en l'absence des dieux, tordu sous l'effet du mouvement rétrograde en sens inverse qu'il subit. De là naît notre hypothèse que toute conversion, pour Platon, est quelque part le retour à cet « âge d'or » du monde gouverné selon le modèle divin, de même que l'âme, pour effectuer sa *metanoia*, doit pratiquer la réminiscence en faisant retour (*epistrophè*) à ce qu'elle a déjà contemplé : les idées éternelles. Mais *ce retour, pour les raisons que nous venons d'évoquer, implique une « torsion » pour détordre ce qui a été tordu en nous*. A ce titre, il est intéressant de constater que l'un des sens du mot *epistrophè* (retour) mentionné dans le dictionnaire grec Bailly est précisément celui de « torsion⁷⁷ », renversement. De même, l'un des sens du terme latin *convertere* est bien celui de tourner⁷⁸, retourner. Cette idée, que le mythe de *Chronos* nous permet de mieux visualiser, nous semble constituer une nouvelle catégorie de la conversion comme

⁷⁵ PLATON, *Le Politique*, 270 e, Editions Garnier Flammarion, 1969, p. 189

⁷⁶ PLATON, *Le Politique*, 273 d, Editions Garnier Flammarion, 1969, p. 193

⁷⁷ A. BAILLY, *Dictionnaire grec français*, Editions Hachette, 1963, p. 776

⁷⁸ Le dictionnaire français-latin de Felix Gaffiot traduit : « retourner, changer complètement » ce qu'illustre bien cette course en sens inverse.

« torsion », Ainsi que nous l'avons montré, la violence de l'arrachement constitutive de la *metanoia* décrite par Platon dans la *République*, est liée à son irréversibilité. Cette idée d'irréversibilité trouve ses limites dans un dialogue plus tardif, le *Politique*, où la vision du monde est profondément cyclique (non pas retour à l'origine comme dans la réminiscence mais retour du Même). Le *Politique* permet à la fois d'expliquer rétrospectivement (et de rendre caduque) la violence de la *metanoia* dans la *République* (l'irréversibilité comme idéal impossible à atteindre) et annonce quelque part la sagesse du *Timée* en montrant que les hommes sont soumis à des cycles cosmiques qui les dépassent. *Mais si l'epistrophè prend la forme, dans le Politique, d'une torsion, la grande invention du Timée est d'introduire, grâce au concept d'âme du monde, la possibilité d'une harmonisation des deux mouvements contraires (Le Même et L'Autre), là où, dans le Politique, le monde est conçu de façon cyclique comme alternance des deux principes, marquée par de brutales transitions.*

Alors que le *Phèdre* décrit l'articulation entre les trois composantes de l'âme humaine, le *Phédon* entre l'âme et le corps, Le *Timée* rend possible une bonne articulation entre monde sensible et monde intelligible à travers le concept « d'âme du monde ». Et Platon insiste d'ailleurs sur l'unicité⁷⁹ du monde qu'il se représente comme un « vivant unique » :

« En effet, tous les vivants intelligibles, ce vivant les tient enveloppés en lui-même, de la même façon que notre monde nous contient nous et tous les autres. Car comme c'est au plus beau des êtres intelligibles, c'est-à-dire au plus parfait d'entre nous, que le dieu a précisément souhaité le faire ressembler, il a façonné *un vivant unique*, visible, ayant à l'intérieur de lui tous les vivants qui lui sont apparentés par nature⁸⁰ ».

c) D'une vision cyclique (Politique) à la perfection cosmique (Timée) : de la torsion à l'imitation

Que l'intelligible soit lié au vivant a de quoi nous surprendre chez Platon, pour autant est-on sorti du dualisme ? Notre analyse est que l'évolution de la pensée platonicienne, qui s'exprime pleinement dans le *Timée*, est le *passage d'une disjonction à une hiérarchisation des deux dimensions* (sensible/intelligible), déjà en germe dans *La République* au livre IV avec l'idée d'une hiérarchisation des ordres dans la cité sur le modèle de l'harmonie des parties de l'âme, fondatrice de l'idée de justice. De fait, l'ordre de ce « vivant unique » se calque sur le mouvement des corps

⁷⁹ Pas d'alternance cyclique mais un fonctionnement immuable, voulu par le démiurge, qui introduit une rationalité dans le monde sensible

⁸⁰ PLATON, *Le Timée*, 31 a, traduction de Luc Brisson, Editions Garnier Flammarion, 2015, p. 119

célestes qui occupent le sommet de la hiérarchie et dont Platon postule qu'ils suivent une trajectoire circulaire. Si l'âme du monde, nous dit Platon, n'est pas une « forme intelligible », son ordre repose sur des idées intelligibles puisqu'il est conçu selon le modèle mathématique de référence des mouvements réguliers des astres célestes. Ce qui explique, comme le souligne, Luc Brisson que « les mathématiques doivent, par voie de conséquence, s'appliquer non seulement dans le ciel mais aussi dans le monde sublunaire⁸¹ ».

Avec le Timée, la chute de l'âme dans le corps, n'est plus, comme dans le Phédon, le résultat de son imperfection, elle devient le fruit de la volonté du démiurge. Si l'âme était déjà, dans le Phédon, le lieu d'une articulation entre sensible et intelligible, « l'âme du monde » devient, dans le Timée, la source de l'intelligibilité de l'univers. En effet, si dans le Phédon, on peinait à voir le lien entre metanoia et contemplation du monde sensible, la contradiction est résolue dans le Timée. Pour autant, ouvre-t-elle la voie à une connaissance de la rationalité à l'œuvre dans l'univers à partir du monde sensible ? Ce pas, que franchira Aristote, Platon ne le franchit pas, car pour lui la rationalité du monde est d'essence divine. C'est donc vers la connaissance de ces réalités divines que doit s'orienter le philosophe. Ce n'est pas sur l'étude du vivant sublunaire que Platon préconise d'appuyer la recherche de la vérité (ce que fera Aristote) mais sur l'étude de la régularité des mouvements célestes supralunaires, c'est l'astronomie qui devient le modèle de la connaissance. En effet, les mouvements des corps célestes poursuivent, d'après Platon, une trajectoire circulaire selon un modèle mathématique.

Dans un passage du *Timée* (47b-c), clé pour notre problématique, l'auteur nous permet de penser le lien entre *oikos logos* et *metanoia*, nous fournissant ainsi des fondements philosophiques pour pouvoir penser une « conversion écologique ». Dans ce passage, il explique que la connaissance du mouvement régulier des astres peut permettre de contenir les mouvements désordonnés de l'âme. En effet, alors que dans la construction de l'âme du monde, l'articulation entre sphère du Même et sphère de l'Autre se fait harmonieusement ; lorsque les dieux entreprennent, à la demande du démiurge, « d'enlacer » l'âme humaine divine - dont la « semence » a été créée par le démiurge - au corps, celle-ci est entraînée dans le flux chaotique des sensations.

⁸¹ PLATON, *Le Timée*, 89 b, traduction de Luc Brisson, Editions Garnier Flammarion, 2015, p. 40

Dans sa description de la construction du corps, Platon commence par les yeux, « porteurs de lumière⁸² » :

« Voilà le bienfait le plus considérable que nous apportent les yeux. [...] Le dieu nous a découvert et donné la vue, afin que, ayant observé dans le ciel les révolutions de l'intellect, nous les utilisions, en les rapportant aux révolutions *en nous* de l'intellect ; ces révolutions sont apparentées, même si les nôtres sont troublées, alors que les autres sont exemptes de trouble. Ce n'est qu'après avoir étudié à fond les mouvements célestes, après avoir acquis le pouvoir de les calculer correctement, en conformité avec ce qui se passe *dans la nature* et après avoir *imité*⁸³ les mouvements du dieu, mouvements qui n'errant absolument pas, que nous pourrions stabiliser les mouvements qui, *en nous*, ne cessent de vagabonder⁸⁴ ».

Ainsi donc, *la metanoia n'est pas ici uniquement le fruit de la pratique de la dialectique, qui, dans le mythe de la caverne, vient transformer notre rapport au monde mais bel, et bien, le fruit de la connaissance de la physis ! Avec toutes les précautions à prendre chez Platon : ce n'est pas la nature (le monde sublunaire) qui nous convertit mais la connaissance de l'intelligible qui se déploie dans les sphères célestes. Et c'est précisément en ce sens qu'on pourrait parler, non seulement de conversion, mais de « conversion écologique » dans la mesure où c'est le spectacle de la révolution des astres et la compréhension de l'intelligible qui s'y déploie qui permettrait de régler le mouvement de l'âme humaine par un phénomène de *mimésis*. Ainsi, c'est grâce à la thèse unificatrice de l'âme du monde que peuvent être pensées ces *correspondances* entre l'intelligible qui se déploie dans les mouvements célestes et dans l'âme humaine. La *metanoia* procède donc toujours bien d'un « changement de direction du regard » en direction de l'intelligible mais ce qui le rend possible, n'est plus d'ordre temporel (retour aux origines) mais peut s'appuyer sur la spatialité⁸⁵ immanente des*

⁸² PLATON, *Le Timée*, 45 b, traduction de Luc Brisson, Editions Garnier Flammarion, p. 144

⁸³ Le terme grec utilisé ici est *mimoumenoi*, il s'agit donc bien de *mimesis* (imitation).

⁸⁴ PLATON, *Le Timée*, 47 b-c, traduction de Luc Brisson, Editions Garnier Flammarion, p. 144

⁸⁵ En réalité cette spatialité est liée à une temporalité puisqu'elle est le siège de « l'éternel retour du Même », à travers la cyclicité du mouvement des astres. En effet, comme développé au §. 39 du *Timée*, les mouvements des corps célestes suivent une trajectoire circulaire, selon un modèle mathématique. Mais la perfection et la régularité de ce mouvement n'est que la traduction d'une réalité qui leur est, dans la cosmologie platonicienne, antérieure : le temps. En effet, ce qui garantit la régularité du mouvement des astres, c'est le modèle éternel à partir duquel il a été conçu par le démiurge : le temps. En effet, le démiurge eut l'idée, nous dit Platon, pour « adapter » le monde vivant à son modèle éternel, de « fabriquer une image mobile de l'éternité. Et tandis qu'il met le ciel en ordre, il fabrique de l'éternité qui reste, dans l'unité, une certaine image éternelle progressant selon le nombre, celle-là même que précisément nous appelons le temps ». Lieu du devenir, le temps devient aussi le lieu de la manifestation d'un éternel retour du Même à travers l'alternance des cycles. C'est dans ce contexte que le soleil, la lune et cinq autres astres apparaissent pour « définir et conserver les nombres du temps ». Chacun des astres, explique Platon, est placé sur l'orbite de la course circulaire de l'Autre, selon des mouvements différents mais qui en viennent tous à croiser la révolution de la sphère du Même, subissant ainsi

mouvements célestes : *de réminiscence (retour à l'état de l'âme avant son incarnation), l'epistrophè s'incarne en devenant mimesis.*

Cette citation confirme, en outre, que la nature de la *metanoia* est vision, comme évoqué dans le livre VII de *La République*, vision physique des astres et vision intelligible de la rationalité à l'œuvre dans leur mouvement dont la perfection vient « convertir » le mouvement de l'âme humaine, la soustrayant au chaos des sensations. Mais l'ambivalence de cette vision (à la fois physique et intellectuelle comme dans la *République*), nous amène à nous interroger sur la nature de cette « imitation » ? Est-ce un phénomène subi ou agi par l'individu ? La conversion de l'âme est-elle uniquement d'ordre noétique - la connaissance intellectuelle des lois mathématiques - ou une vérité de « contact » ? Ne peut-on lire dans la description de Platon comme un effet « d'attraction » : ce qu'il y a de divin en nous, la pensée, étant en quelque sorte « entraîné » par ce qu'il y a de divin dans les mouvements célestes en raison de l'affinité qui existerait entre eux. La connaissance des lois mathématiques ne serait, dans cette hypothèse, que la conséquence de cette impulsion. Comme l'exprime sans équivoque Platon, la contemplation des astres « soigne » l'âme et contribue à rétablir son fonctionnement harmonieux en nous mettant en mouvement dans la bonne direction. Il semble qu'on puisse bien parler ici d'une « vérité de contact ». Il y a une passivité (pas une synchronisation volontaire mais subie comme attraction) qui conditionne la mise en mouvement : la vérité qui se manifeste dans le monde supralunaire nous touche et vient « redresser » ce que la chute dans le corps a « tordu ». Elle nous « nourrit », dans le sens où elle nous fait « pousser droit » dans un jeu de mimétisme. La théorie de la réminiscence n'est donc pas du tout évincée. Mais *alors que, dans le Phédon, le traumatisme lié à chute dans le corps ne peut trouver d'issue véritable que dans la mort, il semble, avec le Timée, qu'une « thérapie⁸⁶ » devienne envisageable de notre vivant, thérapie qui mobilise le corps autant que l'Esprit : « Les mouvements qui sont apparentés à ce qu'il y a de divin en nous, ce sont les pensées et les révolutions de l'univers. Voilà bien les mouvements avec lesquels chacun doit, en redressant les révolutions qui, dans notre tête, ont été dérangées lors de notre naissance, rendre celui qui contemple les*

son influence. « Entraînant sur son axe, l'ensemble des cercles que ces corps décrivent, le mouvement du Même leur donnait l'apparence d'une hélice ». Et Platon de conclure avec une phrase capitale pour comprendre comment, dans le *Timée*, Platon interprète le lien entre contemplation de la nature et contemplation du monde intelligible : « Voilà comment et en vue de quoi ont été engendrés tous ceux des astres qui parcourent le ciel et qui reviennent sur leurs pas ; c'est pour que ce monde-ci ressemble le plus possible au vivant parfait et intelligible et pour qu'il imite la nature éternelle ».

⁸⁶ Nous retrouverons ce terme avec les « thérapies de l'âme » stoïciennes et épicuriennes

*révolutions semblable à ce qui est contemplé en revenant à son état antérieur*⁸⁷ ». Les deux nouvelles figures de la conversion que nous venons de mettre en lumière sont donc complémentaires : c'est l'*imitation* qui permet la *torsion* nécessaire pour détordre ce qui était tordu.

Par rapport à *La République*, où la *metanoia* passait par la dialectique et l'enseignement maïeutique d'un maître, il semble, avec le *Timée*, que la contemplation de la nature permette à l'homme de s'autonomiser dans sa conversion. En résumé, nous pourrions avancer que *le maître est à la réminiscence ce que la nature est à la mimesis*. Alors que dans la vision dualiste de *La République*, le monde intelligible peinait à convaincre par son abstraction, il trouve, dans le *Timée*, à s'incarner dans la perfection de l'ordre cosmique. Mais pour autant le monde sublunaire est-il réhabilité ? Peut-on vraiment parler de conversion écologique au sens où la connaissance des lois de ce monde participerait à la *metanoia* ?

d) Du monde supralunaire au monde sublunaire : vers une réconciliation entre éthique et physis ?

En effet, cette contemplation reste bien intellectuelle car elle porte sur un monde difficilement accessible au plus grand nombre : le monde supralunaire. Quid du monde sublunaire ? Est-il porteur de la même rationalité ? Est-il, lui aussi, digne de contemplation ? Pour Luc Brisson, dans son introduction au *Timée*, c'est une certitude : « La contemplation de l'univers sensible constitue un préalable à la contemplation de l'univers intelligible⁸⁸ ». Pour le comprendre, il nous faut revenir à la structure du « corps du monde » et à celle de son âme. De fait, « l'âme du monde », comme l'âme humaine, sont composés des mêmes matériaux mais l'âme humaine est constituée de « restes », de ce fait, moins purs : « Il s'employa à fondre le reste des ingrédients utilisés antérieurement, en utilisant presque le même mélange, un mélange dont les ingrédients n'étaient plus aussi purs qu'avant⁸⁹ ». Rappelons que « l'âme du monde » est le fruit du mélange de trois éléments : « une seule réalité, unissant harmonieusement la nature de l'Autre, rebelle au mélange, au Même, et en les mêlant à l'Être, formant une unité à partir de ces trois choses⁹⁰ ».

Pour le « corps du monde », la question est plus complexe mais sa composition procède de la même origine que le corps humain qui est conçu, nous dit Platon, après

⁸⁷ PLATON, *Le Timée*, 90 c-d, traduction de Luc Brisson, Editions Garnier Flammarion, p. 217

⁸⁸ *Ibid*, p. 62

⁸⁹ *Ibid*, 41d, p. 134

⁹⁰ *Ibid*, 35a-b, p. 124

l'âme (*Timée*, 34c). Cette origine commune c'est la *chora*. Alors que l'âme humaine et « l'âme du monde » sont créées de toute pièce, la *chora* préexiste à la composition du monde. Elle n'est pas la matière brute au sens de la *hyle* aristotélicienne mais, pourrait-on dire, la condition de possibilité de la matière, ce à partir de quoi le travail démiurgique de conception du « corps du monde » peut s'accomplir. Pas de création *ex nihilo* donc chez Platon. La *chora* se présente donc, ainsi que le traduit élégamment Luc Brisson, comme « la nourrice du devenir », la matrice de tous les possibles. A ce stade, nous dit Platon, les quatre éléments (eau, air, terre, feu) qui vont servir de substrat au corps du monde et au corps humain, pré-existaient mais de façon encore informe. C'est ce que Platon nomme le règne de la nécessité (*anagkê*) qui livre les quatre éléments au chaos provoqué par leur entrechoquement mécanique. Notons au passage que le mouvement pré-existe au temps qui est, comme nous l'avons vu, une création du démiurge qui introduit ainsi une forme d'éternité dans le devenir par la succession régulière des cycles cosmiques. *L'âme n'est donc pas l'origine du mouvement, elle ne fait que l'ordonner*. C'est d'ailleurs l'un des impensés de la tradition platonicienne : la genèse du mouvement.

Le travail du démiurge consistera précisément à ordonner les quatre éléments selon un modèle mathématique : « Avant l'établissement de cet ordre, tous les éléments se trouvaient sans proportion ni mesure ; et lorsque fut entrepris l'arrangement de l'univers, même si le feu d'abord, puis l'eau et la terre et l'air possédaient bien quelques traces de leurs propriétés, ils se trouvaient néanmoins tout à fait dans l'état dans lequel on peut s'attendre à trouver toute chose quand dieu en est absent⁹¹ » : inconsistance, instabilité. C'est en leur conférant un ordre mathématique que le démiurge va leur donner consistance et en faire les « matériaux » de sa création. Par un surprenant raccourci, Platon déduit de la nature corporelle des quatre éléments et du fait que les corps possèdent une profondeur inscrite dans le plan, le fait que les quatre éléments soient constitués de surfaces et plus particulièrement de triangles : « Toute face plane limitée par des droites est issue de triangles. Or tous les triangles procèdent de deux triangles qui ont chacun un angle droit et les autres aigus : l'un a de part et d'autre une partie de l'angle droit divisé par des côtés égaux, tandis que l'autre a des parties inégales d'un angle droit divisé par des côtés inégaux⁹² ». En quelques phrases, Platon vient de réduire la diversité du monde sensible à une combinaison de triangles isocèles et scalènes ! Il s'agit de ces éléments simples au-

⁹¹ PLATON, *Le Timée*, traduction de Luc Brisson, Editions Garnier Flammarion, 53a, p. 154

⁹² *Ibid*, 53c-d, p. 155

delà desquels l'intellect ne saurait remonter sauf à être initié par les dieux. Conséquence de la démonstration précédente, les quatre éléments peuvent se transformer mutuellement car ils proviennent tous d'un même triangle (à l'exception de la terre qui ne possède pas ce pouvoir). Sans rentrer dans les détails techniques prodigués par Platon, nous nous contenterons de souligner ici l'idée contenue en germe dans cette vision : à savoir *une continuité du vivant qui procède de la combinaison de quatre éléments*, dont trois peuvent s'engendrer les uns les autres. Toute continuité suppose une unité, c'est cette unité du monde que Platon tente de fonder rationnellement sur les formes mathématiques. Mais à la différence des présocratiques, il ne tente pas de réduire toute l'unité du sensible à un seul élément : il laisse en quelque sorte l'ordre du *cosmos* ouvert, fruit de l'auto-engendrement des quatre éléments. *Au sein du vivant, le corps humain n'a donc pas un statut particulier, c'est par la partie divine de son âme - fondue dans le même matériau, quoique dégradé, que « l'âme du monde » – que l'homme se distingue.* Pour autant, son âme reste une émanation de « l'âme du monde », puisqu'elle a été conçue par le démiurge à partir des mêmes matériaux, comme évoqué plus haut. Ce qui distingue les êtres vivants en différentes catégories, ce sont les rapports entre les trois parties de l'âme qui préside à leur constitution. On retrouve la théorie platonicienne de la tripartition de l'âme mais qui, dans la vision cosmologique du *Timée* va être « localisée ». En effet, l'équivalent du *thumos* se trouve entre le diaphragme et le cou (le thorax), tandis que le siège de l'*epithumia* serait entre le diaphragme et le nombril, le diaphragme servant ainsi de séparation entre ce que Platon présente dans le *Timée* comme les deux parties de « l'âme mortelle⁹³ ». Cette partie de l'âme n'est pas créée directement par le démiurge, comme l'âme divine, mais par ses disciples, les dieux. Le règne végétal, par exemple, dans le cadre de cette « continuité hiérarchisée » du vivant, serait dominé par l'*epithumia*. Et seule l'âme humaine, en laquelle domine la partie divine, est ainsi en mesure de saisir la rationalité à l'œuvre au sein de ce vivant mathématisé et, nourrie par la contemplation de cet ordre cosmique, d'influer sur son propre fonctionnement par une « thérapie » appropriée. *Ainsi, après avoir délaissé la physis des présocratiques pour se concentrer sur son projet éthique et politique, Platon y revient donc, dans le Timée, pour jeter les bases de ce que l'on peut déjà appeler une « thérapie cosmique de l'âme ».* Mais pour autant, si l'on peut voir en Platon le père fondateur de la *metanoia*, pose-t-il vraiment les fondements nécessaires pour penser une conversion écologique ?

⁹³ PLATON, *Le Timée*, traduction de Luc Brisson, Editions Garnier Flammarion, 69d, p. 182

Il nous faut, pour finir, souligner le caractère ambigu du rapport à la *physis* chez Platon. En effet, au début du *Timée*, c'est sur le vivant qu'insiste Platon puisqu'un monde parfait en intelligibilité et en beauté ne saurait se concevoir, selon lui, sans une âme (*Timée*, 30b). A ce stade, l'intelligibilité du monde repose sur une vision dynamique. Mais dans un second temps, comme nous l'avons montré, la description de la structure du « corps du monde » fait apparaître une vision mécaniste de la nature, constituée de formes mathématiques. Ainsi que le fait remarquer Léon Robin, dans son commentaire du *Timée*, cette vision implique, au niveau des Idées qui servent de modèle à l'âme du monde, également une forme mathématique sans quoi elles ne sauraient agir sur la matière informe pour lui conférer cet ordre parfait :

« Quant aux forces, dont le jeu finit à la longue par regrouper les surfaces solides, elles ne peuvent être, semble-t-il, que ces Formes intelligibles dont la matière, nous le savons, subit incessamment l'action. [...] Mais ces formes sont elles-mêmes des synthèses et qui se constitueraient selon les Nombres idéaux et les Figures idéales. [...] Il faut, semble-t-il, qu'il y ait, dans les idées elles-mêmes, une mathématique, transcendante à dire vrai⁹⁴ ».

Mais cette vision mécaniste a-t-elle le dernier mot ? Non, on le voit bien dans la classification des catégories d'êtres qui, comme nous l'avons évoqué, est liée à un équilibre particulier des différentes parties de l'âme propre à chaque espèce. En outre, si un ordre mathématique préside à l'organisation du monde sensible, cela ne nous dit rien de l'origine de la finalité à l'œuvre dans ce principe organisateur. C'est à ce niveau que l'éthique rejoint la physique comme le résume Léon Robin : « Ce mécanisme n'aurait pas donné naissance à un monde, s'il n'avait été soumis à la finalité ou à la pensée du Bien dans une âme⁹⁵ ». On reboucle ici avec le début du *Timée*, à savoir l'intention du démiurge de concevoir un monde beau, conforme à sa nature divine. Ce qui distinguera fondamentalement le mécanisme platonicien de l'atomisme épicurien, inspiré de Démocrite, c'est qu'il est porteur d'une intelligibilité qui le transcende et trouve sa source dans le divin, à travers l'idée de Providence. Ainsi, comme le souligne justement Léon Robin : « L'intellectualisme de Platon est en effet tout pénétré de religieux⁹⁶ ». C'est toute la rupture de Platon par rapport à la mythologie grecque traditionnelle (où l'inconduite des dieux est monnaie courante) : lui donner une vocation éthique en prêtant aux dieux un idéal de rationalité, ceux-ci étant les gardiens d'un ordre cosmique qui vise le Bien. Comme les « gardiens » de la

⁹⁴ L. ROBIN, *Platon*, Editions PUF Quadrige, 1997, p. 174

⁹⁵ *Ibid*, p. 175

⁹⁶ *Ibid*, p. 177

République, ils sont soumis à cet idéal. Platon ouvre ainsi la voie aux penseurs stoïciens pour lesquels l'idée de Providence va devenir centrale.

Pour conclure par rapport à notre problématique, si l'on peut parler, chez Platon, d'une réhabilitation du monde sensible dans le *Timée*, en lien avec son origine démiurgique, on ne peut véritablement parler de « conversion écologique ». D'une part, parce que la place de la *physis* dans l'*epistrophè* platonicienne reste limitée au monde supralunaire. D'autre part, à cause du discrédit qui pèse chez Platon sur la sensation (bien que la conversion soit bien vécue « dans un corps » comme nous l'avons souligné), et qui sera levé par les épicuriens. En effet, si Platon évoque bien un effet « d'attraction » du mouvement régulier des astres sur la partie divine de notre âme dans l'attitude de contemplation, cette action reste en grande partie subie et, si contact il y a, il ne s'agit en aucun cas d'une expérience sensible mais, au mieux, d'une communication mystérieuse entre les mouvements célestes et la partie divine de notre âme. Il faudra attendre Aristote et son influence sur les deux courants qui vont nous intéresser (stoïciens et épicuriens) pour que cette contemplation de l'intelligible dans la nature fasse place à un intérêt concret pour le vivant qui puisse servir de base aux « thérapies de l'âme » stoïciennes et épicuriennes.

Conclusion

Pour conclure cette partie, résumons les apports de Platon à notre réflexion sur la question de la conversion. Le premier constat est que, chez Platon, les deux pôles de la conversion décrits par Pierre Hadot (*metanoia* et *epistrophè*) trouvent leur articulation logique dans le cadre d'une lecture dynamique de son œuvre. La *metanoia* comme « retournement » ou « arrachement » n'a de sens qu'en vue d'un retour (*epistrophè*) à ce que notre âme connaît déjà : les Idées. La *metanoia*, chez Platon, est indissociable de la théorie de la réminiscence. Par rapport à la question posée en introduction de cette seconde partie de notre recherche, sur la visée de la réalisation de Soi, la *metanoia* se situerait donc plutôt du côté de l'archéologie que de l'eschatologie puisque le Soi a déjà connu, chez Platon, la plénitude de la contemplation des idées. Il s'agit de « faire retour » (*epistrophè*) à un Soi originaire tel qu'il était avant la chute dans le corps. Mais, comme nous l'avons montré, ce retour est rendu problématique par le fait que le Même, dont procèdent les idées, et le devenir qui gouverne nos existences incarnées, ont une dynamique opposée, que ce soit dans le *Politique* (vision cyclique, alternance) ou dans le *Timée* (le Même et l'Autre

suisant une trajectoire circulaire inverse). Il en résulte que le retour (*epistrophè*) prend chez Platon, comme nous l'avons montré, la forme d'une *torsion* expliquant la violence de l'arrachement (*metanoia*) préalable pour « détordre » ce qui a été tordu en nous sous l'effet de ces mouvements contraires.

Mais cette nouvelle catégorie de la conversion comme *torsion* est à nouveau dépassée, dans le *Timée*, dans celle d'*imitation*. Ce qui aurait pu sembler une aporie : la circulation inversée du cercle du Même et du cercle de l'Autre, trouve sa solution dans le fait que l'Autre est soumis au Même et subit son attraction. La régularité du mouvement des astres en est l'illustration la plus parfaite. Il en résulte que la contemplation des choses les plus parfaites (les astres) permet de « soigner » l'âme. D'une conversion comme *torsion* on passe donc à l'idée d'une *imitation* (*mimesis*). Pour autant, la contemplation de la perfection du mouvement des astres ne constitue pas une fin en soi et revêt une dimension bien peu concrète et purement intellectuelle puisqu'elle porte sur le monde supralunaire dont la réalité ne nous est accessible que par l'étude de l'astronomie. Platon se situe aux antipodes de tout naturalisme, la contemplation de la nature ne vaut que pour ses vertus psychologiques : amener l'âme à davantage de perfection. Pour autant, il semble que la conversion ne vise pas à faire de nous des dieux, à l'image des astres de nature divine, mais à articuler harmonieusement en nous les trois composantes de l'âme, selon la tripartition platonicienne (*logistikon*, *thumos*, *epithumia*). La conversion consiste en un mouvement d'unification de notre Être. Nous avons, selon Platon, à devenir des « passeurs » entre sensible et intelligible. La mixité inscrite dans la composition de « l'âme du monde » fait écho à l'idéal d'équilibre entre les différentes composantes de l'âme humaine. De ce point de vue, la conversion n'est jamais achevée.

Ainsi, à la deuxième question posée en introduction à propos de la temporalité de la conversion, la réponse qui semblait entendue au livre VII de la *République*, est en fait complexe. Dans le « mythe de la caverne », après avoir franchi toutes les étapes d'un « arrachement » (*metanoia*) au monde sensible, le philosophe accède à la vision, certes fugitive, du Bien, et c'est cette vision qui, dans une perspective politique, le rend légitime pour devenir gardien de la cité. Mais la description que fait Platon de la nature hybride de l'âme, tant au livre IV de la *République* que dans le *Phèdre* et dans le *Timée*, nous ont amené à revoir cette position. D'évènement (le retournement) comme elle l'était dans la *République*, il semble que la conversion se fasse processus. Si la radicalité de l'arrachement est maintenue, celui-ci s'inscrit dans la durée comme tension entre les forces qui nous habitent. La domination du cocher, le *logistikon*, sur

les deux autres parties de l'âme (*thumos* et *epithumia*) n'est jamais acquise, elle reste le fruit d'un équilibre précaire. Nous pouvons, grâce à l'action *thumos*, « vouloir le bien » de toutes nos forces, notre nature hybride nous interdit de prétendre à la divinité : la contemplation du Bien reste l'objet d'une fulguration momentanée. C'est tout le tragique de la destinée humaine, incarné dans la figure socratique, et dont Platon va chercher à gommer les aspérités.

Au sujet de la dynamique de la conversion, de son déclenchement, on observe une même évolution entre le projet de la *République* et celui du *Timée*. Dans la *République*, le rôle du maître est central, puisque la seule méthode qui permette un accès direct à la vision du Bien est la dialectique. S'il peut y avoir débat sur le rôle des images et des mythes dans le « déclenchement » du ressouvenir, comme nous l'avons évoqué, ils constituent une voie par défaut mais, pour autant, jugée préférable par Platon au renoncement à la quête de la Vérité. Le mythe serait la voie de la sagesse, de ces vérités cachées au fond de nous-mêmes depuis l'aube de l'humanité et qui participent de *l'archéologie du ressouvenir* par d'autres voies que le *logos*, sur le mode voilé des images et correspondances symboliques. C'est ainsi que tout le *Timée* est construit autour d'un mythe qui vise à donner à voir ce que la raison ne peut démontrer : la rationalité à l'œuvre dans le monde sensible grâce à l'hypothèse du démiurge. Mais grâce à ce mythe, un changement majeur peut s'opérer : en passant de la conversion comme *retournement* (qui suppose un tiers pour l'opérer) à la conversion comme *imitation* de la perfection des mouvements célestes, l'homme gagne son autonomie : la conversion cesse d'être subordonnée au rôle du maître comme dans la méthode maïeutique. Est-ce à dire que la contemplation de la nature permet un accès direct au Bien chez Platon ? Notre analyse nous a conduits à entrevoir les limites du lien entre éthique et *physis* que Platon introduit avec le *Timée*. Malgré le renouvellement, par rapport au dualisme de la *République*, apporté par la cosmologie du *Timée*, la nature très abstraite de la contemplation des mouvements célestes (accessible uniquement par l'étude de l'astronomie) et la conception mécaniste qui la soutient (le monde comme agencement de figures mathématiques) ne permettent pas, selon nous, de trouver, chez Platon, des fondements suffisants pour penser le concept de « conversion écologique » qui est l'objet de notre recherche. Mais il ouvre la voie à d'autres écoles de pensées qui franchiront ce pas.

Enfin, la dernière dimension évoquée en introduction, à savoir le caractère politique de la conversion, est particulièrement présente chez Platon. La contemplation du Bien, chez Platon, ne doit pas faire l'objet d'une jouissance narcissique et solitaire.

La visée est d'abord éthique et politique comme l'affirme Platon au livre IV de la *République* à travers l'analogie entre l'harmonie qui règne entre les trois parties de l'âme et entre les trois ordres dans la cité. La *metanoia* platonicienne, comme visée d'un projet pédagogique, se situe dans une perspective bien précise : faire régner l'harmonie dans la cité, tel est le rôle des gardiens qui, après avoir contemplé la lumière au dehors de la caverne, doivent y faire retour. Chez Platon, la contemplation du Bien est au service du Bien commun à l'opposé de toute mystique individuelle telle que la portera le christianisme notamment.

Dans la suite de notre analyse, nous nous attacherons à montrer comment, sur les bases du lien entre *physis* et *éthique*, que Platon a commencé à ébaucher, les écoles stoïciennes et épicuriennes, vont accorder, chacune à leur manière, une place de choix à l'étude de la *physis* dans leurs « thérapies de l'âme ». Comment notamment penser, après Platon, la place du corps et de la sensation dans les « thérapies de l'âme » autrement que comme des contraintes inhérentes à « bigarrure » notre humanité ? Quel statut possible pour le monde sublunaire dans la conversion ? Telle sont les réflexions qui animeront la suite de notre recherche sur la période hellénistique.

VI. CONVERSION ET THÉRAPIES DE L'ÂME : LA VISION STOÏCIENNE

Avec les stoïciens, se produit un changement de perspective fondamental dans la pensée de la conversion. En effet, pour Platon, il s'agissait de tourner son âme vers le Bien, idée qui demeure à jamais transcendante même si son action peut s'observer dans la perfection du mouvement des astres notamment. Avec les stoïciens, c'est le jugement de l'homme qui devient le siège du Bien. Ce bien ne s'exprime plus sous la forme d'une idée transcendante, il est à cultiver à l'intérieur de Soi par la pratique de ce que les philosophes de la période hellénistique nommeront « exercices spirituels ». Philosopher n'est plus un savoir réservé à la seule élite des gardiens, il devient un « art du vivre bien » (*techne tou biou*). Comme le résume Jean Greisch, dans l'un de ses ouvrages de référence sur la période hellénistique, il s'agit de « vivre en philosophant⁹⁷ ». En effet, dès lors que le siège du Bien réside dans le jugement, le mal cesse d'être, comme chez Platon, associé au monde sensible pour trouver sa source dans l'incapacité de l'âme à porter des jugements adéquats sur le monde. A travers les « thérapies de l'âme » stoïciennes c'est donc le Soi, comme siège du Bien, qui devient l'objet de la quête et non un Bien transcendant.

Pour présenter ces thérapies de l'âme, nous articulerons notre analyse autour des trois « *topoi* » philosophiques d'Épictète exposés dans ses *Entretiens* et qui, comme le souligne Pierre Hadot dans *Exercices Spirituels et Philosophie antique*⁹⁸, peuvent servir de grille d'analyse à la plupart des écrits stoïciens. Nous montrerons comment les trois règles d'Épictète : - ne désirer que ce qui dépend de nous, ne donner son assentiment qu'à ce qui est, agir avec justice pour la communauté – conduisent à mettre la connaissance de la *physis* au cœur du triptyque stoïcien, devant la logique, précieuse pour l'assentiment à nos propres jugements, et l'éthique qui régit la relation à autrui.

Dans un premier temps, nous nous attacherons à analyser la méthode logique dite de « l'assentiment » qui préside à la formulation de jugements adéquats. L'originalité et l'efficacité de cette méthode réside dans le fait qu'elle analyse la souffrance non pas comme le fait inéluctable de notre appartenance au monde sensible (comme ce

⁹⁷ J. GREISCH, *Vivre en philosophant, expérience philosophique, exercices spirituels et thérapies de l'âme*, Editions Hermann, 2015

⁹⁸ P. HADOT, *Exercices Spirituels et philosophie antique*, Editions Albin Michel, 2002, p. 165-192

fut le cas chez Platon) mais comme le fruit de notre ignorance de la réalité du monde tel qu'il est. Cette ignorance trouve son siège dans notre attachement illusoire aux biens de ce monde et dans la projection de nos désirs égoïques sur une réalité qui, en vérité, lui échappe totalement, générant ainsi frustrations et souffrance. Mais la source de ce mal, notre capacité de discernement, est aussi le remède puisque, dès lors, une véritable « conversion » du Soi s'avère possible par la pratique des « exercices spirituels ». Quelle est la nature de ces exercices spirituels ?

Dans un second temps, nous montrerons la place centrale de la *physis* dans les exercices spirituels stoïciens. En effet, si la suppression de la souffrance passe par la connaissance de la réalité telle qu'elle est, la connaissance de la *physis* s'inscrit comme un dispositif incontournable des thérapies de l'âme stoïciennes. Nous montrerons comment la méthode, basée chez Marc Aurèle, sur une décomposition physique des objets naturels implique dans un premier temps, un total « désenchantement du monde ». Mais si le mal siège dans notre jugement, en quoi cette négation du monde est-elle utile ? Comment s'opère ensuite le grand renversement stoïcien du mépris du monde à ce que les philosophes du Portique nomment le sentiment de la « sympathie universelle » ? En affirmant, à travers cette notion, que l'horizon de cette « conversion du regard » est la prise de conscience de l'unité profonde de la nature humaine et de la nature universelle, les stoïciens jettent les bases d'une nouvelle vision de la conversion. Si elle rejoint l'analyse de Pierre Hadot, avec la notion « d'arrachement » aux passions qui entravent notre capacité de discernement, la conversion stoïcienne consiste ultimement, non pas en une *imitation* de l'ordre cosmique, évoquée à propos de Platon, mais en un véritable « *élargissement* » du Soi à l'échelle de l'univers dont nous aurons à étudier les modalités.

Pour étayer cette thèse de l'*élargissement du Soi*, nous montrerons, dans un troisième temps, comment elle s'enracine dans l'un des piliers de la philosophie stoïcienne : la théorie du *pneuma*. En définissant le *pneuma*, ou souffle divin, comme le bras armé de Dieu dans un *cosmos* au sein duquel il agit en permanence, par l'intermédiaire des « raisons séminales » qui s'y déploient, les philosophes du Portique légitiment la notion de Destin et une forme de monisme matérialiste. Rompant définitivement avec le dualisme platonicien, les stoïciens affirment que c'est dans et par le monde sensible uniquement que se lit la présence d'un ordre divin rationnel. Si l'homme peut prétendre contribuer à cet ordre universel c'est qu'il est de même nature que lui. Pour le montrer, nous questionnerons la notion du corps dans la Philosophie du Portique

à travers la « théorie de l'agent et du patient » afin d'expliquer comment l'interdépendance des corps est, dans ce cadre, fondatrice de la sympathie universelle évoquée plus haut.

Mais pour autant cette sympathie universelle (*sympatheia*) qui trouve son fondement dans la *physis* stoïcienne permet-elle de fonder une éthique de « l'empathie universelle » ? En quoi, paradoxalement, l'attention (*prosoche*) et l'indifférence stoïciennes sont-elles liées ? En quoi l'indifférence est-elle compatible avec un amour de la nature et si oui sous quelle forme ? C'est tout l'objet des deux dernières parties consacrées à l'éthique stoïcienne, dans lesquelles nous défendrons la thèse du « ratage » du passage de l'attention à ce que Natalie Depraz nomme la « vigilance⁹⁹ » comme ouverture attentionnée au monde. Ceci nous amènera à montrer les liens et divergences existant entre les étapes de la réduction husserlienne, comme base de la démarche phénoménologique, et la conversion telle qu'elle est abordée dans la méthode stoïcienne, en nous appuyant sur les travaux de Natalie Depraz consacrés à la dynamique de l'attention. Dans ce cadre, nous expliquerons comment, au réenchantement du monde décrit plus haut, succède, selon nous, un « repli » de l'universel sur le rationnel qui vient limiter les possibilités d'accueil et d'étonnement par rapport aux phénomènes naturels. C'est à travers l'analyse du concept d'effort de la volonté (*tonos*) que nous nous installerons au cœur de l'ambiguïté du rapport au monde stoïcien. D'un côté, nous aurons à montrer comment la cosmologie stoïcienne, en mettant en évidence les correspondances entre *pneuma* psychique (dont le siège est la volonté) et *pneuma* cosmique, permet d'asseoir philosophiquement l'idée d'une harmonisation des lois naturelles universelles et de la loi morale humaine, mues par un même *logos*. Mais nous aurons également à comprendre pourquoi, chez les stoïciens, la volonté n'est pas « naturellement » rationnelle et en quoi ceci fait du stoïcisme une philosophie de l'exaltation de la volonté où la vertu se définit comme effort (*tonos*) en vue de ne faire qu'un avec la rationalité cosmique. Mais une fois cet objectif atteint, cette « tension » reste-t-elle légitime ? Quels sont les freins à cette « ouverture attentionnée au monde », évoquée ci-dessus comme condition du passage de l'attention à la vigilance ? La réponse doit-elle être cherchée dans l'indifférence du sage stoïcien aux phénomènes qui ne dépendent pas de lui, dans le refus de la souffrance inhérente à cette philosophie du bonheur ou dans l'inattendu de la rencontre avec le monde, contradictoire avec l'idée

⁹⁹ Pour étudier cette notion, nous nous appuyons en particulier sur l'ouvrage de Natalie DEPRAZ intitulé *Attention et vigilance, A la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*, Editions PUF Epiméthée, 2015

de Destin ? *L'élargissement* du Soi au point de vue divin peut-il être compatible avec un *approfondissement* du monde dans ses composantes les plus infimes ? La *sympatheia* stoïcienne est-il compatible avec une relation personnelle transformante avec la nature ? Autant de réflexions qui jalonnent cette étape clé de notre réflexion sur la question de la conversion.

1. La vertu comme rectitude du jugement logique : l'immanence du Bien

La période hellénistique constitue, dans l'histoire de la philosophie, un moment privilégié pour penser la conversion. En effet, la conversion devient l'objet de l'existence elle-même. La philosophie cesse d'être l'objet d'un savoir réservé à une élite pour devenir une expérience existentielle comme le résume parfaitement Pierre Hadot : « L'acte philosophique ne se situe pas seulement dans l'ordre de la connaissance mais dans l'ordre du *Soi* et de l'*Être* »¹⁰⁰. Alors que chez Platon la connaissance de Soi était subordonnée, nous l'avons montré, à un projet politique, la réalisation de Soi devient, à cette période, l'objet même de la quête philosophique.

Il convient donc de nous interroger, dans un premier temps, sur les concepts philosophiques qui ont rendu possible ce changement de perspective. Nous nous attacherons, dans un premier temps, à définir le virage stoïcien sur le plan éthique, pour ensuite montrer son enracinement dans la physique stoïcienne. Pour comprendre la spécificité de la conception stoïcienne du Bien, nous nous appuierons, tout d'abord, sur les *Lettres à Lucilius* de Sénèque. Pour l'auteur, le Bien ne siège plus à l'extérieur de nous-mêmes mais au cœur de notre capacité de jugement. Il ne réside plus, ni dans des idées transcendantes au monde sensible à la manière de Platon, ni, à l'inverse, dans les choses elles-mêmes mais dans le jugement que nous portons sur elles. De même, le mal, et c'est l'une des évolutions majeures par rapport à Platon, ne réside pas dans la nature sensible du monde mais dans un jugement inadéquat sur le monde : « Le mal n'est pas dans les choses il est dans l'âme »¹⁰¹. Ainsi, nos actes et ceux d'autrui ne sont ni mauvais ni bons en soi mais c'est l'intention qui les accompagne qui fonde leur

¹⁰⁰ P. HADOT, *Exercices Spirituels et philosophie antique*, Editions Albin Michel, 2002, p. 23

¹⁰¹ SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, 17,12, traduction d'Henri Noblot, Société d'Édition des Belles Lettres, 1976, p. 71

moralité : « Ce n'est pas la valeur des actes qui les rend bons ou mauvais mais la disposition vertueuse¹⁰² ». Comme chez Platon, cette disposition vertueuse est inhérente à l'homme et siège dans la raison : « La vertu est située dans la partie la meilleure de nous-mêmes : la raison¹⁰³ ». La « nature » de l'homme est d'être raisonnable, affirmation que la physique stoïcienne viendra appuyer en resituant la raison humaine par rapport à une rationalité universelle, faisant ainsi l'économie de la théorie de la réminiscence platonicienne.

Cette idée, qui pourrait paraître simple, revêt, poussée à son paroxysme, une grande profondeur et une efficacité pratique redoutable. Elle conduit, en effet, à penser que notre souffrance n'est que le produit de jugements erronés sur les événements et les choses qui peuplent nos existences. Le malheur n'est que le produit de ce que nous pourrions nommer nos « fabrications mentales¹⁰⁴ ». Nous ne voyons pas la réalité « telle qu'elle est » mais telle que nous nous la « fabriquons ». Mais qu'est ce qui est à l'origine de ces fabrications mentales ou jugements inadéquats sur le réel pour les stoïciens et pouvons-nous nous en défaire ? C'est à ce stade que l'analyse stoïcienne devient particulièrement intéressante. Alors que Platon voyait dans la chute de l'âme dans le corps la source de nos sensations trompeuses, les stoïciens vont travailler autour de la notion de Soi. L'origine de nos souffrances tient, selon Sénèque, notamment à ce que l'Ego (au sens de l'égoïsme) ramène tout à lui-même, interprétant toute chose à l'aune de son point de vue étroit fait de désirs et de passions éternellement inassouvies. *A l'opposition platonicienne entre sensation et raison (logos), se substitue ici un projet ambitieux de construction du soi en dehors des limites de l'égoïsme.* Ainsi Sénèque définit-il en ces termes la liberté : « Est libre celui qui a su échapper à l'esclavage de soi-même¹⁰⁵ ». Comme nous le verrons plus loin, cette démarche intellectuelle va conduire le stoïcisme à distinguer ce que nous pourrions appeler un « petit soi » (l'Ego) et ce que nous nommerons un « Soi élargi », qui ne juge plus du point de vue limité de l'Ego mais d'un point de vue plus vaste, qui correspond à la « *magnanimité* » ou grandeur d'âme, telle que Marc Aurèle la développe dans ses *Pensées* mais également Sénèque : « C'est avec une grande âme qu'il faut juger les grandes choses, autrement nous leur attribuons

¹⁰² SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, 71, in *Les Stoïciens*, traduction d'Émile Bréhier, Editions Gallimard, 1962, p. 782

¹⁰³ *Ibid*, p. 784

¹⁰⁴ Nous empruntons ce terme au bouddhisme (*sankhara* en pali ou *samskara* en sanskrit) dont nous verrons, dans la toute dernière partie de cette thèse, qu'il résonne par rapport aux idées stoïciennes.

¹⁰⁵ SENEQUE, *Questions Naturelles*, III, 14, traduction de Paul Oltramare, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1929, t.I, p. 117

un défaut qui est le nôtre¹⁰⁶ ». Pour comprendre en profondeur de ce passage du « petit soi » au « Soi élargi », nous aurons besoin d'un détour par la physique stoïcienne. Mais, pour l'heure, tentons d'en tirer les conséquences par rapport au concept de conversion.

La première conséquence est que si nous détenons en nous-même la vertu, alors l'exercice de *la vertu est affaire « d'entraînement » de notre faculté de juger*. C'est en cela que l'on peut attribuer au stoïcisme la paternité du concept de maîtrise de Soi. Il ne s'agit plus, comme chez Platon, de tourner l'âme, par la dialectique, dans la direction d'un Bien transcendant, mais de rechercher au fond de nous-même la source de ce Bien en pratiquant ces « exercices spirituels » qui caractérisent la période hellénistique. Nous nous intéresserons, au chapitre suivant, à la nature de ces exercices mais nous devons d'emblée mettre en évidence une deuxième conséquence par rapport au concept de conversion. En effet, si l'origine de la vertu se trouve en nous et non dans un Bien transcendant auquel nous ne pouvons que participer l'espace d'un éclair de contemplation fugitif (vision platonicienne), alors la sagesse peut être atteinte à force d'entraînement et ce, de façon *irréversible* d'après Sénèque, dans les *Lettres à Lucilius* : « L'âme en une fois est guérie pour toujours¹⁰⁷ ». Pour autant, Sénèque ne dit pas que l'entraînement devient inutile, bien au contraire, la conversion stoïcienne pourrait se définir comme cet état de « tension » (*tonos*) permanent vers ce que Sénèque nomme « l'honnêteté » et que, de façon plus moderne, nous pourrions qualifier « d'authenticité »¹⁰⁸. En effet, l'honnêteté est pour Sénèque le souverain Bien, elle consiste à refuser de livrer sa vie au hasard et à se tourner résolument vers le Bien :

« Notre faute est de délibérer sans cesse sur les détails de la vie, jamais sur son ensemble. Il faut connaître la cible quand on veut lancer une flèche. Nos conseils vont à l'aventure car ils n'ont pas de ligne directrice ; pour qui ignore à quel port se rendre, aucun vent n'est propice. Inévitablement, le hasard a beaucoup de prise dans nos vies car nous vivons au hasard. [...] Sans beaucoup de mots, sans de longues

¹⁰⁶ SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, 71, in *Les Stoïciens*, traduction d'Emile Bréhier, Editions Gallimard, 1962, p. 782

¹⁰⁷ SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, 72, in *Les Stoïciens*, traduction d'Emile Bréhier, Editions Gallimard, 1962, p. 787

¹⁰⁸ Sur ce point, nous pouvons faire référence au *Dasein* heideggerien et en particulier à la notion « d'appel » que nous avons développée dans notre analyse heideggerienne du « mythe de la caverne » platonicien au chapitre précédent (V, 1, d).

circonvolutions, tu peux saisir la nature du souverain Bien. [...] *Le souverain Bien c'est l'honnête* ; et chose plus admirable encore : il n'y a de bien que ce qui est honnête¹⁰⁹ ».

Mais cette décision ne supprime pas l'effort elle l'oriente. En cela, les exercices spirituels stoïciens traduisent-ils pleinement le sens grec du mot ascèse (*askesis*) au sens d'un effort permanent sur soi, d'une attention constante, concept central que nous développerons dans un prochain paragraphe : « Interrompre l'étude de la philosophie, c'est presque la même chose que de l'abandonner car cette étude ne demeure pas au point où nous l'avons interrompue, mais, semblable à ces ressorts tendus qui oscillent si on les lâche, elle revient à ses débuts quand nous avons cessé de la poursuivre¹¹⁰ ». *La conversion stoïcienne réside toute entière dans cette décision de « faire effort »*. Cette thèse, et celle de l'irréversibilité évoquée au début de notre paragraphe avec Sénèque, peuvent être tenues ensemble en distinguant deux étapes : - la décision de conduire sa vie de façon « honnête » (l'équivalent de la *metanoia* platonicienne comme « retournement »), qui enclenche la démarche de conversion ; - et sa mise en œuvre, qui exige une pratique constante afin d'atteindre l'objectif du « retour à Soi », cette fois selon une logique d'*epistrophè*. Nous verrons, en étudiant les principes de la *physis* stoïcienne comment cette notion d'effort s'ancre dans la notion physique de tension (*tonos*) liée à la cosmologie stoïcienne du souffle divin (*pneuma*). Mais concentrons-nous, pour l'heure, sur les modalités pratiques de cette ascèse stoïcienne.

2. La *physis* au cœur des exercices spirituels stoïciens

Nous allons tenter de montrer ici pourquoi les exercices spirituels stoïciens, même s'ils mettent le corps dans un état de tension permanent, n'ont pas pour principal objet le corps mais l'âme, et plus particulièrement le jugement. En effet, comme nous l'évoquions plus haut, l'originalité de l'éthique stoïcienne consiste à faire résider la vertu dans l'adéquation de notre jugement sur le monde. La première étape de la méthode stoïcienne est donc d'ordre « logique ». Il s'agit d'avoir des jugements adéquats sur les choses et de se les formuler comme tels, ce qu'Épictète définit comme « l'assentiment », qui est le premier de ses trois

¹⁰⁹ SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, 71, in *Les Stoïciens*, traduction d'Émile Bréhier, Editions Gallimard, 1962, pp. 777- 778

¹¹⁰ SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, 72, in *Les Stoïciens*, traduction d'Émile Bréhier, Editions Gallimard, 1962, p. 786

« *topoi* »¹¹¹. Cultiver cette pertinence du jugement suppose de ne pas nous laisser entraîner par les fabrications mentales de notre Ego guidé par ses passions mais de s'efforcer de voir la réalité « telle qu'elle est ». Aussi, le premier pilier des « thérapies de l'âme » stoïciennes réside-t-il dans *l'attention (prosoche)* qui revêt un caractère inconditionnel : « Peut-on isoler une partie de la vie à laquelle ne s'étende pas l'attention ? Réussiras-tu moins bien en faisant attention et mieux étant inattentif ? [...] Ne t'aperçois-tu pas que, quand tu as laissé partir ta réflexion, il ne dépend plus de toi de la rappeler. [...] Mais tu fais tout ce qui te traverse l'esprit, tu suis tes désirs¹¹² ».

a) *Indifférence et attention*

Conformément à la définition que nous avons donnée plus haut du Bien (intérieur et non extérieur), il est logique que la *prosoche* stoïcienne porte sur la volonté même et non sur ses objets. L'objectif est d'empêcher la volonté de vagabonder. Pour les stoïciens comme pour les épicuriens, la base de la méthode réside dans l'application permanente de grands principes permettant de guider le jugement. Ces principes, décrits par Epictète au livre IV de ses *Entretiens*, sont les suivants. Premièrement, le principe de *l'autonomie du jugement* : « Personne n'est maître de la volonté d'un autre et dans la volonté seule sont le mal et le bien. Personne donc n'est assez puissant ni pour me faire du bien ni pour me plonger dans le mal ; moi seul, en cette matière, j'ai pouvoir sur moi-même¹¹³ ». Pour Epictète, si les jugements des autres m'affectent c'est qu'inconsciemment je les fais miens, je les « prends pour moi » alors que seul mon « assentiment » sur les actes que je poursuis a de la valeur. Le sage trouve la paix dans la confiance en son jugement, pour autant que celui-ci soit honnête, et non dans celui d'autrui. En effet, si ma volonté est le siège du Bien, je dois être indifférent aux jugements d'autrui, car

¹¹¹ A de nombreuses reprises et sous des formes variées, Epictète fait référence à ces trois « *topoi* » dans les *Entretiens*. On en trouve par exemple une définition au Livre II, 2,1 où Epictète définit les trois domaines dans lesquels l'homme doit s'exercer pour devenir parfait : - le premier, « l'absence d'erreur, de légèreté, en un mot l'assentiment » se rapporte aux jugements – le second se rapporte aux désirs, « ne pas être frustré dans ses désirs » - le troisième se rapporte à l'action, « celui qui se rapporte aux actions appropriées afin d'agir de manière ordonnée, raisonnable et attentive ». C'est sur cette base que, dans *Exercices spirituels et philosophie antique* (pp. 165-192), P. Hadot va articuler ces trois *topoi* autour de trois catégories intimement liées dans la philosophie stoïcienne : la logique, la physique et l'éthique.

¹¹² EPICTETE, *Entretiens*, livre IV, XII, 6, in *Les Stoïciens*, traduction d'Emile Bréhier, Editions Gallimard, 1962, p. 1101

¹¹³ EPICTETE, *Entretiens*, livre IV, XII, 7-8, in *Les Stoïciens*, traduction d'Emile Bréhier, Editions Gallimard, 1962, p. 1101

n'ayant aucune prise sur eux, ma tentative de « plaire » à autrui est vouée à l'insatisfaction.

Ceci nous amène au second principe, l'*indifférence* à ce qui ne dépend pas de notre volonté : « Ne rechercher aucun objet extérieur ni étranger, mais, selon l'ordre établi par le tout puissant, rechercher sans condition les choses qui ne dépendent que de notre volonté, et le reste selon qu'il nous est donné¹¹⁴ ». Tout ce qui ne dépend pas de nous doit être considéré comme indifférent. Mais, pourrait-on s'interroger, ne rien chercher d'extérieur à nous même, ne conduit-il pas à ne plus rien désirer, plongeant l'âme dans une totale apathie (*apatheia*) ? La volonté droite (que Sénèque nomme honnêteté) peut-elle se substituer au monde comme objet de désir ? Comme nous l'explique Pierre Hadot, pour les stoïciens, l'indifférence n'est pas un manque d'intérêt global pour le monde, mais une indifférence aux objets *particuliers*. Il ne s'agit pas de fuir le monde mais de se libérer de l'attachement aux objets particuliers. L'indifférence se définit ici comme *équanimité*¹¹⁵, c'est-à-dire une égalité d'intérêt pour toute chose : « Indifférence ne signifie d'ailleurs pas désintéressé. Être indifférent c'est ne pas faire de différence, c'est-à-dire aimer également tout ce qui nous arrive et ne dépend pas de nous¹¹⁶ ».

Nous verrons plus loin en quoi le concept d'équanimité est lié à celui de magnanimité. De fait, les choses particulières n'ont pas de valeur en elles-mêmes mais prises dans leur rapport au tout rationnel qu'est l'univers. Ce qui leur donne une valeur c'est le jugement de l'homme :

« Vivre de la vie la plus belle, c'est au pouvoir de l'âme, si l'on est indifférent aux choses indifférentes. Or on y sera en l'analysant non dans sa totalité¹¹⁷, si l'on se souvient qu'*aucune d'entre elles ne nous fait juger d'elle et ne vient à nous*, pour elles, elles sont immobiles et c'est nous qui engendrons nos jugements sur elles, qui les écrivons en quelque sorte en nous-mêmes, alors qu'il nous est loisible de ne pas les écrire ou si cela s'est fait à notre insu, d'effacer la suite¹¹⁸ ».

¹¹⁴ EPICTÈTE, *Entretiens*, livre IV, XII, 15, in *Les Stoïciens*, traduction d'Emile Bréhier, Editions Gallimard, 1962, p. 1102

¹¹⁵ Le parallèle avec les traditions orientales peut ici encore être fait. Dans l'hindouisme et en particulier dans la voie du *karmayoga*, l'équanimité consiste à ne pas accorder d'importance aux fruits de nos actes, à n'y mettre aucune soif (*trishna*) afin de ne pas générer de fruits karmiques négatifs. Le concept d'équanimité est à la base de la théorie du *karman* sur laquelle nous reviendrons dans la toute dernière partie de nos travaux.

¹¹⁶ P. HADOT, *Exercices Spirituels et philosophie antique*, Editions Albin Michel, 2002, p. 176

¹¹⁷ Marc Aurèle fait ici référence à la méthode de la division que nous allons expliquer au prochain paragraphe.

¹¹⁸ MARC AURELE, *Pensées*, XI, 16, in *Les Stoïciens*, traduction d'Emile Bréhier, Editions Gallimard, 1962, p. 1236

Ce que l'on comprend ici, c'est qu'il n'y a pas de « donation » du réel. Les choses ne se donnent pas à nous, seul notre jugement et donc notre attention peuvent leur conférer une existence mais nous pouvons tout aussi bien choisir de les ignorer voir de les « effacer » par l'exercice de notre volonté. L'attention (*prosoche*) comme la tension (*tonos*) sont bien du côté de la maîtrise. Mais comment légitimer une attitude si peu naturelle qui vise à se détacher de la séduction que les choses sensibles pourraient exercer sur nous ? N'y a-t-il pas une contradiction dans le fait d'affirmer qu'il n'y a pas de « donation » du réel et de vouloir échapper à sa séduction ?

C'est dans la dimension de la temporalité que les stoïciens vont répondre à cette objection : *il s'agit non pas de renoncer au monde mais de ne rien en attendre*, profiter du présent sans nous y attacher, sans rien regretter ni désirer le changer : « Pour la pensée est indifférent tout ce qui n'est pas son acte propre or tout ce qui est son acte propre dépend d'elle ; et dans ce qui dépend d'elle, elle s'inquiète seulement de l'acte présent ; car ses actes futurs et passés, sont eux aussi, présentement indifférents¹¹⁹ ». Le présent est la seule chose qui soit à notre mesure, la seule chose que nous puissions goûter mais aussi manquer : « Le présent est, en effet, la seule chose dont on peut être privé puisque c'est la seule qu'on possède et que l'on ne perd pas ce qu'on n'a pas¹²⁰ ». Ce sur quoi nous n'avons pas de prise c'est le futur et le passé, aussi est-il inutile de perdre son présent à regretter le passé ou à désirer le futur. Si nous « perdons » notre présent c'est que nous faisons du monde un objet de plaisir ou de souffrance en raison d'un jugement erroné sur sa nature. Mais alors comment devenir « indifférent » au monde pour goûter le présent, posture qui semble s'éloigner totalement de l'attitude naturelle ? La seule application des maximes ne suffit pas, il s'agit d'en comprendre le sens et de les mettre en pratique.

b) Le monde mis à nu

C'est à ce stade qu'intervient la connaissance de la *physis* qui constitue la deuxième « topoi » (après la logique) selon la classification d'Épictète interprétée par Pierre Hadot. Au-delà de la connaissance des lois de la nature, dont Aristote avait déjà donné la méthode basée sur l'induction, ce dont il s'agit, dans la méthode stoïcienne, c'est de décomposer le réel pour y accéder dans sa nudité afin de lever les voiles de l'illusion : « décrire l'objet de ta représentation de façon

¹¹⁹ MARC AURELE, *Pensées*, VI, 32, in *Les Stoïciens*, traduction d'Émile Bréhier, Editions Gallimard, 1962, p. 1184

¹²⁰ MARC AURELE, *Pensées*, II, 14, in *Les Stoïciens*, traduction d'Émile Bréhier, Editions Gallimard, 1962, p. 1148

à voir distinctement ce qu'il est essentiellement, à nu et pris en entier, à le désigner en soi-même par le mot propre, ainsi que tous les éléments dont il est composé¹²¹ ». Cette méthode, que Marc Aurèle qualifie de « méthode de la division », conduit à une vision désenchantée, voire morbide, de la réalité, remède aux passions les plus tenaces comme en témoigne ce passage d'anthologie dans les *Pensées* de Marc Aurèle :

« Oui, représente-toi bien dans ton imagination, à propos des mets et de tout ce qu'on mange, que c'est ici un cadavre de poisson, là un cadavre d'oiseau ou de porc et d'autre part que le Falerne est du suc de raisin, la robe pourpre des poils de brebis mouillés du sang d'un coquillage ; à propos de l'accouplement, un frottement de ventre et l'éjaculation accompagnée d'un spasme. Telles sont ces images qui vont jusqu'aux choses mêmes et les pénètrent pour faire voir ce qu'elles sont¹²² ».

Cette méthode vise à mettre en lumière l'impermanence¹²³ de toute chose et l'omniprésence de la mort dont est tramée la vie. Il s'agit de vider notre perception du réel de toute projection anthropocentrique pour ne plus voir dans les choses que leur pure matérialité. Si le monde nous échappe c'est qu'il s'échappe à lui-même, soumis au flux incessant de la vie et à une inéluctable impermanence. Pourquoi s'attacher à ce qui, étant pur mouvement, pur écoulement, n'a pas de réalité substantielle ? C'est le constat que fait Marc Aurèle dans ses *Pensées* : « Les choses tendent, les unes à devenir, les autres à être devenues ; de ce qui devient quelque chose a déjà disparu [...] Dans ce fleuve, comment donner une valeur à l'un de ces objets fuyants puisqu'on ne peut s'arrêter à aucun d'eux ? Autant commencer à s'éprendre d'un de ces moineaux qui s'envolent. Mais le voilà déjà hors de vue¹²⁴ ». Mais dans ce cas, comment Marc Aurèle pouvait-il nous enjoindre, dans le même temps, comme rapporté plus haut, à porter notre attention sur le présent ? Comment résoudre ce qui peut, à première vue, sembler un paradoxe ?

c) *Du deuil du monde aux noces avec l'univers*

C'est là que s'opère le grand renversement (*metanoia*) stoïcien. En effet, pour le stoïcisme, ce détachement du monde qui s'opère à partir d'une connaissance lucide de la *physis* et de ses lois, ne vise qu'à permettre à l'homme de revenir au monde en

¹²¹ MARC AURELE, *Pensées*, III, 11

¹²² MARC AURELE, *Pensées*, VI, 13, in *Les Stoïciens*, traduction d'Emile Bréhier, Editions Gallimard, 1962, p. 1180

¹²³ Encore une fois, nous empruntons au vocabulaire bouddhique cette notion (*anitya* en sanskrit) particulièrement proche dans les deux traditions. Notons au passage que de telles « méditations sur l'horrible » liée à l'impermanence des corps trouvent d'abondantes illustrations dans les enseignements bouddhiques.

¹²⁴ MARC AURELE, *Pensées*, VI, 15, in *Les Stoïciens*, traduction d'Emile Bréhier, Editions Gallimard, 1962, p. 1181

ayant en quelque sorte « purifié » son jugement de toute illusion anthropocentrique (rappelons que la source du Bien réside dans le jugement). C'est en cela qu'il y a véritablement « conversion du regard », nous y allons y revenir tout de suite. Or ce retournement est, selon nous, problématique. En effet, après avoir quitté le point de vue humain sur monde, il s'agit d'adopter le point de vue divin. Or c'est le second temps qui pose problème, selon nous. De fait, après avoir « désenchanté¹²⁵ » le monde, selon l'expression de Marcel Gauchet, les stoïciens procèdent en quelque sorte à son réenchantement en postulant que cette impermanence n'est qu'apparente et que le monde tire sa consistance, non plus matérielle mais rationnelle, de l'ordre divin qui le sous-tend. Retour à la case départ, pourrait-on s'empresse de conclure : le *cosmos* platonicien développé dans le *Timée*... Comme nous le verrons, ce retournement s'appuie, en fait, sur une cosmologie très spécifique à l'école stoïcienne, la théorie du *pneuma*, nous y reviendrons. Mais force est de s'interroger : pourquoi ce détour par une démarche assez contre-nature (la méthode de la division) pour déboucher sur ce qui pourrait sembler un retour à la vision grecque d'un *cosmos* ordonné ? Tel est l'enjeu de la notion de Providence (*fatum*) dans la philosophie stoïcienne et du concept de « magnanimité » développé par Marc Aurèle notamment et dont allons maintenant examiner la contribution à notre réflexion sur la conversion.

3. La magnanimité stoïcienne ou la conversion comme élargissement du Soi

Pour revenir aux deux pôles de la conversion définis avec Pierre Hadot dans notre introduction, nous pourrions conclure de ce qui précède que, pour les stoïciens, la conversion ne réside pas dans un « arrachement » dont nous avons pu apprécier la violence chez Platon, mais dans un « détachement ». *Il ne s'agit pas de s'arracher au monde sensible pour regarder vers le monde intelligible, il s'agit de convertir son regard pour voir ce monde tel qu'il est en réalité : impermanence, putréfaction, immondice...* Mais après avoir ainsi dépouillé le monde pour en montrer la nudité, voire l'inconsistance, comment ce retour (*epistrophè*) au monde annoncé ci-dessus peut-il s'opérer ? En quoi consiste cette « conversion du regard » ? Une étape importante dans notre compréhension de la conversion a été franchie ici : *il s'agit non pas, comme dans la metanoia platonicienne, de changer la direction du regard, de le détourner du monde sensible, mais de transformer le*

¹²⁵ M. GAUCHET, *Le désenchantement du monde*, Editions Gallimard, 2015

regard lui-même, de l'intérieur, par la pratique des exercices spirituels décrits plus haut. En effet, conformément à la logique stoïcienne développée dans la première partie, le bien ou le mal ne réside pas dans les choses mais dans le jugement que nous portons sur elles. Le détour par le détachement du monde était nécessaire pour nous défaire de toutes les projections égoïques et passionnelles qui entachent notre jugement. Ce n'est pas le monde qui est nié mais l'Ego qui est à combattre. Le second temps de la méthode consiste, pour ce faire, à changer de point de vue pour adopter celui de Dieu. Comment perdre le monde pour le retrouver ? En quoi la *metanoia* stoïcienne fait-elle (ou non) écho à la réduction phénoménologique ?

a) *Du point de vue humain au point de vue divin*

Pour tenter d'élucider ce « passage », nous nous appuyerons sur les réflexions originales de Natalie Depraz dans son ouvrage intitulé *Attention et vigilance, à la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*¹²⁶. Partant de l'*epochè* husserlienne, Natalie Depraz distingue trois étapes dans la rupture avec l'attitude naturelle préconisée par Husserl : - la première est proprement la suspension, la mise entre parenthèse du monde, - la seconde, la « redirection de l'attention de l'extérieur vers l'intérieur¹²⁷ », - la troisième un « lâcher-prise », qui fait du sujet un pur espace d'accueil et d'ouverture. Reprenons ces étapes une à une afin, d'en analyser le lien avec la démarche stoïcienne. Mais au préalable, soulignons que si Husserl s'est intéressé aux philosophes sceptiques, dans le cadre de sa réflexion sur la réduction¹²⁸, il n'a pas, à notre connaissance, établi de lien avec les stoïciens. Dans un ouvrage intitulé *Comprendre la phénoménologie, une pratique concrète*, Natalie Depraz observe : « Alors que les sceptiques soulignent dans l'expression suspension de l'assentiment le premier terme, les stoïciens font davantage droit au second. A l'apparaître non positionnel des premiers, les seconds

¹²⁶ N. DEPRAZ, *Attention et vigilance, A la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*, Editions PUF Epiméthée, 2015

¹²⁷ *Ibid*, p. 41

¹²⁸ Comme le relève Natalie Depraz dans *Comprendre la phénoménologie, une pratique concrète*, Editions Armand Colin, 2012, p. 179, c'est dans la *Krisis*, *Hua* VI, §. 17, que Husserl présente sa méthode comme une « *epochè* quasi sceptique ». Mais c'est aussitôt pour prendre de la distance. En effet, s'il partage avec les sceptiques une « remise en question de la connaissance scientifique de l'étant en soi », il dénonce leur posture agnostique qui ne débouche pas, comme la phénoménologie (sur la base de l'impulsion cartésienne) sur un projet de refondation. Ce qui manque c'est, selon lui, « la traversée de l'enfer qui permet, par une *epochè* quasi sceptique que plus rien ne peut dépasser, de forcer le seuil céleste d'une philosophie absolument rationnelle ». La « suspension du jugement », empruntée aux sceptiques, ne débouche, pas sur un « retour aux choses mêmes », c'est pourquoi cette philosophie ne saurait servir de fondement philosophique à notre concept de « conversion écologique ». En revanche, la seconde étape de l'*epochè* stoïcienne débouche, comme nous allons le montrer, sur un réenchantement du monde.

adjoignent une relation de confiance dans l'apparaître qui les place en position d'adhérer à ce qui se donne à eux, bref de consentir à ce qui se présente¹²⁹ ».

Parmi les quatre types d'*epochè* définies par Natalie Depraz à partir de l'*epochè* husserlienne, la plus fidèle à l'esprit stoïcien nous semble être « l'*epochè* psychologique » définie par l'auteur comme le fait de « défaire en moi la collusion avec mon ressenti corporel¹³⁰ ». La violence de la méthode stoïcienne de « division » des phénomènes décrite plus haut, s'explique, en effet, par la nécessité de purifier le jugement des illusions liées aux passions égoïques qui font que je ne vois pas la réalité telle qu'elle est mais telle que je la désire. La deuxième étape, est peut-être la clé du passage de ce que nous avons appelé un désenchantement du monde à son « réenchantement ». En effet, c'est bien par un mouvement de retour sur Soi (la « redirection du regard » porte ici sur mes jugements et non sur le monde), ayant créé les conditions nécessaires à un jugement adéquat, que je peux prendre conscience de l'unité de ma nature et de la Nature universelle.

Mais ce que nous aimerions ici interroger c'est dans quelle mesure, chez les stoïciens, la troisième étape (l'accueil, l'ouverture) s'opère vraiment? Nous tenterons de répondre à cette question à la fin de ce chapitre, lorsque nous disposerons de tous les éléments nécessaires. Nous nous contenterons, à ce stade, de montrer que la catégorie la plus appropriée pour décrire ce mouvement de « réenchantement du monde » est celle de *l'élargissement* plus que de l'ouverture. En effet, le postulat de départ de ce retour au monde stoïcien est que, *in fine*, la Nature du monde (ou Nature universelle) et la nature humaine ne font qu'un. En effet, nature humaine et Nature universelle participent d'une même rationalité qui trouve sa source en Dieu : « Suivre la nature, c'est vivre selon la raison¹³¹ », écrit Diogène Laërce. « Notre nature est en partie celle de l'univers ; c'est pourquoi la fin s'énonce vivre en suivant la nature, c'est-à-dire selon sa propre nature et selon celle de l'univers, ne faisant rien de ce que défend la loi commune, c'est à dire la droite Raison qui circule à travers toute chose et est identique à Zeus¹³² ». poursuit-il. Disant cela, qu'affirme-t-on finalement de différent par rapport à la vision platonicienne du *Timée* ? Dans le *Timée*, comme nous l'avions montré, la *metanoia*

¹²⁹ N. DEPRAZ, *Comprendre la phénoménologie, une pratique concrète*, Editions Armand Colin, 2012, p. 182

¹³⁰ *Ibid*, p. 106

¹³¹ DIOGENE LAERCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 86, in *Les Stoïciens*, traduction d'Emile Bréhier, Editions Gallimard, 1962, p. 44

¹³² DIOGENE LAERCE, *Vies et opinions des philosophes*, VII, 88, in *Les Stoïciens*, traduction d'Emile Bréhier, Editions Gallimard, 1962, p. 44

consiste en une *imitation* de l'ordre céleste. Ici, ce que posent les stoïciens, et en particulier Marc Aurèle avec le concept de « magnanimité », c'est bien plus. Pour les stoïciens, *la conversion n'est pas une simple imitation de l'ordre divin elle est intégration à cet ordre par le moyen d'un « élargissement » du Soi en dehors des limites étroites de l'Ego*. C'est en ce changement radical de perspective que consiste la *metanoia* pour les stoïciens : « Qui es-tu ? Un homme. Si on te considère isolément, il est conforme à la nature que tu vives mieux, que tu sois riche et en bonne santé. Mais si on voit en toi une partie d'un certain Tout, il convient, en raison de ce Tout, tantôt que tu sois malade, tantôt que tu navigues et sois en danger, tantôt que tu sois sans ressources, parfois que tu meures avant l'heure¹³³ ».

Le constat de l'impermanence n'est pas contredit mais sublimé par ce changement de point de vue lié à l'élargissement du Soi. Il s'agit de mourir à un soi limité par l'esclavage de nos passions pour conquérir un Soi plus vaste pour lequel le monde ne soit plus source de souffrance mais d'émerveillement, même dans ses expériences qui pourraient sembler les moins poétiques. Comme nous le soulignons avec Eugen Fink en introduction de cette seconde partie, « Ce que nous perdons n'est pas le monde, mais notre emprisonnement dans le monde ». Dans un passage très éloquent, Marc Aurèle décrit la puissance de cette « conversion du regard » qui vient marquer un retournement par rapport à la vision désabusée de *Pensées*, VI, 13 cité plus haut :

« Les épis se penchant vers la terre et le front plissé du lion et l'écume qui file au groin du sanglier ; ces choses et beaucoup d'autres encore, si on les considérait seulement en elles-mêmes, seraient loin d'être belles à voir. Pourtant, parce que ces aspects secondaires accompagnent des processus naturels, ils ajoutent un nouvel ornement à la beauté de ces processus et ils nous réjouissent le cœur¹³⁴ ».

Ainsi, le constat de l'impermanence du monde, qui était la visée de l'enseignement de la physique, en vue de nous soustraire aux erreurs de jugement provoquées par nos passions, devient-il, du point de vue de ce Soi élargi, une nécessité de la Raison universelle : « Les parties de l'univers qui, par nature, sont contenues dans le monde, périssent nécessairement mais, si c'est pour elles un mal et une nécessité, c'est que l'univers serait mal gouverné. [...] Est-ce la nature elle-même qui a entrepris de faire du mal à ses propres parties ? [...] Ou bien choses pareilles se font-elles à son insu ?

¹³³ EPICTETE, *Entretiens*, livre II, V, 25, in in *Les Stoïciens*, traduction d'Emile Bréhier, Editions Gallimard, 1962, p. 892

¹³⁴ MARC AURELE, *Pensées*, III, 2, in *Les Stoïciens*, traduction d'Emile Bréhier, Editions Gallimard, 1962, p. 1152

L'un et l'autre est incroyable¹³⁵ ». Marc Aurèle sort de cette aporie en énonçant qu'à cette impermanence des parties répond la stabilité de l'univers : « Ou bien il y a dispersion des éléments dont elles sont la combinaison, ou bien il y a mutation de la partie solide en terre et du souffle en air ; de sorte que ces éléments sont repris dans la Raison de l'univers, soit dans des conflagrations périodiques, soit dans des renaissances avec des alternances sans fin¹³⁶ ». On constate à nouveau toute l'importance de la *physis* pour calmer les angoisses humaine (et celle, heideggerienne, de la mort, au premier chef).

Une analyse que semble partager Jean Greisch qui, dans *Expérience Philosophique, exercices Spirituels, thérapie de l'Âme*¹³⁷, définit ainsi trois stades de la conversion : - « la purification », - « l'élargissement du regard », - « la simplification »¹³⁸. Dans le cas de Marc Aurèle, l'élargissement et la simplification sont concomitants puisqu'en adoptant le point de vue divin, l'homme prend conscience de l'unité intime de sa nature et de celle du Tout. Cette prise de conscience est dans la nature même de l'homme. En effet, si la nature de l'homme n'est autre que la Nature universelle, Dieu a donné aux hommes seuls la possibilité d'en prendre conscience. L'émerveillement peut donc se muer en reconnaissance envers le créateur pour Epictète et en « sympathie universelle » pour Marc Aurèle. *Le passage de la physis et l'éthique se fait ici tout naturellement, à travers les concepts de magnanimité et de sympathie universelle.* Mais comment définir précisément ces concepts et relèvent-ils davantage que chez Platon, de l'empathie ?

Marc Aurèle définit la magnanimité comme « l'effort de notre pensée pour surmonter le mouvement, doux ou rude, de la chair, l'opinion, la mort et choses pareilles¹³⁹ ». Pour ce faire, il s'agit d'adopter le point de vue du Tout : « En tant que je suis une partie, je ne serai jamais mécontent de ce qui m'est attribué par le Tout ; car ce qui est utile au Tout ne peut nuire à la partie, le Tout ne comporte

¹³⁵ MARC AURELE, *Pensées*, X, 7 in *Les Stoïciens*, traduction d'Emile Bréhier, Editions Gallimard, 1962, p. 1223

¹³⁶ *Ibid*, p. 1224

¹³⁷J. GREISH, *Expérience philosophique, exercices spirituels, thérapie de l'âme*, Editions universitaires, 1995- 1996, p. 41. Il s'agit d'un polycopié qui a servi de base à la publication de son ouvrage intitulé *Vivre en philosophe, Expérience philosophique, exercices spirituels et thérapie de l'âme*, Editions Hermann, 2015.

¹³⁸ Par simplification, Jean Greisch entend, après l'étape d'élargissement du point de vue du petit soi à l'universel, un mouvement d'unification interne où c'est en moi-même que je vais trouver la source de l'unité constatée dans la création. Cela correspond aussi aux trois étapes de l'*Itinerarium* de Saint Bonaventure où après avoir trouvé Dieu dans la création sous la forme de « vestige », c'est au fond de lui-même, en tant que créature raisonnable, que l'homme va le trouver sous la modalité de « l'image » avant d'atteindre la « ressemblance » à travers les créatures déiformes.

¹³⁹ MARC AURELE, *Pensées*, X, 7 in *Les Stoïciens*, traduction d'Emile Bréhier, Editions Gallimard, 1962, p. 1224

rien en effet qui ne lui soit utile¹⁴⁰ ». Ainsi Jean Greisch voit-il dans la magnanimité le moment clé de la conversion chez les stoïciens : « La conversion philosophique décisive, la mise en œuvre de la magnanimité, est l'acte par lequel l'âme, après s'être séparée du Tout, s'y intègre à nouveau¹⁴¹ ». Or seule une confiance absolue et une relation personnelle dans ce Dieu à l'origine du Tout, comme ce sera le cas avec le christianisme, où un être totalement privé d'ego (ayant totalement adopté le pont de vue divin) pourrait répondre à ce critère. Or l'homme reste un être fini et jamais *l'élargissement du Soi* ne pourra lui permettre de « coïncider » pleinement avec l'Esprit divin. Dès lors, peut-on s'interroger, pour déclencher pleinement une transformation des comportements, le ressort de la magnanimité suffit-il ? S'agit-il d'une résignation à accepter les décrets de la Providence ou d'une pleine adhésion ? Comme nous l'avons souligné plus haut, le stoïcisme n'est pas une philosophie de la donation mais de l'effort de la volonté. A la différence du christianisme, ce n'est pas « Dieu qui vit en moi¹⁴² » selon la célèbre formule de Saint Paul, mais moi qui décide de m'élever au point de vue de Dieu, comprenant qu'il est dans ma nature de ne faire qu'un avec la Nature universelle. Mais qu'est ce qui soutient cette résolution transformante ? C'est la fonction du concept de « sympathie universelle » (*sympatheia*) développé par Epictète et dont nous allons maintenant interroger le sens. En effet, peut-on vraiment parler de « sympathie » quand la condition même de la contemplation de l'ordre divin est précisément de faire abstraction du corps ! Si par notre corps, nous participons à l'harmonie universelle soumise aux cycles naturels, seule notre âme peut devenir consciente de cette harmonie en se détachant des objets particuliers ainsi que nous l'avons expliqué au début de ce chapitre. Or qui nous empêche de définitivement pouvoir atteindre le point de vue divin, sinon notre corps (même si, comme nous l'avons souligné, il n'est pas le siège du mal) ? « Quelle différence y a-t-il entre la nature de Dieu et la nôtre ? Chez l'homme, l'âme est une des parties dont il est formé, la meilleure ; en Dieu, il n'est rien qui ne soit âme. Tout entier, il est raison¹⁴³ », répond Sénèque, lequel définit Dieu comme « la pensée de l'univers ». En quel sens donc pourrait-on parler de

¹⁴⁰ MARC AURELE, *Pensées*, X, 6 in *Les Stoïciens*, traduction d'Émile Bréhier, Editions Gallimard, 1962, p. 1223

¹⁴¹ J. GREISCH, *Vivre en philosophe, Expérience philosophique, exercices spirituels et thérapie de l'âme* Editions Hermann, 2015, p. 265

¹⁴² *Ga*, 2,20

¹⁴³ SENEQUE, *Questions Naturelles*, I, 13, traduction de Paul Oltramare, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1929, t I, p. 10

« sympathie universelle » et quels rapports cette notion entretient-elle avec la « sympathie » schelerienne, étudiée à la fin de notre chapitre sur Hans Jonas ?

b) *Le paradoxe de la « sympatheia » stoïcienne*

La *sympatheia* stoïcienne pourrait se définir comme la prise de conscience de cette rationalité à l'œuvre dans tous les phénomènes à leur insu. Seul l'homme peut rendre cette sympathie « active » par la pratique de l'attention. *Mais le paradoxe de la pensée stoïcienne est que l'attention puise sa force dans l'indifférence.* Il semble à ce stade nécessaire de pousser la réflexion sur ce point. Au Livre II des *Entretiens*, Epictète, en tentant de définir l'indifférence, introduit un lien entre indifférence et attention : « Vivre aussi est chose indifférente : l'usage qu'on fait de la vie ne l'est pas. Ne devenez pas négligent lorsque vous dites que la vie est indifférente¹⁴⁴ ». La clé de cet apparent paradoxe réside dans le concept « d'équanimité » que nous avons développé plus haut et qui cerne au plus près l'essence de l'indifférence stoïcienne : il n'y a ni intérêt ni désintérêt mais accueil de ce qui doit advenir. L'indifférence n'est pas défaut d'attention, bien au contraire, elle est une autre modalité de l'attention. A l'attention discriminante qui caractérise l'assentiment stoïcien et que nous pouvons comparer à la première étape de l'*epochè* husserlienne, succède une attention que nous pourrions qualifier de « flottante¹⁴⁵ » puisque, tout en portant sur des objets particuliers, elle demeure panoramique, renvoyant au Tout dans lequel chaque phénomène trouve son explication et sa légitimité.

En ce sens, on pourrait en conclure que contrairement à l'hypothèse que nous avons émise plus haut, la conversion du regard stoïcienne intègre bien la dernière étape de la réduction husserlienne caractérisée par une posture d'accueil, d'ouverture. En effet, pour le stoïcisme, dont on stigmatise vulgairement le caractère « fataliste », il ne s'agit pas seulement d'accepter mais d'aimer infiniment le réel ayant compris que notre nature et celle de l'univers ne font qu'un. Mais comment concilier cette vision totalisante de la Providence stoïcienne et une véritable sympathie pour chaque créature ? On sent, dans la sympathie universelle stoïcienne, une tension entre l'universel et le singulier, entre un sentiment d'émerveillement face aux merveilles de la nature - qui, nous dit Marc Aurèle, le touche au cœur -, une « affinité véritable avec la nature¹⁴⁶ » et une vision

¹⁴⁴ EPICTETE, *Entretiens*, II, 6

¹⁴⁵ Expression empruntée à Yves CITTON dans, *Pour une écologie de l'attention*, Editions du Seuil, 2014

¹⁴⁶ M. AURELE, *Pensées*, III, 2

très intellectuelle, où tout ce qui apparaît est aussitôt interprété comme l'œuvre de la Providence divine.

La grande différence avec la *metanoia* platonicienne est que c'est à partir du monde sublunaire que l'homme doit trouver l'accès à la rationalité de l'univers et non en faisant retour à des Idées, contemplées par réminiscence dans au-delà de la voûte céleste. De ce point de vue, il y a donc bien une revalorisation du monde sensible. Mais il n'en demeure pas moins que le lien à chaque créature est subordonné à la relation au Tout. A travers la contemplation de la nature n'est-ce pas la Raison elle-même qui se contemple, passant à côté de la rencontre avec « l'épaisseur du créé » ? Comme si la conversion du regard envisagée comme intégration au Tout, nous faisait perdre le sens du particulier¹⁴⁷, comme si cet ordre transcendant à la fois éclairait et absorbait chaque vie individuelle comme dans un halo de lumière trop brillant. C'est pourquoi nous ne partageons pas l'avis de Natalie Depraz, lorsqu'elle affirme à propos des stoïciens : « Il y a une attitude de réceptivité ouverte au donné qui se reconnaît comme le fait d'être en relation avec l'évènement¹⁴⁸ ».

Ce constat est, en outre, renforcé par le fait que, même à éprouver de la « sympathie » pour l'univers, l'homme n'a aucune prise sur sa marche qui est le fruit du Destin. L'homme, dans le stoïcisme, semble condamné à être spectateur mais un spectateur passionné par le réel qu'il aime d'un amour désincarné, vidé de désir et de souffrance. Comme l'analyse Jean Greisch, il y a, dans la pensée stoïcienne, un mouvement de balancier : le renoncement à notre humanité vulgaire grâce aux « thérapies de l'âme » nous permet d'atteindre à une forme d'universalité du Soi : « L'exercice physique de désinvestissement anthropologique a une contrepartie : la capacité d'envisager tout ce qui nous arrive comme faisant partie d'une perspective universelle. [...] Ce que nous avons désinvesti du point de vue humain, nous devons le réinvestir dans une perspective cosmique¹⁴⁹ ».

Cette tension entre un immanentisme (la contemplation porte bien sur le monde présent, l'ici et maintenant) et un idéalisme qui trouve son origine, selon nous, dans la théorie du *pneuma*, constitue l'un des ressorts de la cosmologie

¹⁴⁷ Rappelons que l'attachement aux objets particuliers est déjà ce qui est condamné dans l'étape logique de « l'assentiment ».

¹⁴⁸ N. DEPRAZ, *Comprendre la phénoménologie, une pratique concrète*, Editions Armand Colin, 2012, p. 182

¹⁴⁹ J. GREISCH, *Vivre en philosophant, Expérience philosophique, exercices spirituels et thérapie de l'âme* Editions Hermann, 2015, p. 255

stoïcienne. Il convient donc de procéder, maintenant, à l'étude de ce concept pour tenter d'éclairer sous un jour différent la notion de *sympatheia*. En effet, comme nous le verrons, la clé de l'unité entre ma nature et la nature universelle réside dans le *pneuma*. Mais quel est le statut de ce *pneuma* ? S'agit-il d'un principe spirituel ou corporel ? Est-il cosmique ou individuel ? C'est seulement à travers l'étude de cette notion centrale de la cosmologie stoïcienne, que nous pourrons comprendre la tension entre le particulier et l'universel à l'œuvre dans la vision du monde stoïcienne.

4. Théorie du *pneuma* et foi dans la Nature : la piété stoïcienne

Dans un article intitulé « la sympathie universelle chez les stoïciens¹⁵⁰ », Valéry Laurand définit la *sympatheia* stoïcienne comme « communauté de souffle¹⁵¹ ». A la différence des lois de causalité mécaniques, les choses, explique-t-il, n'agissent pas les unes sur les autres mais sont toutes « affectées » par ce souffle, *pneuma*. Et l'auteur d'en déduire une définition de la sympathie universelle : « La *sympatheia* est une co-affectation des parties les unes par les autres prises comme Tout ». C'est le Tout qui agit en chaque chose sur les autres choses au sein d'un vaste réseau de relations interdépendantes. Ceci modifie considérablement notre vision traditionnelle de la sympathie : il ne s'agit pas d'une relation active entre deux sujets ou entre un sujet et un « objet » naturel mais d'un état de fait. Le monde se tient originairement dans un état de sympathie universelle. Nous sommes *spontanément*, selon cette théorie, des êtres de relation, en interdépendance constante avec le *cosmos* sous l'action du *pneuma*. Mais comment le même souffle peut-il affecter à la fois l'individu et le *cosmos*, rendant compte de cette coïncidence entre le singulier et l'universel, ma nature et celle de l'univers ? Comment le Dieu des stoïciens peut-il être présent à la fois dans la moindre particule de matière et dans tout l'univers ?

a) Le corporalisme stoïcien : l'agent et le patient

Pour tenter de répondre à ces questions qui émergent de nos précédents développements, il convient de revenir aux bases de la *physis* stoïcienne et plus

¹⁵⁰ V. LAURAND, « La sympathie universelle : union et séparation » in *Revue de métaphysique et de morale*, 2005, N°48, p. 517-537

¹⁵¹ *Ibid*, p. 517

particulièrement à la théorie de « l'agent » et du « patient » qui sont les deux principes qui régissent l'univers pour les stoïciens. Comme dans la *physis* platonicienne, les stoïciens distinguent une matière informe (la *hyle*), de la matière organisée. La première (la *hyle*) correspond au patient, la seconde est organisée sous l'action de l'agent rationnel qui est en elle. Comme le résume Diogène Laërce, se référant à la fois à Zenon, Chrysippe et Posidonius : « Il y a deux principes dans l'univers : l'agent et le patient. Le patient c'est la substance sans qualité, la matière ; l'agent c'est la raison qui est en elle, Dieu ; car Dieu qui est éternel, créé chaque chose à travers toute la matière¹⁵² ». Or le bras armé de Dieu dans le monde sensible, c'est précisément le *pneuma*.

Le *pneuma* est ce souffle par lequel Dieu agit dans la matière. Mais l'originalité de la doctrine stoïcienne est d'affirmer que pour pouvoir agir sur la matière, le *pneuma*, tout comme Dieu, doivent être des corps, comme le souligne Joseph Moreau dans *L'Âme du monde de Platon aux stoïciens* : « Les textes stoïciens, au contraire, tout en déclarant que la matière (*hyle*) est sans figure, ne vont pas jusqu'à lui retirer l'étendue, ils affirment en tout cas qu'elle est un corps et cette nature corporelle est exigée par la théorie fondamentale de la causalité pour que la matière puisse recevoir l'action du principe moteur et informateur qui doit lui aussi être un corps¹⁵³ ». La cosmologie stoïcienne se définit donc comme un « corporalisme » : tout est corps dans la mesure où un corps se définit, selon Marc Besnier, dans un article consacré à « La conception stoïcienne de la matière » comme : « ce qui est capable d'action et de passion¹⁵⁴ ». Or, nous l'avons vu, l'agent et le patient sont les deux principes moteurs de l'univers. Donc, tout être étant concerné par l'action de ces deux principes, tout est corps. Mais ce qui est plus étonnant encore, même Dieu, pour pouvoir agir sur la matière par l'intermédiaire de la *pneuma* est corps ! Comme le rapporte Joseph Moreau, Zénon dit de Dieu qu'il « coule à travers la matière comme le miel en ses rayons¹⁵⁵ ».

b) *La théorie des raisons séminales*

On se situe donc ici très loin de la vision platonicienne, où le monde sensible n'est qu'une pâle copie du monde intelligible mais s'inscrit dans un rapport d'*imitation* à

¹⁵² DIOGENE LAERCE, *Vies et opinions des philosophes*, livre VII, I, 134, in *Les Stoïciens*, traduction d'Émile Bréhier, Editions Gallimard, 1962, p. 58

¹⁵³ J. MOREAU, *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*, Editions des Belles Lettres, 2013, p. 162

¹⁵⁴ M. BESNIER, « La conception stoïcienne de la matière » in *Revue de métaphysique et de morale*, 2003, n°1, p. 15

¹⁵⁵ J. MOREAU, *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*, Editions des Belles Lettres, 2013, p. 163

celui-ci. Pour les stoïciens, l'Être divin ne peut se dire *que* dans le sensible, c'est en cela que l'on peut parler d'un immanentisme si ce n'est d'un matérialisme. Cette rationalité organisatrice qu'est Dieu est immanente à l'univers, elle se présente, comme le dit justement Joseph Moreau, comme un « absolu engagé dans le devenir¹⁵⁶ ». Comme dans le *Timée*, l'univers est un vivant dont le *pneuma* constituerait l'âme. Mais la complétude de ce monde pour les stoïciens, à la différence de Platon, tient au fait que l'action divine s'inscrit dans l'historicité du monde sensible : « Il est engagé comme eux dans le devenir, soumis au développement à partir d'un germe ; mais au lieu de laisser après lui, comme les vivants particuliers, des germes d'individus qui auront une destinée distincte de la sienne, son caractère universel se traduit dans le fait que son évolution aboutit à déposer un germe unique, dont l'histoire sera une répétition identique de la sienne¹⁵⁷ ». Ainsi se trouvent conciliées l'impermanence du monde sensible voué au devenir et une germination cyclique du monde qui le conduit périodiquement à se résorber dans l'Un, par un mouvement dit de « conflagration » pour ensuite reprendre son développement organique. Comme le résume Joseph Moreau : « l'univers des stoïciens peut être dit à la fois éternel et périssable¹⁵⁸ ». Cette idée correspond, chez les stoïciens, à la théorie des « raisons séminales » qui aura une longue postérité dans le monde chrétien. La cause finale n'est plus une forme transcendante mais une loi de développement historique dans laquelle la raison se fait germe, un germe qui ne peut se déployer ailleurs que dans le terreau du monde sensible. Cette « raison séminale » est à l'œuvre dans la moindre créature, ce qui permet de tenir ensemble, l'impermanence des êtres vivants singuliers mûs par leur propre logique germinative et la raison séminale dont ils sont porteurs et qui leur confère, sous le regard de Dieu, une part d'éternité. *La théorie des raisons séminales permet de mieux comprendre ce sur quoi nous buttions tout à l'heure, à savoir le retournement qui s'opère dans la démarche stoïcienne : du désenchantement du monde, considéré sous l'angle de son impermanence, à son réenchantement, lorsque qu'il est considéré sous l'angle de cette « raison séminale » universelle qui se manifeste dans l'univers physique.*

A l'immanence de l'action divine dans le monde sensible correspond la corporéité du *pneuma* qui se traduit dans son origine ignée. En effet, son action sur les autres corps s'exerce par l'intermédiaire de ses deux principes constitutifs, le chaud (le feu) et le froid (l'air) dont la rencontre est la source d'un niveau de tension (*tonos*) propre à

¹⁵⁶ J. MOREAU, *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*, Editions des Belles Lettres, 2013, p. 168

¹⁵⁷ *Ibid*, p. 168

¹⁵⁸ *Ibid*, p. 168

chaque être. Selon la « *scala naturae* » définie par Sextus Empiricus, les différents règnes correspondent à différents niveaux de tension et d'unité interne. Comme l'analyse Valéry Laurand dans l'article précédemment cité¹⁵⁹ : - le règne minéral correspond au souffle froid, - le règne végétal au souffle tiède, - le règne animal au souffle chaud et - le logos humain au souffle brûlant de la raison. L'état de tension maximale est atteint dans la volonté ferme du sage, et dans l'univers, il sera atteint lors des conflagrations cycliques décrites plus haut, au cours desquelles l'univers se résorbe dans un embrasement. Mais ce qui est particulièrement éclairant par rapport aux thérapies de l'âme stoïciennes, c'est que ce *pneuma cosmique* trouve son pendant dans un *pneuma psychique*. *Entre la tension pneumatique à l'œuvre dans la création et la tension de la volonté dans le pneuma psychique, il y a correspondance*. C'est en vertu de ces correspondances que la conversion du regard stoïcienne peut être pensée comme « *élargissement* » du petit soi (l'Ego) à un Soi universel, ainsi que nous l'avons suggéré plus haut. Grâce à la théorie du *pneuma*, nous en trouvons ici les fondements philosophiques qui viennent alimenter notre réflexion sur la « conversion écologique ». Ce sont ces analogies clé pour la compréhension des concepts d'attention (*prosoche*) et de sympathie universelle que nous allons maintenant explorer.

c) *Vouloir et savoir : la sympathie universelle est-elle purement intellectuelle ?*

Comme nous venons de l'expliquer, il y a correspondance entre la force pneumatique qui se déploie dans l'univers et la tension à l'œuvre dans l'effort de la volonté. Les deux procèdent d'un même souffle (*pneuma*) qui, en l'homme (*pneuma psychique*), se présente, selon l'analyse de Gérard Verbeke dans *Evolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à Saint Augustin*, comme le fruit des exhalaisons de l'organisme. Comme le souffle cosmique provient, pour Sénèque, des profondeurs de la terre, le *pneuma psychique* provient des profondeurs des entrailles humaines sous la forme d'une émanation du sang, ce qui implique une connaturalité du *pneuma* et du corps : « Les anciens stoïciens définissaient le *pneuma psychique* comme une exhalaison sèche qui se dégage continuellement du sang¹⁶⁰ ». La *sympatheia* stoïcienne est donc animée par *une mystique du souffle* : c'est d'abord dans notre souffle, charnellement, puis au niveau rationnel (les fameuses raisons séminales à l'œuvre dans le *pneuma*)

¹⁵⁹ V. LAURAND, « La sympathie universelle : union et séparation » in *Revue de métaphysique et de morale*, 2005, N°48, pp. 517-537

¹⁶⁰ GÉRARD VERBEKE, *Evolution de la doctrine du pneuma des stoïciens à St Augustin*, Editions Desclée de Brouwers, 1945, p. 166

que nous faisons l'expérience de notre appartenance au cosmos. La respiration cosmique n'est pas une prérogative des traditions asiatiques (la circulation de l'énergie, *Qi*, dans le Tao notamment), elle appartient bel et bien à notre héritage grec. On retrouve ce que nous signalions au début de notre exposé : à savoir cette articulation, chez les stoïciens, entre les dimensions, physiques, psychologiques et physiologiques évoquées à propos des trois *topoi* d'Épictète.

Cette théorie des correspondances entre *pneuma* cosmique et *pneuma* psychique se retrouve dans la notion de *tonos* qui, rappelons-le, est le degré de tension qui caractérise le *pneuma* en fonction de la répartition de ses deux composantes (le feu et l'air) dans les êtres. Elle s'exprime de façon particulièrement claire chez Cléanthe dont les propos sont rapportés par Plutarque :

« Cléanthe, dans les *Commentaires physiques*, après avoir dit que l'effort est un choc du feu qui s'appelle force et puissance quand il est capable de produire des impressions sur l'âme, ajoute textuellement : cette force ou puissance, quand elle s'applique à persévérer, est la maîtrise de soi ; quand elle s'applique à supporter, elle est le courage ; quand elle se rapporte au mérite, la justice ; quand elle conduit à choisir ou à éviter, la tempérance¹⁶¹ ».

Ainsi la tension du corps et la tension de l'âme vont-elles de pair. Il n'y a pas, à proprement parler, de réhabilitation du corps dans la mesure où celui-ci demeure le lieu des passions et de la corruption que traduit le « ton corps, par nature, c'est de la boue¹⁶² » d'Épictète. Mais *pour les adeptes du stoïcisme, une bonne maîtrise du corps va de pair avec la tension de l'âme dans l'effort de la volonté*. Il existe, là aussi, des analogies entre l'état du corps et les dispositions de l'âme qu'Épictète nous dépeint dans deux paragraphes du Livre IV, consacrés à la pureté de l'âme et à la propreté du corps : « Il faut que le calme et la tranquillité se fassent voir dans le corps comme dans tout le reste¹⁶³ ». De sorte que le corps doit également faire l'objet d'une « attention » particulière : « Considère le corps qui t'a été remis comme un cheval : lave-le, essuie-le, fais en sorte que personne ne se détourne et ne s'écarte de toi. Qui ne se détourne d'un homme sale qui sent mauvais, qui a mauvais teint, plus encore d'un homme crotté de fumier ? Chez celui-ci l'odeur est extérieure, chez l'autre, elle vient de l'intérieur, du manque de soin et d'une sorte de pourriture¹⁶⁴ ». Le laisser-

¹⁶¹ PLUTARQUE, *Des contradictions des stoïciens*, VII, in *Les Stoïciens*, traduction d'Émile Bréhier, Editions Gallimard, 1962, p. 95

¹⁶² EPICTETE, *Entretiens*, livre IV, XI, 27 in *Les Stoïciens*, traduction d'Émile Bréhier, Editions Gallimard, 1962, p. 1099

¹⁶³ EPICTETE, *Entretiens*, livre IV, XI, 22 in *Les Stoïciens*, traduction d'Émile Bréhier, Editions Gallimard, 1962, p. 1098

¹⁶⁴ *Ibid*, livre IV, XI, 17-18, p. 1098

aller physique est ici associé à un relâchement coupable de l'âme : le *pneuma* comme exhalaison du corps.

Tout se passe comme si les lois de l'univers et les lois morales, n'étaient plus séparées mais procédaient d'un même principe pneumatique à l'œuvre dans la volonté. Une volonté ferme est marquée par une tension forte liée à la domination de l'élément feu. Comme expliqué plus haut, dans l'échelle des êtres, la raison se définit par son incandescence. La raison n'est pas le souffle, c'est un état particulier du *pneuma* marqué par la plus grande tension et la plus grande stabilité comme l'exprime Marc Aurèle en appliquant à l'homme sa méthode physique de décomposition :

« Ce que je suis, chair, souffle vital et raison. [...] Méprise la chair comme si tu allais mourir : c'est du sang impur des os, un léger voile, tissu de muscles et d'artères. Et le souffle, vois bien ce qu'il est : du vent et pas toujours le même, rejeté puis ravalé selon les moments. Troisièmement la raison, réfléchis donc : tu es vieux, ne la laisse plus s'asservir ni se faire tirailler par les désirs contraires au bien social, ni s'irriter contre le destin présent et à venir¹⁶⁵ ».

Ainsi est-on en droit de s'interroger, la volonté, pour les stoïciens, est-elle de nature purement rationnelle ou corporelle sachant que le *tonos* qui l'anime procède du souffle, et que les « raisons séminales » à l'œuvre dans ce souffle (*pneuma*) tendent vers une unification de la volonté humaine et de la volonté divine de nature purement rationnelle mais qui ne saurait s'exprimer en dehors de l'immanence de ce monde ? C'est un point capital pour répondre à l'objection que nous soulevions plus haut à propos de la sympathie universelle, à savoir un amour inconditionnel mais désincarné de la nature. C'est un point capital également pour notre enquête sur la conversion écologique : la conversion proposée par l'École du Portique est-elle uniquement conversion du regard ou également, ce qui fonderait son originalité et sa fécondité, « conversion du corps » et si oui, en quel sens ?

Pour tenter d'apporter un éclairage sur ce point, il nous faut rentrer plus avant dans la définition du concept de volonté chez Epictète à travers l'analyse de trois notions auxquelles sont rattachés les trois *topoi* : *le désir, la tendance et l'assentiment*. Pour André-Jean Voelke, le désir se définit, chez Epictète, comme ce qui en nous « cherche l'acquisition d'un bien¹⁶⁶ », il est du côté de l'utilité. La vocation des exercices spirituels stoïciens, est, nous l'avons vu, de promouvoir des désirs qui puissent rencontrer leur objet lorsque celui-ci dépend de nous. La tendance, vise quant à elle,

¹⁶⁵ MARC AURELE, Pensées, II, 2, in *Les Stoïciens*, traduction d'Emile Bréhier, Editions Gallimard, 1962, p. 1146

¹⁶⁶ A.J. VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Editions PUF, 1973, p. 132

« l'accomplissement d'une action convenable, autrement dit un devoir¹⁶⁷ ». L'assentiment, enfin, a pour objet « l'acquisition d'une certitude inébranlable dans nos jugements ». On retrouve bien les trois niveaux : physique, éthique, logique. Mais où se situe la volonté ? Il apparaît, explique André-Jean Voelke, que la volonté (*thelein*) ne fait pas l'objet d'une définition aussi claire, elle semble même traverser ces catégories chez Epictète : « mes tendances, mes désirs, en un mot, mon vouloir¹⁶⁸ »... *Donc, à la fois la volonté semble s'enraciner dans les désirs, mais elle est aussi ce qui permet de les maîtriser par un jugement adéquat sur la nature de leurs objets*, ainsi qu'évoqué plus haut. Or affirmer que la connaissance juste amène une volonté juste c'est poser comme hypothèse la nature purement rationnelle de la volonté. De fait, d'après ce que nous avons établi au début de notre étude sur les stoïciens, le Bien réside dans la fiabilité de nos jugements. C'est à ce titre qu'André-Jean Voelke parle d'un « intellectualisme moral¹⁶⁹ » chez Epictète, soulignant que ce ne fut pas nécessairement le cas de tous les philosophes du Portique. Si tous les malheurs de notre existence sont liés à des jugements faux, alors le bonheur, à contrario, passerait par cette tension de notre esprit vers la connaissance juste. Pour être heureux, il suffirait de le vouloir ! Même la relation intersubjective semble marquée, chez Epictète, du sceau de l'intellectualisme dans la lignée du dialogue socratique :

« S'entretenir avec un homme qu'on tient pour un homme, c'est s'informer de ses opinions et lui découvrir en détail les siennes propres ; Informe-toi donc de mes opinions, découvre-moi les tiennes et tu dis alors que tu t'es entretenu avec moi. Examinons-nous l'un l'autre ; si j'ai quelque opinion mauvaise, enlève-là moi ; si tu en as une, fais-là paraître. Voilà ce qu'est un entretien avec un philosophe¹⁷⁰ ».

Connaître autrui c'est procéder à la même « mise à nu » que celle évoquée à propos de ces objets qui ne dépendent pas de nous mais avec une volonté d'apprentissage réciproque. La thérapie de l'âme se résoudrait-elle à une « science de la vie¹⁷¹ » comme se le demande André-Jean Voelke ? Ce fait n'est pas tranché chez les stoïciens. Cette coïncidence entre ma nature et celle, rationnelle, de l'univers, est bien l'horizon vers lequel pointe la thérapie de l'âme stoïcienne mais dans les faits, *la volonté reste marquée par une opacité fondamentale*. Comme le souligne Sénèque : « On ne me

¹⁶⁷ A.J. VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Editions PUF, 1973, p. 132

¹⁶⁸ EPICTETE, *Entretiens*, IV, 7, 20, in *Les Stoïciens*, traduction d'Emile Bréhier, Editions Gallimard, 1962, p. 1082

¹⁶⁹ A.J. VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Editions PUF, 1973, p. 133

¹⁷⁰ EPICTETE, *Entretiens*, III, 9,12 in *Les Stoïciens*, traduction d'Emile Bréhier, Editions Gallimard, 1962, p. 981

¹⁷¹ A.J. VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Editions PUF, 1973, p. 135

citera personne qui sache comment il a commencé à vouloir ce qu'il veut : il n'y a pas été conduit par la réflexion mais poussé par un brusque élan¹⁷² ». Quant à Marc Aurèle, il se distingue des fondateurs du stoïcisme (Zenon de Cithium notamment) en voyant, comme le souligne Gérard Verbeke, dans le *pneuma*, « la partie irrationnelle de l'âme humaine, tandis que le *noûs* coïncide avec la partie rationnelle¹⁷³ ». Il y a quelque chose en nous qui veut... Et André-Jean Voelke d'en conclure à *l'irréductibilité du vouloir au savoir*. Le soupçon d'intellectualisme pur est donc écarté, conclusion finalement peu surprenante s'agissant d'une philosophie qui se caractérise, comme nous l'avons vu, par son « corporalisme ». En effet, comment être à la fois agent et patient (ce qui définit un corps chez les stoïciens) sans renoncer à la prétention d'une autonomie absolue de la volonté ? *C'est dans cette irréductibilité du vouloir au savoir que l'auteur va fonder l'exaltation stoïcienne de la volonté*. Comme il le souligne, le sage est, d'une certaine façon, supérieur à Dieu par la volonté dans la mesure où, alors que Dieu ne peut pas ne pas vouloir ce qu'il veut, l'imperfection de l'homme appelle un effort « surhumain » pour conquérir, par la volonté, cette perfection. C'est parce qu'elle n'est pas donnée immédiatement que cette perfection est plus méritoire. En effet, redécouvrir en nous notre nature profonde n'est pas naturel, c'est le fruit d'un effort (*tonos*), comme le démontre Sénèque, comparant l'innocence des premiers hommes fondée sur l'ignorance à la véritable sagesse : « La nature, en effet ne donne pas la vertu : c'est un art que de se rendre homme de bien. [...] Nous naissons *pour* cette perfection mais sans elle ; et dans le meilleur naturel du monde, avant qu'on ne l'applique à l'étude, il y a l'étoffe de la vertu, il n'y a pas la vertu¹⁷⁴ ». Une position qui peut s'éclairer par la théorie des raisons séminales développée plus haut. *Dans la nature, la raison est à l'état de germe, seul l'homme, en en prenant conscience par la connaissance de la nature et de sa propre nature, peut l'accomplir*. Doit-on voir dans la vertu, cet état où la volonté devient transparente à elle-même : la « tendance » maîtrisée alors que la plupart du temps son origine demeure opaque : « Il n'est pas d'homme qui ne comprenne qu'il existe quelque chose qui donne le branle à ses mouvements internes ; ce que c'est, il l'ignore. Pareillement, il sait l'existence en lui de la *tendance* : quelle elle est, d'où elle part, il n'en sait rien¹⁷⁵ ».

¹⁷² SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, 37, 5, traduction d'Henri Noblot, Editions Belles Lettres, T.I, p. 156

¹⁷³ G. VERBERKE, *Evolution de la doctrine du pneuma des stoïciens à St Augustin*, Editions Desclée de Brouwers, 1945, p. 166

¹⁷⁴ SENEQUE, *Lettre à Lucilius*, 90, 44-46, Editions des Belles Lettres, 1962, p. 42-43

¹⁷⁵ SENEQUE, *Lettre à Lucilius*, 121,13, traduction d'Henri Noblot, Editions Belles Lettres, T.IV, p. 77

Pour répondre à la question que nous posions au début de ce paragraphe, il semble que *la conversion stoïcienne ne soit pas à proprement parler, une conversion du corps mais qui part du corps comme lieu des correspondances*. Le corps est à la fois ce qui vient limiter notre maîtrise, incitant l'homme à une posture d'humilité, et ce qui rend possible la « conversion écologique » par la prise de conscience de l'action du *pneuma* en nous. La théorie de patient et de l'agent reflète l'ambiguïté de la pensée stoïcienne : *c'est parce que nous « sommes agis » par le pneuma psychique en nous que nous pouvons entrer en communion avec le pneuma cosmique*. Mais le corps est aussi le siège des passions et de l'impermanence, principal obstacle à notre quête de l'universel. Il est ce avec quoi nous devons composer pour réconcilier singulier en nous et universel. *La conversion stoïcienne est un corps à corps avec notre propre corps* par l'exercice de la volonté, sans le nier, sans le mutiler, elle doit faire, sans relâche, preuve de vigilance pour entretenir son *tonos* (la raison étant associée, rappelons-le, à un état de tension maximale). Si la conversion stoïcienne est d'abord une conversion du regard, elle implique une attention et une responsabilité vis-à-vis du corps sans lequel elle ne peut s'opérer : d'une part, en raison de la triple nature de la volonté et d'autre part, en raison de la situation du souffle pneumatique au plus profond de nous-même : un souffle spirituel fait chair...

Mais lorsque cet état de conscience est atteint, la tension reste-elle légitime ? On serait tenté de répondre que cette tension, est, comme nous l'avons vu, inhérente au mouvement même du *pneuma* mais certains propos de Sénèque pourraient nous laisser penser que la tension n'est finalement qu'un moyen d'atteindre la maîtrise de Soi et l'union à la raison universelle. Une fois celle-ci accomplie, le *tonos* deviendrait-il obsolète ? C'est ce que semble sous-entendre Sénèque lorsque qu'il affirme : « Le sage peut sans risque ne pas monter la garde, inquiet autour de soi : ses désolations comme ses plaisirs s'arrêteront où il voudra¹⁷⁶ ». En effet, le bonheur que le sage tire de ce que Sénèque nomme la « bonne conscience » est ce qui lui permet désormais de tenir ferme dans sa vertu mais sans que cela ne demande de sa part un effort. Cette tension est-elle devenue naturelle de sorte qu'elle n'est plus vécue comme effort ou disparaît-elle totalement pour céder la place à un durable sentiment d'harmonie ? Quelle est profondément la tonalité de l'âme du sage stoïcien ? C'est toute la question que nous pose la magnanimité stoïcienne. En effet, *comment envisager un émerveillement devant la création sans une posture d'accueil ? La vision transfigurée qu'a le sage du vivant (la bave qui tombe des babines du sanglier évoquée plus haut)*

¹⁷⁶ SENEQUE, *Lettre à Lucilius*, 116, 4, traduction d'Henri Noblot, Editions Belles Lettres, T.IV, p. 43

peut-elle rester à un stade purement intellectuel ou s'agit-il véritablement d'une « conversion », au sens d'une transformation personnelle par laquelle, le sage aurait définitivement réalisé son unité avec le *cosmos* et en tire une jouissance telle qu'il ne puisse plus faillir ? « Le souverain Bien c'est l'accord de l'âme avec elle-même¹⁷⁷ » nous dit Sénèque, de sorte que plus rien d'extérieur ne puisse l'atteindre. Mais dès lors, comment pourrait-elle être touchée, pourra s'interroger le philosophe ?

C'est à travers le concept de *boulesis*, hérité d'Aristote et analysé par André-Jean Voelke, que nous nous proposons de pénétrer au cœur de cette tension entre contemplation rationnelle du monde, sympathie universelle (*sympatheia*) et empathie (au sens schelerien), ces deux derniers termes, nous l'avons vu plus haut, n'étant pas équivalents. La sympathie universelle des stoïciens, en effet, est plus un lien d'interdépendance dans lequel je *me* trouve inclus et dont je peux prendre conscience qu'une empathie que j'éprouve *personnellement* à l'égard d'un être. La sympathie universelle n'a rien de personnel, l'empathie oui, et elle ne peut reposer uniquement sur l'exercice de la raison selon la définition qu'en donne Max Scheler même si elle la requiert (sous la forme d'une mise à distance afin d'éviter la tentation projective), ainsi que nous l'avons développé dans notre analyse critique relative à l'empathie chez Hans Jonas. Or, dans l'âme apaisée du sage stoïcien, il existe précisément des « affections bonnes » qui se distinguent des passions néfastes. André-Jean Voelke, les définit comme « eupathie » ou « mouvements raisonnables respectant les normes du *logos* ». Il y voit même le ressort de l'action. *L'eupathie c'est une passion devenue raisonnable par la maîtrise que nous en avons*. Mais plus intéressante encore, est la notion de *boulesis*, qu'André-Jean Voelke définit comme « inclinaison raisonnable¹⁷⁸ » se référant à la définition qu'en donne Cicéron dans les *Tusculanes* :

« Dès que se présente l'image de quoi que ce soit qui paraît être un bien, la nature même nous pousse à essayer de l'atteindre. Quand cette recherche est sage et prudente, cette tendance est ce que les stoïciens appellent *boulesis*, et nous volonté ; cette qualité, qui selon eux n'existe que chez le sage, se définit comme la tendance où le souhait s'accompagne de raison. Lorsque cette tendance s'oppose à la raison et devient trop ardente c'est le désir sans frein qui se trouve chez tous les non-sages¹⁷⁹ ».

¹⁷⁷ SENEQUE, « De la vie heureuse », 8, in *Les Stoïciens*, traduction d'Emile Bréhier, Editions Gallimard, 1962, p. 731

¹⁷⁸ A.J. VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Editions PUF, 1973, p. 57

¹⁷⁹ CICERON, *Tusculanes*, IV, 6, 12-13, in *Les Stoïciens*, traduction d'Emile Bréhier, Editions Gallimard, 1962, p. 333

Pour illustrer cette idée, Cicéron poursuit en s'appuyant sur la différence entre joie - « lorsque l'âme calme et sage est mue par la raison » - et plaisir - « lorsque qu'elle tressaille vainement et d'une manière désordonnée ». Mais en quoi cette *boulesis* se distingue-t-elle du *thumos* platonicien lorsqu'il prend le parti de la raison, lui conférant cet élan qui pousse à l'action comme nous l'avons vu au chapitre précédent consacré à la *metanoia* platonicienne ? La *boulesis* est-elle autre chose qu'un « désir du bien » propre à l'âme vertueuse ? Notre sentiment est qu'elle est d'une autre nature : *elle n'est pas ce qui pousse à l'action mais ce qui, au cœur de l'action nous permet de rester vigilants*. C'est un désir maîtrisé car il a pris conscience de lui-même et de sa nature profonde qui n'est autre que la nature universelle. C'est un désir qui n'est plus soumis au manque car il comprend sa propre limite. C'est un désir d'accomplissement en soi de l'universel mais qui suscite dans l'individu une émotion bien personnelle que nous avons défini plus haut comme la « bonne conscience ». C'est notre humanité assumée et sublimée. Comme le résume bien André-Jean Voelke : « La *boulesis* est elle-même entièrement raison ; non pas désir se pliant à la raison, mais *raison désirante*¹⁸⁰ ». Dès lors, le risque n'est-il pas que cette raison désirante ne désire qu'elle-même (comme rationalité universelle) dans toute la création ? Y-a-t-il véritablement « rencontre » avec le monde ou celui-ci devient-il une abstraction de nature purement rationnelle (l'idée de nature universelle) ? Peut-on parler d'amour de la création ? Poser la question de l'amour stoïcien pour la création revient à s'interroger sur la nature de l'amour divin pour le monde sachant qu'il incombe au sage de le regarder « du point de vue de Dieu ». Il nous semble que cette interrogation constitue la ligne de démarcation fondamentale entre la conversion du regard stoïcienne et la *metanoia* chrétienne que nous étudierons plus loin. De quel amour ce Dieu nous aime-t-il ? S'agit-il d'un amour inconditionnel par lequel le *logos* divin se contemple dans tous les éléments de la création de manière, comme nous l'analysons plus haut, « indifférente », chaque partie n'étant aimée que pour sa contribution au Tout. Ou s'agit-il, selon le modèle chrétien, d'un amour *personnel* où Dieu aime chaque créature de manière spécifique car il a un projet pour elle, car chacune dit de manière *unique* la bonté du créateur ?

Il semble possible, à ce stade, de conclure que l'amour universel stoïcien ne peut-être du second type (personnel). En effet, le stoïcisme est tendu entre deux principes : - le premier (ne pas s'attacher à ce qui ne dépend pas de nous) qui amène à la première phase d'*epochè* du monde sensible que nous avons analysée plus haut avec Natalie

¹⁸⁰ A.J. VOELKE, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Editions PUF, 1973, p. 59

Depraz ; - le second (adhérer au Destin) qui conduit à désirer tout ce que nous apporte le Destin de façon égale (notion *d'équanimité*). Or dans les deux cas, on le voit bien, l'attachement à des objets ou individus particuliers est impossible car cet attachement est, au premier stade, la source même de notre souffrance et au second, ce qui nous empêche d'adhérer au Destin : dans le cas de la mort d'un enfant par exemple. Ainsi, la *sympatheai* stoïcienne est un amour impersonnel à l'image de ce Dieu stoïcien parfaitement rationnel dont le souffle imprègne le monde. Si imperfection il y a, elle réside dans le jugement humain, incapable de se hisser à la hauteur de la perfection de cette nature rationnelle. *Si le Dieu stoïcien nous demande de nous hisser à la hauteur de son point de vue, le Dieu chrétien fait le choix de s'abaisser au notre pour mieux nous êtreindre, acceptant de s'exposer à la souffrance humaine.* Comment pourrait-il y avoir pleinement « rencontre » avec les autres créatures dans ce qu'elles ont d'unique quand je dois fuir ce qui ne dépend pas de moi ? Si je peux les approcher ce n'est, dans la logique stoïcienne, qu'en les ayant « neutralisées », en les réintégrant dans ce Tout universel où mon amour peut s'exercer sans souffrance. *Derrière la volonté d'harmonisation, se trame une logique totalisante où le particulier finit par se fondre dans l'Un.* La vue large c'est voir en toute chose l'universel pour neutraliser ce que le particulier a de dérangeant et d'imparfait (la bave du sanglier dans l'exemple cité plus haut...). C'est le rêve d'un monde parfait derrière son imperfection apparente. L'impermanence n'est imperfection que du point de vue de l'attachement humain. Pour changer de point de vue et emprunter le point de vue divin, nous devons d'abord rompre avec cet attachement. Alors que le Dieu chrétien nous invite à accepter de souffrir avec le Christ, lorsque la vie nous l'impose, le Dieu stoïcien nous invite à tourner le dos à souffrance ou à la transformer en plaisir si elle peut concourir à l'intérêt du Tout (cas du martyr). C'est certainement ce qui explique, à l'époque, l'engouement pour ces « philosophies du bonheur » tant stoïcienne qu'épicurienne. Mais jusqu'à un certain point... Jusqu'au point d'abdiquer ce qui constitue notre humanité : notre capacité à aimer des êtres particuliers quoi qu'il nous en coûte ?

5. Les limites de l'éthique stoïcienne : de l'attention à la vigilance

Cette dimension universelle va se retrouver dans l'éthique qui constitue le troisième *topoi* d'Épictète. Mais cette éthique porte encore une fois sur le collectif. En effet, en

aucun cas l'éthique personnelle ne doit contredire l'intérêt du Tout. *Il y a en quelque sorte subordination de l'éthique au cosmique. A l'harmonisation au cosmos correspond un idéal d'intégration dans la cité* (rejoignant ici le modèle platonicien où le Bien est d'abord politique, comme évoqué dans notre chapitre consacré à Platon) : « S'harmoniser c'est à la fois s'intégrer dans la communauté humaine, en pratiquant la justice et s'intégrer dans la communauté cosmique en acceptant l'universelle métamorphose voulue par l'harmonie de la nature¹⁸¹ », résume Pierre Hadot. Chez les stoïciens, on assiste à *un recouvrement de la loi morale par la loi naturelle dans l'équation posée entre nature humaine et nature universelle*. A la différence de la vision kantienne, il n'y a pas, d'une part, le sublime de la Loi qui parle au fond de moi-même, m'imposant le respect, et le sublime de l'ordre céleste au-dessus de ma tête, ainsi que le met en scène sa célèbre épitaphe funéraire, mais une même loi à l'œuvre en moi et dans la nature, de sorte que chacun de mes actes doit se calquer sur cette loi universelle. C'est la déclinaison éthique du monisme stoïcien.

Cette position semble bien traduire l'impossibilité, dans le cadre du système stoïcien, d'une relation empathique de type personnelle avec le vivant. Pour appuyer cette hypothèse et tenter de la fonder philosophiquement, nous allons maintenant nous appliquer à penser l'articulation entre les concepts de tension et d'attention dont nous ferons ici une relecture à partir de la distinction, faite par Natalie Depraz, entre l'attention et ce qu'elle nomme la vigilance. Nous montrerons que le *tonos* stoïcien, s'il nous fait sortir d'une conception étroite de l'attention comme focalisation (nous l'avons vu plus haut à propos de l'indifférence stoïcienne), râte cependant l'ouverture éthique que propose le concept de vigilance, tel que défini par Natalie Depraz.

La question de l'attention (*prosoche*) dans la philosophie stoïcienne est complexe et nécessite une synthèse de différentes notions évoquées précédemment. Le lien entre tension et attention s'établit au sein même de la volonté puisque l'attention se définit par un degré de tension de celle-ci. En effet, le *tonos* consiste en une tension de l'âme dans le cadre de la pratique (logique) de « l'assentiment », étudié au début de notre analyse. Il s'agit de rendre le jugement infaillible et la volonté inébranlable. Comme le décrit Diogène Laërce, dans un paragraphe consacré à la dialectique, la force d'âme (*tonos*) consiste dans les qualités suivantes :

¹⁸¹ P. HADOT, *Exercices Spirituels et philosophie antique*, Editions Albin Michel, 2002, p. 216

« Ne pas précipiter son jugement ou science de donner ou non son assentiment quand il le faut ; ne pas le donner inconsidérément, c'est-à-dire avoir une raison assez ferme pour ne pas céder au vraisemblable ; de ne le donner qu'irréfutable, c'est-à-dire avoir une telle force dans le raisonnement qu'il ne puisse vous conduire au jugement contraire ; ne pas porter de jugements frivoles, c'est-à-dire rapporter toujours les représentations à la droite raison. La science est définie comme *une compréhension qui ne change pas* ou bien une disposition dans la manière de recevoir les représentations que nul raisonnement ne peut ébranler¹⁸² ».

Mais toute l'ambiguïté de la vision stoïcienne est que cette volonté qui se voudrait inébranlable n'est pas purement rationnelle. Comme nous l'avons souligné plus haut, elle conserve une part d'opacité puisqu'elle est également animée par un élan qui jaillit du plus profond d'elle-même et qui est la condition de possibilité de la tension : la *boulesis*. *Cet élan est ce désir du Bien qui cherche en moi à rejoindre la nature universelle. Il y a dans la tension quelque chose qui échappe à mon attention.* Loin d'être uniquement une attention discriminante un peu austère, l'attention stoïcienne, dépasse ainsi le stade purement logique pour atteindre une dimension cosmique que nous avons développée à propos de l'*équanimité* stoïcienne au sein de laquelle l'attention est « distribuée » équitablement entre tous ses objets, chacun étant, au même titre, expression du Tout. D'une conception commune de l'attention comme focalisation du regard (sur un objet), la conversion du regard stoïcienne nous propose donc de passer à ce que le philosophe Yves Citton, dans un ouvrage intitulé *Pour une écologie de l'attention*, nomme une attention « collective » où l'attention consiste à prendre conscience de nos interactions avec l'environnement. Si, pour les stoïciens, l'enjeu est d'abord éthique : trouver le bon mode de relation avec ce qui ne dépend pas de moi dans l'acceptation du Destin, il revêt, chez Yves Citton, une dimension écologique vitale pour l'individu. Sans une prise de conscience des liens qui l'unissent à son environnement et une vision globale de celui-ci, l'homme ne pourrait, selon lui, pas survivre : « *L'attention est interaction.* Elle constitue le médiateur essentiel en charge d'assurer ma relation avec l'environnement qui alimente ma survie : un être ne peut persister dans l'existence que dans la mesure où il parvient à faire attention. Il doit veiller à ce qui lui permet de vivre, il doit s'en soucier pour pouvoir prendre soin¹⁸³ ». Or pour le stoïcien, il est bien question

¹⁸² DIOGENE LAERCE, *Vie et Opinion des Philosophes*, Livre VII, 1, in E.BREHIER, *Les stoïciens*, Editions de la Pléiade, 1962, p. 31

¹⁸³ Y. CITTON, *Pour une écologie de l'attention*, Editions du Seuil, 2014, p. 45

d'une attention non focalisée puisque l'objet particulier n'a d'intérêt que rapporté à l'universel (la « vue de haut »), ainsi que nous l'avons expliqué à plusieurs reprises.

Le problème, et c'est là notre thèse, réside ensuite dans le repli qu'opère la pensée stoïcienne de l'universel sur le rationnel. Il ne peut y avoir véritablement réenchantement dans la mesure où le monde, pour les stoïciens, n'est plus un mystère, cette « nature qui aime se cacher » dont nous parle le fragment CXXIII d'Héraclite. La théorie des « raisons séminales », développée ci-dessus, nous permet de comprendre que la matière est porteuse d'un germe de la rationalité divine dont l'instrument est le *pneuma*. Toute la difficulté, à nouveau, est de comprendre que ce *pneuma* cosmique est corporel, c'est dans la matière que se donne à lire cette rationalité en germe et non dans un monde transcendant. La matière est donc, de ce fait, transfigurée sous l'action du *pneuma*. A travers la théorie du *pneuma* est à la fois affirmée : - la nature matérielle du souffle pneumatique, - la dimension charnelle du *pneuma* psychique décrit plus haut comme une « exhalaison » du corps et - la rationalité à l'œuvre dans cette matière imprégnée de *pneuma* à travers la théorie des « raisons séminales ». De sorte que l'on peut faire du stoïcisme une double lecture : un matérialisme (un corporalisme plus exactement) ou un panenthéisme fondé sur la croyance en une rationalité d'origine divine à l'œuvre dans l'univers.

Considéré du point de vue matérialiste, le stoïcisme peut être appréhendé comme une mystique de la volonté où le *pneuma* psychique en s'harmonisant avec le *pneuma* cosmique, amène une fusion de la loi morale dans la loi naturelle, comme nous l'indiquions plus haut. Mais la lecture que nous retiendrons ici, afin d'éclairer le concept d'attention est la seconde (rationaliste) avec ce que nous venons de caractériser comme un « repli de l'universel sur le rationnel ». Alors que, dans un premier temps, la vision stoïcienne élargit le champ de l'attention pour l'ouvrir à une perspective universelle, la dernière étape de la « réduction stoïcienne » consiste à *réduire l'universel au rationnel*, vidant l'attention de sa dimension d'attente et d'ouverture. En quelque sorte, après la « conversion du regard », le sage stoïcien devenu « inébranlable », sait par avance ce qu'il va chercher et trouver dans le réel : une manifestation de la rationalité du Tout. De même que nos destinées sont jouées d'avance, le réel est cerné de toutes parts dans cette rationalité, perdant tout mystère. Le mystère ne serait, pour les stoïciens, qu'un jugement inadéquat. En effet, le jugement personnel, parce qu'il

est tissé de la même essence pneumatique que le réel, est « capable » de cette pénétrer cette rationalité cosmique. Il n'y a plus de place, dans la vision stoïcienne, pour l'étonnement, *l'attention est toute entière anticipation d'une rationalité universelle à lire dans chaque être particulier*. Nous nous appuyons pour étayer cette idée sur les deux types d'attention définis par Paul Ricoeur dans ses *Ecrits et Conférences* :

« Il y a une différence fondamentale entre deux attitudes, l'une, qui consiste à infléchir la perception dans le sens de quelque anticipation, l'autre, qui cherche une innocence de l'œil et des sens, une ouverture d'esprit, un accueil à l'autre en tant qu'autre. Par ce respect de l'objet, nous mettons au compte de l'objet beaucoup plus que notre passé. Le vrai nom de l'attention n'est pas anticipation mais *étonnement*¹⁸⁴ ».

Or le mode d'accès au réel stoïcien consiste à saisir dans les phénomènes le *logos* qui s'y déploie. La rationalité divine, dans la mesure où ce dieu n'est pas transcendant au réel mais également corporel comme nous l'avons vu, n'est pas présente dans le monde sous la forme symbolique d'une « présence absente » comme l'explique Paul Ricoeur, mais le monisme matérialiste stoïcien fait que le monde *est* cette rationalité à l'œuvre dans le réel, à chaque instant, grâce aux semences contenues en lui. L'attention stoïcienne, parce qu'elle est d'abord « tension » vers ce *logos*, rate ce que Yves Citton dans l'ouvrage déjà cité nomme une vision « iconique du réel » : « L'icône c'est ce qui n'arrête pas mon regard à ce qui se donne à voir ; là, il y a une présence de l'invisible qui m'ouvre à plus loin. Du visible, je vais vers l'invisible. Je peux alors voir chaque chose, chaque présence visible, entourée, habitée d'invisible : *le regard s'élargit*¹⁸⁵ ».

Le véritablement « élargissement » du regard, nous le verrons plus loin, est indissociable d'un approfondissement. S'il y a bien un au-delà de l'objet pour les philosophes stoïciens, il n'est ni mystérieux ni problématique, il renvoie au Tout rationnel. Dès lors, il ne saurait être question de rencontre, d'expérience de l'inattendu de la relation, ni même comme l'exprime Natalie Depraz de relation « attentionnée » (*care*) à l'objet. *De même que dans la sympathie universelle, c'est Dieu qui s'aime dans la création, ce n'est plus moi qui vis ma relation aux autres vivants mais Dieu qui se pense à travers moi*. Lorsque le sage stoïcien contemple un objet, il ne fait plus qu'un avec la nature universelle, toute dimension

¹⁸⁴ P. RICOEUR, « L'attention, étude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques » in *Anthropologie philosophique, Ecrits et conférences*, III, Paris, Seuil, 2013, p. 64

¹⁸⁵ Y. CITTON, *Pour une écologie de l'attention*, Editions du Seuil, 2014, p. 260

« personnelle » de la relation disparaît, et avec elle, toute possibilité d'étonnement. C'est pourquoi ce que Natalie Depraz nomme « *le passage de l'attention à la vigilance* » *ne se fait pas*. Nous répondons ici à l'interrogation, centrale pour notre recherche, sur la dimension d'ouverture et d'accueil dans l'attention stoïcienne. Comme nous l'avons détaillé plus haut, l'ouverture constitue, selon Natalie Depraz, la troisième étape du processus attentionnel après la réduction (*epochè*) qui marque la sortie de l'attitude naturelle et le retour sur soi. Pour l'auteur, la vigilance dépasse l'attention, qui est, comme c'est le cas dans la vision stoïcienne, purement cognitive (la maîtrise du jugement). *La vigilance comporte, en plus, une dimension éthique ancrant l'attention dans une relation « attentionnée » à son objet*. Cette relation appelle également une dimension ontologique qui fait de la vigilance une expérience qui nous ouvre à une densité supérieure de notre être, à une présence augmentée¹⁸⁶ au monde. C'est l'expérience que nous faisons notamment dans la pratique de la méditation. A l'opposé du sens commun, qui voit dans l'attention une forme de focalisation sur un objet au plan cognitif, la vigilance se définit comme une expérience globale d'accueil qui engage tout l'être et transforme la relation à l'objet d'attention en *rencontre* :

« L'attention vigilance forme donc un antidote puissant à l'attention concentration, en lien avec les quatre sous-traits principaux de l'ouverture proto-éthique qui la caractérise ; - vigilance rime avec présence de l'autre (vs individu clos) – dans vigilance il y a le temps de l'attente ouverte à l'inconnu (vs la mémoire du passé fermé sur lui) – vigilance rime avec espérance, ce vécu émotionnel de l'avenir (vs la maîtrise du connu) – dans la vigilance, il y a une relation à autrui précaire où le risque est gage d'authenticité¹⁸⁷ ».

Cette vigilance est en lien avec ce que le philosophe Yves Citton décrit comme « l'attention flottante », caractéristique de ce qu'il nomme une « écologie de l'attention ». Selon lui, le monde contemporain nous plonge dans une dynamique d'échos¹⁸⁸, notre attention étant sans cesse dispersée par une multitude d'évènements, en lien avec les sollicitations médiatiques notamment. Mais ceci n'est pas, selon lui, un problème majeur, comme le voudraient les détracteurs de notre époque, c'est au contraire l'occasion de faire émerger un nouveau paradigme de l'attention dont tout l'objet consiste à *stabiliser cette attention en la centrant sans la concentrer*. Centrer l'attention c'est avoir la pleine conscience de ce qui se joue sans

¹⁸⁶ Natalie Depraz attribue la paternité de cette idée de « conscience augmentée » à Condillac dans ses *Essais sur l'origine des connaissances humaines*, I, §. 5

¹⁸⁷ N. DEPRAZ, *Attention et vigilance, à la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*, Editions Epiméthée, 2015, p. 456

¹⁸⁸ Y. CITTON, *Pour une écologie de l'attention*, Editions du Seuil, 2014, p. 261

se laisser absorber dans les détails, c'est rester le chef d'orchestre de sa propre présence au monde. C'est, nous dit Natalie Depraz, opérer un « dépliement » de soi (opposé au repliement sur l'ego) qui permet d'ouvrir cet espace d'accueil vaste : « Apprendre à ouvrir le moment de focalisation ne revient pas à le nier mais permet de *déplier le soi* qui focalise en *creusant* son espace interne¹⁸⁹ » ; « c'est devenir présent à moi-même en ouvrant l'espace intérieur¹⁹⁰ ». En évitant de concentrer l'attention, (et de la tendre), on gagne cette vue d'ensemble qui permet de devenir attentif au détail insolite, de voir « surgir » des phénomènes inattendus, en bref, de pratiquer ce que Paul Ricoeur nomme « innocence de l'oeil¹⁹¹ » et qui ne correspond pas pour autant à ce que Husserl fustige sous le terme « d'attitude naturelle ». Comme Yves CITTON l'explique bien, c'est lorsque nous sommes trop concentrés, dans un match de foot, sur la circulation de la balle, que nous risquons de rater l'évènement singulier que serait l'entrée du gorille¹⁹² sur le stade... Mais alors que dans l'attitude stoïcienne, la vue d'ensemble vient comme recouvrir le particulier pour en rendre compte à la lumière de l'universel, ici l'objet de l'attention c'est précisément ce que l'auteur nomme le « contrepoint », la note qui va s'écarter de la ligne mélodique, de la symphonie de l'universel. « Les échos sont d'autant plus à valoriser qu'ils s'écartent de la ligne mélodique qu'on a déjà en tête¹⁹³ ». Il s'agit d'entendre non pas un bruit en particulier mais la rumeur du monde et à l'intérieur de ce jeu d'échos, d'entendre la note qui va suspendre notre attention pour nous faire vivre une expérience transformante d'ordre éthique (cas de la relation à autrui) ou esthétique (contemplation d'un phénomène naturel). C'est ce qui ne se produit avec la « magnanimité » stoïcienne car, de même que l'amour chez les stoïciens est inconditionnel, égal pour tous les êtres (notion d'*équanimité*), de même l'éthique stoïcienne est collective ; son champ d'action n'est pas l'intersubjectivité mais plutôt ce que nous pourrions appeler le « bien commun ». Mais cette subordination de l'éthique au cosmique ne saurait constituer, pour autant, un fondement pour une « conversion écologique » car si la sagesse stoïcienne nous enseigne à convertir notre regard sur le monde, elle nous empêche de nous laisser convertir par lui en raison de la tension inhérente au *tonos* stoïcien.

¹⁸⁹ N. DEPRAZ, *Attention et vigilance, à la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*, Editions Epiméthée, 2015, p. 105

¹⁹⁰ *Ibid*, p. 109

¹⁹¹ P. RICOEUR, « L'attention, étude phénoménologique de l'attention et de ses connections philosophiques » in *Anthropologie philosophique, Ecrits et conférences*, III, Paris, Seuil, 2013, p. 69

¹⁹² Allusion au test du gorille invisible (« *The Invisible Gorilla* ») mis au point en 1999 par Christopher Chabris et Daniel Simons, deux chercheurs en psychologie cognitive de l'Université d'Harvard.

¹⁹³ Y. CITTON, *Pour une écologie de l'attention*, Editions du Seuil, 2014, p. 267

Conclusion

Pour conclure, il est indéniable, au premier abord, que certains aspects de la « méthode » stoïcienne sont peuvent servir de base une « conversion écologique » tant la place de la *physis* est centrale dans la démarche stoïcienne. En effet, d'une part, elle rompt avec l'attitude naturelle par une forme de mise en suspend (*epochè*) du monde afin d'y voir, non plus la projection de nos désirs égoïques mais la réalité physique « telle qu'elle est » (grâce aux exercices de décomposition des phénomènes notamment). Elle nous apprend ainsi à passer du point de vue l'Ego et ses passions, au point de vue divin, en resituant toute chose par rapport au jeu d'interdépendances cosmiques, l'homme n'étant lui-même qu'un élément de l'écosystème global pour utiliser un terme emprunté au langage de l'écologie moderne. Ecologique, la pensée stoïcienne l'est également dans la mesure où la loi humaine ne fait qu'un avec la loi de nature universelle dont il s'agit d'accepter les décrets. Cette vision, au sein de laquelle *physis* et éthique sont étroitement corrélées, repose elle-même sur une mystique de l'immanence à travers les correspondances secrètes entre le *pneuma* cosmique et le *pneuma* psychique humain, permises par le monisme matérialiste stoïcien. Le stoïcisme nous apprend donc à « voir grand », nous invite à respirer au rythme du *pneuma* cosmique, une invitation presque charnelle en raison de la nature corporelle de ce principe. En ce sens, le statut du corps est réaffirmé par rapport à l'intellectualisme platonicien puisque la tension (*tonos*) à l'œuvre dans la volonté met en jeu des correspondances, nous l'avons vu, entre la tension physique des corps et les qualités morales de l'âme. De manière générale, la philosophie stoïcienne redéfinit la corporéité comme capacité à pâtir et agir et en fait l'un des aspects centraux d'une physique matérialiste pour laquelle tout est corps (même la volonté et les vertus associées) et où être n'a de sens que dans la relation d'interdépendance qu'appelle ce principe (patient et agent). Par rapport à la *metanoia* platonicienne, que nous avons définie comme *imitation* de l'ordre céleste, il ne s'agit plus de partir du sensible (réhabilité dans le *Timée*) pour conquérir les seules réalités qui soient, intelligibles. Le dépassement, par les philosophes du Portique, des aspects dualistes de la philosophie platonicienne transforme ainsi profondément le concept de *metanoia* : d'un « arrachement » au sensible à un « élargissement » du Soi qui prend soudain conscience que sa nature ne fait qu'un avec celle de l'univers.

Mais, selon nous, *ce qui limite l'ampleur de ce mouvement d'élargissement du Soi stoïcien c'est la logique du « retour » qui l'anime.* Au passage, salutaire, du soi égoïque à un Soi universel, succède un « repli de l'universel sur le rationnel » où le singulier ne prend sens que par rapport au Tout auquel il contribue. En privant la nature de son mystère, les thérapies de l'âme stoïciennes nous empêchent d'en pénétrer la profondeur et d'explorer la nôtre en nous laissant troubler par le surgissement des phénomènes et « convertir » par eux. *L'ambiguïté de l'attention (prosoche) stoïcienne elle qu'elle est à la fois un élargissement et un mouvement de repli sur l'Un* dont les trois modalités sont Dieu, la Raison, le Destin. Cette ambiguïté se retrouve dans le statut de la volonté, centrale dans le stoïcisme. En effet, comme nous l'avons démontré, la volonté n'est pas irréductible au savoir, elle n'est donc pas « naturellement » rationnelle, elle conserve en elle une part d'opacité jaillissant du plus profond de nous-même. Sachant que tout, même la volonté, est corps dans le monisme stoïcien, n'est –il pas d'ailleurs évident qu'elle soit à la fois action et *pathos*, ces deux principes permettant de définir un corps ? Mais au lieu d'y voir une limite, les stoïciens vont y voir un mérite proprement humain : celui de dépasser, par l'effort résultant de la tension (*tonos*) de la volonté, la finitude humaine, pour se hisser au point de vue divin. Comme nous l'avons également exploré, cette tension inhérente à une philosophie de l'exaltation de la volonté n'est pas une fin en soi. L'âme du sage atteint un tel degré d'unité, qu'à la tension succède un état devenu naturel d'*eupathie* où les passions deviennent raisonnables sous l'effet de ce que nous pourrions qualifier de « conversion du désir » par laquelle l'objet du désir devient la raison elle-même. A la différence du *tumos* platonicien, ce n'est pas le désir qui prend les armes au service la raison, c'est la raison elle-même qui devient désirante, fécondée par le souffle vital (*pneuma*) de la volonté. Ce que les grecs nommaient la *boulesis* est ce qui nous rend capables de passions raisonnables, qui rend notre désir vigilant car conscient de ses limites, un autre nom pour la maîtrise de Soi. C'est cet état qui confère au sage la paix liée à la « bonne conscience », qui le rend ferme dans ses jugements sans que la tension (*tonos*) ne soit, dès lors, ressentie comme effort.

Mais pour autant, cet état, comme nous avons tenté de le montrer, n'ouvre pas la voie à un sentiment « d'empathie universelle ». De fait, la « sympathie universelle » (*sympatheia*) dont parlent les philosophes du Portique est davantage un état de fait qu'une démarche éthique personnelle : une « communauté de souffle », une « co-affection des parties les unes par les autres prises comme Tout ». La sympathie universelle nous précède mais seul l'homme peut en prendre

conscience en s'harmonisant avec l'univers. Mais là encore, pas de relation personnelle, c'est Dieu qui se pense en nous. Comme nous l'avons analysé, à partir des réflexions de Natalie Depraz sur l'attention, la troisième étape dite « d'ouverture » ne se produit pas, car au mouvement de réenchantement du monde succède bientôt ce que nous avons qualifié de « *repli de l'universel sur le rationnel* ». En cherchant à rendre le sage « invulnérable » par rapport à ce qui ne dépend pas de lui, les thérapies de l'âme stoïciennes ne laissent plus de place pour l'étonnement et se focalisent sur l'adhésion au *fatum* inéluctable. Ainsi que nous l'avons observé, la grande ligne de démarcation avec le christianisme est liée à l'objectif même des thérapies de l'âme stoïciennes : le refus de la souffrance, la quête exclusive du bonheur dans la recherche d'une autonomie absolue de la volonté. Le passage de l'attention à la dimension éthique de la vigilance basée sur l'ouverture attentionnée à autrui ne se fait pas. Et pour cause : la rencontre avec l'altérité d'autrui ou de toute créature nous met en risque, comme l'exprime bien Natalie Depraz. Dans la vision totalisante qui est celle du stoïcisme, la partie n'a d'intérêt que dans la mesure où elle dit quelque chose du Tout. Son altérité n'est qu'une modalité de la manifestation de l'universel. Comme nous l'évoquons au début de ce chapitre en citant Marc Aurèle¹⁹⁴, *il n'y a pas de « donation » du réel mais une tension (tonos) de la volonté vers l'universel*. Pour nous en convaincre, faisons retour au premier chapitre de notre thèse consacré à Heidegger, et où nous écrivions à propos du *Quadriparti* que : « Le surgissement du *Quadriparti* est indissociable de celui de la chose ». C'est précisément ce qui ne se produit pas chez les stoïciens : le repli sur l'universel barre l'accès à « l'Être-de-l'étant », pour reprendre la terminologie heideggerienne.

Il y a bien une « grandeur d'âme » (magnanimité) stoïcienne mais peut-être doit-on voir dans cette élévation même une impossibilité à penser l'intime et l'infime dans ce qu'ils ont d'unique et de singulier. Ainsi que le résume magistralement Paul Ricoeur, c'est tout la différence entre l'attitude philosophique et l'attitude phénoménologique : d'un côté (les stoïciens), la volonté d'ordonner le réel, de l'autre (ce que nous avons nommé « la culture de l'infime ») d'en décrire le surgissement dans l'instant : « La philosophie est, par rapport à la

¹⁹⁴ MARC AURELE, *Pensées*, XI, 16 : « Vivre de la vie la plus belle, c'est au pouvoir de l'âme, si l'on est indifférent aux choses indifférentes. Or on y sera en [...] si l'on se souvient qu'*aucune d'entre elles ne nous fait juger d'elle et ne vient à nous*, pour elles, elles sont immobiles et c'est nous qui engendrons nos jugements sur elles, qui les écrivons en quelque sorte en nous-mêmes, alors qu'il nous est loisible de ne pas les écrire ou si cela s'est fait à notre insu, d'effacer la suite ».

phénoménologie, comme une vue cubiste des choses par rapport à une vue impressionniste. Elle cherche l'ordre des expériences et leur accord tandis que la description pure cherche leur distinction et leur spécificité. Cette perspective est nécessairement plus précaire et seulement probable¹⁹⁵». Et Paul Ricoeur d'en conclure que l'attention établit une frontière entre *l'immédiat et le construit* de sorte que « les philosophes de l'attention sont des philosophes de *l'immédiat*¹⁹⁶ ». Cette question de *l'immédiateté* servira de fil conducteur à la dernière partie de notre recherche. C'est donc tout naturellement que nous nous tournons maintenant vers les épicuriens, philosophes de l'instant présent, qui se caractérisent précisément par le rejet de toute vision totalisante, de tout « Destin », et de toute rationalité d'origine divine, afin de tenter de dépasser les limites de la pensée stoïcienne pour fonder philosophiquement la notion de conversion écologique.

¹⁹⁵ P. RICOEUR, « L'attention, étude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques » in *Anthropologie philosophique, Ecrits et conférences*, III, Paris, Seuil, 2013, p. 73

¹⁹⁶ *Ibid*, p. 75

VII. LES FONDEMENTS ÉCOLOGIQUES DE L'ÉTHIQUE ÉPICURIENNE

Sous bien des aspects, le stoïcisme nous offre des fondements philosophiques intéressants pour penser une conversion écologique. Comme nous l'avons montré, l'éthique stoïcienne est indissolublement liée à la connaissance de la *physis*. L'*élargissement* du Soi n'a d'autre horizon que la compréhension de l'union profonde entre nature humaine et nature universelle. Mais la conclusion à laquelle nous avons abouti est que ce mouvement d'*élargissement* du soi égoïque vers à un Soi universel se solde par un « repli de l'universel sur le rationnel ». La dimension cosmique du stoïcisme est comme éclipsée par l'assimilation de cet ordre universel à un *logos* divin auquel, certes, l'homme peut accéder par la raison mais auquel il doit se soumettre. Dans ce processus de tension (*tonos*) de la volonté vers l'union à l'universel, tout objet d'attention singulier se trouve englobé dans ce projet totalisant et compris rationnellement comme nécessaire par rapport au Tout. Ainsi avons-nous démontré que dans le concept de sympathie universel stoïcien, c'est en fait Dieu qui s'aime à travers sa création, interdisant toute empathie véritable, le singulier étant immédiatement rapporté à l'universel dans le cadre d'un amour inconditionnel et impersonnel.

La coupure majeure à l'intérieur de la période hellénistique entre stoïciens et épicuriens consiste précisément dans le rejet de toute vision totalisante dont l'acte fondateur sera la libération de l'homme par rapport à la crainte des dieux. Ce projet, révolutionnaire pour l'époque, va, une fois encore, s'appuyer sur une étude méthodique de la *physis*, la *physiologia épicurienne*, développée dans le célèbre ouvrage de Lucrèce, *De la Nature*, ainsi que dans les lettres et maximes d'Epicure (la *Lettre à Phyloclès* et la *Lettre à Hérodote* en particulier). Mais la philosophie épicurienne permet-elle une réelle ouverture au monde qui ne soit plus uniquement guidée par la nécessité de le comprendre rationnellement afin de dissiper la crainte des dieux? En d'autres termes, y-a-t-il une place, dans la tradition épicurienne, pour une conversion désintéressée de notre regard sur la nature et si oui de quelle nature? Des deux visages de l'épicurisme, quel est le plus profond? Le premier - celui de la contemplation sensuelle et de l'émerveillement devant le miracle que représente le surgissement de chaque vie dans un univers où le hasard l'emporte sur la nécessité (théorie du *clinamen*) – ou le second : le rejet de la crainte des dieux et la volonté

d'explication par des « causes multiples » d'un monde privé d'une rationalité unique et organisatrice ? Peut-on voir dans la sagesse épicurienne un véritable « art de vivre » écologique ou une science de la nature au service de la liberté humaine ? Pour tenter de répondre à ces questions nous procéderons en quatre moments.

Le premier portera sur la motivation de la conversion dans les thérapies de l'âme épicuriennes : fuir la douleur et la peur, le plaisir étant considéré comme le Bien suprême. Là où les stoïciens faisaient de l'honnêteté du jugement la source du Bien, c'est dans la sensation que réside, pour Epicure, la vérité de l'existence. Nous reviendrons rapidement sur l'origine du primat de la sensation chez Epicure et Lucrèce à travers l'étude des relations indissolubles entre l'âme et le corps et de la théorie de la perception basée sur la notion de « simulacres ». Nous montrerons en quoi cette vision de la vérité comme contact physique avec le réel influence en profondeur le rapport entre l'homme et son environnement. En effet, si la source d'erreur n'est plus à chercher dans les sens c'est dans l'illimitation des désirs humains que pourrait bien siéger l'illusion. Comment agir sur nos désirs pour faire triompher cette vérité de la sensation qui constitue le grand retournement de la pensée épicurienne ?

Pour répondre à cette question, nous nous livrerons, dans un second temps, à une enquête approfondie sur la théorie des désirs d'Epicure qui constitue le troisième pilier des thérapies de l'âme épicuriennes au sein d'un enseignement regroupé sous le nom de *Tetrapharmakon*. Nous aurons à cœur de montrer l'ancrage écologique de l'éthique épicurienne autour de la polarité « désirs naturels »/« désirs nécessaires ». Qu'entend-on par désir naturel ? L'épicurisme pointe-t-il vers un retour à l'état de nature ou à ce que nous appellerions aujourd'hui une forme de « sobriété heureuse » ? A travers l'analyse du concept de plaisir chez Epicure, nous tenterons de mettre en lumière la portée écologique de la notion de « plaisir en repos » (ataraxie) comme retour à un équilibre naturel (homéostasie). Au *tonos* stoïcien nous comparerons la « détente » épicurienne en tentant de montrer toute la portée du concept et ses liens potentiels avec l'*epochè* phénoménologique, dans la continuité de l'analyse réalisée pour l'école du Portique. Ceci nous amènera à définir plus précisément le statut de la nature pour l'école du Jardin : n'est-elle pas plus « intérieure à moi-même que moi-même¹⁹⁷ », selon la célèbre formule de Saint Augustin ?

¹⁹⁷ SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, III, 6

Pour autant, nous devons, dans un troisième temps, nous intéresser à la nature en tant qu'extérieure, la *physis*. Nous montrerons comment, dans le système épicurien, la *physis* précède l'éthique puisqu'elle permet de libérer l'âme des deux sources majeures d'aliénation et d'illusion pour l'être humain : la peur de la mort et la crainte des dieux, qui constituent les premiers piliers du *Tetrapharmakon*. A la différence de la vision stoïcienne pour laquelle l'impermanence du monde sublunaire trouve sa justification dans la perfection d'un ordre divin transcendant (Destin), l'atomisme épicurien voit dans les mouvements erratiques des atomes la source immanente d'un ordre cosmique surgi du chaos. Au système totalisant de la causalité unique (Providence), la *physiologia* (science de la nature) oppose, nous l'étudierons, une méthode dite de la « causalité multiple » qui laisse les phénomènes émerger dans leur singularité en évitant ce « repli sur l'universel » évoqué au sujet des stoïciens. Pour autant, peut-on parler d'une véritable attention portée au singulier et à l'instant ? La philosophie épicurienne permet-elle pour autant de se tenir dans l'ouvert, celui du surgissement des phénomènes, de l'inattendu de la rencontre ? La nature retrouve-t-elle enfin, avec Lucrèce, de son mystère, ou l'intérêt qu'on lui porte reste-t-il marqué par le rejet atavique de la crainte des dieux ? L'étude de la nature n'est-elle pas subordonnée à la quête du bonheur ?

Nous montrerons, dans une dernière partie, comment, dans la vision épicurienne de la liberté humaine, se joue précisément l'articulation entre *physis* et éthique en mettant en évidence la fécondité de la théorie du *clinamen* pour penser une conversion écologique. De fait, c'est la physique atomiste autour du concept de « déclinaison » (*clinamen*) qui va servir de fondement à la liberté humaine si précieuse pour ce courant qui entend redonner à l'homme les rênes de sa destinée. Nous analyserons comment, une fois encore, l'éthique épicurienne trouve son fondement au cœur la *physis* et comment liberté humaine rime avec créativité naturelle. Dès lors, les conditions sont posées pour le second grand retournement¹⁹⁸ opéré par Epicure : c'est parce que la vie est impermanence que chaque instant devient un miracle conquis sur les forces de corruption. De là découle le second temps de l'attitude épicurienne qui est celui de la *gratitude*, de la jouissance de l'instant. Mais à qui s'adresse au juste cette gratitude ? En tentant d'éradiquer la crainte des dieux, les épicuriens entendaient rendre la nature à elle-même. Mais comment éprouver de la gratitude pour une nature vidée de toute sacralité ? En outre, le rejet de la douleur

¹⁹⁸ Après celui qui consiste à affirmer le primat de la sensation, les deux sont liés : vérité de l'instant et vérité de la sensation.

n'est-il pas incompatible avec toute forme d'amour véritable ? Cette gratitude ne porte-t-elle pas d'abord sur le libérateur, Epicure, qui a permis à l'homme de pénétrer au plus profond des mystères de la nature pour se libérer de ses peurs ? Nous défendrons l'idée que la tension dans laquelle se tient l'épicurisme, entre un scientisme conquérant et un esthétisme de l'éphémère, porte la double trace du vide laissé par le retrait des dieux du monde sublunaire et de leur survivance en tant que modèle pour l'existence humaine. Faute de diviniser la nature, l'épicurisme n'en vient-il pas à diviniser l'homme ? L'atteinte du plaisir pur lié à la tranquillité de l'âme (ataraxie) ne nous rend-elle pas, selon Epicure, « à l'égal des dieux » ?

1. La vérité de la sensation

A la différence des stoïciens, pour lesquels le critère de la vérité réside dans la rectitude du jugement, c'est dans la sensation qu'Epicure va faire reposer le critère de la vérité : « Il faut observer toutes choses d'après les sensations, et, de façon générale, d'après les appréhensions immédiates, soit de la pensée, soit de n'importe lequel des critères, de même encore d'après les affections présentes¹⁹⁹ », nous dit-il au début de la *Lettre à Hérodote*. Ce qui frappe, dans ce court passage, est la notion d'*immédiateté* de l'accès à la vérité, que ce soit sous la forme de sensations, d'affections ou de « n'importe quel autre critère », une attitude philosophique qui semble contraster singulièrement avec la délibération stoïcienne (*boulesis*). Si la méthode du savoir dispensée dans la *Lettre à Hérodote* emprunte à la méthode aristotélicienne, un point de départ commun, les phénomènes, il semble que ce point de départ soit, pour les épicuriens, également un point d'arrivée, *l'alpha* et *l'omega*. A la différence du raisonnement par inférence propre à l'induction aristotélicienne, on ne cherche pas, à partir des phénomènes particuliers, à atteindre des formes universelles ; *il y a une vérité du particulier*. Ce qui apparaît c'est ce qui est, l'erreur provenant d'un jugement erroné sur ce qui est : « Le faux et l'erreur résident toujours dans ce qui est ajouté par l'opinion²⁰⁰ ».

Comment expliquer une telle « foi » dans la sensation et dans le monde sensible, qui comme nous le verrons, va bien au-delà de l'héritage démocritéen pour lequel « seules

¹⁹⁹ EPICURE, « Lettre à Hérodote », §. 38, in M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 101

²⁰⁰ EPICURE, « Lettre à Hérodote », §. 51, in M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 107

les choses saisissables par l'entendement sont vraies²⁰¹ » ? Pour fonder philosophiquement cette vérité de la sensation chez Epicure, nous nous appuyerons dans un premier temps sur la théorie de l'âme et dans un second temps sur la théorie de la perception avec la notion de simulacre, telle qu'elle est développée à la fois par Epicure et par Lucrèce.

a) *L'âme ne peut rien sans le corps*

D'après Epicure, l'esprit est dans le cœur tandis que l'âme est répartie dans tout le corps. L'esprit peut avoir une activité propre sans que l'âme et le corps ne soient en mouvement, c'est en cela qu'il est supérieur. Mais un violent mouvement de l'esprit aura une influence sur l'âme et l'âme sur le corps. De même, une attaque grave portée au corps (il prend l'exemple d'une flèche reçue qui me terrasse) plongera également l'esprit dans un état de désorientation. Donc à la fois l'âme agit et pâtit par rapport au corps. De là, Epicure en déduit, comme les stoïciens, qu'elle est un corps. En effet, Lucrèce voit dans cette solidarité corps/âme/esprit la preuve d'une unité substantielle : les trois sont de nature corporelle. Une affirmation qui peut difficilement se comprendre sans référence à l'atomisme, fondement de la physique épicurienne, tant l'idéalisme platonicien nous a conditionnés à penser l'âme comme, certes, unie au corps mais dotée de son propre mouvement et d'une vie avant la naissance (théorie de la réminiscence) et après la mort (immortalité de l'âme). Qu'est-ce donc que l'âme pour les épicuriens pour être si étroitement liée à la matière et reléguée au statut de « mortelle » ? Une première étape vers la « corporalisation » de l'âme avait déjà été franchie, nous l'avons vu, à travers la théorie du *pneuma* chère aux stoïciens. Mais plutôt qu'une destruction de l'âme, l'idée stoïcienne était plutôt de l'ordre d'une résorption du *pneuma* psychique individuel dans le *pneuma* cosmique. La théorie atomiste va permettre une évolution encore plus radicale réduisant tout phénomène à n'être qu'un jeu d'atomes. L'âme et l'esprit n'échappent pas à cette réalité puisque l'âme, nous dit Epicure : « est un corps formé de fines particules disséminées à travers tout l'agrégat²⁰² » (par agrégat on entend ici le corps). Dans *De la nature*, Lucrèce nous décrit l'âme et l'esprit de façon indistincte comme une substance composée de souffle, de chaleur et d'air ainsi que d'une « quatrième substance » laquelle « n'a pas encore de nom²⁰³ ». Cette dernière partie, que Lucrèce qualifie « d'âme de notre âme » est composée de particules si fines et si lisses qu'elle

²⁰¹ Propos sur Epicure rapportés par Marcel Conche à Sextus Empiricus (VIII, 6) in M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 17

²⁰² EPICURE, « Lettre à Hérodote », §. 63 in M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 113

²⁰³ LUCRECE, *De la nature*, III, 234-271, traduction d'Henri Clouard, Editions Garnier Flammarion, 2001, p. 93

est sensible aux moindres mouvements de la matière. Siège de la sensibilité, c'est elle qui, en mettant en mouvement les trois autres facultés, est à l'origine de la perception : « La première, en effet, s'émeut, grâce à la petitesse de ses éléments ; aussitôt le mouvement se communique à la chaleur, puis au pouvoir invisible du souffle, ensuite à l'air ; alors tout l'organisme est en action, le sang fait battre nos veines, la sensation pénètre alors dans les chairs jusqu'à ce que les os et la moelle éprouvent l'impression du plaisir ou de la douleur²⁰⁴ ».

C'est la pondération de ces quatre composantes qui explique les différences de perception, poursuit l'auteur : « C'est la chaleur qui domine chez les êtres dont les cœurs sont violents. En cette espèce, la première place revient à la sauvagerie des lions. [...] Il y a plus de souffle dans l'âme froide des cerfs. [...] le bœuf a une nature où domine l'air paisible ». Il existe donc un déterminisme physiologique de notre tempérament lié à la qualité des atomes qui nous gouvernent. Toutefois point de nécessité comme nous l'étudierons plus loin à propos du *clinamen*. En effet, si le « naturel premier » résiste, « il ne peut nous empêcher », nous dit Lucrèce, « de mener une vie digne des dieux ». *Plus que de contraindre la nature, il va d'abord s'agir de la comprendre.*

L'âme est donc, dans le corps, la cause de la sensibilité en raison de la subtilité des atomes qui la composent, principalement dans sa partie « sans nom ». Mais elle ne pourrait ressentir sans le corps qui constitue son enveloppe corporelle. En effet, si l'âme n'était pas « enveloppée » dans le corps, elle ne pourrait entrer en contact avec les objets extérieurs. Or la perception est le fruit d'un « contact » au sens physique du terme ainsi que nous le développerons dans la théorie du simulacre. Cette vision matérialiste de la sensation se redouble d'une deuxième idée : ce n'est pas l'âme seule qui sent dans le corps mais les organes sont directement le siège de la sensation. Pour nous en convaincre, Lucrèce prend l'exemple de la vision :

« Prétendre que les yeux n'ont le pouvoir de rien voir mais qu'ils sont comme une porte par laquelle l'esprit regarde, il est difficile de le soutenir et le sens même de la vue fait penser le contraire ; il nous contraint, en effet, de rapporter la vue à l'organe même, surtout si nous réfléchissons que souvent nous ne pouvons voir une lumière trop vive et que son éclat blesse nos yeux. Rien de pareil avec une porte, n'est-ce pas ? Jamais celle par laquelle nous regardons n'éprouve la moindre douleur à être ouverte. Au reste, si nos yeux étaient

²⁰⁴ LUCRECE, *De la nature*, III, 234-271, traduction d'Henri Clouard, Editions Garnier Flammarion, 2001, p. 93

des portes pour notre âme, qu'on les enlève et l'esprit, débarrassé de ces montants n'en verrait que mieux²⁰⁵ ».

Nous trouvons ici une objection à l'argument platonicien évoqué plus haut puisque pour Epicure, la vision n'est pas d'abord intellectuelle, elle est d'abord matérielle. Ce sont les sens qui portent la vérité de la sensation, le jugement pouvant, en revanche, être la source d'une analyse erronée de ce qui est perçu. *Si le corps ne peut rien sentir sans l'âme, l'âme ne peut rien sans le corps*. Privée de cette enveloppe corporelle, la sensation ne peut parvenir à se former, les atomes qui constituent l'âme se dispersent. Si une partie du corps est endommagée ou supprimée, l'âme dont les atomes, nous l'avons vu, sont disséminés dans tout l'organisme, peut encore sentir mais, nous dit-Lucrèce : « Quand l'agrégat se défait tout entier, l'âme se disperse, et elle n'a plus les mêmes facultés, ni n'a de mouvement, de sorte qu'elle ne possède plus de sensibilité. Car il n'est pas possible de la concevoir sentant si elle n'est pas dans cette association et n'est pas douée de ces mouvements, quand ce qui l'abrite et l'enveloppe n'est pas tel que, y étant maintenant, elle a ces mouvements²⁰⁶ ». Plutôt que de dire que l'âme est mortelle, on pourrait dire que l'âme se dissout, et ce faisant est privée de ce qui fait son essence : la sensation. « La substance de l'esprit et de l'âme ne saurait être soustraite au corps sans que l'ensemble se dissolve²⁰⁷ », nous dit Lucrèce. Cette dissolution se comprend par rapport à la théorie du vide qui sous-tend l'atomisme comme le met en évidence Marcel Conche : « Une fois rejetés hors du corps, les éléments de l'âme et de l'esprit ne sont plus retenus par ce qui désormais les entoure [...] de la façon dont ils étaient retenus dans le corps, c'est-à-dire de manière que, empêchés de s'écarter à de grandes distances, ils accomplissent, grâce à cette cohésion, les mouvements sensitifs²⁰⁸ ». Le corps est donc la condition de possibilité de la cohésion de l'âme et l'âme, ce qui fait passer de l'acte à la puissance la capacité sensorielle du corps (lui permettant d'être affecté en raison de la finesse des atomes qui constituent la quatrième partie de l'âme, la « partie sans nom » évoquée plus haut).

b) *La théorie des simulacres*

Cette théorie matérialiste de l'âme s'appuie, à son tour, sur une théorie matérialiste de la perception. Si l'âme ne peut rien sans le corps, c'est que ce qui est perçu et la façon dont l'âme perçoit sont également des phénomènes de nature corporelle. Pour

²⁰⁵ LUCRECE, *De la Nature*, III, 350-369, traduction d'Henri Clouard, Editions Garnier Flammarion, 2001, p. 96

²⁰⁶ EPICURE, « Lettre à Hérodote », §.65-66 in M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 115

²⁰⁷ LUCRECE, *De la nature*, III, 314-356, traduction d'Henri Clouard, Editions Garnier Flammarion, 2001, p. 95

²⁰⁸ EPICURE, « Lettre à Hérodote » in M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 163

asseoir cette affirmation, Epicure a recours à la thèse des « simulacres ». Cette thèse, qui constitue l'un des piliers de la physique épicurienne développée dans la *Lettre à Hérodoté*, ne peut se concevoir sans l'arrière-plan éthique dans lequel elle s'inscrit. A travers la théorie des simulacres il s'agit de donner un fondement matériel à la perception afin de disqualifier, en en discernant l'origine, toutes les chimères qui nourrissent les superstitions (fantômes, esprits errants...) et la crainte des dieux. C'est ce qui apparaît clairement dans la façon dont Lucrèce introduit la théorie des simulacres au livre IV de *De la Nature* : « C'est eux (les simulacres) qui le jour comme la nuit, viennent effrayer nos esprits en nous faisant apparaître des figures étranges [...] et ces images nous ont souvent arrachés au sommeil, frissonnants et glacés d'effroi²⁰⁹ ».

Ensuite, Lucrèce va tenter de donner une explication naturelle (au sens de physique vs surnaturelle) à ces phénomènes : « Ma thèse est donc que la surface des corps émet des figures et images subtiles, auxquelles nous pourrions donner le nom de membranes ou d'écorces, puisqu'elles ont la même forme et le même aspect que les corps, quels qu'ils soient, dont elles émanent pour errer dans l'espace²¹⁰ ». Cette théorie décrite dans un registre poétique par Lucrèce, est reprise dans la *Lettre à Hérodoté* par Epicure où elle s'inscrit dans le prolongement de la théorie atomiste. En effet, à l'image des atomes qui constituent l'intérieur du corps, ces simulacres, situés à la surface du corps, se caractérisent par leur « finesse insurpassable » nous dit Epicure, ce qui leur confère une vitesse extrême. Ce qui est à l'œuvre dans la sensation est donc d'ordre purement physique, ces simulacres étant, de par leur finesse, capable de pénétrer nos pores pour créer la sensation. Comme évoqué plus haut, la sensation est donc bien de l'ordre du *contact* comme l'affirme Epicure : « Il faut admettre que c'est parce que quelque chose venant des objets extérieurs pénètre en nous, que nous voyons les formes et que nous pensons²¹¹ ». Ces formes sont fiables, car, et c'est un point déterminant de sa théorie, les simulacres sont la stricte réplique des caractéristiques atomiques de l'objet : « L'image que nous saisissons par une appréhension de la pensée ou par les sens, soit de la forme, soit de ses propriétés, est la forme même du solide se constituant d'après l'ensemble compact et cohérent du simulacre, ou d'après ce qui en reste²¹² ». La fiabilité de la sensation repose sur la « sympathie » (on retrouve ici le terme de *sympatheia* rencontré chez les stoïciens)

²⁰⁹ LUCRECE, *De la nature*, IV, 33-71, traduction d'Henri Clouard, Editions Garnier Flammarion, 2001, p. 120

²¹⁰ *Ibid*, IV, 33-71, p. 120

²¹¹ EPICURE, « Lettre à Hérodoté », §. 49 in M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 107

²¹² EPICURE, « Lettre à Hérodoté », §. 50, in M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 107

entre les objets et les simulacres qui en sont de pures émanations. Marcel Conche commente ce passage de façon éclairante en comparant cette *sympatheia* à celle qui unit le mouvement des âmes de deux êtres humains :

« De même, les mouvements des *typoi* (simulacres) demeurent accordés aux mouvements des atomes du corps solide, ou plutôt ce sont les mêmes, de sorte que les répliques ne conservent pas seulement la forme et la couleur des objets mais leur individualité cinétique ». [...] Car les corps impriment aux répliques une impulsion (ou pression) proportionnée et définie en fonction de laquelle elles resteront en *sympathie* cinétique avec le corps émetteur²¹³ ».

« Pression », « impression » : la sensation se définit bien comme un phénomène de nature purement matérielle. C'est là qu'à lieu le grand retournement (*metanoia*) de la philosophie épicurienne : au lieu d'y voir une source de discrédit de la sensation comme aurait pu le faire Platon, Epicure va fonder sa théorie de la connaissance sur la sensation. En ce sens, il va plus loin que les stoïciens, il n'affirme pas seulement que la source de l'erreur n'est pas le corps (dans la mesure où tout est corps) mais que la sensation constitue le seul accès à l'Être de la chose. Nous devons maintenant tenter de comprendre la légitimité philosophique de cette « *metanoia* » et d'en apprécier la portée ontologique relative à la question de notre rapport à la nature.

La première objection à cette théorie réside évidemment dans le caractère pluriel de la sensation qui interdit tout accès à l'Idée (*eidos*) de la chose. Lucrèce traite cette objection en recourant à un exemple célèbre : celui de la tour qui peut, en fonction de la distance, être perçue comme ronde ou carrée. Cet exemple permet d'expliquer un des points clés de la théorie : à savoir ce que l'on pourrait qualifier, en empruntant au vocabulaire de Merleau-Ponty, de « chiasme²¹⁴ » entre le sujet, l'objet et leur environnement. En effet, la tour peut être perçue comme ronde en raison de l'espace qui sépare l'émetteur (la tour) du récepteur (le sujet). Dans cet espace intermédiaire que constitue notre environnement, les flux de simulacres peuvent rencontrer certaines résistances sous la forme d'obstacles qui viendront altérer leur configuration, d'où le « ou ce qu'il en reste » de la citation du §.50 de la *Lettre à Hérodote*, évoqué plus haut. Plus la distance est importante, plus la probabilité de rencontrer de tels obstacles s'accroît, au point que la tour, perçue comme carrée de près, puisse être perçue comme ronde de loin, ainsi que le résume Lucrèce :

²¹³ EPICURE, « Lettre à Hérodote », §. 49 in M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 140

²¹⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Editions Tel Gallimard, 1993, pp. 172-204. Nous reviendrons en détail sur ce concept au dernier chapitre de cette thèse.

« Si les tours carrées des villes, vues de loin, semblent rondes, c'est que tout angle dans l'éloignement apparaît obtus ; ou plutôt même on ne le voit pas : son action s'éteint, ses chocs ne peuvent plus arriver jusqu'à l'œil, parce que les simulacres dans leur long trajet, à force d'être repoussés par la résistance de l'air, perdent peu à peu de leur vigueur. A cette distance donc, tout angle échappe à nos sens et l'édifice de pierre semble être passé au tour : non pas comme les corps vraiment ronds que nous avons à notre portée, mais avec des concours imprécis et comme noyés²¹⁵ ».

Mais le plus intéressant, chez Epicure, n'est pas tant l'explication physique qu'il apporte à ces différences de perception d'un même objet que le fait qu'il pose philosophiquement l'égalité de ces perceptions. La netteté de la tour n'est pas le critère de la vérité, il n'y a pas une tour véritable et une tour fautive mais deux phénomènes physiques d'égale valeur dans la mesure où les deux jouissent d'une même matérialité avérée par la théorie des simulacres. Comme le résume Marcel Conche : « La tour ne paraît pas seulement mais *est* ronde de loin, cela parce que les simulacres qui sont les simulacres de cette tour, détachés d'elle, sont des simulacres de tour ronde. [...] Car pour la sensation, qui nous fait connaître seulement ce qui est présent, l'objet immédiat, il y a effectivement deux objets²¹⁶ ». La sensation confère à la chose sentie l'existence. De ce qui apparaît on ne peut douter que *c'est*. Cette théorie nous amène à *concevoir la vérité comme une vérité de l'instant, à chaque fois neuve et à redécouvrir la saveur spécifique de chaque chose dans l'instant*, à « goûter » le présent qui selon toute vraisemblance ne se reproduira plus à l'identique dans la mesure où non seulement notre position par rapport à la chose fait que les simulacres que nous en recevons varient mais encore, c'est nous-mêmes qui, par le jeu du mouvement permanent des atomes en nous, sommes en perpétuel changement, ce qui permet d'expliquer la variation de notre propre perception d'un même objet. *Dès lors, tout phénomène devient inédit, il est de l'ordre du surgissement ininterrompu sous l'effet de flux de simulacres*. Epicure prend l'exemple du miel, qui habituellement est jugé doux, voire sucré, alors que dans la maladie, il nous arrive de découvrir son amertume. L'explication est, là encore, physique comme le développe Marcel Conche : « Il y a certains types d'atomes qui font le sucré dans le miel et ils dominent habituellement ; et il y a certains types d'atomes qui en font l'amertume et ils trouvent des passages appropriés lorsque mes organes ont été modifiés par la maladie²¹⁷ ».

²¹⁵ LUCRECE, *De la nature*, IV, 323-367, traduction d'Henri Clouard, Editions Garnier Flammarion, 2001, p. 127

²¹⁶ M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 28

²¹⁷ *Ibid*, p. 31

Pour autant, Epicure ne tourne pas le dos à toute tentative de conceptualisation mais celle-ci doit trouver son fondement dans la sensation : c'est ce qu'il nomme *prolepsis* ou notion. Si la rondeur est une des modalités d'existence effective de la tour, il n'en demeure pas moins que la modalité la plus habituelle sous laquelle nous rencontrons la tour est la tour carrée. En outre, le critère qui entre en jeu pour définir la notion de tour est le fait qu'elle puisse être vérifiée par tous les sens²¹⁸. Or la tour ronde ne saurait être observée par le sens du toucher à la différence de la tour carrée. C'est cette notion qui me permettra de reconnaître, même dans la tour ronde, une tour. Si cette notion procède d'une synthèse rationnelle, *ce qui est tout à fait insolite pour l'époque, est que le travail de la raison procède de la sensation, qui est son sol et ne saurait « exister » sans elle. La perception, envisagée comme va et vient permanent entre la sensation et la notion, permet au spectateur de se situer dans l'ouvert en évitant que le monde ne devienne pur objet de représentation.* La vision dans le cadre de la théorie des simulacres, se fait *rencontre*, au sens physique du terme, contact avec un réel toujours mouvant. Comme le résume admirablement Marcel Conche : « La sensation permet de dire que c'est, l'anticipation permet de dire ce que c'est²¹⁹ ». *La connaissance générale d'une chose que nous avons grâce à la notion ne doit pas venir se substituer à une approche plus existentielle de la connaissance.* Lucrèce va même jusqu'à nous dire que préserver cet accès sensuel au réel est vital car ce sont nos sens qui, bien souvent, nous préservent du danger avant de pouvoir le mesurer rationnellement :

« Quel témoignage a plus de valeur que celui des sens ? Dira-t-on que s'ils nous trompent, c'est la raison qui aura pour mission de les contredire, elle qui est sortie d'eux tout entière ? Nous trompent-ils alors la raison toute entière est mensonge. [...] Car ce n'est pas seulement la raison qui risquerait de s'écrouler tout entière mais la vie elle-même périrait, si perdant confiance en nos sens, nous renoncions à éviter les précipices et tous les autres périls ou à suivre ce qu'il est bon de suivre²²⁰ ».

Mais cette concession faite à la raison à travers les concepts de notion et d'anticipation ne vient-elle pas contredire la thèse de l'égalité de valeurs des sensations ? En d'autres termes la tour carrée vue de près est-elle plus « vraie » que la tour ronde ? Comme pour les stoïciens, la source de l'erreur chez les épicuriens ne réside pas dans le corps mais dans les opinions fausses que nous portons sur nos

²¹⁸ Marcel Conche parle d'objet « multisensoriel » dans le sens où la notion doit être vérifiée pour chacun des sens. Cf. *Op Cit* p. 32.

²¹⁹ M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 33

²²⁰ LUCRECE, *De la nature*, IV, 485-524, traduction d'Henri Clouard, Editions Garnier Flammarion, 2001, p. 131

sensations : « Le faux et l'erreur résident toujours dans ce qui est ajouté par l'opinion, qui doit être confirmé ou ne pas être infirmé mais qui ensuite n'est pas confirmé (ou est infirmé), cela en fonction d'un certain mouvement en nous-même, lié à l'appréhension de l'image mais s'en écartant, écart par lequel le faux se produit²²¹ », nous dit Epicure. Toute opinion est donc « en attente » de confirmation. Ce « mouvement en nous-même » n'est autre que nos désirs qui nous conduisent à projeter sur la sensation des « fabrications mentales » qui travestissent la réalité. Mais à la différence des stoïciens, ces « fabrications mentales » ont elles-mêmes une origine physique. Marcel Conche nous explique ce phénomène à partir de l'exemple de la « cristallisation » amoureuse telle que nous l'a dépeinte Stendhal : « L'esprit n'a besoin que de faibles éléments de beauté comme point de départ. Ensuite, il complète d'après le processus d'attente de ce que le désir souhaite. Cette attente suscite, en effet, dans la réserve des simulacres toujours là (et qui vont se perdre si on ne les retient), la sélection des simulacres ou résidus de simulacres complémentaires ; ainsi s'assemblent les éléments qui donnent une image d'ensemble de charme et de beauté partiellement trompeuse²²² ». Ainsi naissent également les spectres et les chimères par un « assemblage » de simulacres, guidé par le désir lui-même et caractérisé par une appétence personnelle vis-à-vis de certains types de simulacres.

C'est donc en agissant sur les désirs par l'action de la volonté que l'on peut lutter contre de telles illusions en ne cédant plus à la fascination de certains simulacres. C'est à ce stade que l'éthique prend maille avec la physique épicurienne. Si la physique est indispensable pour mettre à jour les processus physiologiques par lesquels l'esprit s'illusionne, l'éthique reste première pour sortir l'esprit de l'asservissement volontaire dans lequel le tenait la croyance et tout particulièrement la crainte de la mort et la crainte des dieux. Dans les *Maximes Capitales*, Epicure articule sans équivoque les deux points de vue :

« Il n'est pas possible de dissiper la crainte au sujet des choses les plus importantes sans savoir quelle est la nature du Tout mais en vivant dans une incertitude anxieuse de ce que disent les mythes ; de sorte qu'il n'est pas possible, sans la *science de la nature* d'avoir des plaisirs purs²²³ ».

Nous y reviendrons au paragraphe suivant consacré au désir. Mais pour l'heure, il convient de nous interroger : le fait que la science moderne ait invalidé cette théorie des simulacres (sauf peut-être dans le domaine olfactif) doit-il nous conduire à

²²¹ EPICURE, « Lettre à Hérodote », §. 51, in M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 107

²²² M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 142

²²³ EPICURE, « Maximes Capitales », XI in M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 235

remettre en cause la puissance des intuitions épicuriennes qui constituent un véritablement « retournement » (*metanoia*) par rapport à la pensée socratique ? En effet, au-delà de la théorie des simulacres, il semble, par rapport au sujet qui anime notre recherche, que la tradition épicurienne nous apporte des bases philosophiques nouvelles. En premier lieu, la « conversion » épicurienne ne peut, à la différence de la *metanoia* platonicienne, être conçue comme un arrachement (*metanoia*) au monde sensible mais bien au contraire comme un « retour » (*epistrophè*) à la source de toute certitude : les sens. En second lieu, cette vérité de la sensation repose sur une théorie matérialiste de la perception qui, au-delà de la théorie des simulacres, est porteuse d'une intuition puissante : la perception comme « contact » physique avec le monde, comme « chiasme ». Ce qui se joue dans la perception n'est ni exclusivement du côté du sujet, ni uniquement du côté de l'objet mais « entre » les deux dans l'espace qui les unit. Enfin, dans un univers où tout est mouvement et où la vérité est dans la sensation, la connaissance ne saurait être que de l'ordre de l'instant, il s'agit, au sens fort du terme, de « goûter » l'instant, de redécouvrir *l'immédiateté* de notre relation à la nature (ce qui passe, nous le verrons au prochain paragraphe, par une conversion du désir). Cette approche de la conversion s'inscrit en profonde « rupture » (*metanoi*) par rapport à l'héritage socratique. Avec Epicure, on passe définitivement d'une approche intellectuelle du regard (la vision comme siège du *nous* chez Platon), à un *regard de chair* qui se laisse comme transpercer par le réel comme si la vérité était le fruit d'une pénétration des choses au plus intime de nous-même. *La connaissance n'est pas de l'ordre de l'intelligible mais de l'intime et de l'existentiel*. Ce qui était en germe dans la sagesse du Portique, la reconnaissance du rôle du corps dans l'accès à la vérité, trouve ici son expression la plus aboutie.

Pour autant, Epicure ne renonce pas à une forme d'universalité qui s'exprimera pleinement dans la théorie du plaisir. En effet, le lien avec l'éthique épicurienne, que nous allons aborder maintenant, consiste dans le fait que la sensation devient le critère du Bien sous la forme du plaisir. La vérité n'est pas d'ordre transcendant, elle est immédiatement accessible à nos sens sous réserve que de vains désirs ne viennent pas la travestir. Comment agir sur nos désirs pour faire triompher la vérité de la sensation ? En quoi la nature peut-elle être un guide ? Comment articuler évidence de la sensation et spontanéité du désir, matérialité de la sensation et naturalité du désir ?

2. La thérapie des désirs : redécouvrir la nature en nous

Les stoïciens comme les épicuriens visent l'ataraxie (la tranquillité de l'âme) mais alors que l'indifférence stoïcienne porte à la fois sur les joies et les peines de façon à ne pas s'attacher à ce qui ne dépend pas de nous, les épicuriens rejettent la douleur mais recherchent le plaisir. Il ne s'agit pas tant de supprimer tout désir que d'en éviter les effets nuisibles qui sont source de souffrance. Comme l'analyse justement un autre grand spécialiste de l'atomisme antique, Jean Salem : « Epicure n'a point préconisé une vie réglée sur le plaisir : il a simplement enseigné que le plaisir c'est l'énergie vitale bien comprise. Pas plus qu'elle ne prétend énoncer des obligations, l'éthique épicurienne ne menace jamais l'insensé de sanctions, ou plutôt son unique sanction, c'est l'inévitable malheur dans lequel on le voit chaque jour un peu plus s'enfoncer²²⁴ ». A partir de cette intuition, nous aimerions ici montrer que l'éthique épicurienne peut être dite « écologique » dans la mesure où elle ne promeut rien d'autre que le retour à une vie « selon la nature » (nous verrons comment) éloignée des vains désirs suscités par les sociétés humaines. En effet, la sensation nous renseigne sur ce que veut spontanément notre corps. Or ce que veut spontanément notre corps est bon pour nous, affirme Epicure. Cette voie nous amènera à redéfinir le concept de « naturel », réflexion à laquelle, nous le verrons, la sagesse du Jardin apporte une contribution décisive. Pour ce faire, retraçons tout d'abord à grands traits la typologie des désirs établie par Epicure afin de démontrer que le concept de naturalité y joue un rôle central.

a) Discerner entre les désirs

C'est dans la *Lettre à Ménécée*²²⁵ qu'Epicure dévoile sa théorie du désir. Plus généralement, la *Lettre à Ménécée* pourrait se définir comme la « thérapie du bonheur » épicurienne dont nous rappelons ici qu'elle est l'horizon de toutes les philosophies eudémonistes de cette période hellénistique. La « méthode » épicurienne pour atteindre le bonheur s'articule en quatre points constitutifs de son enseignement, le *Tetrapharmacôn* : - 1. le caractère infondé de la crainte des dieux, - 2. le rejet de la peur la mort – 3. la régulation des désirs et la recherche du plaisir – 4. l'endurance dans la douleur physique et son caractère éphémère. Une grande partie des exercices spirituels épicuriens consiste dans la méditation de ces quatre

²²⁴ J. SALEM, *l'Atomisme antique, Démocrite, Epicure, Lucrèce*, Editions Poche, 1997, p. 130

²²⁵ EPICURE, « Lettre à Ménécée », 127-128, in M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003

piliers. On en trouve une version résumée dans les quatre premières *Maximes Capitales* d'Epicure.

L'auteur nous enseigne une méthode dont allons montrer ici qu'elle pourrait être qualifiée de « médecine naturelle » par rapport aux pratiques coercitives pour le corps et l'âme du *tonos* stoïcien. Au sein de ce dispositif, la régulation des désirs constitue le troisième pilier. Elle repose, selon Epicure, sur notre capacité à discerner quatre catégories de désirs articulées autour de deux concepts : le naturel et le nécessaire. « Il faut, en outre, considérer que, parmi les désirs, les uns sont naturels, les autres sont vains, et que, parmi les désirs naturels, les uns sont nécessaires, les autres naturels seulement²²⁶ ». La première catégorie porte donc sur les désirs dits naturels et nécessaires. Ces désirs, comme l'analyse Jean Greisch dans *Vivre en Philosophant*, sont de trois types : - « ceux qui servent à la vie et à la survie (étancher sa soif, manger à sa faim), - ceux qui « visent le bien-être corporel » (ne pas avoir ni trop chaud ni trop soif), - enfin, les « désirs nécessaires au bonheur²²⁷ » que sont, pour Epicure, le désir de la philosophie et l'amitié. Potentiellement tous les désirs naturels pourraient être bons s'ils n'amenaient autant de plaisirs que de douleurs, c'est pourquoi Epicure écrit : « Tout plaisir cependant ne doit pas être choisi : de même aussi, toute douleur est un mal, mais toute douleur n'est pas telle qu'elle doive toujours être évitée. Cependant, c'est par la comparaison et l'examen des avantages et des désavantages qu'il convient de juger de tout cela²²⁸ ». C'est pourquoi parmi les désirs naturels, il va distinguer ceux qui ne sont pas nécessaires, au sens où leur non satisfaction ne menace pas le processus vital. Dans cette catégorie se rangent le désir sexuel, et le désir du beau (l'esthétique).

Epicure distingue ensuite des désirs vains qui sont des désirs ni naturels ni nécessaires. Ce qui caractérise ces désirs purement humains c'est l'absence de limite au désir qu'entraîne leur satisfaction sans fin. A la différence de la soif et de la faim, la quête de richesse, de reconnaissance se caractérise par son illimitation (*hybris*). A la différence des désirs naturels, ce sont des créations de l'esprit humain dont la seule limite réside dans l'imagination humaine. Mais certains désirs naturels peuvent être pervertis par cette vanité, comme l'alimentation, par exemple, lorsque l'on va chercher à aiguillonner le désir en proposant des mets de plus en plus raffinés qui

²²⁶ EPICURE, « Lettre à Ménécée », 127-128, in M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 221

²²⁷ J. GREISCH, *Vivre en philosophant, Expérience philosophique, exercices spirituels et thérapies de l'âme*, Editions Hermann, 2015, p. 200.

²²⁸ EPICURE, « Lettre à Ménécée », 129-130, in M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 223

peuvent être mangés « sans faim » donc contre nature pour Epicure. Marcel Conche définit ces désirs comme ceux-là qui « ne sauraient être contenus dans les limites de la nature, car, entièrement fondés sur la vaine opinion, ils n'ont pas de base naturelle. [...] Tels sont l'ambition et la volonté de puissance, le désir des richesses et des honneurs, le désir de gloire, le désir d'immortalité. Ces désirs n'ont pas un objet défini, limité comme le sont les objets naturels. La faim définit par avance une certaine quantité qui la contentera. Mais les désirs vains ne portent pas sur un degré précis de richesse, de gloire, etc... ; ils consistent seulement à *vouloir plus*²²⁹ ».

Ce type de désirs qui sont par essence indéterminés (*apeiron*) et mènent à l'excès (*hybris*), sont, pour les épicuriens, la source de tous nos maux car ils ne sauraient, par nature, être pleinement assouvis. « La richesse selon la nature est bornée et facile à se procurer ; mais celle des opinions vides tombe dans l'illimité²³⁰ », énonce-t-il dans l'une de ses maximes. Dès lors, s'agit-il simplement de rompre avec la société humaine responsable de ces vains désirs ? Le bonheur consiste-t-il dans le retour (*epistrophè*) à l'état de nature, ou est-ce autre chose que vise Epicure ?

b) *La thèse de l'homéostasie : retrouver le naturel en nous*

N'est-ce pas d'une autre « nature », ce que nous pourrions qualifier paradoxalement de « nature cultivée », dont nous parle Epicure ? En effet, on peut s'interroger : pour retrouver un équilibre rompu par la démesure humaine, s'agit-il de renouer avec l'animalité de nos instincts ou plutôt de cultiver *en nous*, sur le mode conscient, cet équilibre naturel que les animaux vivent sur le mode de la nécessité ? Pour Epicure, il s'agit de rendre conscient ce qui est spontané dans la nature et de le désirer : l'équilibre ou, formulé dans un vocable écologique, *l'homéostasie*. Par homéostasie, on entend selon la définition qu'en donne le *Dictionnaire de l'environnement et du développement durable* : « le maintien à l'équilibre d'un système biologique face à des variations de son environnement²³¹ ». Ce que parviennent à conserver naturellement les êtres vivants doit devenir, pour l'homme, l'objet d'une recherche car, comme décrit plus haut, il ne possède plus cette autolimitation du désir qui, une fois la satisfaction obtenue, le conduit au repos dans une succession naturelle de situations de tension/détente (nous y reviendrons dans notre analyse sur la nature de la volonté). Si la solution stoïcienne face à l'illimitation du désir réside dans la tension (*tonos*) de la volonté, la thérapie épicurienne porte, elle, sur la « détente ». Le naturel,

²²⁹ M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 69

²³⁰ EPICURE, « Maximes Capitales », XV, in M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 235

²³¹ O. DELBARD, *Dictionnaire de l'environnement et du développement durable*, Editions Pocket, 2005, p. 72

ne consiste donc pas en un retour à un quelconque état de nature en rupture avec nos conditions de vie « civilisées », mais en une disposition qu'il s'agit de retrouver puis de cultiver « en nous ». Le naturel n'est plus un donné, pour l'homme, et c'est en ce sens qu'il implique une « conversion du désir » qui se caractérise comme « retour » (*epistrophè*) à une forme de *spontanéité* naturelle. A la vision d'une nature extérieure s'impose ici l'idée d'une nature à retrouver « en nous ». Alors que la conversion platonicienne dans *le Timée*, nous l'avons vu plus haut, consistait à tourner notre regard vers les astres dans une logique d'*imitation* (*mimesis*) de la perfection d'un ordre céleste qui nous reste extérieur et dont la vérité est transcendante, c'est, pour les épicuriens, au plus profond de notre nature biologique que nous devons retrouver cette sympathie secrète avec l'univers en reconnaissant que nous sommes également le produit, toujours en mouvement, de combinaisons d'atomes au sein de la matière. Alors que le processus d'imitation implique l'idée d'une hiérarchie et d'une extériorité entre le sujet (sensible) et son modèle (intelligible) dont il ne saura jamais qu'une « image » plus ou moins ressemblante, la nature de la conversion, vu par les épicuriens, est de l'ordre de la *synchronisation* et cette synchronisation est rendue possible par le fait que l'homme et l'univers soient de même nature (corporelle) et que les mouvements qui nous animent trouvent leur origine dans la Nature. C'est ce qui nous laisse penser que nous tenons, avec cette nouvelle modalité de la conversion épicurienne, le fondement philosophique le plus solide que nous ayons rencontré jusqu'à présent pour penser une « conversion écologique ». En effet, c'est à une véritable « *conversion du désir* » que nous appellent les thérapies de l'âme épicuriennes, afin de retrouver ce qu'Epicure, rapporté par Plutarque, nommait une « condition équilibrée de la chair²³² ». Pour ce faire, il s'agit ici de renouer avec une autolimitation naturelle qui fait que le désir une fois assouvi s'apaise et de trouver son plaisir dans cet état d'apaisement. C'est préférer au plaisir en mouvement de la jouissance le « plaisir en repos » dit catastématique. La conversion du désir, chez Epicure, appelle donc également une « *conversion du plaisir* ».

Nous aimerions ici défendre l'idée que ce « plaisir en repos » est simultanément un plaisir de l'âme et du corps, source d'un « lâcher prise²³³ » où *ataxarie* (absence de trouble dans l'âme) et *apoxie* (tranquillité du corps) se répondent. Mais en définissant le « plaisir en mouvement » comme ce qui serait le fait du corps et le « plaisir en

²³² M. CONCHE, *Sur Epicure*, Editions des Belles Lettres, 2014, p. 52. L'auteur y cite un extrait de Plutarque, 1089d : 68 Us.

²³³ Nous y reviendrons plus loin lorsque nous tenterons de définir phénoménologiquement ce que nous avons appelé la « détente » épicurienne pour regrouper les notions d'ataraxie et d'aponie.

repos²³⁴ », comme ce qui serait un plaisir de l'âme, Marcel Conche réintroduit une dualité là où la vision épicurienne atomiste nous semble englober tout le réel sans distinction, l'âme étant, comme nous l'avons expliqué, « dispersée dans le corps ». Pour appuyer cette hypothèse, nous devons tracer la genèse de cette notion de « plaisir en repos » afin de faire apparaître la singularité de la vision épicurienne. Nous nous appuierons, pour cette étude, sur l'analyse de Victor Brochard d'après ses *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*²³⁵. Dans un chapitre consacré à « la théorie du plaisir d'après Epicure », l'auteur fait remonter à Héraclite l'origine de ce débat, lequel, porteur d'une philosophie du mouvement (le flux héraclitéen), refuse le concept de « plaisir en repos » défendu par Démocrite. Nous ne nous attarderons pas sur ce débat mais sur les réponses platonicienne et aristotélicienne dans lesquelles le concept épicurien « d'équilibre » comme forme de plaisir en repos, trouve sa source.

Dans le *Philèbe*, dialogue qui traite longuement des notions de plaisir et de douleur, Platon va proposer une solution en montrant que le plaisir est bien un mouvement mais qui tend vers une fin : l'ordre, l'harmonie. Le plaisir comme rétablissement de l'harmonie n'est pas sans évoquer l'idée d'*homéostasie* évoquée plus haut à propos des désirs naturels chez Epicure. Platon s'exprime d'ailleurs dans des termes aussi physiques qu'Epicure en évoquant à propos de la boisson, les notions de vide et de remplissement, le plaisir étant lié à la satisfaction d'un besoin qui ramène un état d'équilibre : « Celui de nous qui est vide semble donc désirer le contraire de ce qui l'affecte, puisqu'il est vide et qu'il désire se remplir²³⁶ ». Cette idée se précise dans le *Philèbe*, lorsque Socrate pose l'hypothèse, qu'il va ensuite chercher à invalider, d'un « troisième état : différent de celui où l'on jouit comme de celui où l'on souffre²³⁷ ». Cet état semble analogue à celui décrit par Epicure comme l'état d'*ataraxie* et d'*apoxie*. Platon va démontrer que cet état ne constitue pas un « état intermédiaire » mais une forme de plaisir qu'il va nommer « plaisir pur » par opposition aux « plaisirs mélangés » où se mêlent plaisir et douleur. Platon nous montre que l'état de plaisir mélangé est fréquent. Il prend notamment l'exemple du galeux qui éprouve du plaisir en grattant les endroits qui le démangent mais qui, ce faisant, ne fait que renforcer la source de sa douleur. Il fait également référence au processus de catharsis dans

²³⁴ M. CONCHE, *Sur Epicure*, Editions des Belles Lettres, 2014, p. 51

²³⁵ V. BROCHARD, *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Editions Vrin, 1926

²³⁶ PLATON, *Philèbe*, 35a

²³⁷ PLATON, *Philèbe*, 33a

la tragédie²³⁸ où l'effroi se mêle au soulagement. Avec la notion de plaisir pur, Platon cherche à réfuter la thèse (de Cicéron notamment) selon laquelle le plaisir ne serait que la sortie de la douleur. *Contre tous les détracteurs du plaisir comme sortilège des sens, Platon va chercher à affirmer, à travers le concept de « plaisir pur », une forme de positivité du plaisir.* Pour ce faire, il va le définir en opposition avec une vision « quantitative » du plaisir selon le sens commun, lequel se caractérise par son absence de limite. Le « plaisir pur » se définit donc comme un plaisir limité et, de ce fait, non mêlé de souffrance. Epicure le définit comme un *plaisir qui ne cherche plus à s'accroître* : « Le plaisir de la chair ne peut s'accroître une fois supprimée la douleur du besoin²³⁹ ». Il ne constitue donc pas un état intermédiaire mais une *qualité* de plaisir particulière dont la fin n'est pas extérieure à lui-même - comme dans le cas d'un désir d'objet qui, une fois consommé, appelle le manque - mais réside en lui-même. Et cette fin, n'est autre, pour Platon, que le Bien. La preuve nous en est donnée à la fin du dialogue, lorsque Platon met en évidence que le Bien suprême est l'intellect mais que l'homme ne saurait être uniquement un intellect, que cette activité de l'intellect doit être associée à un plaisir afin d'avoir une vie « bien mélangée ». Or selon Platon, l'intellect et les « plaisirs purs » sont parents²⁴⁰ à tel point que Socrate va les classer au cinquième rang de son échelle de valeurs en fonction de leur participation au Bien : « En cinquième, on trouvera alors les plaisirs que nous avons mis à part en les disant dépourvus de douleur, nous les avons désignés comme des plaisirs purs propres à l'âme, qu'ils accompagnent les sciences ou les sensations ²⁴¹ ». Dans cette définition, les plaisirs purs sont donc des plaisirs de l'âme alors que pour Epicure, comme nous cherchons à le montrer, ce sont des plaisirs du corps.

c) *Spécificité de la détente épicurienne : le plaisir en repos*

Là où Platon fait du « plaisir en repos » un plaisir pur « compatible » avec celui de l'âme, Epicure va en faire un pur plaisir du corps. En effet, le fait pour les atomes de connaître ces deux états (mouvement et repos) concerne le corps puisque dans le système atomiste épicurien tout est corps. De même les états de l'âme peuvent être causés, nous l'avons vu par le contact de ces corps avec ces éléments matériels que sont les simulacres. La « détente » épicurienne pourrait donc se définir, soulignant, ici encore, le lien entre physique et éthique, comme cet état où la matière cesse d'être

²³⁸ PLATON, *Philèbe*, 48a

²³⁹ EPICURE, « Maximes Capitale », XVIII, in M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 237

²⁴⁰ « Quant aux plaisirs vrais et purs considère-les comme nos proches parents » (PLATON, *Philèbe*, 63 e)

²⁴¹ PLATON, *Philèbe*, 66 c, Editions Garnier Flammarion, 2002, p. 232

agitée par des éléments étrangers (on retrouve l'idéal d'autarcie), comme plaisir en repos à la fois de l'âme (*ataraxie*) et du corps (*aponie*) ainsi que le décrit Lucrèce :

« Il n'y a douleur que lorsque les principes de la matière, troublés par une force étrangère, s'agitent en désordre dans l'intimité profonde de la chair vivante et des membres et qu'au contraire, il y a un doux plaisir lorsqu'ils reprennent leur place, il est évident par-là que les atomes ne sont accessibles ni à la douleur ni au plaisir, n'étant point composés d'éléments dont le déplacement puisse les faire souffrir ou bien leur procurer plaisir et douleur. Voilà pourquoi aucun sentiment n'est en eux²⁴² ».

Si les atomes ne sont pas sensibles, c'est bien au cœur de la « chair vivante » que sera ressenti le plaisir lié à la cessation de la source de douleur : *l'agitation des atomes*. Ainsi la physique épicurienne permet-elle de rendre compte du principe éthique d'*homéostasie* développée plus haut à propos des « désirs naturels ». Plutôt que d'incriminer le corps, c'est à éviter les causes de troubles extérieurs qu'il convient de travailler. Dans cette optique, *le plaisir lié à la satisfaction du désir n'est donc pas une fin en soi mais bien plutôt cet état de suspension du désir où rien d'extérieur ne peut plus nous manquer* : un état de plénitude où ne subsiste aucune agitation inhérente au désir, ce que nous pourrions qualifier de « *plénitude du vide* ». Pour autant, comme le montre Jean Salem, cet état constitue un réel plaisir. Critiquant la pensée simplificatrice des détracteurs de l'épicurisme selon lesquels le suprême plaisir serait de n'avoir plus besoin des plaisirs, l'auteur montre avec finesse que le plaisir épicurien est plus que la seule suppression de la douleur même si ces deux moments sont concomitants : « La concomitance de l'un et de l'autre n'empêche pas que le plaisir positif et réel, s'il a pour condition la suppression de la douleur, ne s'y réduit pas cependant²⁴³ ». *Si la détente épicurienne correspond bien à un état d'équilibre du désir, elle n'est pas, pour autant, renoncement au plaisir et c'est ce qui la rend désirable. Elle ne réside pas dans l'extinction du désir, puisqu'elle le suppose, mais elle en est l'aboutissement et comme la condition de possibilité* ainsi que l'explique Epicure à propos du mouvement des atomes : « Si n'était pas ce que nous appelons vide, espace ou nature intangible, les corps n'auraient pas où être ni à travers quoi se mouvoir, comme nous voyons qu'ils se meuvent²⁴⁴ ». De même, cet état de « plénitude du vide » est ce permet au désir de ne pas nous déborder, de rétablir l'équilibre pour pouvoir à nouveau accueillir la vie tel le vase fabriqué par le potier dans une célèbre métaphore de Lao Tseu : « On façonne l'argile pour faire des vases

²⁴² LUCRECE, *De la nature*, II, 933-975, traduction d'Henri Clouard, Editions Garnier Flammarion, 2001, p. 77

²⁴³ J. SALEM, *Démocrite, Epicure et Lucrèce : La vérité du minuscule*, Editions Encre Marine, 1998, p. 49

²⁴⁴ EPICURE, « Lettre à Hérodote », §. 40 in M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 101

mais c'est du vide interne que dépend son usage. Une maison est percée de portes et de fenêtres, c'est encore le vide qui permet l'usage de la maison. Ainsi, ce qui est constituée la possibilité de toute chose, ce qui n'est pas constituée sa fonction²⁴⁵ ». Les traditions asiatiques, et en particulier le « non-agir » taoïste, ont fait de cette intuition la base de leurs pratiques spirituelles, nous y reviendrons dans toute dernière partie de cette thèse. Mais pour Jean Salem, on trouve bien chez Epicure l'idée que le départ de la douleur « nous laisse en vacance de tout mal » et de ce fait capables d'accueillir le monde et de renouer avec cet émerveillement des « enfants de la terre » par rapport à la nature décrit par Lucrèce comme un âge d'or : « Parce que tout était nouveau, tout était merveille²⁴⁶ ».

La conversion écologique est donc d'abord ici « conversion *au* plaisir », ce plaisir divin, qui ne dépend que de nous et survient lorsque nous ressentons en nous-même cette plénitude du vide constitutive de la « détente » épicurienne. Contrairement aux idées reçues, l'épicurien n'est donc ni un débauché ni un mort vivant mais un chercheur de l'équilibre. *C'est en retrouvant, dans cette « condition équilibrée de la chair », la nature en nous, que nous pouvons nous ouvrir à la beauté de la nature hors de nous.* Ainsi se trouvent posées les bases d'une conversion écologique épicurienne. Il ne s'agit donc pas d'un retour à « l'état de nature » mais de cultiver en nous le naturel mis à mal par les vains attrait de la civilisation. A cet idéal d'autarcie épicurien s'oppose la réalité de notre condition mondaine, étroitement imbriquée, voire « hyperconnectée » avec le monde et donc soumise à toutes les « perturbations » atomiques qui, pour Epicure, causent notre souffrance. La question philosophique qui se pose ici est de savoir comment échapper à la logique du manque en faisant l'expérience de l'absolu de l'instant ?

d) Désir d'objet vs désir de paix : les fondements de la « sobriété heureuse »
Si le sage épicurien peut rester indifférent aux tentations du monde c'est que l'objet de son plaisir c'est la détente elle-même et non l'objet qui la procure. Comme le résume admirablement Marcel Conche dans un ouvrage intitulé *Sur Epicure* : « L'hédoniste mange pour le plaisir de manger, boit pour le plaisir de boire, fait l'amour pour le plaisir de faire l'amour ; l'épicurien mange pour le plaisir d'avoir mangé, boit pour le plaisir d'avoir bu, fait l'amour pour le plaisir d'avoir fait l'amour²⁴⁷ ». Il y a non seulement « conversion du plaisir » comme expliqué plus haut mais « conversion *au*

²⁴⁵ LAO TSEU, « Tao-tö king », XI, in *Les philosophes taoïstes*, I, Editions Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2006, p. 13

²⁴⁶ LUCRECE, *De la nature*, V, 1375-1417, traduction d'Henri Clouard, Editions Garnier Flammarion, 2001, p. 192

²⁴⁷ M. CONCHE, *Sur Epicure*, Editions Les Belles Lettres, 2014, p. 52

plaisir » dans la jouissance de cet état de détente. Ainsi le plaisir épicurien rompt-il avec une logique quantitative du plaisir vécue comme intensité et dépendante de l'accumulation de l'avoir.

Dans un excellent chapitre, Marcel Conche compare la joie dionysiaque nietzschéenne à la joie épicurienne pour les opposer : d'un côté une joie en mouvement, de l'autre la joie en repos. Si tous deux sont des philosophes de la vie qui condamnent la dimension culpabilisante de la crainte des dieux, « chez Epicure le plaisir se définit par la cessation de la douleur, Nietzsche dit oui à la douleur²⁴⁸ » et au tragique de la vie. D'un côté l'affirmation de soi dans une quête permanente de désirer définie comme « volonté de puissance », de l'autre une autolimitation du désir où ce qui est recherché n'est pas l'exaltation du soi mais l'abandon de soi au bonheur simple d'exister selon la nature sans chercher à « sur-exister » (à l'image du surhomme nietzschéen). Trouver le plaisir dans l'acceptation de la limite ou vouloir l'illimité malgré la conscience de notre finitude, telle est la ligne de partage entre les deux auteurs. Et Marcel Conche de citer Nietzsche : « Qu'est-ce que le bonheur ? Le sentiment que la puissance croît, qu'une résistance est en voie d'être surmontée. Non d'être satisfait mais d'avoir davantage de puissance. Non pas la paix mais la guerre²⁴⁹ ». Une affirmation qui semble contredire le constat lucide contenu dans la dix-huitième maxime d'Epicure déjà citée plus haut : « Le plaisir de la chair ne peut s'accroître une fois supprimée la douleur du besoin²⁵⁰ ». Logique d'intensité contre logique d'équilibre, état de résistance contre état de paix. D'un côté la sensation de puissance est égoïque, elle s'expérimente dans la résistance. De l'autre l'abandon et la *synchronisation* : il s'agit de sentir grandir en nous la vie sans chercher à la faire croître. Pour cela, l'âme doit être à l'écoute du corps. La « condition équilibrée » n'est pas, comme le laisse entendre Marcel Conche, le « silence de la chair » libérée du corps mais un état où s'expérimente la plénitude qui naît de l'union de l'âme et du corps. Au « silence de la chair », doit correspondre le silence de la pensée, soustraite à l'agitation mentale provoquée par les passions qui l'animent et à celle du monde pour goûter pleinement l'absolu du présent.

Nous aimerions montrer ici que, précisément en raison de son caractère autarcique, l'art de vivre épicurien, s'il nous amène à apprécier les bienfaits de la nature, cultive à son égard un certain *détachement* dans la mesure où ce qui est recherché, cet état

²⁴⁸ M. CONCHE, *Sur Epicure*, Editions Les Belles Lettres, 2014, p. 85

²⁴⁹ *Ibid*, p. 97

²⁵⁰ EPICURE, « Maximes Capitale », XVIII, in M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 237

de « détente » décrit ci-dessus, ne dépend que de nous et non d'un objet extérieur. En effet, *le désir épicurien n'est pas un désir d'objet, il est désir de ne plus désirer ayant atteint la plénitude*. Mais le choix de l'objet n'est pas neutre pour autant. Plus l'objet est modeste, plus cette plénitude sera facile à acquérir :

« Nous regardons l'indépendance à l'égard des choses extérieures comme un grand bien, non pas pour que, absolument, nous vivions de peu mais afin que, si nous n'avions pas beaucoup, nous nous contentions de peu, bien persuadés que ceux-là jouissent de l'abondance avec le plus de plaisir qui ont le moins besoin d'elle, et que tout ce qui est naturel est facile à se procurer et ce qui est vain difficile à obtenir. Les mets simples donnent un plaisir égal à celui d'un régime somptueux, une fois supprimée toute la douleur qui vient du besoin, et du pain d'orge et de l'eau donnent un plaisir extrême lorsqu'on les porte à sa bouche dans le besoin²⁵¹ ».

Dans ce paragraphe, se trouve défini ce qu'une des grandes figures de l'écologie contemporaine, Pierre Rabhi, nomme la « sobriété heureuse²⁵² ». Nous ne résistons pas à la tentation de citer cet auteur qui place la *modération* au centre de son éthique environnementale :

« La modération est puissance en ce qu'elle nous permet de reconquérir notre légitimité : plus nous sommes modérés, plus nous pouvons répondre par nous –mêmes à nos besoins fondamentaux et nous garder de l'aliénation. Elle concentre nos efforts sur l'essentiel, nous libère d'un système complexifié et exalte le génie et la force de la simplicité. Elle libère du temps pour être et admirer, plutôt que de nous incarcérer dans le produire et le consommer, et nous permet ainsi de répondre à notre véritable vocation²⁵³ ».

La modération n'est pas privation, elle est libération de notre puissance d'exister pour Pierre Rabhi. Il ne s'agit pas, comme dans une certaine vision de l'ascèse, d'avoir du plaisir à se priver de ce que l'on pourrait avoir mais de se contenter de ce que l'on a en toutes circonstances, qu'elles soient fastes ou plus précaires. Ce qu'il s'agit de combattre ici c'est l'*hybris* qui nous pousse sans cesse à désirer ce que nous n'avons pas, nous empêchant de profiter pleinement de ce que nous avons sous les yeux, source d'une incomplétude ontologique. Lucrèce voit dans ce phénomène la source de la déchéance de l'humanité lorsqu'il fait référence de façon poétique à la sagesse des « enfants de la terre » déjà évoqués plus haut :

²⁵¹ EPICURE, « Lettre à Ménécée », 130-131, in M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 223

²⁵² P. RABHI, *Vers la sobriété heureuse*, Editions Actes Sud, 2010

²⁵³ P. RABHI, *La puissance de la modération*, Editions Horizons, 2015, p. 14

« C'était le temps des jeux, des causeries des doux éclats de joie : alors la muse agreste s'éveillait. La tête et les épaules enguirlandées de fleurs et de feuillage entrelacés, inspirés d'une riante gaieté, ils s'avançaient sans mesure avec de gauches mouvements et frappaient d'un pied lourd la terre maternelle : de là les rires et de doux éclats de joie, *parce que tout était nouveau, tout était donc merveille.* ²⁵⁴»

« Parce que tout était nouveau, tout était donc merveille » : cette évocation d'un âge d'or tranche avec celle évoquée plus haut dans le *Politique* de Platon à propos du mythe de Chronos. Pour Platon, cet âge d'or ne constituait pas un idéal de vie pour l'humanité car il représentait un état d'ignorance. Pour Epicure, au contraire, il représente une sagesse de la terre, dont l'humanité s'est peu à peu éloignée, poussée par une *hybris*, source son malheur. *Le problème, pour Lucrèce, n'est pas de désirer mais de convoiter ce qu'on n'a pas* comme il l'illustre dans sa description de la genèse de l'humanité :

« C'est que le bien que nous avons sous la main, tant que nous n'en connaissons pas de plus doux, nous l'aimons entre tous ; il est roi ; mais une nouvelle et meilleure découverte détrône les anciennes et renverse nos sentiments. Ainsi l'homme méprisa le gland, de même, il renonça aux couches d'herbes garnies de feuillage. Les vêtements faits de peau de bêtes un jour n'eurent plus de valeur ; et pourtant leur découverte avait excité tant d'envie. [...] Car le froid torturait ces hommes nus, ces enfants de la terre, quand les peaux leur manquaient ; mais pour nous quelle souffrance est-ce donc de n'avoir pas un vêtement de pourpre et d'or rehaussé de riches broderies ? Une étoffe plébéienne ne suffit-elle pas à nous protéger ? Ainsi donc le genre humain se donne de la peine sans profit et toujours consume ses jours en vains soucis. Faut-il s'en étonner ? Il ne connaît pas la borne légitime du désir, il se sait pas où sont les limites où s'arrête le vrai plaisir. Voilà ce qui peu à peu a jeté la vie humaine en pleine mer orageuse et déchaîné les pires orages de la guerre²⁵⁵ ».

A cette démesure humaine, Lucrèce oppose la vie simple du sage qui sait se contenter de ce que nous offre la nature. Or cette vie simple est, pour Lucrèce, une évidence « criante » que seul notre aveuglement nous empêche d'entendre. *La conversion épicurienne passe donc, dans un premier temps, par une écoute de la nature qui nous dévoile la propension aux plaisirs simples inhérente à notre nature originelle :*

« O misérables esprits des hommes, ô cœurs aveugles ! [...] Comment ne pas entendre *le cri de la nature*, qui ne réclame rien d'autre qu'un corps exempt de douleurs, un esprit heureux, libre d'inquiétude et de crainte ?[...] A ce corps, nous voyons qu'il est peu de besoins. Tout ce qui épargne la douleur est aussi capable de lui procurer maints délices.

²⁵⁴ LUCRECE, *De la nature*, V, 1375-1417, traduction d'Henri Clouard, Editions Garnier Flammarion, 2001, p. 192

²⁵⁵ LUCRECE, *De la nature*, V, 1418-1450, traduction d'Henri Clouard, Editions Garnier Flammarion, 2001, p. 193

La nature n'en demande pas davantage : s'il n'y a point dans nos demeures des statues d'or, éphèbes tenant dans leur main droite les flambeaux allumés pour l'orgie nocturne, si notre maison ne brille pas d'argent et n'éclate pas d'or, [...] du moins nous suffit-il, amis étendus sur un tendre gazon, au bord de l'eau courante, à l'ombre d'un grand arbre, de pouvoir à peu de frais réjouir notre corps surtout quand le temps sourit et que la saison émaille de fleurs l'herbe verte des prairies ²⁵⁶ ».

On peut légitimement parler de conversion écologique à propos de l'épicurisme dans la mesure où *c'est en quelque sorte la nature qui crie en nous qui nous convertit* dès lors qu'on sait l'entendre. C'est en ce sens que la conversion, ici, est indissociable d'une *sagesse du corps* dont notre âme, tourmentée par de vains désirs, nous éloigne et qui rend la « synchronisation » évoquée plus haut nécessaire. La déchéance humaine n'est pas ici le fait d'un quelconque péché originel mais de l'oubli de notre harmonie première avec la nature.

Mais, pourrait-on s'interroger, l'illimitation n'est-elle pas, elle aussi, le propre de l'homme ? La nature même de l'homme ne consiste-t-elle pas dans un perpétuel autodépassement de soi, pour advenir à lui-même ? Dès lors *la conversion épicurienne s'annoncerait comme un choix : le choix de « faire retour » pour privilégier le bonheur à une quête effrénée du savoir*. Pour reprendre les termes de notre introduction : la conversion est-elle *arche* (comme retour à ce qu'il y a de plus fondamental en nous) ou *eschatologie* ? Comme le résume Jean Salem : « On comprend donc qu'Epicure subordonne la recherche du vrai à la poursuite du bonheur, c'est-à-dire la quête du plaisir le plus pur²⁵⁷ ». Une phrase qui fait écho à notre analyse du plaisir pur chez Platon, plaisir qui constitue ici, non pas le cinquième degré, mais le parachèvement de la quête de vérité. Le savoir (la *physiologia* notamment) trouve son sens tant qu'il permet d'éradiquer les causes de la souffrance (la crainte des dieux et de la mort). Passé ce cap, il s'agit pour l'homme de « retrouver le naturel » et pour y parvenir, de faire retour au corps et à l'évidence de la sensation. L'étape ultime de la civilisation résiderait donc, pour Epicure, dans un retour à l'harmonie originelle avec le *cosmos*, harmonie qui n'est plus subie (comme destin) mais voulue (comme mode de vie). Ces propos devraient trouver un écho particulièrement fort aujourd'hui à l'heure de la prise de conscience du caractère limité des ressources de la planète face à l'illimitation, entretenue par le système capitaliste, de nos désirs. *Mais là où la modération, chez Epicure, vise l'autarcie, elle ouvre, pour Pierre Rabhi, sur une prise en compte de notre interdépendance* : « La modération est puissante en ce qu'elle met

²⁵⁶ LUCRECE, *De la nature*, II, 1-31, traduction d'Henri Clouard, Editions Garnier Flammarion, 2001, p. 53

²⁵⁷ J. SALEM, *Démocrate, Epicure et Lucrèce : La vérité du minuscule*, Editions Encre Marine, 1998, p. 114

en acte la conscience du lien immuable qui nous unit à la nature et à l'ensemble de l'humanité. En étant plus modéré dans mes besoins, je permets à d'autres de satisfaire les leurs²⁵⁸ ».

C'est sur ce point que nous pourrions critiquer l'attitude épicurienne : elle n'est porteuse d'aucune visée politique à la différence du stoïcisme et du platonisme, d'aucune ambition de conversion collective. Son horizon est la jouissance du Soi dans et selon nature mais pas une transformation sociétale : c'est à l'abri du Jardin entre pairs, que la conversion s'opère...D'un côté (les théories de la décroissance) la modération nous est imposée par l'environnement extérieur (épuisement des ressources, caractère aliénant du système, exclusion) mais elle nous conduit à recréer du lien qui, en se suppléant aux biens, devient un moteur de la modération. De l'autre (la démarche épicurienne), la modération est purement le fruit d'une recherche éthique personnelle (faire cesser la douleur) qui conduit à une intériorisation de la nature (privilégier les désirs naturels) et à une attitude d'autarcie plus qu'à une prise en compte de notre interdépendance vis-à-vis des autres êtres vivants. Pour autant, ne pourrait-on voir dans la sobriété épicurienne un ancêtre de la « décroissance²⁵⁹ » telle que la prônent certains courants de l'écologie actuellement ? Pour revenir au concept de conversion développé à partir de Pierre Hadot, s'agit-il simplement de « faire retour » (*epistrophè*) à cet âge d'or perdu des « enfants de la terre » ? La thèse que nous aimerions défendre ici avec Epicure est que, depuis sa situation actuelle et le confort et les progrès qui l'accompagnent, l'homme peut transformer son regard sur ce qui l'environne. Comme le signalait plus haut Epicure, l'enjeu est « non pas que absolument nous vivions de peu mais que, si

²⁵⁸ P. RABHI, *La puissance de la modération*, Editions Horizonti, 2015, p. 14-15

²⁵⁹ La décroissance est un courant de l'écologie politique né dans les années soixante et qui se pose comme une alternative au dogme de la croissance sans limites qui n'a d'autre finalité qu'elle-même, sans prise en compte de ses conséquences pour l'environnement et plus généralement l'humanité. Comme le souligne Serge Latouche, l'un des pionniers du mouvement, « la décroissance pour nous n'est pas la croissance négative. [...]. En toute rigueur il conviendrait de parler d'acroissance comme on parle d'athéisme plus que de décroissance. [...] Le mot d'ordre de décroissance a surtout pour but de marquer l'abandon de l'objectif de la croissance illimitée, objectif dont le moteur n'est autre que la recherche de profit par les détenteurs du capital ». Alain, Gorz, Paul Aries, Ivan Illich sont les figures de proue de ce courant mais également des philosophes tels que Jacques Ellul et Charbonneau qui, comme nous l'avons expliqué dans la première partie de notre analyse, mettent en garde contre la « finalité sans fin » que représente la logique du capital alliée à la puissance de la technique, sources d'aliénation pour notre humanité. La décroissance se présente donc bien comme une alternative contestataire qui ne peut s'envisager qu'en rupture avec le système capitaliste actuel : « La décroissance n'est envisageable que dans une société de la décroissance, c'est-à-dire dans le cadre d'un système reposant sur une autre logique » poursuit Serge Latouche dans son *Petit traité de la décroissance sereine*, Editions Mille et Une Nuit, 2015, p. 20-22. Cette refondation du système passe par une conversion des valeurs basée sur la promotion de la modération. C'est en quoi l'épicurisme pourrait sembler posséder une affinité éthique avec ce mouvement.

nous n'avions pas beaucoup, nous nous contentions de peu²⁶⁰ ». *La question n'est pas de vivre de peu (thèse de la décroissance) mais de savoir pleinement jouir de ce que nous avons.* Le but des exercices spirituels stoïciens n'est pas de s'entraîner à vivre modestement mais d'être en mesure de vivre pleinement la « détente » épicurienne comme un art de vivre qui l'oppose au *tonos* stoïciens. Comme le résume Pierre Hadot : « Finalement, chez les épicuriens, c'est le plaisir qui est un exercice spirituel : plaisir intellectuel de la contemplation de la nature, pensée du plaisir du passé et du présent, plaisir enfin de l'amitié²⁶¹ ». *Après la conversion du plaisir (du plaisir en mouvement au plaisir en repos), il s'agit ici de se convertir au plaisir.*

Ainsi elle n'est pas « arrachement » (*metanoia*), au sens où elle serait incompatible avec une vie « dans le monde », mais elle suppose de ne pas adhérer à ce qui en est le ressort central : *la soif* de possession. C'est en cela la philosophie d'Épicure, tout en étant une démarche individuelle, constitue une force de transformation sociale collective. C'est de l'intérieur de nos sociétés, que son message peut opérer en nous mettant en garde contre une *temporalité*, propre à nos sociétés occidentales, toute entière tendue vers le futur, lieu de la satisfaction illusoire de nos désirs illimités : « Nous sommes nés une fois, il n'est pas possible de naître deux fois et il faut n'être plus pour l'éternité : toi, pourtant qui n'est pas de demain, tu ajournes ta joie ; la vie périt par le délai et chacun de nous meurt affairé²⁶² ». On sent dans cette maxime toute l'urgence de la conversion et en même temps les résistances que l'attitude naturelle lui oppose, comme le résume Marcel Conche : « Il faut donc se convertir au bonheur dès la minute même ; cette conversion est la philosophie²⁶³ ». La détente stoïcienne n'est pas naturelle. Comme le désenchantement stoïcien, elle suppose une réelle *epochè*. Mais comme nous allons le montrer, la détente stoïcienne, pourrait bien représenter la troisième étape de l'attention manquée par les stoïciens et que nous avons définie comme « vigilance » avec Natalie Depraz. Pour poursuivre notre analyse, nous nous appuyerons sur un ouvrage intitulé *A l'épreuve de l'expérience*²⁶⁴, où cette troisième étape est analysée de façon plus approfondie et dans une optique plus concrète à travers le concept de « lâcher-prise ». Dans cet ouvrage, les auteurs (dont Natalie Depraz) redéfinissent ce que nous avons qualifié plus haut, dans notre

²⁶⁰ EPICURE, « Lettre à Ménécée », 130-131, in M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 223

²⁶¹ P. HADOT, *Exercices Spirituels et philosophie antique*, Editions Albin Michel, 2002, p. 37

²⁶² EPICURE, *Sentences Vaticanes*, 14, in M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 251

²⁶³ M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 41

²⁶⁴ N. DEPRAZ, F.J. VARELA, P. VERMESCH, *A l'épreuve de l'expérience, Pour une pratique phénoménologique*, Editions Zeta Books, 2011

analyse sur les stoïciens, comme les trois temps de l'*epochè*, Nous allons tenter d'en montrer les liens avec la détente épicurienne.

e) *La détente épicurienne : troisième temps de l'epochè phénoménologique ?*

La première étape correspond à la notion husserlienne de suspension du jugement. Il s'agit, pour les auteurs, de mettre fin à l'attitude naturelle dans laquelle le sujet n'est pas conscient de ses processus mentaux et est pleinement absorbé par des objets extérieurs à lui-même et dans la séquence de ses actions. La suspension implique de se mettre en position de « spectateur » de nos actes comme nous l'évoquons en introduction avec Eugen Fink. Pour les épicuriens, nous avons vu qu'il s'agit également d'un choix délibéré : le choix de fuir la douleur pour rechercher plaisir. A ce stade, il nous semble que la grande différence entre l'*epochè* husserlienne et la méthode épicurienne est que la méthode phénoménologique nous propose de conscientiser des flux de vécus intentionnels passés alors que cette vigilance porte, dans les thérapies de l'âme épicuriennes, sur le moment présent. Dans un cas, il va s'agir de se remémorer les vécus internes liés à une circonstance précise expérimentée dans le passé, pour rendre conscient ce qui était de l'ordre du mécanique et du spontané et en tirer des enseignements (une situation de conflit par exemple). Dans l'autre, il s'agit d'interroger *au présent* un désir en train de naître en tentant de discerner sa nature afin de ne pas céder à l'attitude naturelle qui consiste à vouloir le satisfaire immédiatement. *A la différence de l'epochè stoïcienne ce qui fait l'objet de la suspension ce n'est pas l'objet du désir (par la méthode de décomposition) mais le désir lui-même. Le monde n'est pas nié, c'est sur la nature du désir lui-même, que porte l'époque.*

La seconde étape est définie par les auteurs comme une phase de « conversion de l'attention de l'extérieur vers l'intérieur ». Le plaisir épicurien semble s'inscrire totalement dans cette attitude puisque, comme expliqué plus haut, il est le fruit, non pas de la satisfaction d'un désir d'objet, mais de l'état de plénitude atteint lorsque le corps retrouve l'état d'équilibre. La jouissance porte sur la conversion du désir lui-même : désir de désirer sans souffrir, désir de « plaisirs purs » comme évoqué avec Platon dans le *Philèbe*. L'état d'ataraxie n'est pas provoqué par la contemplation d'une nature extérieure (notre environnement) mais pas la prise de conscience que cet équilibre naturel peut-être trouvé *en nous*. C'est ce que nous avons désigné - par comparaison avec *l'imitation* platonicienne dont le modèle est extérieur à l'individu (la régularité du mouvement des astres) - comme *synchronisation interne* par laquelle

l'individu retrouve, à l'intérieur de lui, cet équilibre naturel à l'œuvre dans les écosystèmes (homéostasie). Alors que nous avons mis en évidence, chez Platon, un mouvement d'élargissement du Soi qui prend le monde supralunaire pour modèle, ici c'est la dimension de l'approfondissement qui domine avec ce que nous pourrions qualifier d'intériorisation de la nature. Si l'on peut véritablement parler ici de « conversion écologique » c'est que la nature n'est plus un modèle de perfection extérieur à l'homme mais ce qui, en lui, peut permettre le discernement par rapport à la nature de ses désirs.

La troisième étape, qualifiée par les auteurs de « lâcher-prise » ou « accueil », est la plus intéressante du point de vue épicurien car elle est ce qui évite à l'autarcie épicurienne de se transformer en clôture. Dans la méthode phénoménologique, cette étape est déterminante car elle permet de faire remonter à la surface tous les flux de vécus « conscientisables mais non conscientisés ». Ce qu'il s'agit de suspendre ici c'est le processus de remplissement propre à l'intentionnalité pour faire place au vide. C'est le temps de l'attente ouverte où vont progressivement émerger des flux de conscience non encore identifiés. Il s'agit, expliquent les auteurs, de « prendre le temps de laisser revenir » (les souvenirs), de passer d'un « aller chercher à un laisser advenir ou laisser se révéler²⁶⁵ ». Ce qui, ici, est une méthode devient, dans les thérapies de l'âme épicuriennes, le fruit de ce que nous avons qualifié plus haut de « conversion du plaisir ». En effet, cet état de « plaisir en repos » correspond précisément au vide des passions épicurien désigné sous le nom d'ataraxie qui ouvre sur une attente de remplissement et une attitude contemplative. Pour éviter tout contresens sur cette notion délicate de « détente épicurienne », nous nous référons ici à la définition qu'en donne Jean-François Balaudé dans son *Vocabulaire d'Epicure*. Le mot de détente n'y est pas référencé comme faisant partie du vocabulaire épicurien mais bien le terme d'ataraxie : « L'ataraxie (*ataraxia*) signifie très exactement l'absence de troubles de l'âme et l'aponie (*aponia*) l'absence de trouble et de souffrance du corps²⁶⁶ ». Les deux termes sont définis conjointement car ils participent du même processus vécu simultanément dans l'âme et dans le corps auquel nous avons donné le nom de « détente » épicurienne. Ces deux termes sont rapprochés par l'auteur des mots de confiance (*tharrein*) et de paix (*galenismos*). Il décrit la confiance comme « le pendant positif de l'ataraxie ». Comme nous l'avons montré plus haut, celle-ci ne se réduit pas à l'absence de douleur mais consiste en un état positif qui libère en nous un espace

²⁶⁵ N. DEPRAZ, F.J. VARELA, P. VERMESCH, *A l'épreuve de l'expérience, Pour une pratique phénoménologique*, Editions Zeta Books, p. 57

²⁶⁶ J.F. BALAUDE, *Le vocabulaire d'Epicure*, Editions Ellipses, 2002, p. 12

que nous qualifierons ici d'espace d'accueil de ce qui vient. *L'ataraxie est ce moment où ne sommes plus tendus vers la satisfaction de nos désirs mais ouverts à ce qui vient.* Il coïncide bien avec l'absence de remplissage qui constitue la troisième phase de la méthode phénoménologie mais il ne fait pas l'objet d'une décision du sujet, c'est l'état que l'on retrouve en suivant ses désirs naturels, en vivant selon la nature. Pour Husserl, dans ses écrits sur l'attention rassemblés dans le volume XXXVIII des *Husserliana* intitulé *Perception et attention*, il est dans la nature même de l'attention d'être rythmée par deux phases de tension et détente : « Je fais la différence entre un intérêt aiguïté (tendu) et un intérêt apaisé (relâché détendu)²⁶⁷ ». Et ce processus est l'essence même de la connaissance : « La connaissance est donc l'effet d'un intérêt tendu. L'intérêt qui est relâché est la connaissance elle-même²⁶⁸ ». Une vision compatible avec l'approche épicurienne dans la mesure où les deux phases sont articulées chez Husserl autour du couple plaisir/douleur. *Dans l'attitude phénoménologisante qui est celle de Husserl, le plaisir n'est pas lié à la contemplation de l'objet mais au processus attentionnel lui-même, de même que pour les épicuriens le plaisir n'est pas lié à l'objet mais à l'état de « plaisir en repos » : « C'est ce rythme lui-même qui est la source du plaisir. Il s'agit du plaisir de l'attention, non de l'attention elle-même. Ou bien plutôt du plaisir pris à la tension et à la libération de l'attention²⁶⁹ ».*

Cette troisième dimension du « lâcher-prise » sur laquelle insistent les auteurs, prolonge la conversion husserlienne et l'ancre dans une temporalité du présent et dans une expérience corporelle qui devient le lieu du « voir ». Pour Lucrèce, en effet, comme nous l'avons évoqué, il s'agit de réapprendre à voir avec un œil neuf, celui des « enfants de la terre » avant que l'illimitation des désirs humains ne les conduise à se désintéresser des bienfaits simples et immédiats dispensés par la nature. *Cette immédiateté est à reconquérir par la pratique de la modération.* Lorsque le sage épicurien, après avoir savouré un repas frugal et s'en réjouir, éprouve cet état de plénitude qui fait de lui l'égal d'un Dieu, alors un espace se crée en lui pour la l'accueil de ce qui vient. La beauté du monde se déploie sous ses yeux dès lors qu'il n'y cherche plus la satisfaction de désirs sans fin.

C'est pourquoi, à la différence d'Aristote et des stoïciens, *Epicure n'insiste pas tant sur les sciences de la nature que sur la jouissance des choses naturelles.* Comme

²⁶⁷ E. HUSSERL, *Phénoménologie de l'attention*, *Husserliana* XXXVIII, « Perception et attention », Appendices II, traduction de Natalie Depraz, Editions Vrin, 2009, p. 115

²⁶⁸ *Ibid*, p. 115

²⁶⁹ *Ibid*, p. 116

évoqué au début de notre analyse, la *physiologia* ne se justifie que pour nous libérer d'une vision craintive de la nature habitée par les superstitions. L'objectif de la *physiologia* est de renouer une relation d'intimité avec la nature source de jouissances simples et concrètes et non la poursuite de plaisirs spéculatifs vains et illimités comme le confirme Jean-François Balaudé dans sa définition du mot nature : « On ne saurait mieux, disant cela, écarter une pratique purement spéculative de l'étude de la nature, que l'on peut incontestablement repérer chez Platon et Aristote, pour lesquels le désir de connaissance est à lui-même sa justification²⁷⁰ ». Comme nous le verrons, dans la dernière partie de notre analyse, cette relation d'intimité se traduit par une posture de *gratitude* envers la nature conçue comme un Tout. Mais à la différence de la Providence stoïcienne, transcendante au Tout, qui permet d'en expliquer les moindres mécanismes, le Tout comme principe immanent à la nature conserve, dans la pensée épicurienne, une part de mystère (pas de « repli sur l'universel »). Là encore, on peut parler de conversion écologique au sens où ce qui est converti c'est notre rapport à la nature lui-même. Mais pour autant, peut-on aller jusqu'à dire que c'est la nature qui nous convertit, selon notre hypothèse de la conversion écologique ? C'est ce que nous allons maintenant tenter d'élucider en nous nous efforçant de déterminer le rôle de la connaissance de la *physis* dans l'éthique stoïcienne.

3. Le *Tetrapharmacoon* ou la *physis* au service de l'éthique

Si, comme nous venons le démontrer, le bonheur est, pour les épicuriens, le fruit d'une *synchronisation* entre microcosme et macrocosme, en retrouvant la nature « en nous », cela suppose que la nature « extérieure » qui est prise pour modèle, ne soit plus vécue comme menaçante (crainte des phénomènes naturels), incompréhensible (crainte des dieux) ou tragique (rejet de l'impermanence). Si stoïciens et épicuriens diffèrent par le remède (détente vs *tonos*), ils convergent sur le diagnostic : seule l'étude de la *physis* permettra à l'homme de rectifier ses jugements erronés sur le réel et sur la nature de ses désirs qui sont la source de son malheur. Nous allons maintenant montrer en quoi la connaissance de la nature est indispensable pour triompher en particulier des deux peurs (crainte des dieux et crainte de la mort) comme l'exprime Lucrèce s'adressant au « divin » Epicure : « A peine ta sagesse a-t-elle commencé à proclamer avec puissance un système de la nature né de ton divin

²⁷⁰ J.F. BALAUDE, *Le vocabulaire d'Epicure*, Editions Ellipses, 2002, p. 43-44

génie, aussitôt s'évanouissent les terreurs de l'esprit, s'écartent les murailles du monde²⁷¹ ». Et Epicure de conclure, au début de la *Lettre à Phytoclès* : « Il faut se persuader tout d'abord que la connaissance des phénomènes du ciel, qu'on les considère en connexion avec d'autres ou indépendamment, n'a d'autre fin que l'ataraxie et une ferme confiance²⁷² ». Nous allons maintenant tenter de définir l'originalité de la *physiologia*, sa place dans la philosophie épicurienne et en quoi elle vient nourrir notre réflexion sur la « conversion écologique ».

La physique stoïcienne malgré, son matérialisme, reposait sur un théisme, que ce soit à travers l'idée d'une Providence ou encore d'un *pneuma* divin. C'est précisément ce repli sur une explication unique et totalisante du monde que nous avons critiqué chez les stoïciens comme limite à cette ouverture aux possibles constitutive de l'attention (la troisième phase de « lâcher prise » décrite plus haut). Or c'est précisément ce souci d'universalité lié à une explication mono-causale, expression d'un ordre divin, que vont critiquer les épicuriens. En l'absence de causalité divine, la physique épicurienne va chercher à fonder la liberté humaine en montrant la multiplicité des possibles à l'œuvre dans la nature, rejetant l'analyse mono-causale du côté du mythe. « Lorsqu'on admet une explication et qu'on en rejette une autre qui est également en accord avec le phénomène, il est évident que l'on se met en dehors de toute science de la nature pour tomber dans le mythe²⁷³ », nous prévient Epicure. Même la régularité du mouvement des astres qui, dans la tradition platonicienne, dans *le Timée* notamment, était vue comme la manifestation de leur origine divine²⁷⁴, n'échappe pas à la critique épicurienne : « Quant à la régularité de leur mouvement périodique, elle doit être comprise comme l'est celle de certains phénomènes qui se produisent près de nous : et qu'en aucun cas il ne soit fait appel pour cela à la nature divine, mais qu'elle soit laissée libre de toute fonction et dans son entière béatitude²⁷⁵ ». Ainsi les différences qui existaient dans les philosophies antiques entre monde sublunaire et monde supralunaire semblent devenir ici caduques *et le rôle des dieux n'est plus de régler la marche de l'univers mais de servir de modèle à une béatitude humaine.*

Cette théorie épicurienne dite des « causes multiples » rejoint la finalité éthique qui est l'atteinte de l'ataraxie. En effet, outre la suppression de la crainte des dieux, elle

²⁷¹ LUCRECE, *De la nature*, III, 1-30, traduction d'Henri Clouard, Editions Garnier Flammarion, 2001, p. 87

²⁷² EPICURE, *Lettre à Phytoclès*, 85-86, in M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 191

²⁷³ EPICURE, *Lettre à Phytoclès*, 87, in M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 193

²⁷⁴ Dans *le Timée*, le monde sensible est conçu par le démiurge sur la base d'un modèle divin intelligible.

²⁷⁵ EPICURE, *Lettre à Phytoclès*, 97, in M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 99

évite, nous dit Epicure, de mettre l'homme en « conflit » avec la nature en produisant des explications systématiques contredites par la multiplicité des phénomènes. Souvenons-nous du début de notre analyse : ce qui est c'est ce qui apparaît. La théorie des « causes multiples » permet de libérer ce foisonnement des possibles : « Ceux qui adoptent une seule explication se mettent en conflit avec les phénomènes²⁷⁶ ». A la différence de la Providence stoïcienne totalisante, la posture herméneutique épicurienne correspond à une vision fragmentaire du monde. Le moindre être vivant devient un « Signe », un indice porteur de sens. *Alors que la vision stoïcienne, comme nous l'avons montré, conduisait en une « anticipation » du Tout dans le particulier, ici c'est le particulier qui devient l'indice d'un sens qui n'est pas défini à l'avance mais donné dans chaque contexte particulier :*

« Certains, qui, ne s'étant pas attachés à la méthode de l'explication possible, sont tombés dans le délire de penser que les choses ne peuvent se reproduire que d'une seule manière et rejeter toutes les autres explications conformes à ce qui est possible, emportés ainsi vers l'inconcevable et incapables d'embrasser sous un même regard l'ensemble des phénomènes qu'il faut concevoir comme *signe*²⁷⁷ ».

A toute vision mécaniste du monde, Epicure oppose ici l'importance de l'observation, de l'attention au détail. Pour résumer, on pourrait voir dans l'épicurisme *une façon de redonner la nature à elle-même en renonçant à toute explication extérieure d'origine divine tout en conservant son mystère par la multiplicité des causes possibles*. Pour autant, force est de constater que peu nombreux sont les passages, même dans la bouche du poète Lucrèce, où cette explication des causes multiples des phénomènes débouche sur une véritable contemplation esthétique et encore moins sur une démonstration d'empathie pour les créatures...Il semble que la peur d'une rechute dans la crainte des dieux pousse l'auteur à multiplier les explications afin de ne jamais se trouver, comme évoqué plus haut, en « conflit » avec la réalité. Mais comme nous allons le voir dans l'exemple ci-dessous, ces propos peuvent bien souvent apparaître au lecteur contemporain non comme le fruit d'une enquête scientifique mais comme des suppositions floues et non démontrées dont la lecture devient vite fastidieuse :

« Les coups de tonnerre peuvent se produire par suite soit du tourbillonnement du vent dans les cavités des nuages [...], soit du grondement dans les nuages du feu mêlé au vent, soit de la rupture des masses nuageuses et de l'écartement des débris, soit du frottement latéral et de la brisure de nuages ayant pris la consistance de la glace. Il en est de ce point

²⁷⁶ EPICURE, *Lettre à Phytoclès*, 98, in M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 199

²⁷⁷ EPICURE, *Lettre à Phytoclès*, 97, in M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 199

particulier comme pour l'ensemble : les phénomènes nous invitent à donner plusieurs explications²⁷⁸ ».

Nulle part, même dans la langue poétique de Lucrèce, ne semble poindre une attitude d'étonnement mais bien davantage l'angoisse d'envisager tous les possibles pour ne pas laisser de champ libre aux explications surnaturelles. *Ce n'est que dans un deuxième temps, une fois disqualifiée la peur des dieux, qu'une attitude de gratitude envers la vie peut apparaître* comme nous l'étudierons dans la dernière partie de cette étude. Peut-on trouver dans la façon dont Epicure classe les désirs esthétiques un élément d'explication ? Si le sentiment esthétique est, aux côtés du désir sexuel, classé comme « désir naturel non nécessaire » est-il disqualifié pour autant ? Le désir sexuel ne fait pas l'objet d'un interdit ; s'il n'est pas nécessaire au bonheur, il peut y contribuer sous réserve qu'il n'amène pas de douleur (liée au manque notamment). De même, le statut de la contemplation de la nature est-il ambigu puisqu'elle est à la fois objet de craintes qui doivent être dissipées et sa connaissance rationnelle est le moyen d'y parvenir : « Ces terreurs, ces ténèbres de l'esprit, il faut donc, pour les dissiper, non les rayons du soleil ni les traits lumineux du jour, mais l'étude rationnelle de la nature²⁷⁹ ». La contemplation de la nature suppose une conversion du regard préalable, obtenue par le raisonnement rationnel et la méditation du *Tetrapharmacôn*. *La contemplation de la nature ne nous convertit que lorsque nous notre âme s'est déjà détournée des grandes peurs*. Pour reprendre les termes de Pierre Hadot, *la conversion, chez Epicure, est d'abord arrachement (metanoia) aux croyances avant d'être retour (epistrophè) à la nature*. Entre sensualisme de la jouissance des bienfaits de la terre et matérialisme rationnel, la philosophie épicurienne semble hésiter. Si elle affirme le primat de la sensation, celui-ci n'est pleinement assumé qu'une fois effectué le détour par un matérialisme rationaliste qui vise à l'immuniser contre les sortilèges de l'opinion, porteuse du poison de la crainte des dieux

Ceci nous amène à interroger les liens entre *physis* et éthique chez les penseurs épicuriens. Certes, il existe entre elles un lien de complémentarité mais ce lien n'est pas nécessaire comme le reconnaît Epicure lui-même dans ses *Maximes Capitales* : « Si les conjectures inquiètes au sujet des phénomènes célestes ne nous tourmentaient en rien, et celles au sujet de la mort, qu'elle puisse être quelque chose ayant rapport à nous et encore le fait de ne pas connaître les limites de la douleur et des désirs, nous n'aurions pas, en plus, besoin de la science de la nature²⁸⁰ ». Comme

²⁷⁸ EPICURE, *Lettre à Phytoclès*, 97, in M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, 100, p. 201

²⁷⁹ LUCRECE, *De la nature*, III, 74-110, traduction d'Henri Clouard, Editions Garnier Flammarion, 2001, p. 89

²⁸⁰ EPICURE, *Maximes Capitales*, XI, in M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 235

le souligne Jean Salem, l'explication des phénomènes peut rapidement devenir un discours de beaux-parleurs et « nuit plutôt qu'elle ne contribue au bonheur²⁸¹ ». *L'étude de la nature est résolument orientée vers la quête du bonheur*. Et c'est d'ailleurs dans ce sens que va se faire le lien entre liberté humaine et liberté à l'œuvre dans l'atome autour du concept de *clinamen* que nous allons étudier maintenant.

4. Créativité de la nature et liberté humaine : la thèse du *clinamen*

C'est avec la théorie du *clinamen* qu'Epicure se démarque résolument de la « nécessité » démocritéenne. Chez Démocrite, le monde atomique est mu par la causalité implacable des lois naturelles sans pour autant faire intervenir, comme ce fut le cas chez les stoïciens, l'idée d'une finalité. Le règne de la causalité est celui de la *spontanéité* de la croissance des êtres sans interférence divine. Ce que l'on nomme le « hasard » épicurien, fruit de cette spontanéité de l'atome, n'est autre, chez Démocrite, que la nécessité comme l'analyse Jean Salem : « Au fond, le hasard (*automaton*) dont nous parlent certains témoignages n'est jamais qu'un autre nom pour la nécessité démocritéenne. [...] Le hasard chez Démocrite, [...] ne signale donc aucun déficit causal. Ce qui paraît fortuit n'est tel que du point de vue subjectif, c'est-à-dire du point de vue de l'ignorance de l'observateur : et le hasard, par conséquent, n'est jamais qu'une vue de l'esprit²⁸² ».

La modernité d'Epicure par rapport à Démocrite va consister à sortir le champ des phénomènes physiques de la pure causalité pour y introduire une forme de liberté : « Certaines choses sont produites par la nécessité, d'autres par le hasard, d'autres enfin par nous-mêmes. [...] Il voit que la nécessité est irresponsable, le hasard instable, mais que notre volonté est sans maître²⁸³ ». L'originalité de la démonstration tient au fait que c'est en partant de l'observation de la liberté à l'œuvre dans les conduites humaines (la citation ci-dessus est extraite de la *Lettre à Ménécée* dédiée à l'éthique) qu'il va tenter de fonder cette liberté au cœur de l'atome afin de garantir la cohérence de son monisme matérialiste. Ceci apparaît de façon particulièrement éloquente chez Lucrèce, qui pose le problème en ces termes :

²⁸¹ J. SALEM, *l'Atomisme antique, Démocrite, Epicure, Lucrèce, la vérité du minuscule*, Editions Poche, 1997, p. 87

²⁸² *Ibid*, p. 26

²⁸³ EPICURE, « Lettre à Ménécée », 133, in M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 225

« Si tous les mouvements sont enchaînés dans la nature, si toujours d'un premier naît un second suivant un ordre rigoureux ; si, par leur *déclinaison*, les atomes ne provoquent pas un mouvement qui rompe avec les lois de la fatalité et qui empêche que les causes se succèdent à l'infini, d'où vient donc cette liberté accordée sur terre aux êtres vivants, d'où vient dis-je, cette libre faculté arrachée au destin, qui nous fait aller partout où la volonté nous mène ? Nos mouvements peuvent changer de direction sans être déterminés par le temps ni par le lieu mais selon ce que nous inspire notre esprit lui-même. [...] Tu le vois donc c'est dans le cœur que le mouvement a son principe, c'est de la volonté et de l'esprit qu'il procède d'abord, pour se communiquer ensuite à l'ensemble du corps²⁸⁴ ».

L'éthique devient un modèle pour la physis et non l'inverse ; elle est ce qui en motive la connaissance.

a) *La théorie du clinamen*

Mais comment trouver dans la pure matière, un phénomène capable de légitimer ce qui est observé au cœur de l'âme des vivants, sachant que corps et âme, pour l'épicurisme, tout est matière ? C'est précisément la réponse qu'apporte la théorie du *clinamen* (déclinaison) que Lucrèce formule comme suit : « Vois encore, en cette matière, ce que je veux te faire connaître. Les atomes descendent bien en droite ligne dans le vide, entraînés par leur pesanteur ; mais il leur arrive, on ne saurait dire où ni quand, de s'écarter un peu de la verticale, si peu qu'à peine peut-on parler de *déclinaison*²⁸⁵ ». Lucrèce montre dans sa thèse du *clinamen* l'articulation entre nécessité et liberté. La nécessité porte sur deux éléments constitutifs du mouvement : une nécessité interne, la pesanteur, et une nécessité externe (cause seconde), le choc entre les atomes. A côté de cette nécessité, le mouvement inclue, pour les épicuriens, une liberté que l'on pourrait qualifier de potentielle (en puissance) dans la mesure où elle n'a pas vocation à s'exercer systématiquement selon la formule de Lucrèce : « on ne saurait dire ni où ni quand ». Ceci semble conforter l'idée d'une absence de finalité (à la différence de la Providence stoïcienne à l'œuvre dans la matière à travers les « raisons séminales »). Comme le résume Marcel Conche : « Le principe de déviation se trouve *ab aeterno* dans l'atome : cela signifie qu'il peut dévier en tout temps²⁸⁶ ».

Ainsi, pour les adeptes du Jardin, le concept de nécessité élargi permet-il d'intégrer au cœur du vivant une « propension à la liberté » qui rend la nature créatrice. La causalité n'étant pas répliquable à l'infini, elle permet de nouveaux commencements là où, comme le montre Marcel Conche, dans l'univers démocritéen « on remonte de

²⁸⁴ LUCRECE, *De la nature*, II, 233-273, traduction d'Henri Clouard, Editions Garnier Flammarion, 2001, p. 59

²⁸⁵ LUCRECE, *De la nature*, II, 195-232, traduction d'Henri Clouard, Editions Garnier Flammarion, 2001, p. 58

²⁸⁶ M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 83

cause en cause à l'infini²⁸⁷ ». La modernité de cette idée de *créativité du vivant*, portée aujourd'hui par la biologie²⁸⁸, par rapport à une physique mécaniste, se traduit de façon exemplaire dans les vers de Lucrèce cités plus haut : « un mouvement qui rompe les lois de la fatalité et qui empêche que les causes ne se succèdent à l'infini²⁸⁹ ». Alors que chez Descartes, la décomposition du réel en éléments simples²⁹⁰, allait servir de base à une « modélisation » de la nature, réduite au statut d'objet de représentation, avec Epicure, celle-ci retrouve un peu de ce mystère incarné par la célèbre formule d'Héraclite déjà citée : « La nature aime à se cacher²⁹¹ ». Comme le résume Marcel Conche : « La nature n'est pas un objet. Elle est un champ infini d'initiative. Elle ne contredit pas la liberté, en elle, au contraire, la liberté commence²⁹² ».

Si cette thèse du *clinamen* nous séduit, est-elle pour autant démontrée ? Lucrèce met en avant deux arguments. Le premier s'appuie sur la technique de la non-infirmité déjà évoquée plus haut : « Que rien ne dévie en quoi que ce soit de la verticale qui serait capable de s'en rendre compte²⁹³ » ? Le second est que seule l'hypothèse du *clinamen* permet de rendre compte de la création : « Sans cet écart, tous, comme des gouttes de pluie, ne cesseraient de tomber à travers le vide immense ; il n'y aurait point lieu à rencontres, à chocs et jamais la nature n'eût rien pu créer²⁹⁴ ». C'est du désordre que peut naître l'ordre. Mais plus profondément, ce qui fonde la théorie du *clinamen* c'est, du point de vue du monisme matérialiste, la nécessité de légitimer, sur la base des lois de la physique, la liberté humaine. A la créativité de la nature correspond ce qu'Hannah Arendt, dans *La condition de l'homme moderne*, nomme la « natalité ». Comme pour l'argument de la création évoqué plus haut, Lucrèce va fonder le principe selon lequel « rien ne naît de rien » à partir de la volonté humaine : « C'est pourquoi aux atomes aussi nous devons reconnaître la même propriété : eux aussi ont une autre cause de mouvement que le choc et la pesanteur, une cause d'où provient le pouvoir de la volonté, puisque nous voyons que rien de rien ne peut naître.²⁹⁵ ». Ainsi que le souligne Marcel Conche : « C'est au nom

²⁸⁷ M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 83

²⁸⁸ Nous en avons vu une illustration dans la première partie de notre recherche avec Hans Jonas

²⁸⁹ LUCRECE, *De la nature*, II, 233-273, traduction d'Henri Clouard, Editions Garnier Flammarion, 2001, p. 59

²⁹⁰ DESCARTES, *Règles pour la direction de l'Esprit*, V, Edition Livre de poche, p. 98

²⁹¹ HERACLITE, fragment CXXIII, in *Les écoles présocratiques*, Folio Essai, 1991, p. 93

²⁹² M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 84

²⁹³ LUCRECE, *De la nature*, II, 233-273, traduction d'Henri Clouard, Editions Garnier Flammarion, 2001, p. 59

²⁹⁴ *Ibid*, II, 195-232, p. 58

²⁹⁵ LUCRECE, *De la nature*, II, 233-273, traduction d'Henri Clouard, Editions Garnier Flammarion, II, 274-312, p. 60

du principe de causalité qu'il a fallu placer la liberté dans l'atome²⁹⁶ ». *La théorie du clinamen n'est pas démontrable, elle est nécessaire pour maintenir la cohésion du système.* La conversion du regard épicurienne, implique donc de poser l'hypothèse de correspondances entre microcosme et macrocosme comme nous l'avons déjà évoqué avec la notion de *synchronisation* des désirs humains sur les désirs naturels. Ici, l'origine de la liberté humaine trouve sa source au cœur de la matière. Si la liberté en l'homme est première, elle trouve sa légitimation dans l'étude de la nature (*physiologia*).

Pour conclure ce paragraphe, il semble donc que nous ayons ici mis en lumière la spécificité de la conversion épicurienne par rapport aux stoïciens, il ne s'agit pas, par l'exercice de la volonté, d'élargir notre Soi jusqu'à ne faire qu'un avec le *logos* divin, mais d'éprouver *en nous*, par l'exercice de notre liberté, la spontanéité à l'œuvre dans la nature qui est le pendant physique de notre liberté morale. *L'horizon ultime du « retour à Soi » épicurien, c'est l'accomplissement de la nature en nous.* Mais ce retour à la spontanéité naturelle est le fait d'un discernement. A la modalité stoïcienne de *l'élargissement de soi* comme « repli sur l'universel », les penseurs du Jardins opposent donc un *repli sur l'intériorité* dans laquelle se dit l'extériorité des phénomènes naturels. Avec le concept de *clinamen*, les épicuriens font de la liberté un lien cosmique. En réponse à l'objection que nous soulevions plus haut au sujet de l'autarcie (*autarkeia*) épicurienne, il semble possible d'affirmer maintenant que celle-ci ne doit donc pas être envisagée comme repli sur soi mais comme la compréhension assumée de ce lien cosmique qui débouche, nous le verrons plus loin, sur un sentiment, certes solitaire, de gratitude. C'est sous ce double regard que le concept de « détente » commence à prendre tout son sens. Mais comment accepter sans résistance ce réductionnisme qui fait de la source de la volonté une propriété des atomes ? Là où les stoïciens répondaient à l'opacité de la volonté par l'exaltation du *tonos*, il semble que la théorie du *clinamen* confère à la volonté un statut très différent, qui, nous allons tenter de le montrer, est constitutif de la « détente » épicurienne comme *confiance* dans la nature des choses et dans notre propre nature, débarrassée des scories de la superstition. Entre pessimisme sceptique et indifférence stoïcienne, l'épicurisme résonne comme un optimisme lucide, un tragique surmonté.

²⁹⁶ M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 86

b) *Le hasard assumé*

Pour les adeptes du Jardin, le hasard est assumé dans la mesure où il fait bien les choses. Mais comment admettre que du chaos des atomes puisse surgir l'ordre ? Comment admettre cette « spontanéité créatrice du vivant » sans une intelligence responsable de cet ordre ? Une solution serait de faire des atomes des organismes intelligents dotés de sensations. Une hypothèse que récuse clairement Epicure puisque nous avons vu que le corps tient sa sensibilité de la finesse des atomes qui constituent la « partie sans nom » de l'âme : « l'âme en ayant été séparée, il n'a plus la sensibilité²⁹⁷ ». En quelque sorte, Epicure et les stoïciens convergent sur la nécessité, pour l'homme, d'accepter l'ordre des choses mais divergent sur sa cause. Pour les stoïciens, cette cause est transcendante à la nature, d'où la « vue de haut » évoquée avec Michel Foucault, qui constitue l'essence d'une conversion vécue comme « élargissement du regard ». De l'autre, la plongée dans l'abîme épicurien situe au niveau atomique la clé de l'énigme de cet ordre qui émerge du chaos. C'est pourquoi *la nature ne peut plus être tenue à distance pour être étudiée, transformée en objet pour être modélisée, elle est le lieu même du surgissement d'une vérité toujours en mouvement et non de la manifestation abstraite de formes immuables*. Comme le résume admirablement Bacon cité par Jean Salem : « Il vaut mieux disséquer la nature que de l'abstraire ; c'est ce que fait l'école de Démocrite, qui a mieux pénétré dans la nature que toutes les autres²⁹⁸ ». *Descartes dissèque (en éléments simples²⁹⁹) pour abstraire, Epicure dissèque pour montrer l'impossibilité de toute abstraction. La vérité du réel est ce que nous sentons*. Cette plongée au cœur du réel pour y lire le résultat d'une valse atomique conduit le philosophe à faire le constat de l'impermanence, un constat joyeux et léger puisqu'il a triomphé, grâce à la pratique du *Tetrapharmacôn* de la crainte de la mort. La pensée épicurienne préfigure ainsi les pensées de la finitude qui vont dominer le vingtième siècle mais à la différence de ces auteurs, il s'agit d'une finitude joyeuse. Deuxième pilier du *Tetrapharmacôn*, la suppression de la crainte des dieux est libératrice car elle permet à l'adepte de renouer un lien authentique avec la nature. Et c'est dans l'étude de la nature que celui-ci va trouver les fondements de sa propre liberté. Cette liberté c'est de vivre « selon la nature ». Voici qui résonne comme une définition de la conversion écologique mais au terme de notre réflexion sur les épicuriens, tentons d'approfondir

²⁹⁷ EPICURE, « Lettre à Hérodote », §. 64, in M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 115

²⁹⁸ F. BACON, *Novum Organum*, I, 51, cité par J. SALEM, *l'Atomisme antique, Démocrite, Epicure, Lucrèce – la vérité du minuscule*, Editions Poche, 1997, p. 144

²⁹⁹ Voir notamment le chapitre V de *Des Règles de l'entendement*, cité plus haut.

le sens de ce terme de gratitude. La nature, comme le Tout stoïcien, serait-elle devenue l'objet d'un nouveau culte ?

c) *La gratitude épicurienne comme forme du tragique surmonté*

Avec les épicuriens, le tragique lié au constat de l'impermanence de toute chose est surmonté dans le sentiment de l'urgence qu'il y a à jouir des plaisirs simples de l'existence. Une urgence qui s'exprime dans le fameux « *carpe diem* » d'Horace extrait de ses Odes : « *Pendant que nous parlons, le temps jaloux a fui. Cueille le jour, sans te fier le moins du monde au lendemain*³⁰⁰ ». Mais cette maxime ne conduit pas à une attitude désinvolte vis-à-vis de la nature. Bien au contraire, la jouissance des biens terrestre est associée à un sentiment de respect lié à la conscience de la valeur de toute vie conquise sur l'abîme : « Pour l'épicurien, la pensée de la mort est conscience de la finitude de l'existence et celle-ci donne un prix infini à chaque instant ; chaque moment de vie surgit, chargé d'une valeur incommensurable » commente Pierre Hadot. Le tragique est surmonté grâce à ce que nous pourrions qualifier de *second*³⁰¹ *retournement (metanoia)* : *c'est parce que la vie est impermanence que chaque vie et chaque moment de la vie deviennent un miracle conquis sur les forces de corruption. L'angoisse de la mort est convertie en puissance de vie.* Dans son ouvrage *Sur Epicure*, Marcel Conche confirme ce retournement : « La pensée de l'infini et du peu de chose qu'est une vie d'homme dans le temps immense de la nature, délivre l'âme des misérables passions humaines. En revanche, elle donne le sentiment vif de cette chance qu'est la vie³⁰² ». La vie comme un miracle permanent. Ce miracle n'est pas, pour l'épicurien, une idée intellectuelle, exaltation d'une vie abstraite, c'est un sentiment vécu. Pour le comprendre, il faut rappeler ce que nous avons déduit de la théorie des simulacres : la vérité est contact, chiasme par lequel la perception procède d'un contact physique (les flux de simulacres) avec le réel. Le miracle de la vie n'est pas seulement une idée comme dans l'anticipation stoïcienne, il est surgissement, rencontre, attention portée aux moindres expressions de la vie. Il n'est pas extérieur à nous, il résonne au plus profond de nous-même car l'homme participe également de ce mystère de la vie puisque, comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises, la nature est en nous avant d'être à l'extérieur de nous. La plongée épicurienne au cœur du vivant nous conduit donc au plus près de ce que nous avons qualifié à

³⁰⁰ HORACE, *Odes*, I, XI, 7

Editions des Belles Lettres, 1997, p. 31

³⁰¹ Le premier est celui qui consiste à affirmer que la vérité est dans la sensation contre toute la tradition philosophique qui précède.

³⁰² M. CONCHE, *Sur Epicure*, Editions des Belles Lettres, 2014, p. 112

plusieurs reprise de « *culture de l'infime* » et dont nous commençons ici à mieux saisir les contours. Dans ce concept, qui trouve son expression magnifiée dans l'esthétique épurée des jardins zen japonais (nous y reviendrons à la toute fin de cette thèse), c'est à travers la fragilité des êtres que se trouve exaltée la beauté du monde et la puissance souterraine de la vie. Puissance germinative et non explosive, énergie paisible et non déchaînement des éléments, la beauté paisible du jardin zen contraste avec la violence du paysage sublime kantien. C'est dans sa vie secrète, dans ses expressions les plus infimes que la nature nous dévoile le mieux ses mystères car elle nous renvoie à notre intimité la plus profonde. « Culture de l'infime » dans le sens où c'est aussi au plus profond de nous-même, en correspondance avec l'univers, que le spectacle de la nature se joue. A l'*élargissement du regard* stoïcien, à la « vue de haut », Epicure oppose un *creusement du regard* qui plonge au cœur du réel en libérant au cœur de nous-même un espace pour l'accueillir. C'est au prix de ce *creusement* de l'ego, dans ce sentiment de « détente » constitutif de l'ataraxie, que se réalise, nous l'avons vu, le Soi véritable.

C'est dans ce « *sentiment de l'infime* » que s'enracine, selon nous, la gratitude épicurienne. Entre la tension propre à l'ascèse stoïcienne, et un hédonisme jouisseur et désabusé, le Jardin a su trouver un style de vie propre qui, selon nous, constitue l'un des meilleurs sols philosophiques pour penser une conversion écologique. La gratitude épicurienne, est aussi gratitude vis-à-vis de la vie passée puisque l'un des aspects de la « détente » épicurienne proposé dans le *Tetrapharmakon* consiste à oublier les maux présents (souffrance liée à la maladie notamment) en se ressouvenant des joies passées. Le plaisir constitue, dans cette perspective, un « capital » dont nous pouvons disposer, il est notre ultime richesse. « Il faut revivre le souvenir des plaisirs du passé et jouir des plaisirs au présent, en reconnaissant combien ces plaisirs sont grands et agréables. [...] Il y a un exercice spirituel bien déterminé : non plus la vigilance continuelle du stoïcien [...] mais le choix délibéré, renouvelé, de la détente et de la sérénité, et une *gratitude* profonde envers la nature et la vie³⁰³ ». C'est pourquoi, pour Epicure, le vieil homme est censé être plus heureux que le jeune : « Ce n'est pas le jeune qui est heureux mais le vieux qui a bien vécu : car le jeune, plein de vigueur, erre, l'esprit égaré par le sort ; tandis que le vieux, dans la vieillesse comme dans un port, a ancré ceux des biens qu'il avait auparavant espérés dans l'incertitude, les ayant mis à l'abri par le moyen de la gratitude³⁰⁴ ». Et

³⁰³ P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Editions Albin Michel, 2002, p. 37

³⁰⁴ EPICURE, « Sentences Vaticanes », 17, in M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 251

Epicure de condamner l'ingratitude : « Le vieux oublieux du bien passé est dans l'état de quelqu'un qui est né aujourd'hui³⁰⁵ ».

Mais à qui s'adresse au juste cette gratitude ? A la vie ? Dans ce cas, autant remercier le hasard lui-même ! A ce qui, du dedans de la vie, fait du chaos des atomes une valse harmonieuse ? La tentation de diviniser la Nature est proche... C'est peut-être la limite de la pensée épicurienne que de rester imprécise sur ce sujet. A de multiples reprises, on pourrait être tentés de penser que la gratitude des adeptes porte sur celui qui leur a ouvert les yeux aux prodiges de la vie, le Maître, Epicure. De fait, au début du chant III d'un lyrisme exalté, Lucrèce rend à son Maître un hommage à la limite du culte :

« A peine ta sagesse a-t-elle commencé à proclamer avec puissance un système de la nature né de ton divin génie, aussitôt s'évanouissent les terreurs de l'esprit, s'écartent les murailles du monde ; je vois, à travers le vide immense les choses s'accomplir ; je vois les dieux puissants dans leurs tranquilles demeures que n'ébranlent pas les vents, que les nuages ne battent pas de leur pluie. [...] Tous leurs besoins, la nature y pourvoit et rien en aucun temps n'altère la paix de leurs âmes.[...] Devant de telles visions, une joie divine, un saint frémissement me saisissent à la pensée que ton génie contraignit la nature à se dévoiler toute entière ».

Ce court extrait nous paraît recéler de nombreux éléments de réponse. En effet, il semble ici évident que le frisson sacré ne porte pas sur la nature, le rejet de toute superstition semble trop violent pour réintroduire du sacré alors que le malade est à peine guéri. Il apparaît clairement que les dieux vivent en marge du monde sublunaire puisque, comme le signale le texte, ils ne sont pas sensibles aux assauts des forces naturelles. La nature est donc vidée de toute présence divine et semble même, dans ce paragraphe, avoir perdu tout mystère puisque, nous dit Lucrèce, le système de la nature d'Epicure est parvenu à la « dévoiler toute entière ». Le frisson sacré qui s'empare de Lucrèce peut alors être compris comme celui d'un homme qui réalise qu'il peut devenir tel un Dieu. En comprenant les desseins de la nature, l'homme prend la place du démiurge et peut vaincre « sa nature » jusqu'à devenir l'égal d'un dieu, non pas par sa puissance créatrice mais par ce que Lucrèce définit comme l'attribut suprême des dieux : la tranquillité de l'âme (ataraxie) et l'insensibilité aux choses de ce monde. Dans ce texte, l'objet du culte que voue Lucrèce, est sans ambiguïté aucune, adressé à Epicure, promu au rang de « dieu vivant » mais également à ses adeptes devenus à l'égal des dieux : « Car s'il faut parler

³⁰⁵ EPICURE, « Sentences Vaticanes », 19, in M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003, p. 253

comme le demande la majesté enfin connue de la nature, celui-ci fut un dieu, oui, un dieu, qui trouva le premier cette doctrine à laquelle nous donnons le nom de sagesse³⁰⁶ ». La nature est exaltée mais le culte est rendu à celui qui nous en a fait découvrir les arcanes en nous libérant des chaînes de la superstition, Epicure.

Deuxième interrogation posée par la gratitude épicurienne, comment éprouver de la gratitude sans amour ? Si gratitude il y a pour les bienfaits de la nature, vers qui ces remerciements sont-ils dirigés ? Si toute trace de sacré dans la nature est sévèrement réprimée, s'agit-il de louer la vie elle-même ? Comment aimer ce qui n'a pas de visage ? C'est dans ces contradictions que s'empêtre la gratitude épicurienne. Soit on l'interprète comme un culte à Epicure (et donc à l'homme-dieu) et dans ce cas on tombe dans l'illimitation du désir dénoncée par le *Tetraphramacon* (quel désir plus illimité que de se prendre pour un dieu ?). Soit on sacralise la nature et tout l'édifice patiemment construit pour se libérer de la crainte des dieux s'écroule. Enfin, le rejet de toute douleur ne condamne-t-elle pas les disciples d'Epicure à rester à l'écart de toute amour véritable dans lequel notre tranquillité se risque ? Comme nous en faisons l'hypothèse plus haut, l'éthique est bien première par rapport à la *physis* qui n'est, *in fine*, qu'un moyen d'atteindre l'objectif suprême : fuir la douleur dans un bonheur paisible, vidé ces passions qui troublent l'âme, à l'abri de ce « Jardin » qui servit de nom à l'école stoïcienne. Cette gratitude *universelle* n'est-elle pas aussi un moyen pratique de ne pas se risquer dans une relation *personnelle* en préconisant un amour inconditionnel dirigé vers tout être de façon identique qui nous laisse au seuil de la rencontre de l'Altérité ? Le rejet de la douleur et l'ambition de devenir « comme un Dieu » semble bien exclure toute possibilité d'empathie et d'identification à la souffrance des autres êtres vivants. Et que penser de l'amitié qui semble être la seule forme licite d'amour pour les épicuriens, Lucrèce se livrant à une critique virulente du sentiment amoureux³⁰⁷ ? Ne peut-on y voir la conséquence d'une attitude autarcique qui conduit à ne vivre qu'au contact de ses « semblables » ceux qui partagent un même « foi » dans le Maître, isolés du monde, jaloux de leur sagesse ? Si, à bien des égards, le système épicurien constitue l'un des courants philosophiques les plus stimulants pour penser une conversion écologique, il a aussi ses zones d'ombre et ses limites. Mais pour autant, décriés comme athées et hérétiques, les adeptes du Jardin méritent-ils une telle mise au ban ? Ne devrait-on pas voir plutôt que *ce qui constitue leur marque de fabrique* : le rejet de la crainte des dieux, constitue

³⁰⁶ LUCRECE, *De la nature*, IV, 1-29, traduction d'Henri Clouard, Editions Garnier Flammarion, 2001, p. 157

³⁰⁷ *Ibid*, IV, p. 144-150

également leur talon d'Achille dans ce que nous pourrions interpréter comme un deuil mal géré du sacré dans la philosophie épicurienne ? Le retrait des dieux du monde sensible hante toute la philosophie épicurienne et l'ambiguïté, mise en lumière à travers cet exposé, de son « éthique de la nature » trouve, selon nous, son origine dans cet acte fondateur mal assumé de l'épicurisme.

Conclusion

Pour conclure, nous allons tenter, en rassemblant pas à pas, les différentes modalités de la conversion écologique évoquées au sujet d'Epicure, de répondre à la question suivante : peut-on voir dans l'épicurisme un précurseur de la pensée écologique telle qu'elle se déploie aujourd'hui dans toute sa diversité et ses contradictions ? Pour ce faire, nous tenterons de résumer les tensions à l'œuvre dans les écrits d'Epicure et de Lucrèce en ce qui concerne le rapport de l'homme à la nature. La science de la nature n'est-elle qu'une étape nécessaire sur le chemin de la libération de l'homme ou les deux sont-elles intrinsèquement liées ?

Première étape de notre chemin de conversion : le retournement (*metanoia*) opéré par Epicure en affirmant que la vérité réside dans la sensation. La théorie des simulacres qui vient fonder cette affirmation, nous conduit à une deuxième conversion : la *conversion du regard*. En effet, dans le cadre de cette théorie, la perception des objets se fait rencontre entre les flux de simulacres provenant de l'objet et un sujet lui-même soumis au perpétuel mouvement des atomes. Cette vision ouvre sur une dimension existentielle de la connaissance qui consiste à être touché, au sens physique du terme, par ce qui nous environne. La vérité est donc contact mais elle est aussi surgissement puisque la perception ne se passe plus entre un sujet actif et un objet passif : elle se passe « entre », dans le chiasme où s'entremêlent des flux de simulacres. Cette physique de la perception à travers la théorie des simulacres, rend chaque instant unique, elle nous invite à « goûter » l'instant. Le coup de force de ce retournement épicurien, après avoir fondé la vérité ontologique sur la sensation est de fonder également l'éthique sur la sensation qui devient la mesure du Bien. Ce qui nous induit en erreur ce ne sont pas nos sensations mais nos opinions fausses, causées par un manque de discernement sur la nature de nos désirs.

Le deuxième temps de la conversion épicurienne est donc une *conversion des désirs*. Elle peut ici, à juste titre, être qualifiée d'écologique dans la mesure où il s'agit de revenir à des « désirs naturels et nécessaires » par opposition aux « vains désirs »

(gloire, richesse...) produits de la civilisation et marqués par une absence de limite, source de notre souffrance. Comme nous l'avons montré, ce deuxième temps de la conversion, s'il s'inscrit dans une dynamique de retour (*epistrophè*) au naturel, n'implique pas pour autant un retour à « l'état de nature » mais consiste à retrouver *en nous* un équilibre naturel en sortant de l'illimitation des vains désirs pour entrer dans ce que l'écologie contemporaine nomme une « sobriété heureuse³⁰⁸ », une vie « selon la nature » et non pas seulement dans la nature. La conversion revêt ici un caractère proprement écologique dans la mesure où il s'agit de *synchroniser* nos désirs sur les désirs naturels, de retrouver la nature *en nous*.

Ceci implique un troisième temps de la conversion : *la conversion du plaisir*. Aux plaisirs en mouvement marqués par la recherche d'une excitation porteuse d'une frustration inévitable une fois assouvie, l'adepte du Jardin apprend à préférer les « plaisirs en repos » dont nous avons montré qu'ils renvoient à ce que Platon nommait les « plaisirs purs » où le plaisir n'est plus mêlé à aucune souffrance. La conversion du plaisir transforme jusqu'à la nature du plaisir : d'un plaisir associé à la jouissance d'objets extérieurs, à la jouissance d'un état de tranquillité que rien ne peut troubler, *l'ataraxie*. La conversion de Soi, ainsi envisagée, consiste à « goûter le Soi », dans un état de plénitude et d'autarcie qui fait de l'homme l'égal d'un dieu. La conversion du plaisir débouche donc sur une *conversion au plaisir*, où la vie est toute entière orientée vers la recherche de ce « plaisir en repos ». La quête de la vérité y est subordonnée à la recherche du bonheur à travers ce que nous avons qualifié de « détente » stoïcienne et qui correspond à la conjonction de *l'ataraxie* de l'âme et *l'aponie* du corps.

Nous avons pu montrer que le vide, qui occupe une place centrale dans la physique atomiste, devient l'un des moteurs de cette détente épicurienne. La conversion doit alors être envisagée sous un double regard : *creusement* de l'ego et *synchronisation* avec l'univers. Alors que, chez Platon, dans le *Timée*, la conversion définie comme *imitation* portait sur un objet extérieur à l'homme (le mouvement des astres), dans la *synchronisation* c'est *en nous* que nous avons à retrouver ce qu'Epicure nomme « l'équilibre de la chair » et que nous avons associé à la notion écologique d'*homéostasie*. Ceci nous a permis de conclure, avec Natalie Depraz, que les thérapies de l'âme épicuriennes, du point de vue phénoménologique, permettent de franchir une étape supplémentaire par rapport à l'*epochè* stoïcienne pour atteindre l'état de « lâcher prise » qui coïncide, comme l'illustre Marcel Conche, avec ce que nous avons

³⁰⁸ Expression empruntée à Pierre Rabhi.

décrit comme l'état de « plénitude du vide » relatif au fait « d'avoir mangé » (et non de manger) qui caractérise la « détente » stoïcienne.

Pour atteindre cette *ataraxie*, la méthode épicurienne comporte deux moments qui reflètent l'ambiguïté du rapport à la nature des sagesse épicuriennes. Le premier consiste à expliquer de façon rationnelle tous les phénomènes, de façon à éradiquer la « crainte des dieux » par l'étude de la *physiologia* (science de la nature). Ce mouvement « d'arrachement » (*metanoia*) aux superstitions conduit, dans un premier temps, à une *désacralisation de la nature*. Il est suivi d'un mouvement de retour (*epistrophè*) qui s'exprime dans une attitude de *gratitude* envers la nature et les bienfaits dont elle comble ceux qui savent s'en satisfaire en réglant leurs désirs sur les « désirs naturels ». Enfin, la connaissance de la nature sert de modèle à l'éthique puisque c'est sur la liberté à l'œuvre dans la nature qu'Epicure va fonder la liberté humaine grâce à la théorie du *clinamen*. Peut-être doit-on voir dans cette théorie la pointe de la pensée épicurienne, l'endroit où se nouent les tensions que nous avons soulignées. En effet, la théorie du *clinamen*, en admettant que les atomes puissent dévier de leur trajectoire sans explication, évite à la physique épicurienne de sombrer dans un mécanisme réductionniste tout en fournissant une explication au chaos du monde sensible. La nature est, par la connaissance, rendue à elle-même sans nécessité de faire appel à une causalité surnaturelle mais elle conserve une partie de son insondable mystère qui fonde le sentiment de gratitude et interdit tout « arraisonnement » définitif ainsi que nous l'avons observé chez les stoïciens (le repli sur l'universel). La méthode physique dite des « causes multiples » traduit cette ouverture des possibles : il s'agit de s'accorder avec une nature en mouvement et non d'imposer une explication monocausale. C'est ainsi que la contemplation de la nature libère le potentiel de liberté à l'œuvre en l'homme. *La créativité à l'œuvre dans la nature devient un modèle pour réalisation de Soi*. En cela, dans la mesure où la quête du Soi est la visée de toutes les thérapies de l'âme, la conversion épicurienne peut-être dite écologique puisqu'il s'agit de vivre « selon la nature ».

Mais la dernière étape de notre analyse nous a conduits à moduler ce jugement en interrogeant la nature de la gratitude épicurienne. En effet, dans le monde épicurien, l'homme ne peut se sauver que lui-même. Une fois la conversion accomplie, il devient indifférent à tout ce qui pourrait déranger cette paix intérieure qui fait de lui l'égal d'un dieu. Mais comment éprouver une réelle gratitude dans cet état d'impassibilité ? Les exercices spirituels épicuriens permettent, certes, à l'individu de progresser dans la conquête du Soi mais notre thèse est que cette expérience s'arrête au seuil de

l'Altérité. *L'expérience du vide manque son but : l'ouverture à un au-delà du Soi.* La question du vide laissé par le retrait des dieux, trop rapidement associés aux superstitions, n'est pas définitivement gérée. La crainte viscérale d'un retour du sacré, pousse l'épicurien à faire de l'homme un dieu. *La nature n'est qu'indirectement l'objet de la gratitude. Le culte est rendu à celui qui a ouvert les yeux des disciples sur sa vraie nature, qui l'a dépouillée des attributs de la divinité :* Epicure, qui devient pour son disciple Lucrèce, la figure d'un dieu parmi les hommes. La quête de modération qui caractérise l'éthique épicurienne n'est-elle pas battue en brèche par l'*hybris* de la raison humaine ? Epicure en est conscient qui nous met en garde contre la tentation de la spéculation gratuite dans l'étude des sciences de la nature, celles-ci n'ayant qu'un but : éradiquer la crainte des dieux. Le risque est grand, vu la complexité de la pensée épicurienne, de perdre de vue la sagesse profonde dans laquelle elle s'origine : la vérité est sensation, la perception est rencontre avec la vie. L'existence comme miracle de cette vie qui s'affirme en dépit de l'impermanence qui la sous-tend, ordre surgi du chaos atomique. Si la conversion suppose la raison, son horizon est aussi l'intimité retrouvée avec notre environnement, libérés des peurs qui nous aliènent. A l'image des traditions asiatiques, la temporalité épicurienne est une temporalité au Présent. C'est là, selon nous, le véritable apport de la pensée épicurienne que de nous permettre de vivre cette « culture de l'infime » que nous avons déjà évoquée à plusieurs reprises et qui prend ici tout son sens dans la jouissance épicurienne de l'instant présent.

Entre poésie et science, culture de l'infime et exaltation de la connaissance l'épicurisme hésite, faute d'avoir définitivement réglé ses comptes avec les dieux. En désertant le monde sensible, ceux-ci n'ont pas pour autant déserté l'âme humaine. Ceci fait de l'épicurisme une pensée fondatrice pour notre réflexion écologique car les courants de l'écologie contemporaine restent pris dans ces tensions : entre l'écologie scientifique des pionniers et l'éco-spiritualité qui se développe aujourd'hui, les mêmes questionnements continuent à animer notre rapport à la nature. Pour conclure, citons ici Pierre Rabhi, figure de proue d'une pensée de la « sobriété heureuse » dans le monde de l'écologie, pour montrer à quel point l'héritage épicurien est proche et en même temps la distance qui les sépare sur le plan spirituel. Avec Epicure, les dieux venaient de mourir au monde tout en subsistant hors du monde alors que dans le monde contemporain cette éclipse pleinement assumée permet à certains d'envisager leur retour au cœur de l'immanence dont Epicure les avait chassés pour mieux les préserver de viles superstitions :

« Il semble que le miracle soit en fin de compte la seule vérité dont nous puissions témoigner sans risque d'erreur. Et cet aveu d'ignorance n'est paradoxalement pas d'impuissance mais nous grandit car il est intelligence.

Nous appelons miracles, les événements hors de l'ordinaire en oubliant que cet ordinaire est déjà lui-même tissé de miracles banalisés par notre incapacité à l'émerveillement.

[...] Tout est miracle. L'éternité est dans l'instant présent.³⁰⁹ »

Nous allons, dans le prochain chapitre, étudier avec les penseurs chrétiens comment ces tensions à l'œuvre dans la pensée épicurienne trouvent des éléments de résolution dans l'expérience de la foi chrétienne, celle des franciscains et des pères grecs notamment. A travers la lecture de ce corpus nous tenterons d'apporter un éclairage nouveau aux questions soulevées par notre reformulation critique des thèses épicuriennes. Comment, du dedans du Soi, accéder à une dimension d'ouverture à l'Altérité qui permette au processus de réalisation de Soi proposé par les philosophes de la période hellénistique de trouver son véritable aboutissement ? En quoi la croyance chrétienne en un salut, apporte-t-elle, de ce point de vue, un changement de perspective fondamental par rapport au concept de *metanoia* ? Se sauver ou être sauvé : là se situe le nœud de l'articulation entre les univers de pensée grec et chrétien. Là où les épicuriens aboutissaient à une divinisation de l'homme sans les dieux mais selon leur modèle, le christianisme apporte l'expérience radicale d'une divinisation de l'homme en Christ. Comment faire de la gratitude une expérience qui ne soit pas seulement autarcique en entrant résolument dans la dimension de la louange où l'amour prend visage, se fait personnel et non plus inconditionnel ? Alors que les épicuriens rejetaient toute douleur et les stoïciens tout ce qui ne dépend pas de notre volonté, comment transmuier cette douleur pour rendre l'amour désirable ? Autant de questions à travers lesquels nous nous proposons de voyager en nous appuyant sur les enseignements des Pères grecs et de la tradition franciscaine.

³⁰⁹ P. RABHI, *La puissance de la modération*, Editions Horizons, 2015, pp. 20-21

VIII. DE LA METANOAI PLATONICIENNE A LA METANOIA CHRÉTIENNE : RUPTURE OU CONTINUITÉ ?

L'étude des penseurs de la période hellénistique nous a permis de mettre en évidence la place centrale de l'étude de la *physis* dans les thérapies de l'âme stoïciennes et épicuriennes. Nous avons, en particulier chez Epicure, mis en évidence les fondements d'une dimension nouvelle de la conversion comme *synchronisation* avec les processus naturels en vue de vivre dans le monde « selon la nature » dans le cadre d'une éthique de la modération privilégiant les « désirs naturels et nécessaires ». A l'illimitation du désir source de la souffrance, l'épicurisme oppose la recherche de plaisirs purs non mêlés de douleurs où l'âme en repos peut jouir de sa plénitude sans dépendre d'objets extérieurs. La détente épicurienne introduit ainsi l'adepte dans une posture d'accueil de l'instant présent et de gratitude dont nous avons tenté de mettre en lumière le caractère paradoxal. En effet, le rejet de toute transcendance en dehors du monde sensible - qui constitue la pierre angulaire de la démarche épicurienne visant à libérer l'homme de la crainte des dieux - conduit à rediriger cette gratitude vers l'homme lui-même et en particulier le Père fondateur, Epicure. Si avec l'épicurisme, la nature est bien rendue à elle-même, les hommes, en déchiffrant les secrets de la nature, prennent la place des dieux. L'expérience de la détente épicurienne manque son but : l'ouverture à un au-delà de soi, pour nous proposer de danser au-dessus de l'abîme, la seule réalité qui soit étant nichée au plus profond du secret de l'atome. La valse imprévisible de l'atome décrite dans le phénomène du *clinamen* devient le modèle de la liberté humaine. C'est à ce stade que l'épicurisme renoue avec une forme de transcendance dans un sentiment de gratitude envers la nature. Mais peut-on parler de gratitude pour ce qui n'a pas de visage ? Comment concilier gratitude et recherche d'autarcie qui caractérise la pensée épicurienne ? Le plaisir en repos n'est-il pas qu'une forme sublimée de la jouissance de Soi ?

L'étude de la tradition chrétienne doit nous permettre d'ouvrir de nouveaux chemins de réflexion par rapport à ces interrogations puisque la question des rapports entre transcendance et immanence se trouve replacée au cœur de l'expérience de la conversion et de celle de l'incarnation. La *metanoia* chrétienne est souvent présentée comme une catégorie inédite de la conversion puisqu'il ne s'agit plus seulement de « se sauver » grâce à la pratique philosophique et aux exercices spirituels mais d'accepter « d'être sauvé ». Il ne s'agit pas seulement de « cultiver le Soi » mais de

« renaître à Soi » pour nous laisser configurer à l'image cet « homme nouveau »³¹⁰ annoncé par les Evangiles. Pour Michel Foucault, dans *L'herméneutique du sujet*³¹¹, le christianisme et la pensée platonicienne sont précisément venues « recouvrir » les apports de la période hellénistique et en particulier le rôle central de la connaissance de la *physis* dans la quête du Soi. Pour ces philosophes grecs, nous dit Michel Foucault, « se convertir à Soi est encore une certaine manière de connaître la nature³¹² ». Or selon lui, le christianisme, à l'inverse du « retour à Soi » des penseurs hellénistiques se caractérise par la « renonciation à Soi³¹³ ». Pour autant, Michel Foucault ne rejette pas toute parenté entre l'ascèse chrétienne, le platonisme - à travers l'influence gnostique - et les thérapies de l'âme stoïciennes : « La morale austère du modèle hellénistique a été reprise et travaillée par les techniques du Soi définies par l'exégèse et la renonciation à Soi propres au modèle chrétien³¹⁴ ».

Nous tenterons de démontrer que la « renonciation à Soi » qu'évoque Michel Foucault n'est pas l'horizon ultime de la foi chrétienne. Pour ce faire, nous devons nous interroger sur ce que l'on entend par Soi dans ces différentes traditions et en quoi la question du Salut et du péché originel confère à cette notion une coloration bien particulière par rapport à la *technê tou biou* (art de vivre au présent) des penseurs stoïciens et épicuriens. Plus généralement, nous mettrons en lumière le fait que le christianisme, loin de recouvrir les traditions qui le précèdent, est riche de ce double héritage (platonicien et hellénistique) et des tensions qui le traversent : dimension métaphysique de la gnose d'une part, et dimension pratique des techniques de connaissance de Soi monastique, d'autre part. C'est au cœur de cette tension que nous nous efforcerons de trouver des éléments de réponse à la critique, clé pour notre analyse, adressée au christianisme par Michel Foucault comme étant cette religion qui vient détrôner le rôle central de la *physis* dans la conversion au profit de la Parole et du Livre. Pour ce faire, nous nous appuierons principalement, dans un souci de cohérence par rapport au domaine d'étude qui est le nôtre depuis le début de ce chapitre, sur les Pères grecs du début de l'ère chrétienne jusqu'au XIV^e siècle ainsi que sur Saint François d'Assise, figure de proue d'une écologie chrétienne.

Dans une première partie, nous nous efforcerons de cerner la spécificité de la notion chrétienne de conversion selon ses deux expressions : *metanoia* et *epistrophè* en nous

³¹⁰ Cf. notamment *Col*, 3, 1-11 ; *Ep* 4,17-24 ; *Jn* 3, 3-8

³¹¹ M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France, 1981-1982*, Editions Gallimard, 2001

³¹² *Ibid*, p. 248

³¹³ *Ibid*, p. 240

³¹⁴ *Ibid*, p. 247-248

référant plus particulièrement à l'analyse de Maxime le Confesseur. Dans ce cadre, nous mettrons en évidence le double mouvement qui caractérise la conversion dans la théologie chrétienne à savoir : - d'une part, un mouvement volontaire qui consiste à aller vers Dieu en triomphant de nos passions pécheresses par la pratique des entraînements spirituels monastiques dont les Pères grecs sont la source – d'autre part, une posture de pure attente, de pure réceptivité à la Grâce par laquelle, à la différence des philosophies grecques qui précèdent, l'homme accepte que son salut ne dépende pas uniquement de lui, tout en étant inscrit au cœur de son être par la Grâce du baptême. La question se pose alors, par rapport à notre objet de recherche - la conversion écologique -, de savoir comment penser le salut des créatures qui ne sont pas dotées de conscience de soi alors qu'elles sont inscrites dans l'horizon de la rédemption finale (*parousie*) ? Sur cette question, nous nous appuyerons à nouveau sur la vision de Maxime de Confesseur (la liturgie cosmique) pour en montrer à la fois les apports et les limites du point de vue écologique : à savoir le rôle central de l'homme dans la rédemption de toutes les créatures.

Et si les créatures étaient déjà sauvées ? Et si seul notre aveuglement nous empêchait de voir dans la création le signe de la magnificence de la Présence divine ? Dès lors la conversion se présente comme une démarche spirituelle de « dessillement » du regard obscurci par le péché. Telle est la vision de tout un pan de la pensée chrétienne dont l'héritage a été « recouvert » pour reprendre le terme de Michel Foucault et qui fera l'objet de la deuxième partie de notre étude. Si la théorie des énergies divines qui trouve son aboutissement dans la philosophie de Grégoire Palamas, est au cœur de cette vision cosmique du rayonnement de la puissance divine dans la création, nous aimerions montrer ici qu'elle est également inscrite en germe dans les écrits de penseurs tels que Grégoire de Nysse ou encore Saint Bonaventure (sans référence aux énergies divines). La polémique virulente lancée par Lynn White³¹⁵ contre l'Église catholique en porte les traces, qui met à l'écart de sa critique écologique précisément le courant franciscain et le monde orthodoxe. Force est de s'interroger : pourquoi un rejet si violent des thèses de Grégoire Palamas par l'Église catholique ? Faute de pouvoir trancher ce différend millénaire, nous en montrerons les retombées philosophiques par rapport à la question qui nous anime. En effet, en faisant des

³¹⁵ L. WHITE, « The historical roots of our ecological crisis » in *Science*, vol 155, n° 3767, 10 mars 1967, p. 1203-1207. Dans cet article, Lynn White, historien des sciences médiévales, fait porter à l'orientation théologique que prend l'Église catholique à partir du XIII^e siècle, la responsabilité de la crise écologique actuelle. Il dénonce la façon anthropocentrique dont la Genèse a été interprétée à partir de cette époque, interprétation que dénonce précisément le Pape François (au profit d'une vision théocentrique) dans sa récente encyclique portant sur la question écologique, *Laudato Si'* sur laquelle nous reviendrons au cours de ce chapitre.

énergies divines un mode d'accès à Dieu sur le mode de la manifestation et non de l'essence, cette doctrine semble rendre incontournable la contemplation de la création sans pour autant sombrer dans le panthéisme.

De fait, si le dialogue œcuménique avec la théologie orthodoxe constitue un enjeu central pour faire face aux défis écologiques d'aujourd'hui, comme le Pape François, dans l'Encyclique *Laudato Si'*, l'a si bien suggéré, nous montrerons, dans une troisième partie, la limite de la « conversion écologique » dans le monde orthodoxe en nous appuyant sur la *Philocalie*³¹⁶ et la place centrale de la « Prière du cœur ». La contemplation de la nature comme lieu de la manifestation de la Présence divine constitue-t-elle vraiment le cœur du message des Pères neptiques ? N'est-elle pas plutôt la conséquence d'une posture d'accueil et d'ouverture à la Grâce divine dont nous nous efforcerons de restituer brièvement les contours en lien avec l'analyse phénoménologique de la vigilance que nous avons déployée aux chapitres précédents sur les stoïciens et les épicuriens ? Comme le souligne Grégoire Palamas, critiquant le modèle grec : « Que l'homme, non seulement soit instruit de Dieu et se connaisse lui-même et connaisse son ordre [...] est une connaissance plus haute que l'étude de la nature, l'étude des astres et toute leur philosophie mais aussi que notre âme intelligence soit instruite de sa propre maladie et cherche à la guérir serait incomparablement meilleur que de savoir rechercher la grandeur des astres, les raisons des natures, l'origine de ce qui est en bas et le cours de ce qui est en haut³¹⁷ ». L'allusion aux penseurs de la période hellénistique est claire. Il sera donc particulièrement intéressant, à ce stade, de comparer le rôle des sciences de la nature (*physiologia*) dans les thérapies de l'âme stoïciennes et épicuriennes et une vision spiritualisée de la nature, comme fruit du « dessillement » du regard obscurci par le péché, dans les pratiques monastiques, qu'elles soient d'inspiration orthodoxe ou franciscaine.

Pour entrer dans une compréhension fine des modalités de ce « dessillement », nous devons nous intéresser à la doctrine des « sens spirituels » qui n'est pas l'apanage de la seule tradition orthodoxe mais a été largement développée par exemple chez Saint Bonaventure et Ignace de Loyola. L'enjeu philosophique pour nous est le suivant : si Dieu se donne à connaître dans le monde sensible, c'est également à partir de ce qui, en nous, relève du sensible que nous pouvons le connaître. Dès lors,

³¹⁶ La *Philocalie* est le cœur de l'enseignement des Pères neptiques et une référence centrale pour la tradition ascétique orthodoxe

³¹⁷ G. PALAMAS, « 150 chapitres » in *La Philocalie*, t II, traduction de Jacques Touraille, Editions Desclée de Brouwer, 1995, p. 491

la conversion cesse d'être une pratique purement spirituelle pour impliquer le corps (ce qui était déjà le cas pour les sages grecques de la période hellénistique). En quoi consiste au juste cette conversion des sens ? Est-elle synonyme de leur négation ou au contraire d'un plein déploiement de leurs facultés ? Ce sera l'objet de l'avant dernière partie où nous étudierons, à partir des textes de la *Philocalie*, et sur la base d'une description phénoménologique, guidée par les travaux de Natalie Depraz³¹⁸, l'expérience des Pères neptiques dans ce domaine. Là où, dans une certaine vision de l'ascèse d'inspiration gnostique, le corps peut paraître un obstacle, il devient, nous le verrons avec la doctrine des sens spirituels, le *lieu* de la manifestation physique de la conversion. Ce qui est en jeu ici c'est la fidélité de l'Église à son expérience fondatrice et singulière : *l'incarnation*. Nous montrerons, avec Saint Bonaventure, en quoi cette vision incarnée de la conversion à travers les « sens spirituels » peut constituer un lieu de dialogue entre l'Église catholique et le monde orthodoxe.

Dans une dernière partie, nous aborderons la dimension proprement écologique de cette conversion des sens en interrogeant la *circularité de cette démarche* qui, tout en partant d'une affirmation de la dignité du sensible, ne propose pas, pour autant, un accès définitif à la Présence divine dans la création mais une odologie dont l'ultime étape serait ce que nous avons qualifié de « reconduction au sensible » et dont nous examinerons les modalités et les enjeux par rapport à notre thème de la conversion écologique. Malgré la place centrale qu'occupe le péché dans notre relation à la nature et la médiation par le Christ qu'elle implique pour y remédier, une *immédiateté* de la relation peut-elle être retrouvée « après coup » comme horizon du processus de conversion ? C'est sur cette voie de réflexion que nous nous engagerons, en conclusion, avec Merleau-Ponty et le concept de « monde brut ».

³¹⁸ N. DEPRAZ, *Le corps glorieux, Phénoménologie pratique de la philocalie des Pères du désert et des Pères de l'Église*, Editions Peters, Louvain, 2008

1. Spécificité de l'expérience chrétienne de la conversion

Pour mettre en lumière la spécificité de l'expérience chrétienne de la conversion, nous devons, dans un premier temps, retracer à grands traits le tournant à la fois spirituel et philosophique que le christianisme marque par rapport à la pensée grecque et en particulier hellénistique. Ces points de rupture portent principalement sur trois aspects : - l'incarnation, - la notion de péché originel, et - l'espérance du salut par lequel Dieu se fait homme dans la personne du Christ. Ces trois piliers du dogme chrétien colorent la conversion de façon profonde et tout à fait singulière, à la fois par rapport au judaïsme et au monde grec. Nous étudierons, dans un premier temps, la façon dont, dans l'Ancien et le Nouveau Testament, les expressions relatives à la notion de conversion diffèrent, pour nous intéresser, dans un second temps, à la rupture qu'amène la *metanoia* chrétienne par rapport à la *metanoia* platonicienne et au retour à Soi (*epistrophè*) des penseurs stoïciens et épicuriens. Ayant posé ces bases d'analyse, nous étudierons la façon dont ce concept se déploie dans la philosophie des Pères grecs et en particulier chez Maxime le Confesseur.

a) *Les sources scripturaires du mot conversion : du shub veterotestamentaire au niham (metanoia) neo-testamentaire.*

On trouve dans le *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique* un article consacré au mot conversion³¹⁹ qui met en évidence les deux racines hébraïques de ce terme : *shub* et *niham*. Le premier terme est principalement utilisé dans l'Ancien Testament où il revêt d'abord une signification spatiale celle d'un « retour » ou « demi-tour ». Il prend le sens de « rappel » (que l'on trouve également dans le Coran en islam). Ce terme de rappel signifie un retour à Dieu après une période de rupture liée aux désobéissances des israélites. *Shub* prend alors une signification temporelle dans la mesure où il s'agit de renouer avec une alliance originaire, de « revenir » à cette relation d'amour entre le peuple élu et le Créateur. C'est ce mot, *shub*, que traduit le grec *epistrophè* évoqué à de multiples reprises dans notre analyse avec Pierre Hadot.

Le second terme, *niham*, renvoie à une vision de la conversion développée dans le Nouveau Testament même si l'on en trouve plusieurs occurrences veterotestamentaires. Sa racine, *nhm*, nous dit le *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, évoque le sanglot, le soupir, avec l'idée d'un « repentir » mais pas nécessairement : il peut tout aussi bien exprimer le regret comme en témoigne la

³¹⁹ M. VILLER, F. CAVALLERA, J. DE GUIBERT, *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*, Editions Beauchesne, 1980, p. 1094-1098

Genèse avant l'épisode du déluge : « Et le Seigneur se repentit de les avoir faits³²⁰ ». C'est ce terme qui sera traduit dans le Nouveau Testament par le grec *metanoia*. Selon l'auteur de l'article, Jacques Guillet, alors que le terme *shub* ne revêt pas nécessairement un sens religieux, le terme *metanoia* est la plupart du temps associé, dans les Evangiles, à une démarche de foi (22 sur 34 emplois selon l'auteur) à la différence du mot *shub* qui peut par exemple signifier concrètement le retour des exilés. C'est ce qui fait conclure à l'auteur : « le couple *metanoeo/metanoia* est celui qui désigne la démarche proprement chrétienne ; sa rareté et son caractère flou dans l'Ancien Testament (*niham*) contrastant avec la force originare du vocabulaire *shub/strefô* dont la quasi disparition dans le Nouveau Testament donnent à penser qu'une expérience nouvelle a donné naissance à un vocabulaire inédit, celui de la *metanoia*³²¹ ». Il convient toutefois de nuancer ces propos dans la mesure où l'usage du terme *metanoia* dans les Evangiles s'enracine dans un usage propre aux textes deutérocanoniques (écrits en grec) qui ne font pas partie du canon juif hébraïque mais constituent des textes de transition où le sens de *metanoia* reste encore flottant. Tantôt son utilisation est plus proche du *shub* du canon hébraïque : « Pendant toute sa vie il fit des prodiges.[...] Malgré tout cela le peuple ne se *convertit* pas³²² ». Tantôt il évoque clairement le sens de *niham* : « Ils se diront entre eux pleins de *remords*³²³ ». Les Evangiles vont donc marquer de leur empreinte le sens de *metanoia* pour faire passer le message de la conversion en Christ qui est le propre de l'expérience chrétienne, le faisant glisser définitivement vers le sens de *niham*, repentir. C'est le mérite de la Bible de Jérusalem de conserver cette différence en utilisant le terme « se repentir » quand la TOB tend plutôt à utiliser le terme « se convertir », nivelant ainsi les deux significations.

Pour autant, il existe de nombreuses occurrences où les deux sens sont liés, y compris dans l'Ancien Testament. L'auteur cite en particulier, *Jr* 3, 1-19 : « Fais-moi revenir, que je puisse revenir (*shub*). [...] Dès que je commence à revenir je suis plein de repentir (*niham*) ». Dans ce verset s'exprime bien, selon nous, la complémentarité qui peut unir les deux notions : pour revenir à Dieu, l'homme doit se repentir, ce que

³²⁰ Gn 6,6. Ici la TOB traduit repentir mais, s'agissant de Dieu, ce repentir prend plutôt le sens de regret dans la mesure il ne s'agit pas comme pour l'homme de se repentir d'un péché.

³²¹ M. VILLER, F. CAVALLERA, J. DE GUIBERT, *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*, Editions Beauchesne, 1980, p. 1094

³²² *Sj*, 48,15

³²³ *Sg*, 5,3

le terme *teshubbah*³²⁴ traduit bien : « démarche par laquelle le pécheur abandonne son péché et revient à Dieu ». Cette parenté des deux termes se reflète bien également dans les échos entre appels prophétiques et appels évangéliques, de Jean Baptiste notamment (*Mt* 3,3 ; *Marc* 1,15). Comme le souligne Jacques Guillet : « Même insistance sur un changement nécessaire, même urgence d'un évènement menaçant. [...] Même issue redoutable pour ceux qui refusent d'écouter, même promesse de salut pour ceux qui accueillent la parole et changent leur conduite³²⁵ ». Les deux termes (*shub* et *niham*) renvoient à une dimension morale liée à une culpabilité alors que la *metanoia* platonicienne, si elle est liée à l'idée du Bien, n'est pas entendue d'abord au sens moral mais ontologique (il s'agit pour l'âme de fait retour à sa nature originelle oubliée suite à la chute dans le corps). Mais alors, pourrait-on s'interroger, qu'est-ce qui va creuser l'écart entre les deux termes, traduisant le passage de l'eschatologie biblique au salut dans le Christ ? Selon l'auteur, c'est le fait, avec le sens que revêt *niham* dans les écrits neo-testamentaires (*metanoia*), que ce repentir débouche sur une libération de la mort dans le Christ et une « seconde naissance » par la Grâce du baptême. C'est là l'origine de la dimension de « rupture » évoquée par Pierre Hadot à propos de la *metanoia* et qui, chez Platon, induira l'idée d'un d'arrachement au monde sensible. La *metanoia*, au sens chrétien du terme, c'est la figure de l'homme nouveau transfiguré dans le Christ s'il répond à son appel. *La metanoia n'est pas juste un retour, c'est un saut dans la Foi, une seconde naissance.*

Alors que dans la tradition juive, le terme *shub*, renvoie comme l'explique Jacques Guillet, à un « retour pour un nouveau départ », « une voie déjà entendue qui veut se faire reconnaître³²⁶ », dans la *metanoia* chrétienne cet appel est en quelque sorte inédit. Il ne s'agit pas de revenir dans le giron divin mais de renaître d'une autre vie, celle du Christ. L'évènement de l'avènement du Christ change la donne de la conversion : il en devient le modèle alors que la conversion juive rappelle une élection. *Au repentir s'ajoute l'idée d'une transformation traduite par le grec meta dont l'un des sens grecs signifie « à travers ».* En passant « à travers » la porte du Christ, une nouvelle vie s'ouvre au croyant et c'est en cela que consiste la *metanoia* chrétienne. Le repentir n'ouvre pas seulement, comme dans le judaïsme, au pardon et à la consécration de l'alliance mais à une « existence nouvelle », explique l'auteur : « Alors

³²⁴ Ce terme n'est pas, à proprement parler, un terme biblique mais constitue un des concepts clés de la littérature rabbinique contenant l'exégèse juive de la Torah.

³²⁵ M. VILLER, F. CAVALLERA, J. DE GUIBERT, *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*, Editions Beauchesne, 1980, p. 1095

³²⁶ *Ibid*, p. 1096

que la conversion prêchée par Israël le fait revenir à ses origines, à l'alliance, le repentir est avant tout le point de départ d'une existence nouvelle³²⁷ ». Ainsi, comme le souligne l'auteur, le repentir n'est-il pas le tout de la *metanoia*, il en est, pourrait-on dire, la condition, l'étape préparatoire pour changer les coeurs et permettre à la Grâce d'y travailler en profondeur comme nous le verrons avec Maxime le Confesseur. C'est pourquoi, nous rappelle l'auteur, le terme de repentir dans les Evangiles est souvent associé au baptême où un sacrement est reçu³²⁸. Un point important pour comprendre la force libératrice du repentir par rapport à une vision doloriste : « Le repentir n'est pas tout ce qu'est la vie chrétienne. [...] On comprend que si la prédication de la *metanoia* s'impose aussi bien face à un Israël qui refuse son Messie que face aux idolâtres qui refusent le vrai Dieu, il ne soit plus question, lorsqu'il s'agit d'hommes de bonne volonté, de repentir proprement dit mais immédiatement de foi³²⁹ ». Le repentir est ce *geste initiatique* qui nous donne la force d'effectuer le retournement, question problématique, nous l'avons vu chez Platon : qu'est-ce qui pousse le prisonnier à se retourner dans le mythe de la caverne ? *Le concept de metanoia chrétienne est donc, selon nous, un concept mixte : il emprunte à la tradition grecque le sens de retournement (changement de direction) auquel il ajoute en quelque sorte une cause motrice : le repentir.* Et l'aboutissement de ce double mouvement c'est la foi comme retour (*epistrophè*). In fine, il semble que ce soit ce double mouvement qui permet le retour en Dieu, *la metanoia précède l'epistrophè* comme semble l'évoquer le « repentez-vous et revenez à Dieu³³⁰ » de Saint Paul dans les Actes des apôtres. Mais nous verrons avec Maxime le Confesseur que la réalité est plus complexe et que d'autres interprétations sont possibles. En effet, pourrait-on s'interroger, si le repentir explique le retournement, qu'est ce qui provoque le repentir ? Si le retour en Dieu est l'aboutissement, ce retour est-il jamais pleinement atteint, la foi peut-elle exister sans l'énergie purificatrice et libératrice du repentir ? Comme l'explique Jean Guillet à propos de l'Evangile de Jean³³¹, « Jean compose son œuvre pour maintenir vivante dans l'Église, l'expérience toujours nécessaire du repentir. [...] Et s'il y a dans cet évangile un aspect définitif, une certitude parfaite, une expérience invulnérable, il y a toujours aussi, et jusqu'aux rencontres avec le

³²⁷ M. VILLER, F. CAVALLERA, J. DE GUIBERT, *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*, Editions Beauchesne, 1980, p. 1096

³²⁸ Cf. par exemple *Marc*, 1,4, où apparaît l'expression « baptême de repentir » ou « baptême de conversion » (traduction TOB).

³²⁹ M. VILLER, F. CAVALLERA, J. DE GUIBERT, *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*, Editions Beauchesne, 1980, p. 1097

³³⁰ *Actes*, 3,19

³³¹ Il cite notamment *Jn*, 12,36 à propos du jeu d'ombre et de lumière.

Ressuscité, *une tentation à surmonter, une adhésion à renouveler, un repentir à reprendre*³³² ». Cette question centrale revient à interroger la nature de la conversion chrétienne : irréversibilité ou progressivité selon le modèle grec ? C'est dans la confrontation de ces deux façons de penser la conversion que nous allons maintenant, une fois définie leur étymologie, pouvoir avancer dans l'affinement de ces concepts.

b) *La temporalité au cœur de la différence*

Comme nous l'avons évoqué plus haut, les termes *epistrophè* et *metanoïa* sont familiers à culture grecque. Mais comme le montre synthétiquement Michel Foucault dans *l'Herméneutique du sujet*, ce sens va être profondément modifié par le christianisme. L'auteur met en évidence trois caractéristiques distinctes : - la renonciation à Soi, - le caractère soudain de la conversion, - la rupture ontologique qu'elle apporte. De ces trois points, le premier nous semble le plus segmentant par rapport aux penseurs grecs mais nous tenterons de montrer avec les Pères grecs en quoi le terme de « renonciation » à Soi nous paraît inapproprié. Dans le cours du 10 février 1982³³³, Michel Foucault n'utilise d'ailleurs pas immédiatement le terme « renonciation » (omniprésent dans le cours du 17 février 1982) mais celui de « repentir » qui est l'étymologie même du mot *metanoia* telle qu'elle figure dans le Nouveau Testament comme nous l'avons développé précédemment. Ce sens de repentir nous semble particulièrement intéressant car il porte en lui-même l'idée d'une faute inhérente au péché originel dans le christianisme mais étrangère à la pensée grecque. En effet, ainsi que nous le rappelle Michel Foucault, le terme de *metanoia* n'a en général pas, chez les penseurs grecs de la période hellénistique, un sens positif mais plutôt celui de regret, remords. En effet, *tous les exercices spirituels, tant stoïciens qu'épicuriens visent précisément à éviter le regret et le remords en travaillant sur le discernement par rapport au jugement (stoïciens) et aux désirs (épicuriens)*. Le culte du Soi chez ces penseurs est profondément incompatible avec toute notion qui viendrait couper le sujet de lui-même, jusqu'à le renier dans ce que Michel Foucault nomme une « trans-subjection » comme « forme de rupture et de mutation à l'intérieur du soi³³⁴ ». Toute l'éthique hellénistique et les exercices spirituels destinés à travailler la vigilance vis-à-vis de Soi visent précisément à éviter

³³² M. VILLER, F. CAVALLERA, J. DE GUIBERT, *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique doctrine et histoire*, Editions Beauchesne, 1980, p. 1098

³³³ M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France, 1981-1982*, Editions Gallimard, 2001, p. 206

³³⁴ *Ibid*, p. 206

ce repentir ! Citant Marc Aurèle : « Il faut à propos de chaque action se demander : est-ce que par hasard je n'aurai pas à m'en repentir ? », Michel Foucault conclut : « Le repentir est quelque chose qu'il faut éviter, et c'est parce qu'il faut éviter ce repentir qu'il y a un certain nombre de choses à ne pas faire, de plaisirs à refuser³³⁵ ». *Le repentir n'est pas, comme dans le christianisme, ancré dans l'idée du péché originel, le point de départ de la démarche mais un repoussoir.* Cette phobie du repentir trouve son pendant dans le troisième et le deuxième facteur de différenciation propre à la conversion chrétienne : l'idée d'une rupture ontologique à l'intérieur de Soi et du caractère subit de cette rupture. Comme l'analyse finement Michel Foucault, pour les stoïciens comme pour les épicuriens, s'il y a rupture ce n'est pas par rapport à Soi mais par rapport au monde qui nous environne : « S'il y a rupture, cette rupture ne se produit pas dans le Soi. Elle n'est pas, à l'intérieur de soi, cette césure par laquelle le soi s'arrache à lui-même, renonce à soi-même pour renaître, après une mort figurée, autre que lui. [...] C'est une rupture qui se fait par rapport à ce qui entoure le soi. C'est autour du soi, pour que le soi ne soit plus esclave, dépendant et contraint, qu'il faut opérer cette rupture³³⁶ ». Comme nous l'avons vu, la connaissance de la *physis* et les techniques telles que la décomposition du réel en éléments simples des stoïciens et l'analyse des causalités multiples pour les épicuriens visent précisément à nous arracher, dans un premier temps, à notre addiction aux biens de ce monde, fruit d'un jugement erroné ou de désirs malsains. L'idéal grec d'*autarkeia* résume bien cette confiance du Soi en lui-même acquise au terme d'une longue pratique. Aussi, à la « trans-subjectivation » chrétienne décrite plus haut, Michel Foucault oppose-t-il « l'auto-subjectivation » grecque dont la linéarité et l'immanence s'opposent au subitisme et à la transcendance de la *metanoia* chrétienne : « la conversion est un processus long et continu que j'appellerai d'auto-subjectivation ; comment établir, en se fixant soi-même comme objectif, un rapport adéquat et plein de soi à soi ? C'est cela qui est en jeu dans la conversion³³⁷ ». Nous verrons avec les Pères grecs notamment, que ces oppositions méritent d'être modulées en particulier la notion d'irréversibilité et de soudaineté de la conversion chrétienne.

Pour autant, un abîme sépare bel et bien le christianisme du monde grec que pour notre part nous résumerions ainsi : « se sauver » (thérapies de l'âme hellénistiques) et/ou « être sauvé » (irruption de la transcendance chrétienne), vivre bien (le *techne tou biou* grec) ou vivre d'une autre Vie en Christ, propre au christianisme. En ce sens,

³³⁵ M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France, 1981-1982*, Editions Gallimard, p. 206

³³⁶ *Ibid*, 2001, p. 204

³³⁷ *Ibid*, p. 206

selon nous, c'est la troisième différence établie par Michel Foucault : celle de la rupture ontologique, qui est la plus incontestable. L'auteur n'insiste peut-être pas suffisamment sur la temporalité de la conversion qui sous-tend cette rupture ontologique, or c'est, nous semble-t-il, un point de césure majeure. Avec le platonisme d'abord, pour lequel le modèle du Soi se décline au passé dans la théorie de la réminiscence. Avec les sages hellénistiques ensuite, qui nous proposent un art de vivre (*techne tou biou*) au présent quand le christianisme nous propose de commencer à vivre au présent le salut qui nous est promis dans le Christ. Donc à la fois présent puisqu'il nous a déjà sauvés et au futur car la conformation au modèle du Christ reste précisément l'horizon de la récapitulation finale (parousie). Vivre d'une autre vie c'est vivre d'une vie qui n'est pas seulement la nôtre, celle dont le Christ nous a montré la voie par son incarnation. Ces bases étant posées, nous allons maintenant poursuivre cette tentative de définition de la conversion chrétienne en suivant la voie d'un Père de l'Église, Maxime le Confesseur, auteur qui, à travers la notion de « liturgie cosmique », place la question de notre rapport à la nature au cœur de la dynamique de conversion. Mais nous nous emploierons également, dans un second temps, à en montrer les limites.

c) *Maxime le Confesseur : la conversion comme avènement à Soi*

Pour appréhender la vision maximienne de la conversion, nous nous appuyerons sur l'analyse très ciblée qu'en donne un théologien catholique spécialiste de la patristique, Elie Ayroulet, dans un article intitulé « Retournement et transformation : les deux dimensions de la conversion selon Maxime le Confesseur³³⁸ ». Dans son étude, l'auteur distingue bien les deux sens du mot conversion : *epistrophè* et *metanoia*. Mais la lecture qu'en donne Maxime Le Confesseur est particulièrement intéressante par rapport à la question de l'articulation de ces deux dimensions que nous évoquions à propos des sources scripturaires. Le retour à Dieu (*epistrophè*) est-il la condition de possibilité de l'arrachement au péché par la puissance du repentir (*metanoia*) ou l'horizon de la conversion ? Dans ce cas, qu'est-ce qui provoque le repentir ? *Le repentir est-il porteur d'un pouvoir de transformation ou bien cette puissance de transformation le précède-t-elle ?* Nous retrouvons ici le cercle herméneutique que nous mettons en lumière, en introduction, avec Eugen Fink à propos du déclenchement de la conversion. Par rapport à ces questionnements, l'interprétation maximienne est intéressante dans la mesure où l'*epistrophè*

³³⁸ E. AYROULET, « Retournement et Transformation : les deux dimensions de la conversion chez Maxime le Confesseur », in D. VIGNE, *La conversion chez les pères de l'Église*, Editions Parole et silence, 2014

désignerait d'abord, pour l'auteur, la conversion des païens, le passage de l'ignorance à la connaissance de Dieu, alors que la *metanoia* concernerait les croyants, marquant une transformation vertueuse des comportements :

« L'entrée du peuple qui accompagne le grand-prêtre dans l'Église signifie [...] la conversion des incroyants de l'incroyance à la foi, et même de l'ignorance à l'erreur et de l'erreur à une certaine connaissance de Dieu et le passage des croyants du vice et de l'ignorance à la vertu et à la connaissance. En effet, l'entrée dans l'Église ne montre pas seulement la conversion des incroyants au vrai et unique Dieu mais aussi notre redressement par la pénitence à nous tous qui croyons certes mais qui transgressons les commandements du Seigneur par une conduite déréglée et une vie indécente³³⁹ ».

L'*epistrophè* serait donc de l'ordre de la connaissance de la vérité alors que la *metanoia* se situerait plutôt dans le champ de l'éthique par la fidélité aux commandements divins. L'articulation entre les deux notions apparaît dans la dimension pratique de la conversion : ce qui est connu en vérité doit venir transformer nos existences. Une considération intéressante par rapport à notre recherche sur la conversion écologique : la marque de la conversion c'est un changement de vie radical. Ceci confirme que le seul fait d'être baptisé n'est pas synonyme de conversion. Une lecture étonnante puisque nous avons vu que la source de l'*epistrophè* grecque est le *shub* biblique qui évoque le retour en Dieu du peuple juif après ses nombreuses trahisons. Comment penser un retour à ce que l'on ne connaît pas déjà, s'agissant de païens? Nous retrouvons ici l'interrogation soulevée avec Eugen Fink dans l'introduction de ce chapitre sur la conversion : qu'est ce qui, au sein de l'attitude naturelle déclenche la réduction que nous avons associée à une forme de conversion ?

L'*epistrophè*, en tant que « retour » vers Dieu, serait nécessairement, pour Maxime le Confesseur, « l'œuvre de la Grâce » qui agit sous l'effet du *Logos* divin de la parole : « Sans Dieu il ne peut pas du tout y avoir de conversion à Dieu³⁴⁰ ». Mais la grâce n'aurait pas de prise sur le sujet si elle ne vient pas répondre à une attente au cœur de l'homme. *C'est cette attente du salut, nichée à notre insu au plus profond de nous-même qui constitue la motivation profonde de la conversion dont la Grâce est le déclencheur* : « S'il n'y a pas de quelque façon une attente (*prosdokia*), qu'elle soit agréable ou désagréable, la conversion au Bien ne se produit pour personne³⁴¹ ». Or

³³⁹ MAXIME LE CONFESSEUR, *Mystagogie*, 9, Editions Migne, collection Les Pères dans la foi, 92, 2005, p. 114-116

³⁴⁰ MAXIME LE CONFESSEUR, *Question à Thalassios*, 49, §. 4, SC 554, p. 116-117

³⁴¹ *Ibid*, p. 116-117

cette attente est inscrite, pour le chrétien Maxime, au cœur de la nature humaine comme l'analyse Elie Ayroulet : « Cette attente est comme une marque en creux inscrite en tout homme qui le pousse naturellement à se tourner vers Dieu pour se voir comblée. Ainsi, l'*epistrophè*, en tant que retournement vers Dieu, résulte de l'opération de la Grâce divine mais aussi d'une prédisposition de la nature humaine qui, d'une certaine manière, appelle ce mouvement de conversion-*epistrophè*³⁴² ». S'il s'agit de répondre à un appel, celui-ci ne consiste pas en une voix à l'extérieur à nous-même mais au plus profond de nous.

Mais la marque de fabrique de la *metanoia* chrétienne par rapport à la *metanoia* grecque notamment, c'est qu'elle n'est pas seulement le fruit de la volonté mais requiert la Grâce divine en raison du péché qui nous constitue et nous aveugle. La route est barrée. A la différence des sagesse grecques de la période hellénistique, l'être humain ne saurait par lui-même sortir de cette cécité. C'est tout l'objet de ce que Maxime Le Confesseur définit comme *metanoia* et dont le moteur est l'arrachement au péché par le repentir (nous retrouvons la définition des sources scripturaires). *C'est au cœur du repentir que se trouve le pouvoir de transformation de nos existences et c'est pourquoi il est tellement important et inhérent à l'ethos chrétien.* Comme l'explique l'auteur, dans un commentaire du Psaume 59, le repentir a en effet le pouvoir d'effacer les péchés et d'éloigner les pensées pécheresses pour permettre à l'âme d'atteindre l'*apatheia* qui correspond à l'*ataraxie* que nous avons rencontrée chez les grecs : « Dieu écoute celui qui le supplie, en premier lieu en lui concédant au moyen de la repentance la rémission des péchés ³⁴³ ». Et le Saint de préciser : « Le fruit de la conversion c'est l'*apatheia* de l'âme. Par le Saint baptême, nous avons été libérés du péché d'origine mais les fautes que nous avons eu l'audace de commettre après le baptême, nous en sommes délivrés par la conversion (*dias tes metanoia*)³⁴⁴ ». Ce repentir, poursuit Maxime le Confesseur, s'accompagne nécessairement de tristesse laquelle est salutaire pour provoquer l'arrachement aux séductions de ce monde. On retrouve ici le deuxième sens de *metanoia* développé par Pierre Hadot mais, comme le soulignait justement Michel Foucault, *la rupture se fait d'abord au sein de nous-même par la pratique du repentir* dans un sentiment d'affliction : « Car les deux sont affligés : celui qui œuvre à la vertu, à cause de la peine qui y est attachée

³⁴² E. AYROULET, « Retournement et Transformation : les deux dimensions de la conversion chez Maxime le Confesseur », in D. VIGNE, *La conversion chez les pères de l'Église*, Editions Parole et silence, 2014, p. 237

³⁴³ Cité dans l'article d'Elie AYROULET, « Retournement et Transformation : les deux dimensions de la conversion chez Maxime le Confesseur », in D. VIGNE, *La conversion chez les pères de l'Église*, Editions Parole et silence, 2014, p. 237

³⁴⁴ *Ibid*, p. 239

et celui qui aime le monde, à cause de la perte des choses matérielles. Mais l'affliction de l'un est salutaire, l'autre est corruptrice et funeste. Et le Seigneur est le réconfort des deux : en lui-même, pendant la contemplation, par l'impassibilité (*apatheia*), il soulage l'un des peines des vertus – et il dégage l'autre, par le repentir, du penchant passionné qui le porte aux choses qui se corrompent³⁴⁵ ».

A la « thérapie du plaisir » épicurienne, semble s'opposer une conversion dans la douleur pour le modèle chrétien. Or faire de la reconnaissance de l'état de péché dans lequel nous nous trouvons (parfois malgré nous) la condition préalable à la conversion est précisément ce qui pose problème aujourd'hui dans la recevabilité du message chrétien en dehors de la communauté des croyants. Nous allons tenter de montrer, dans un deuxième temps, en quoi cette vision est tronquée dans la mesure où elle n'intègre pas les deux temps de la *metanoia* chrétienne dans la mesure où, comme nous l'avons montré plus haut, la condition de possibilité de la conversion est cette attente nichée au plus profond de l'âme humaine et qui n'a d'autre nom que l'espérance du salut. *Sans l'énergie de l'espérance pas de puissance du repentir*. Loin d'une vision désincarnée du christianisme rejetant toute forme de passion, cette énergie est, pour Saint Maxime, le fruit d'une conversion de nos passions d'un genre différent de la « conversion du désir » que nous avons rencontrée chez les épicuriens. Comme nous le verrons plus loin avec les Pères grecs, celle-ci comporte plusieurs étapes, renvoyant aux différents types de passions dont l'âme doit se libérer. On y retrouve les catégories définies plus haut avec Platon : - *l'epitumitikon* à laquelle sont rattachées les passions liées à la concupiscence (gloutonnerie, débauche...) – le *thumikon* auquel sont rattachées les passions liées à notre partie irascible (colère, tristesse, acédie) et enfin – le *logistikon* (partie rationnelle) au sein duquel siège la passion majeure de l'homme : l'orgueil ou amour de Soi (*philautie*) et la vaine gloire. Si la Grâce est bien première dans la conversion envisagée comme *epistrophè* chez Maxime, la transformation des comportements (*metanoia*) repose sur une connaissance de Soi visant le discernement vis-à-vis des passions. On retrouve ici la tradition des exercices spirituels de la période hellénistique revisités par le christianisme comme exégèse de Soi. Les différentes méthodes définies par les Pères grecs pour y parvenir reposent toutes sur l'idée d'une progressivité : « Quand les passions ont cessé d'être actives, arrive l'orgueil ou du fait des causes dont on s'était

³⁴⁵ MAXIME LE CONFESSEUR, *Centurie sur la Théologie et l'économie*, II, 95 in *Philocalie des Pères Neptiques*, VI, traduction de Jacques Tourailles, 1985, p. 123

détaché, ou du fait des démons qui s'étaient retirés par ruse³⁴⁶ ». Le *logistikon* est donc, lui aussi, le siège de passions (l'orgueil). A la différence de Platon, pour lequel le *logos*³⁴⁷ est bon en lui-même et constitue notre véritable nature rationnelle, ici c'est tout l'être qui doit être converti et réorienté vers le Bien. Ainsi la *metanoia* se définit donc, pour Maxime le Confesseur, comme un processus qui consiste « dans un premier temps à se détourner du péché et ensuite à se tourner vers le Bien³⁴⁸ ». On comprend mieux ainsi la *dimension active du repentir qui permet, en nous arrachant à l'influence des passions concupiscibles et irascibles, de pouvoir entrer dans ce que nous pourrions qualifier de « passion du Bien »*. Ce qui est caractéristique de la théologie orthodoxe, en général, c'est qu'il ne s'agit aucunement de supprimer les passions mais de les réorienter vers le Bien. Conformément à l'intuition platonicienne évoquée plus haut, il s'agit de faire travailler ensemble le *thumikon* et le *logistikon* afin de dompter le cheval rebelle (*epitumikon*) : « Sans la puissance rationnelle, [...], il n'y a pas de connaissance apportant le Savoir ; sans connaissance, la foi ne se forme pas. [...] Sans la puissance irascible qui fortifie le désir en vue de l'union avec l'agréable, il ne peut naître aucune paix, si toutefois *la paix c'est véritablement la possession sans trouble et totale du désirable*³⁴⁹ ». C'est une idée capitale qui sera particulièrement valorisée par les Pères grecs : *il ne s'agit pas de supprimer tout désir mais de sublimer nos désirs dans la recherche du Bien qui trouve son aboutissement dans la charité (agape), le feu de l'amour divin. L'ascèse monastique trouve ici tout son sens : loin de consister en une macération du corps, elle se définit comme un « effort vers » (askesis) soutenu par un puissant désir de Dieu. « Même les passions deviennent belles chez ceux qui y mettent quelque application lorsque, les détournant habilement des réalités corporelles, ils les orientent vers la possession des réalités célestes*³⁵⁰ » nous disent les Evangiles. Si les exercices spirituels des "Pères Grecs s'enracinent bien dans la tradition hellénistique, leur visée est totalement différente : *là où les grecs cherchent à développer l'amour de Soi en atteignant cet état d'ataraxie des passions qui immunise le philosophe contre les souffrances du monde, l'apatheia chrétienne a pour vocation de permettre le passage de l'amour de soi (philautie) à*

³⁴⁶ MAXIME LE CONFESSEUR, « Centurie sur l'Amour », II, §. 40, in *Philocalie des Pères Neptiques*, VI, traduction de Jacques Tourailles, 1985, p. 39

³⁴⁷ *Logos* au sens de la Raison alors que, nous le verrons plus loin le terme *logoi* prend une dimension bien spécifique dans la théologie de Maxime de Confesseur et occupe une place centrale dans la spiritualité orthodoxe.

³⁴⁸ E. AYROULET, « Retournement et Transformation : les deux dimensions de la conversion chez Maxime le Confesseur », in D. VIGNE, *La conversion chez les pères de l'Église*, Editions Parole et silence, 2014, p. 241

³⁴⁹ MAXIME LE CONFESSEUR, *Question à Thalassios*, 49, §. 6, SC 554, p. 117

³⁵⁰ 2, Co 10, 5

l'amour divin brûlant du feu de la charité (agape) : « En celui dont l'esprit est continuellement tendu vers Dieu, la faculté concupiscible (*epithumia*) accroit le désir ardent de l'être divin, et l'ardeur irascible (*thumos*) se change totalement en amour divin ³⁵¹». En ce sens, on pourrait parler non seulement, comme c'était le cas chez Platon, d'une réorientation de tout l'être vers le Bien, mais plus encore d'une « *transmutation des passions* », au sens où, en passant par l'étape de l'*apatheia* (ataraxie grecque), elles peuvent être converties pour changer de nature et entrer dans une autre dimension qui n'est plus seulement humaine : celle de l'*agape* ou amour divin. La charité (*agape*) est fille de l'impassibilité. C'est en elle que jaillit cette énergie de l'espérance que nous évoquions plus haut. *L'expérience chrétienne commence là où s'arrêtent les thérapies de l'âme grecques (avec l'ataraxie). Loin d'être une expérience culpabilisante et désincarnée, c'est une expérience libératrice et passionnée.*

Mais ce passage de l'amour de soi à l'amour divin (*agape*) implique-t-il, comme le prétend Michel Foucault, une totale « renonciation à Soi » ? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner. Le premier argument réside dans notre démonstration précédente. Loin d'être un renoncement à tout désir, la *transmutation* des passions consiste à réorienter les désirs vers l'objet le plus noble : l'amour divin ou charité (*agape*). Plus qu'une renonciation à Soi on pourrait surenchérir en parlant d'une *expropriation* du Soi pour se laisser habiter par le désir de Dieu et « conformer » à l'image du Christ. Ainsi émerge *une nouvelle catégorie de la conversion proprement chrétienne : la « conformation »*. Plus qu'une simple « imitation » du Christ, elle est une œuvre commune puisqu'elle suppose de se laisser configurer par le Christ comme nous le développerons plus loin avec Saint Bonaventure, d'où cette notion de « *conformation* » qui induit à la fois l'idée de conformité à un modèle (le Christ comme Personne) et d'être formé avec et grâce à ce modèle qui n'est plus une icône passive mais le moteur de la conversion qui s'opère en nous sous une double modalité : active et passive. Le deuxième argument réside dans le modèle de cette *conformation*. Loin d'être fusion irrationnelle dans le brasier de l'amour divin, elle est l'aboutissement d'un processus auquel l'homme participe activement par l'ascèse en réorientant ses désirs vers le Bien. La conformation est d'abord *communion*. Mais la conformation au Christ correspond, chez Maxime le Confesseur, à un projet bien particulier pour

³⁵¹ MAXIME LE CONFESSEUR, « Centurie sur l'Amour », II, §. 48, in *Philocalie des Pères Neptiques*, VI, traduction de Jacques Tourailles, 1985, p. 40

chaque créature qui se traduit dans le concept de *logoi* dont le sens est clairement distinct du *logos* platonicien. A l'amour universel et impersonnel évoqué à propos de la « magnanimité » stoïcienne, le christianisme répond par un amour *personnel* de Dieu pour chacune des créatures qui s'exprime dans la perfection du modèle créé par lui, pour chacune d'entre elles, en vue de leur salut : le *logoi*. Il convient maintenant de nous arrêter sur cette notion de *logoi*, indispensable pour saisir la dimension cosmique du christianisme et son lien avec l'idée de conversion écologique.

d) Conversion et déification

La notion de *logoi*, centrale pour la tradition orthodoxe, est abondamment développée par Maxime le Confesseur dans ses *Questions à Thalassios*. Dans la question 13, Maxime souligne le fait que les *logoi* se situent à un autre niveau de réalité que le sensible car ils préexistent de toute éternité : « Les *logoi* des êtres, préparés avant les siècles en Dieu selon sa science (les hommes ont l'habitude de les appeler aussi volontés bonnes) sont invisibles et ne sont *visibles qu'en étant compris à partir de ses Œuvres*³⁵² ». Mais Maxime explique également qu'ils ne sont pas seulement, sur le modèle platonicien, des idées divines mais participent de la volonté divine qui se manifeste sans cesse dans la création. C'est pourquoi – et c'est un point capital – *si les logoi, de ce fait, ne sont accessibles qu'à l'intellect de l'homme déifié, cet accès ne peut se faire qu'à partir de la création* : « En effet, toutes les œuvres de Dieu que nous contemplons et connaissons naturellement avec la science appropriée, nous annoncent de manière cachée les *logoi* de leur existence et manifestent par elles-mêmes le but de Dieu pour chacune de ses œuvres³⁵³ ». Et c'est ce qui fait dire à Maxime, plus loin, que la contemplation des créatures peut être considérée comme un livre de Sagesse : « C'est à partir du mouvement essentiel des êtres créés selon leur espèce que nous apprenons la vie qui est par essence inhérente à Dieu et qui mène les êtres créés à leur plénitude – et à partir de la sage contemplation, nous comprenons le *Logos* de la Sainte Trinité. [...] Car le *Logos*, en tant que consubstantiel, est puissance éternelle de Dieu³⁵⁴ ». Même s'ils sont « en puissance » comme des modèles à réaliser pour chaque créature, les *logoi* ne sont donc pas du côté de l'*eidos* mais de l'*energeia*, en tant que participation au *Logos* divin comme le traduit bien cette définition d'un auteur orthodoxe très engagé dans la réflexion écologique, Michel Maxime Egger : « Les *logoi* sont à la fois les archétypes des

³⁵² MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios*, T.1, §. 13, Sources Chrétiennes, 529, Editions du Cerf, p. 211

³⁵³ *Ibid*, p. 211

³⁵⁴ *Ibid*, p. 213

créatures en Dieu et l’empreinte indélébile du Logos en elles. Ils constituent ce par quoi, corrélativement, les êtres créés sont reliés à Dieu et présents en lui. Ils définissent l’essence des créatures et traduisent leur raison d’être profonde dans le dessein de Dieu, au sens de leur principe, identité, ordre, mouvement et finalité³⁵⁵ ». Toute la tension à l’œuvre dans la notion de *logoi* réside de sa double appartenance au sensible (lieu incontournable de leur manifestation) et à l’intelligible (en raison de leur inscription dans la volonté divine). C’est ce qui rend compte de toute la subtilité de la dimension cosmique affirmée par la tradition orthodoxe et dont Maxime le Confesseur est l’un des représentants les plus éminents, comme l’observe Urs von Balthasar, dans un ouvrage consacré à la *Liturgie Cosmique* de Maxime : « Maxime est le penseur le plus ouvert au monde ; il dépasse même Grégoire de Nysse en attribuant une valeur positive fondamentale à la nature. A l’autorité unique de l’Ecriture, chère à Origène, il ajoute, complètement d’égale valeur à ses yeux, le monde naturel comme source de sagesse³⁵⁶ ». Une position que nous retrouverons plus loin avec Saint Bonaventure.

Mais comme le défend Urs von Balthasar, cette dimension cosmique n’est pas une fin en soi : elle est le moyen pour accéder à la manifestation des *logoi* : « Maxime n’est pas un philosophe profane. [...] Sa contemplation n’est pas désintéressée ; elle doit lui servir d’échelle et de tremplin dans son ascension spirituelle. [...] Chaque être contient une nourriture pour son esprit³⁵⁷ ». C’est cette dimension sur laquelle nous souhaiterions insister maintenant afin de montrer les limites de la vision cosmique maximienne. *En effet, les logoi, nous l’avons dit, à la fois préexistent, sont déjà déterminés en Dieu et ne sont dans les créatures qu’en puissance. On trouve à la fois la vision aristotélicienne d’un telos, d’un but vers lequel tendent toutes les créatures mais dont le sens est déjà prédéterminé par Dieu dans les logoi. C’est pourquoi la contemplation de la création ne vise qu’à faire retour à la Source. C’est en quoi l’homme est dit par Maxime « part de Dieu ». Mais cette prédétermination n’est pas déterministe car les hommes ont été dotés de la liberté de refuser l’accomplissement de leur logoi : « Nous sommes donc des parts de Dieu et appelés tels parce que le Verbe de notre être est restitué en Dieu. Nous sommes inversement dits « refluer d’en-haut » quand nous ne sommes pas mus selon le Verbe préexistant en Dieu³⁵⁸ ». Ainsi*

³⁵⁵ M. EGGER, *La Terre comme soi-même*, Editions Labor et Fides, 2012, p. 145

³⁵⁶ URS VON BALTHASAR, *La liturgie cosmique*, Editions Aubier, 1947, p. 18

³⁵⁷ *Ibid*, p. 18

³⁵⁸ MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua à Jean*, §. 7, traduction de Jean-Claude Larchet, Editions de l’Ancre, 1994, p. 136

l'existence n'est-elle pas une déchéance mais le lieu où cette liberté peut s'exprimer. *Dans cette perspective, le Soi véritable n'est pas derrière nous, comme c'était le cas pour la réminiscence Platonicienne, dans la mesure où, s'il existe de toute éternité, il demande à être réalisé, « incarné ». Il n'est pas non plus « devant » nous comme un objectif à atteindre à la façon des philosophes de la période hellénistique puisque, nous l'avons vu plus haut, pour Maxime le Confesseur, il est inscrit au plus profond de notre nature humaine.* Alors que le modèle grec de la conversion repose sur un idéal de transparence à Soi, la vision chrétienne se caractérise par une opacité assumée.

Notre interrogation sur la motivation de la conversion trouve ici un élément de réponse plus précis : elle est déjà programmée en nous, dans notre *logoi* lequel requiert notre adhésion pour se réaliser. Mais comme l'exprime clairement Elie Ayroulet, elle ne saurait se réaliser sans le concours de la Grâce divine : « Les vertus existent naturellement en l'homme à l'état de germe et demandent la libre coopération de sa volonté et l'opération de la Grâce divine pour se développer³⁵⁹ ». Une idée nous retrouverons plus loin lorsque nous évoquerons la question des énergies divines, assimilées à la Grâce chez Maxime. Plutôt que réalisation de Soi le terme le plus pertinent pour décrire l'expérience chrétienne de la conversion, serait donc, selon nous, un « *avènement à Soi en Dieu* », une position qui semble à nouveau invalider la thèse foucaldienne du « renoncement à soi » chrétien, évoquée en introduction. Or cet « avènement à Soi en Dieu » n'est autre que ce processus que Maxime Le Confesseur nomme la « déification » : « La conversion conduit à la configuration à Celui qui en est le terme et l'acteur premier : le *logos* divin. Autrement dit, la conversion est passage (*diabasis*) vers le *logos* divin, passage dont le *logos* divin est l'acteur premier mais à laquelle le baptisé doit collaborer³⁶⁰ ». Il semble que nous retrouvions ici l'idée à l'œuvre dans le stoïcisme à travers la théorie des « raisons séminales ». L'objet des thérapies de l'âme stoïciennes est en effet de réaliser l'unité entre le Soi individuel et la loi de Nature universelle, chaque créature étant l'expression d'un unique *Logos* qui l'englobe et le dépasse. *A travers la théorie des logoi, ce Tout impersonnel qu'est le logos stoïcien fait place une puissance d'amour personnelle (Dieu) qui dote chaque créature d'un projet unique exprimé dans son logoi. A un amour inconditionnel et impersonnel, le christianisme répond par un amour infini mais personnel qui appelle la réciprocité, les logoi ayant besoin de notre participation pour se réaliser. D'un côté (le stoïcisme) le philosophe peut au plus prendre conscience de son harmonisation avec*

³⁵⁹ E. AYROULET, « Retournement et Transformation : les deux dimensions de la conversion chez Maxime le Confesseur », in D. VIGNE, *La conversion chez les pères de l'Église*, Editions Parole et silence, 2014, p. 245

³⁶⁰ *Ibid*, p. 246

l'univers, de l'autre (cas du christianisme) il devient acteur de sa déification. C'est délibérément que nous ne développerons pas le concept de déification qui nous entraînerait trop loin en dehors de notre sujet. En outre, il participe d'un concept que nous avons déjà mis en évidence : la *conformation* au Christ. Dans la théologie chrétienne, les *logoi* constituent, en effet, une première étape de l'incarnation voulue par Dieu avant la kénose dans le Christ. Bien avant l'incarnation divine dans la personne du Christ, les *logoi* servent de modèle à la perfection qui peut être atteinte par le monde sensible³⁶¹. La déification n'est qu'une des formes de la conformation qui s'accomplit pleinement dans le Christ. En revanche, nous tenterons de cerner philosophiquement les implications cosmologiques du concept de déification en le questionnant de la façon suivante : si la déification est un processus qui associe Grâce divine et collaboration humaine par l'exercice de la volonté, quid de la déification des créatures (non humaines) dans la perspective de la parousie qui doit mettre fin aux « gémissements de la création » pour les créatures également en attente du salut ? C'est sur cette question que nous concluons notre analyse de la conversion chez Maxime Le Confesseur.

e) *La question de la déification des créatures*

Dans la théologie chrétienne, l'action de la Grâce passe principalement par la performativité de la Parole divine qui se déploie dans les Ecrits vétero et néo-testamentaires. Hormis le cas, très isolé, de Saint François d'Assise prêchant les animaux, on peine donc à comprendre comment ceux-ci pourraient accéder à une forme de déification. Pour Maxime le Confesseur la réponse est claire puisque chaque être créé porte en lui sa finalité (*logoi*) qui est de participer à la vie divine en manifestant ce *logoi*. Ainsi chaque créature est-elle *naturellement* conçue pour accomplir ce *logoi*. Mais, comme l'explique Elie Ayroulet, c'est par l'intermédiaire de l'homme que l'ensemble des créatures pourra accéder à la déification : « L'administration du créé par l'homme consiste à *favoriser* cette orientation³⁶² ». Mais de quels moyens particuliers l'homme dispose-t-il pour orienter les créatures vers leur salut ? La réponse réside dans un aspect de la théologie maximienne selon lequel l'homme serait le seul être disposant de la faculté à « unifier les contraires » :

« Par cette faculté, conformément à la cause de la genèse des êtres divisés, se parachève le monde qui devait par lui-même rendre manifeste le grand mystère du plan divin, en menant

³⁶¹ Ce qui fait dire à Jean-Claude Larchet dans *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur, Op Cit*, p. 95, que l'on peut distinguer deux formes d'incarnation, celle du Christ et celle de la Présence du Logos dans les *logoi* de la création.

³⁶² *Ibid*, p. 93

harmonieusement à bonne fin *l'unification réciproque des extrêmes* d'entre les êtres, des plus proches aux plus éloignés, et des moindres aux plus excellents par une tension dont l'aboutissement culminerait en Dieu. C'est pour cela que l'homme est introduit dernier parmi les êtres, tel *un trait d'union naturel* s'entremettant par les parties de son être entre les universels extrêmes, réduisant à l'unité en lui-même les êtres tenus par leur nature à une grande distance les uns des autres, afin que, puisque c'est l'union à Dieu en tant que cause qui rassemble toute chose, l'homme, en commençant par sa propre division, et en progressant ensuite par ordre en série à travers tous les intermédiaires jusqu'à Dieu, atteignit la limite de sa sublime ascension unificatrice³⁶³ ».

Cette phrase, pour le moins obscure, mérite un commentaire approfondi. En effet, l'idée « d'union des contraires » en l'homme n'est pas propre à Maxime le Confesseur. Elle s'enracine dans la théologie d'un autre Père de l'Église, Grégoire de Nysse, et en particulier dans un traité intitulé *Le traité de la création de l'homme* où l'auteur développe la place spécifique de l'homme dans la création. A la différence des penseurs stoïciens, pour Grégoire de Nysse, la spécificité de l'homme n'est pas de pouvoir prendre conscience que sa nature est à l'image de la nature universelle mais bien à l'image de Dieu. C'est par ce qu'il dispose d'un *nous*, que l'homme peut être habité par le *logos* divin mais la caractéristique de l'homme est d'être, commente Elie Ayroulet : « à la jointure entre le monde et Dieu. Proche du premier par son corps et ses sensations, il l'est aussi du second par l'*image* qu'il porte en lui. Grégoire de Nysse décrit l'homme comme tenant le milieu entre deux extrêmes opposés l'un à l'autre³⁶⁴ ». C'est à ce stade que l'on rejoint l'idée maximienne d'unification des contraires liée au fait que l'homme, chez Grégoire de Nysse, est *mélange*³⁶⁵ : « Dieu quand il crée l'homme, place en lui une dualité de principes : il y mêle le divin et le terrestre³⁶⁶ ». Mais alors que, pour ce dernier, cette « mixité » de l'homme est un fait, chez Maxime le Confesseur elle investit l'homme d'une *responsabilité vis-à-vis des créatures qui est de contribuer à leur déification en jouant activement son rôle de médiateur* par lequel l'homme devient l'instrument du *logos* divin : « Ainsi la multiplicité des êtres qui, dans la nature, sont séparés les uns des autres, accéderont à l'unité, en tant que les parties convergeront ensemble autour de la nature de

³⁶³ MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua ad Iohannem*, 41, traduction de Jean-Claude LARCHET in La divinisation de l'homme selon Maxime le Confesseur, Editions du Cerf, 1986, p. 107-109

³⁶⁴ E. AYROULET, « Le monde et l'homme, une opposition irréductible ? L'approche des Pères de l'Église » in *Avec les Créatures*, Editions du Cerf, 2015, p. 83

³⁶⁵ Une notion que l'on retrouvera également très présente chez Saint Irénée à propos du mélange âme/corps constitutif de l'unité de la personne humaine

³⁶⁶ GREGOIRE DE NYSSE, *La création de l'homme*, Editions Desclée de Brouwers, 1982, p. 42

l'homme qui est unique. Ainsi Dieu deviendra véritablement *tout en tous*³⁶⁷ ». Ainsi le panenthéisme maximien implique-t-il une vision anthropocentrée de la création même si *in fine*, comme le souligne Elie Ayroulet, la mission de l'homme est d'être *au service de la nature*, « un service exercé au travers de la participation au gouvernement divin³⁶⁸. Et cela va même plus loin, l'homme n'accomplit pas son *logoi* s'il n'assume pas cette mission. L'interprétation que nous serions tentés d'en faire pour notre part, est que, *dans la doctrine de la déification maximienne, le destin de l'homme et celui du reste de la création sont interdépendants : l'homme ne pourra être divinisé s'il n'entraîne pas avec lui le reste de la création dans un mouvement de retour vers la Source unique de toute chose, Dieu. L'homme a besoin de la création pour s'élever vers le Logos divin (comme nous l'avons vu au début du paragraphe précédent) et la création a besoin de l'homme pour accomplir sa déification : il y a chez Maxime une relation de réciprocité.* Au départ vécue comme individuelle, la conversion prend ainsi une orientation cosmique. Comme l'explique Michel Maxime Egger, chaque identité définie par un *logoi* n'est pas close sur elle-même, elle se définit par un mode de relation aux autres : « L'identité n'implique pas l'indépendance mais *l'interdépendance*³⁶⁹ ». Dans une optique eschatologique, nous pouvons l'entendre, avec Saint Paul, comme une réponse aux gémissements de la création³⁷⁰, mais comment l'interpréter pour notre existence terrestre ? Comment l'homme peut-il contribuer concrètement à faire rayonner la Présence divine dans la création en favorisant le déploiement des *logoi* de chaque créature ?

La principale critique que nous pourrions, dans le cadre de notre recherche, adresser à la vision maximienne est qu'elle rompt avec le principe de l'autonomie du créé : *le monde ne peut se sauver et les créatures ne peuvent s'accomplir sans l'homme !* Une affirmation qui se reflète dans la façon dont Maxime le Confesseur conçoit la déification. En effet, nous l'avons vu, celle-ci suppose de se tourner vers le Bien. Or cette posture d'adhésion au projet divin pour nous (*logoi*) suppose un intellect. Comme l'explique finement un grand spécialiste de la divinisation chez Maxime le Confesseur, Jean-Claude Larchet : « *Tous les hommes connaîtront les biens divins mais seuls ceux qui en sont dignes y participeront*³⁷¹ ». Doit-on en conclure, au sujet des

³⁶⁷ MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua à Jean*, 7, PG 91, 1092 B-C, traduction d'Elie AYROULET in « Avec les créatures », Editions du cerf, 2015, p. 90-91

³⁶⁸ E. AYROULET, « Le monde et l'homme, une opposition irréductible ? L'approche des Pères de l'Église » in *Avec les Créatures*, Editions du Cerf, 2015, p. 93

³⁶⁹ M. EGGER, *La Terre comme soi-même*, Editions Labor et Fides, 2012, p. 145

³⁷⁰ *Rm*, 8, 18-22

³⁷¹ J.C. LARCHET, *La divinisation de l'homme selon Maxime le Confesseur* - Editions du Cerf, 1996, p. 655

animaux, que faute de disposer de la raison et du libre-arbitre, les animaux agissent nécessairement en conformité avec leur nature, la finalité de ces êtres, étant, comme pour l'homme, la déification? Une adhésion par défaut en quelque sorte... Ce que semble confirmer Jean-Claude Larchet c'est que si la déification prend tout son sens chez l'homme comme participation active au projet divin de son vivant, l'horizon de la déification des créatures semble se situer à la fin des temps lorsqu'il sera « tout en tous les êtres sans exception³⁷² », rien ne subsistant plus en dehors de lui. C'est le temps de la Parousie, de la *récapitulation* de toute la création en Dieu où : « les créatures autres que les hommes, les anges et les démons n'étant pas douées de libre-arbitre, ne seront pas en mesure de s'opposer aux énergies divines qui les pénétreront, les envelopperont, agiront en elles ...Elles recevront les énergies divines de manière différente, à la mesure de la capacité réceptive de leurs natures respectives³⁷³ ». L'auteur reconnaît, nous dit Jean-Claude Larchet, qu'elles accéderont à une « certaine infinité » à leur mesure. Mais peut-on imaginer des degrés dans la déification n'est-ce pas contradictoire avec la plénitude de l'unité divine et le concept de récapitulation selon lequel rien ne pourra subsister ultimement hors de Dieu ? Et quel statut pour les créatures non humaines aujourd'hui ? On touche ici les limites de la doctrine maximienne dès lors qu'il s'agit de créatures autres qu'humaines comme le reconnaît un auteur cité et traduit par Jean-Claude Larchet : « Il est difficile de dire [...] comment Maxime a conçu plus précisément le processus de divinisation et l'état final des êtres créés, spécialement des êtres sans raison³⁷⁴ ».

La notion « d'énergies divines », évoquée par Jean-Claude Larchet, vient apporter un éclairage nouveau à la question de la déification des créatures autres que l'homme. On en trouve un écho dans les *Questions à Thalassios*, au §.2, où Maxime précise le lien de complémentarité qui existe entre les *logoi* et ces « énergies divines ». Après avoir créé les *logoi*, Dieu demeure actif dans la création en vue de leur accomplissement par le biais de la Grâce qu'il identifie aux énergies divines : « Dieu, après avoir achevé en une seule fois, [...] les *logoi* premiers des êtres existants, [...] œuvre encore non seulement pour la conservation dans l'être mais pour la création en acte des parties qui sont en eux en puissance [...] et cela jusqu'à ce qu'il ait uni au *logos* par nature le plus général³⁷⁵ de l'essence rationnelle l'élan autonome des

³⁷² J.C. LARCHET, *La divinisation de l'homme selon Maxime le Confesseur* - Editions du Cerf, 1996, p. 664

³⁷³ *Ibid*, p. 664

³⁷⁴ H. STRAUBINGER, *Die christologie des heiligen Maximus Confessor*, Bonn, 1906, p. 22

³⁷⁵ Jean-Claude Larchet précise dans ses notes qu'il s'agit de l'homme : MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios*, T.1, §. 2, Sources Chrétiennes, 529, Editions du Cerf, p. 158

parties³⁷⁶ ». Dans ce mouvement d'unification, c'est la Grâce (et non seulement l'homme pénétré des énergies divines) qui joue un rôle essentiel : « C'est la Grâce, rendue active, qui divinise la totalité des êtres³⁷⁷ ». Aux *logoi* comme *energeai*, mouvement vital vers leur accomplissement, correspond la Grâce qui permet de passer de la puissance à l'acte (tel qu'ils sont en Dieu). Mais dans ce même passage, Maxime semble assumer également l'idée que cette déification serait proportionnelle à la Grâce reçue : « Afin que naisse par tous et en tous l'unique Dieu triadique, tout entier contemplé en chacun à proportion de la dignité qu'il a reçue par Grâce, et en tous, de la même façon que l'âme existe naturellement dans le corps tout entier, sans en être amoindrie dans chacun de ses membres³⁷⁸ ». Cette phrase nous semble bien révélatrice de la position maximienne et de ses ambiguïtés. A la fin des temps, lorsque la création aura été unifiée, à la fois Dieu sera « Tout en tous³⁷⁹ » mais subsiste l'idée que cette harmonie cosmique ne pourra être contemplée par chacun qu'à hauteur de sa « dignité », l'homme restant, comme évoqué plus haut « le *logos* le plus général de l'essence rationnelle », celui qui unifie tous les points de vue. Comme l'explique Jean-Claude Larchet : « *L'Esprit Saint est cependant entièrement présent dans la Grâce ou les énergies que le fidèle reçoit. Cependant, l'Esprit Saint ne se divise pas dans la particularité de ses dons ou des énergies dans lesquelles il est présent. Il ne perd pas sa transcendance à cause de cette immanence*³⁸⁰ ». Dans tous les cas, on voit bien le caractère restrictif de cette définition pour pouvoir fonder une doctrine véritablement cosmique de la déification puisque le rôle des créatures reste *passif* par rapport à la déification (elles n'ont pas, comme l'homme, la liberté de s'y opposer) et que celle-ci reste partielle (« à la mesure de leur capacité réceptive »), concept problématique comme nous l'avons souligné précédemment. Il convient de garder à l'esprit que les Pères de l'Église ont eu précisément à cœur lutter contre le panthéisme, stoïcien notamment. Le potentiel du concept d'énergies divines pour une vision cosmique de la théologie de la création, ne sera pleinement exploité, que quelques siècles plus tard, avec Grégoire Palamas, qui deviendra la référence en la matière. C'est ce concept que nous allons maintenant nous appliquer à étudier en montrant son ancrage dans la tradition des Pères de l'Église, avec Grégoire de Nysse notamment.

³⁷⁶ MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios*, T.1, §. 2, Sources Chrétiennes, 529, Editions du Cerf, p. 159

³⁷⁷ *Ibid*, p. 161

³⁷⁸ *Ibid*, p. 161

³⁷⁹ 1 Cor 15,28

³⁸⁰ J.C. LARCHET, *La théologie des énergies divines* - Editions du Cerf, 2010, p. 402. Cette citation résume la position exprimée par Maxime le Confesseur dans *Quaestiones ad Thalassium*, 29, CCSG 7, p. 213. Dans ce texte, les énergies divines sont également reliées à la notion de « charismes ».

2. Les énergies divines : la théophanie au présent

L'objet de ce chapitre n'est pas de prendre position sur la théorie des énergies divines (ou « énergies incréées » chez Grégoire Palamas) dont la complexité et le caractère polémique nous détourneraient de notre sujet. Nous nous efforcerons, en revanche, de comprendre ses implications par rapport à la notion de conversion écologique et les évolutions qu'elle apporte par rapport à la conception maximienne. La dimension hiérarchique est-elle effacée ? Le statut de la relation à la création dans la conversion se trouve-t-il vraiment modifié avec la doctrine palamite des « énergies incréées » sachant que le rôle de la contemplation de la nature dans la *metanoia* est déjà affirmé chez Maxime ? Plus que le statut de la contemplation de la nature, n'est-ce pas plus largement la place du sensible (et notamment du corps) dans la conversion qui doit être ici être interrogée pour saisir pleinement le sens de cette transfiguration de la création qu'ouvre la doctrine des « énergies incréées » et, avec elle, la façon dont notre regard sur la nature pourrait en être définitivement transformé ?

a) *La doctrine des énergies incréées chez Grégoire Palamas ou l'Esprit répandu*³⁸¹

L'évolution qu'apporte la vision palamite par rapport à celle de Maxime le Confesseur est double. D'une part, comme nous l'avons vu, les énergies divines sont assimilées chez Maxime le Confesseur à la Grâce : « La Grâce divine est, pour Maxime le Confesseur identique aux énergies divines³⁸² », explique Jean-Claude Larchet. Or dans la théologie catholique, la Grâce est traditionnellement considérée comme « créée ». La première grande rupture qu'apporte Grégoire Palamas est de défendre l'hypothèse d'une nature incréée de la Grâce dans les énergies divines. La seconde grande rupture va consister à distinguer les énergies divines de l'essence divine contre toute la tradition (thomiste notamment) qui, ainsi que le souligne Jean-Claude Larchet, a identifié l'énergie divine à l'essence divine en raison de la doctrine de la « simplicité divine » sur laquelle nous reviendrons plus loin. La première distinction est capitale pour fonder la dimension cosmique de la doctrine orthodoxe. En effet, elle constitue le substrat théorique de la notion de déification, fruit de l'action de la Grâce incréée. En effet, comme le résume Jean-Claude Larchet : « Pour l'Orient chrétien, une Grâce créée ne peut permettre une déification véritable, notamment parce qu'elle ne peut pas faire sortir la créature de son mode d'existence d'être créé ;

³⁸¹ Nous empruntons ici le titre d'un ouvrage majeur de Jacques LISON sur la question des énergies divines intitulé : *L'esprit répandu, la pneumatologie de Grégoire de Palamas*, Editions du Cerf, 1994

³⁸² J.C. LARCHET, *La théologie des énergies divines* - Editions du Cerf, 2010, p. 402

seule la participation à la Grâce créée, autrement dit l'énergie créée de Dieu, permet à l'homme de devenir véritablement Dieu³⁸³ ». Cette thèse s'oppose à la tradition Augustinienne (reprise par Thomas d'Aquin) de la grâce créée source de *sanctification* et non de *déification*, le modèle de la Sainteté étant celui retenu par l'Église catholique. La seconde est au cœur des divergences doctrinales entre l'Église catholique et le monde orthodoxe à partir du XIV^e siècle. C'est principalement ce second aspect que nous allons donc développer maintenant afin d'en préciser les éventuelles implications écologiques.

En définissant les énergies divines à la fois comme créées sans être d'essence divine, Grégoire Palamas répond à un enjeu philosophique majeur : *se distinguer du panthéisme stoïcien en ménageant une position qui concilie transcendance divine et immanence à travers sa manifestation dans les énergies créées au sein du monde sensible*. Ce positionnement philosophique permet de répondre aux critiques dont n'a jamais cessé de faire l'objet la doctrine palamite, critique dont la source est souvent attribuée à un moine calabrais du nom de Barlaam. Nous nous appuyons ici sur l'analyse de Jean-Claude Larchet pour en retracer les principaux points. Pour Barlaam, la théorie palamite porterait atteinte à la « simplicité » divine selon laquelle ce qui n'est pas l'essence ne peut appartenir à l'être divin. Or tel est bien le problème posé au monde latin avec les énergies créées. Selon lui, elles introduiraient une division à l'intérieur même de Dieu en distinguant l'essence et la modalité de la manifestation, créant ainsi un dithéisme. En s'appuyant sur Aristote, pour lequel le premier moteur est « acte pur » (*actus purus*) car en lui il n'existe pas de puissance (*energeia*) non réalisée, Saint Thomas va rejeter, selon Jean-Claude Larchet, la possibilité même d'une distinction réelle de l'essence et de l'énergie en Dieu. Pour réfuter les arguments de ses contradicteurs, Grégoire Palamas va utiliser une métaphore extrêmement éloquente en comparant le rapport entre Dieu et ses énergies divines à celui qui existe entre le soleil et ses rayons :

« On appelle en effet soleil le rayon aussi bien que le lieu d'où vient le rayon ; celui-ci est inaccessible et celui-là est accessible, parce que inférieur ; et ils ne sont pas pour cela deux lumières ni deux soleils. De la même manière, on appelle divinité le don déifiant aussi bien que la nature très théarchique qui s'accorde elle-même par faveur dans ce don et ils ne sont pas deux divinités³⁸⁴».

³⁸³ J.C. LARCHET, *La théologie des énergies divines*, Editions du Cerf, 2010, p. 17

³⁸⁴ Cité par Jacques LISON in *L'esprit répandu, la pneumatologie de Grégoire Palamas*, Editions du Cerf, 1994, p. 73. La métaphore du soleil est attribuée par l'auteur à Grégoire Palamas in *La Défense des Saints hésychastes*, cf. notamment II, 32, 26.

Comme le soleil par rapport à ses rayons, Dieu est ainsi, pour la tradition palamite, à la fois inaccessible dans son essence résolument transcendante mais communicable selon la modalité de la manifestation à travers ses énergies divines qui nous donnent accès à une modalité de la Présence divine que Michel Stavrou, théologien orthodoxe, qualifie d'« existentielle³⁸⁵ » sans pour autant nous révéler son essence. Si le don de cette manifestation, comme le rayon de soleil, est inférieur à la source de cette donation, les deux sont absolument inséparables comme le soleil et ses rayons. Comme l'explique Vladimir Lossky, un autre grand spécialiste orthodoxe des énergies divines : « Les énergies divines ne sont pas des effets de la cause divine, comme les créatures, elles ne sont pas créées, produites du néant mais s'écoulent naturellement de l'essence de la Trinité. Ce sont des débordements de la Nature divine qui ne peut se limiter³⁸⁶ ». Ce qui se passe à l'intérieur de la Trinité, cette procession d'amour entre le Père, le Fils et l'Esprit, s'épanche à l'extérieur comme le fruit d'un amour infini et auto-diffusif qui ne peut pas ne pas se répandre. Jacques Lison, théologien catholique, nous dit des énergies divines qu'elles sont « le jaillissement de la vie même de Dieu, commune aux trois hypostases divines³⁸⁷ », jaillissement qui soutient en permanence le monde dans une existence dynamique. Ainsi se trouvent évacuées à la fois les critiques de panthéisme et de dithéisme.

A partir de cette analogie, Grégoire Palamas va retourner contre ses détracteurs l'argument de la simplicité divine en démontrant la nécessité d'une grâce incréée : « Voici qu'en effet tu as entendu que l'Esprit est en nous comme don et que le don est de même dignité que celui qui l'a donné. Comment donc serait-il une créature si Dieu qui les donne n'est pas une créature ? C'est hélas ce que risquent de croire ceux qui estiment que le don déifiant est créé ». L'enjeu qui pourrait paraître technique est central par rapport à l'objet de notre étude. En effet, ce qui se joue dans cette distinction c'est la nécessité d'une médiation sensible pour accéder à Dieu et le statut du monde sensible qui devient, comme le décrit un théologien orthodoxe, Michel Stavrou, un « buisson ardent³⁸⁸ » baigné de ces énergies divines. Comme le souligne Jean-Claude Larchet : « L'Occident latin affirme que Dieu est connaissable dans son essence (la vision de Dieu promise aux bienheureux étant une vision directe de

³⁸⁵ M. STAVROU, « La création entre nos mains, fournaise ou buisson ardent », in *L'avenir de la Terre, un défi pour les Eglises*, sous la direction de Jacques-Noël Pérès, Editions Desclée de Brouwer, 2010, p. 83

³⁸⁶ V. LOSKY, *La théologie mystique de l'Église d'Orient*, Editions du Cerf, 2005, p. 71

³⁸⁷ J. LISON, *L'esprit répandu, la pneumatologie de Grégoire Palamas*, Editions du Cerf, 1994, p. 77

³⁸⁸ Expression empruntée au titre de son article : « La création entre nos mains, fournaise ou buisson ardent », in *L'avenir de la Terre, un défi pour les Eglises*, sous la direction de Jacques-Noël Pérès, Editions Desclée de Brouwer, 2010

l'essence) tandis que l'Orient orthodoxe considère qu'il est connaissable selon Ses énergies³⁸⁹ ». C'est à partir de cette idée de médiation par le sensible que certains courants orthodoxes « néopalamites » vont mettre en valeur la dimension cosmique de l'orthodoxie. Avec la montée en puissance des enjeux écologiques, certains théologiens contemporains, tels que Michel Stavrou ou encore Michel Maxime Egger, vont s'appuyer sur les réinterprétations d'auteurs du XX^e siècle pour faire de l'orthodoxie la spiritualité la plus ouverte à l'écologie dans le monde chrétien en imposant le concept de « panenthéisme³⁹⁰ ». Nous citons ici Maxime Egger, très représentatif de ce courant : « L'univers peut ainsi être vu comme une vaste toile tissée d'énergies, de vibrations et de souffles divins qui le parcourent en tous sens, s'entrelacent, s'interpénètrent comme autant de fils de vie qui relient les créatures les unes aux autres, rendant tout interdépendant. Cette unité secrète et cette harmonie invisible ne sont que l'autre face, énergétique dans l'Esprit, de l'unité et de l'harmonie du monde dans le Logos et les *logoi*³⁹¹ ».

En réalité, cette réappropriation de la tradition palamite est récente et date, comme l'explique Jean-Claude Larchet, du XX^e siècle à une époque où suite à la révolution russe, certains théologiens orthodoxes émigrés en Europe occidentale ont eu à présenter la spécificité de la foi orthodoxe tout en répondant aux attaques contre la doctrine palamite. Auparavant, comme le souligne l'auteur, « la théologie palamite tenait dans le cadre de la théologie orthodoxe une place moins prépondérante quand elle ne se trouvait pas totalement en retrait³⁹² ». La question que nous nous poserons ici est la suivante : la dimension cosmique est-elle réellement au cœur de la doctrine palamite ou n'en est-elle qu'une interprétation? La médiation sensible évoquée ci-dessus fait-elle effectivement de la contemplation de la nature un moteur de la conversion ou l'expérience sensible se déroule-t-elle à un autre niveau ? Sous quelle forme cette idée de médiation par le sensible est-elle déjà en germe chez d'autres Pères de l'Église tels que Grégoire de Nysse tout comme chez Saint Bonaventure ? En

³⁸⁹ J.C. LARCHET, *La théologie des énergies divines*, Editions du Cerf, 2010, p. 14

³⁹⁰ Concept dont la paternité revient à un auteur du XX^e siècle, Serge Boulgakov, dans *La sagesse du monde*, Editions de l'homme, 1983, p. 47 : « Ici passe la frontière entre le christianisme et le panthéisme. Pour ce dernier le monde est identique à Dieu et par conséquent ni le monde ni Dieu n'existent à proprement parler : il n'y a qu'un monde qui est un Dieu en devenir. Selon la conception chrétienne le monde appartient à Dieu car c'est en lui qu'il trouve le fondement de sa réalité. Rien ne peut être hors de Dieu. [...] A un principe qui a pour origine lui-même, Dieu confère une existence distincte de la sienne. Cela est non pas le panthéisme mais le *panenthéisme* ». Ainsi peut se résumer ce concept : Dieu est en tout (par ses énergies incréées) et tout est en Dieu.

³⁹¹ M. EGGER, *La Terre comme soi-même*, Editions Labor et fides, 2012, p. 153

³⁹² J.C. LARCHET, *La théologie des énergies divines, Des origines à St Jean de Damascène*, Editions du Cerf, 2010, p. 11

quoi cet ancrage dans la tradition qui le précède (les Pères de l'Église) pourrait-il permettre de sortir de l'hostilité systématique à la doctrine palamite pour ouvrir de nouvelles voies de réflexion œcuméniques afin de répondre, comme nous y incite le Pape François dans sa récente encyclique sur l'écologie, *Laudato Si'*³⁹³, à l'urgence écologique ?

b) *Grégoire de Nysse : Le Royaume de Dieu est en nous*

On trouve chez Grégoire de Nysse des éléments de réponse intéressants par rapport à ces questions qui vont nous permettre de dissocier le concept d'énergies divines de la polémique avec le courant palamite. Dans *la sixième homélie sur le Cantique des Cantiques*, Grégoire de Nysse (auteur du IV^e siècle ap JC) défendait, bien avant Grégoire Palamas, la thèse selon laquelle nous ne pouvons accéder à Dieu que par ses énergies : « La nature divine étant absolument impossible à saisir ou imaginer n'est connue que par son énergie³⁹⁴ ». Selon lui, celles-ci constituent des « réalités qui sont autour de lui-même³⁹⁵ » mais sans pour autant être d'essence divine. Enfin, comme pour Grégoire de Palamas, ces énergies divines sont créées ainsi que le montre Jean-Claude Larchet : « Le fait que les énergies nous soient, dans la plupart des cas, connues par l'intermédiaire des êtres créés où elles sont présentes et où elles se manifestent ne signifie pas qu'elles aient nécessairement toujours et nécessairement partie liée avec le créé, [...] ni donc qu'elles ne soient pas elles-mêmes créées³⁹⁶ ». Pour Grégoire de Nysse, pas de doute que les énergies divines sont bien répandues dans la création et la pénètrent intimement : « La divinité est présente à tout, elle voit tout et pénètre tout », [...] « Nous devons contempler, par analogie à partir de la grandeur et de la beauté des créatures, l'auteur de toute chose³⁹⁷ ». Alors que la vision eschatologique de la liturgie cosmique maximienne tendue vers l'unification de toute chose en Christ pointe davantage vers la fin des temps³⁹⁸, la doctrine palamite, inspirée de Grégoire de Nysse, semble nous proposer une *théophanie au présent*. Mais pour autant, la contemplation de cette nature pénétrée des énergies divines, est-elle le lieu de la conversion ?

³⁹³ PAPE FRANÇOIS, *Encyclique Laudato Si'*, §. 69, Editions Parole et Silence, 2015

³⁹⁴ GREGOIRE DE NYSSE, *Le Cantique des cantiques*, VI, cité et traduit par Jean-Claude LARCHET in *La théologie des énergies divines, Des origines à St Jean de Damascène*, Editions du Cerf, 2010, p. 202

³⁹⁵ J.C. LARCHET, *La théologie des énergies divines, Des origines à St Jean de Damascène*, Editions du Cerf, 2010, p. 204

³⁹⁶ *Ibid*, 2010, p. 192

³⁹⁷ GREGOIRE DE NYSSE, *Contre Eunome*, II, 583-585, Editions Sources Chrétiennes, 551, p. 487

³⁹⁸ Même si comme nous l'avons vu plus haut, Dieu est actif dans la création à travers ses énergies qui oeuvrent à l'accomplissement, pour chaque créature de son *logoi*, (Cf. *Questions à Thalassios*, §. 2)

Comme le précise Jean-Claude Larchet, cette révélation ne semble pas naturelle, elle n'est donnée qu'à « ceux qui ont le cœur pur³⁹⁹ ». *C'est à l'intérieur de nous-même que nous devons d'abord créer les conditions pour rendre possible cette perception des énergies divines dans la création.* Nous parvenons ici à un élément de réponse clé par rapport à nos interrogations sur le rôle de la contemplation de la nature dans la conversion. En nous appuyant sur le commentaire de Vladimir Lossky dans *La Vision de Dieu*, nous avons pu confirmer cette intuition que la contemplation des énergies divines dans la création passe par une forme de « retour sur Soi » : « Le cosmos sensible et intelligible se rassemble dans l'âme qui contemple dans son image purifiée, comme dans un miroir, les énergies déifiantes auxquelles participent, avant tout, les créatures intelligibles, les anges, images pures auxquelles l'âme devient semblable⁴⁰⁰ ». Cette synthèse de Vladimir Lossky est un commentaire de la *Sixième Béatitude* (sur les cœurs purs justement) sur laquelle Grégoire de Nysse propose une homélie : « Le Royaume des cieux est au-dedans de nous (Lc 17,21). Par là nous apprenons, qu'avec un cœur purifié de toute disposition charnelle, nous voyons dans notre propre beauté l'image de la nature divine⁴⁰¹ ». Mais le péché nous empêche de voir cette beauté. « Tu es comme une pièce de fer. [...] Comme elle, l'homme intérieur, une fois débarrassé de la rouille qui tachait sa beauté retrouvera l'image première et sera bon. Ainsi l'homme en se regardant, verra en lui ce qu'il cherche⁴⁰² ».

Nous pouvons donc en conclure que si la théorie des énergies créées implique bien la nécessité d'une médiation par le sensible, lieu de leur manifestation, pour accéder à Dieu, cet accès à la vérité ne se fait pas, comme c'était le cas chez les épicuriens avec la théorie des « simulacres », par simple contact. Dans la doctrine des énergies créées, la conversion n'est pas une simple « imprégnation » par les énergies divines, elle est *transfiguration* de la matière. *Pour pouvoir percevoir cette manifestation divine à l'œuvre dans la nature, il nous faut renouer avec notre véritable nature* et ceci exige un travail spirituel que nous étudierons au prochain chapitre avec la pratique de la « prière du cœur » des Pères neptiques qui s'inscrit dans une démarche spirituelle plus globale de « conversion des sens ». En effet, ce qui est frappant à la lecture des Pères neptiques c'est le peu de références à un autre aspect de l'horizontalité de la relation à Dieu : la fraternité pour ses créatures comme elle peut s'exprimer, par

³⁹⁹ Cité par J.C. LARCHET, *La théologie des énergies divines, Des origines à St Jean de Damascène*, Editions du Cerf, 2010, p. 221

⁴⁰⁰ V. LOSSKY, *Vision de Dieu*, Editions Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1962, p. 72

⁴⁰¹ GREGOIRE DE NYSSE, *Les Béatitudes*, VI, 4, Editions Desclée de Brouwer, 1979, p. 84

⁴⁰² *Ibid*, p. 84

exemple chez Saint François d'Assise. Si la *Philocalie*, qui relate l'expérience vécue de ces moines hésychastes, se définit comme « amour du Beau », pourquoi l'expression de cette beauté à l'œuvre dans la nature n'est-elle pas davantage mise en avant (au profit de la beauté intérieure) alors que l'environnement des monastères et ermitages s'y prête tout particulièrement ? En effet, la plupart des textes de la *Philocalie* portent sur les pratiques ascétiques axées sur la « vigilance » (*nepsis*) vis-à-vis des multiples assauts du démon. *Est-ce à dire que la contemplation de la nature n'est pas première dans la conversion, qu'elle n'est que la conséquence d'une expérience plus radicale : la « conversion des sens » seule capable de les soustraire à l'opacité du péché ?* C'est cette hypothèse que nous allons développer maintenant afin de mettre en lumière ses liens avec notre problématique de la conversion écologique. *Alors que pour les philosophes grecs de la période hellénistique, la connaissance de la physis est un instrument des thérapies de l'âme mais n'est pas, comme le soulignent ces auteurs, la finalité de la démarche qui est de libérer l'homme (de la crainte des dieux chez les épicuriens et de notre attachement à ce qui ne dépend pas de nous pour les stoïciens), ne pourrait-on voir à l'inverse, dans la tradition hésychaste, la contemplation d'une nature transfigurée comme la finalité d'une démarche de conversion des sens qui la précède et la rend possible ?* Alors que chez Maxime le Confesseur, comme nous l'avons évoqué, il s'agit de partir du sensible, la contemplation de la création étant source de Sagesse, pour Grégoire Palamas, la grande « hérésie » des penseurs de la période hellénistique c'est précisément de partir de la nature pour accéder à la sagesse : « Faire sortir l'Esprit non pas de la pensée corporelle mais hors du corps lui-même, dans le but de l'y faire contempler des visions intelligibles, c'est la plus grande des erreurs des helléniques, la racine et la source de toutes les hérésies »⁴⁰³. Au terme de cette analyse, nous réalisons combien la dimension cosmique de la spiritualité orthodoxe est subtile et s'abreuve à de nombreuses sources d'inspiration. Mais le trait d'union entre les deux traditions, catholique et orthodoxe semble résider dans le fait que si la conversion chrétienne se caractérise d'abord, comme nous n'avons évoqué en introduction, par la dimension de la *metanoia* associée au repentir, le chemin de la pureté du cœur passe par un retour (*epistrophè*) au plus profond de soi dont nous allons maintenant tenter de décrire les modalités dans le monde orthodoxe avec les Pères neptiques et pour l'Église catholique avec Saint Bonaventure.

⁴⁰³ G. PALAMAS, *Défense des saints hésychastes*, I, Editions Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain, 1959, p. 82

3. La conversion des sens

L'histoire de la doctrine des « sens spirituels » s'enracine dans la tradition des Pères de l'Église avec pour source principale, selon Karl Rahner⁴⁰⁴, la pensée d'Origène. Elle trouve chez les Pères neptiques une expression concrète dans des pratiques telles que la « Prière du cœur » mais c'est, selon lui, avec Saint Bonaventure⁴⁰⁵ que cette doctrine trouve son développement le plus conséquent. Dans le cadre de notre analyse, nous nous attacherons à montrer l'horizon écologique de cette « conversion des sens ». C'est pourquoi nous resterons à l'écart de la tradition ignacienne pour nous concentrer sur la tradition des Pères neptiques à travers la pratique de la « Prière du cœur » et sur la vision trinitaire apportée par Saint Bonaventure. Dans les deux cas, nous nous attacherons à définir précisément le statut de la contemplation de la nature dans la formation des sens spirituels. Nous montrerons en quoi la grande nouveauté de Saint François d'Assise par rapport à la tradition latine (mais en résonance avec la vision maximienne) est bien de partir du sensible pour s'élever vers Dieu mais aussi en quoi ce mouvement est indissociable d'une logique trinitaire qui fait du passage par le Christ, comme Porte de la conversion des sens, une médiation incontournable. Quant à l'apparente immédiateté de la relation à Dieu dans la création par les énergies créées, nous montrerons qu'elle est en fait le fruit d'une pratique exigeante dont nous nous efforcerons de montrer les liens avec l'approche phénoménologique. Nous concluons sur la place du corps dans les deux approches afin d'en montrer les spécificités et les limites.

a) La prière du cœur comme voie d'accès aux sens spirituels chez les Pères neptiques

Comme évoqué ci-dessus, la contemplation des énergies créées dans la création n'est pas naturelle en raison du péché qui obscurcit notre regard. Elle requiert la « pureté du cœur » afin, comme nous l'enseigne Vladimir Losski, que les énergies divines puissent se refléter dans l'âme humaine pour l'embraser. Dans la conversion des sens, c'est d'abord une relation personnelle entre l'homme et Dieu qui se joue. *Les énergies divines ne constituent pas juste un lien cosmique entre toutes les créatures, comme le présentait plus haut Michel Maxime Egger, mais bel et bien un lien*

⁴⁰⁴ K. RAHNER, « Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène » in *Revue d'ascétique et de mystique*, XIII, avril 1932, p. 113-145

⁴⁰⁵ K. RAHNER, « La doctrine des sens spirituels », in *Revue d'ascétique et de mystique*, XIV, avril 1933, p. 268-291

personnel qui enveloppe chaque créature de l'amour divin pour l'amener vers sa divinisation comme le montre Jacques Lison :

« Distinguer l'énergie divine de l'essence, ce n'est pas diviser Dieu car l'une et l'autre sont deux modalités de la même vie de Dieu. Cette manière d'argumenter laisse en outre entendre que l'Hésychaste ne pense pas l'énergie comme l'émanation impersonnelle d'une essence mais comme une communication *personnelle* de la vie divine. Et ce don n'est pas créé : il est Dieu lui-même, sa face accessible. Plus précisément la vie divine, en soi inaccessible, nous rejoint et nous enveloppe par le biais de ses énergies. Elle devient ainsi notre vie⁴⁰⁶ ».

Ce n'est que dans un second temps que l'âme, imprégnée des énergies divines, devient le reflet de la beauté de la création. Nous nous attacherons donc, dans un premier temps, à définir la spécificité de la « méthode » des Pères neptiques en nous appuyant sur la *Philocalie*⁴⁰⁷.

Le premier aspect déterminant de cette méthode (et qui n'est pas spécifiquement orthodoxe) est qu'il s'agit de mettre le cœur en premier à la différence de l'intellectualisme de la *metanoia* platonicienne. Il ne s'agit pas seulement, comme chez les grecs, d'exercer son « discernement », car le péché s'interpose ici et c'est donc sur le cœur que doit porter la *metanoia*, Comme l'explique Nicéphore Le Solitaire dans la *Philocalie*, il s'agit en quelque sorte de *faire glisser l'Esprit dans le cœur*. Le second aspect spécifique à la pratique des Pères neptiques est l'importance du corps dans la méthode. En effet, c'est par le souffle dont l'Esprit suit le trajet que celui-ci peut se descendre dans le cœur. Nicéphore le Solitaire donne, dans un premier temps, une explication purement physiologique du lien entre cœur et souffle : « Tu sais que notre souffle, l'air de notre inspiration, nous ne l'expirons qu'à cause du cœur ». Dans un second temps, il va les lier à l'Esprit pour entrer dans la description de la méthode : « Pour toi, ainsi que je te l'ai dit, assieds-toi, recueille ton esprit, introduis-le dans les narines, c'est le chemin qu'emprunte le souffle pour aller au cœur. Pousse-le, force-le de descendre dans le cœur en même temps que l'air inspiré. Quand il y sera, tu verras la joie qui va suivre : tu n'auras rien à regretter. Tel un homme qui rentre chez lui après une absence ne tient plus sa joie de pouvoir retrouver sa femme et ses enfants, ainsi l'Esprit quand il s'est uni à l'âme, déborde d'une joie et de délices ineffables⁴⁰⁸ ». Selon la terminologie de Pierre Hadot, la modalité pratique de la conversion se définit

⁴⁰⁶ J. LISON, *L'esprit répandu, la pneumatologie de Grégoire Palamas*, Editions du Cerf, 1994, p. 76

⁴⁰⁷ *La Philocalie, les écrits fondamentaux des Pères du désert aux Pères de l'Église*, traduction de Jean Touraille, Editions Desclée de Brouwer, 1995

⁴⁰⁸ *Petite Philocalie de la prière du cœur*, traduction de Jean Gouillard, Editions du Seuil, 1979, pp. 151-152

donc bien ici comme retour à Soi (*epistrophè*), non pas un soi situé au-devant de nous, à construire, mais au plus profond, dans le silence du cœur. Le chemin spirituel emprunte donc ici une voie physique comme si l'esprit devenait, mêlé au souffle, une chose matérielle que l'on pourrait guider ; un constat confirmé par l'importance de la position : « assieds-toi ». Comme l'indique Natalie Depraz, dans *Le corps glorieux*⁴⁰⁹, les Pères hésychastes enseignent différentes manières de s'asseoir mais toutes visent à favoriser la concentration : « Toute vertu se bâtit sur l'âme et le corps. Or l'âme et le corps sont créatures de Dieu, et c'est par eux que se forme la vertu⁴¹⁰ » résume Hésychius de Batos. Le ralentissement de la respiration contribue, dans un second temps, au centrage sur son intériorité et au lâcher-prise. Enfin, le dernier temps consiste dans le couplage de la respiration associée à la récitation de la prière du cœur : « Seigneur Jésus-Christ », sur l'inspiration, « Prends pitié de nous » sur l'expiration. Le caractère répétitif et continu de la prière est destiné à court-circuiter l'apparition de pensées parasites pour créer cet « espace » d'accueil de la Grâce évoqué plus haut avec Maxime le Confesseur. Comme le résume Natalie Depraz : « Découvrant sa propre misère, l'homme met ainsi l'absolu au centre⁴¹¹ ».

L'ennemi, ce sont donc (comme pour les stoïciens et épicuriens) davantage les pensées qui nous assaillent que le corps. En cela l'intuition des Pères neptiques est proche de celle des traditions asiatiques, nous y reviendrons dans le dernier chapitre de notre recherche. Et le corps devient même un moyen privilégié d'accéder à la pureté du cœur : « En un mot, la purification du cœur, par laquelle l'humilité et tout bien se trouvent descendre en nous d'en haut, n'est rien d'autre que de refuser absolument qu'entrent dans l'âme les pensées qui pressent⁴¹² ». A la différence des exercices spirituels stoïciens, l'objectif n'est pas centré sur la maîtrise de soi mais sur l'ouverture au cœur de nous-même d'un espace d'accueil de la Grâce divine. « L'objectif visé [...] n'est pas la maîtrise de soi mais le don de soi⁴¹³ ». La vigilance comme maîtrise de ses flux mentaux n'est qu'un moyen d'atteindre cet état de pure

⁴⁰⁹ N. DEPRAZ, *Le corps glorieux, phénoménologie pratique de la philocalie des pères du désert et des pères de l'Église*, Editions Peeters, Louvain, 2008

⁴¹⁰ HESYCHIUS DE BATOS, « Sur la sobriété et la vigilance », §. 192, in *La Philocalie, les écrits fondamentaux des Pères du désert aux Pères de l'Église*, t. I, traduction de Jean Touraille, Editions Desclée de Brouwer, 1995, p. 222

⁴¹¹ N. DEPRAZ, *Le corps glorieux, phénoménologie pratique de la philocalie des pères du désert et des pères de l'Église*, Editions Peeters, Louvain, 2008, p. 29

⁴¹² HESYCHIUS DE BATOS, « Sur la sobriété et la vigilance », §. 193, in *La Philocalie, les écrits fondamentaux des Pères du désert aux Pères de l'Église*, t. I, traduction de Jean Touraille, Editions Desclée de Brouwer, 1995, p. 222

⁴¹³ N. DEPRAZ, *Le corps glorieux, phénoménologie pratique de la philocalie des pères du désert et des pères de l'Église*, Editions Peeters, Louvain, 2008, p. 27

réceptivité aux énergies divines. C'est donc par des qualités *d'attention* que l'âme peut devenir digne d'atteindre la « déification » évoquée avec Maxime le Confesseur. Ces qualités sont de natures différentes et sont d'ailleurs rendues pas deux termes grecs différents. Le premier, *nephys* consiste en un retournement de l'intelligence sur elle-même : c'est l'aspect volontaire de la vigilance qui porte sur l'élimination des pensées parasites. Nous retrouvons ici l'une des catégories de la *metanoia* platonicienne : la *metanoia* comme « changement de direction » de l'Esprit qui doit, dans la pratique de la vigilance, se concentrer sur le souffle (et non pas sur les idées intelligibles donc au plus profond et non en dehors de nous). *A travers la prière du cœur, ce qui se joue c'est l'unification de l'Esprit et du cœur qui partagent le même objet : la prière elle-même. Au modèle hiérarchique de Maxime le Confesseur, où la nature rationnelle de l'homme implique une soumission des autres facultés qui peuvent, comme le thumos chez Platon, collaborer aux desseins du logistikon, ici la situation semble inversée : c'est l'Esprit qui doit descendre dans le cœur et faire cesser le flux débridé des pensées pour, avec lui, faire silence (hésychia).* En effet, le second terme, *hésychia* correspond à la stabilisation de l'attention une fois opérée la première étape ce que Calliste et Ignace Xanthopouloi nomment dans la *Philocalie* la « garde du cœur ». Il s'agit de conserver l'état de paix dans le cœur en devenant *spectateur* de ses propres pensées. Toute l'attention se concentre sur la « Prière du cœur ». La volonté n'est plus engagée. En revanche, la prière a un rôle actif sur l'ouverture du cœur tout autant que le silence : « Aime le silence plus que tout car il t'approche du fruit. [...] Alors du silence naît en nous quelque chose qui nous conduit au silence lui-même. Que Dieu te donne de sentir cette chose qui vient du silence⁴¹⁴ ». C'est par l'*hésychia*, qui est abandon de soi, qu'au fond du cœur quelque chose se donne à nous qui l'embrase et lui confère des qualités qui ne sont plus seulement humaines.

La question qui se pose maintenant, est de tenter de comprendre la place qu'occupe la contemplation de la nature dans ces différentes étapes de la conversion des sens des Pères neptiques. Et d'ailleurs, en quoi peut-on parler de « conversion des sens » ? Pour ce faire, nous aurons recours, comme nous l'avons pratiqué pour les stoïciens et les épicuriens, à la méthode de description phénoménologique. Nous continuerons à nous appuyer sur l'analyse de Natalie Depraz dans *Le corps glorieux*⁴¹⁵, ouvrage dans lequel l'auteur établit une homologie entre la méthode de la « Prière du cœur »

⁴¹⁴ CALLISTE ET IGNACE XANTHOPOULOI, « Centurie Spirituelle » in *La Philocalie, les écrits fondamentaux des Pères du désert aux Pères de l'Église*, t. II, traduction de Jean Touraille, Editions Desclée de Brouwer, 1995, p. 564

⁴¹⁵ N. DEPRAZ, *Le corps glorieux, phénoménologie pratique de la philocalie des pères du désert et des pères de l'Église*, Editions Peeters, Louvain, 2008

et la méthode phénoménologique en lien avec la question de l'attention. En effet, comme nous l'avons vu, il est possible de dresser un parallèle entre les différentes étapes de la conversion et la méthode de la réduction phénoménologique héritée de Husserl. La première étape consiste en la suspension du cours habituel des pensées ou *epochè*. Nous avons vu que pour les stoïciens elle revenait à nier le monde pour mieux y revenir. La décomposition des phénomènes en éléments simples permettait d'en cerner la vraie nature qui est impermanence afin de permettre le discernement. Cette posture d'arrachement qui est le propre, nous l'avons vu, de la *metanoia*, trouve son expression, chez les Pères neptiques, dans une posture de mise à l'écart du monde (silence, position) et une technique (prière/ respiration) qui vise à nous soustraire à l'influence des choses extérieures. A ce stade, la contemplation de la nature, comme pour les stoïciens, serait plutôt un frein dans la mesure où elle alimente nos pensées parasites : « Toute pensée pénètre dans le cœur par l'image de choses sensibles⁴¹⁶ » prévient Hésychius de Batos.

Cette première phase de la « réduction » qui consiste à se détourner du monde (*réduction transcendentale* ou *epochè*) est immédiatement suivie d'une seconde phase qui consiste, une fois libéré des automatismes de la pensée, à pouvoir voir le monde autrement en opérant un retour réflexif (*Umkehrung des Blickes*) par lequel l'objet de notre attention se porte non plus sur les phénomènes eux-mêmes mais sur les vécus internes qui accompagnent notre perception. Il s'agit de nous « voir voyant » ce qui chez Husserl, selon Natalie Depraz, correspond à la « *réduction psychologique* ». Chez les stoïciens, il s'agit pour le Sujet de prendre conscience qu'il doit se hisser « au point de vue divin » pour comprendre que sa nature et celle de l'univers ne font qu'un ce qui amène inévitablement une « conversion du regard ». L'impermanence n'est plus vécue comme un drame humain mais comme l'expression d'un ordre divin auquel l'homme doit adhérer pleinement en cessant de lutter contre ce qui ne dépend pas de lui. Après la négation du monde, le retour au monde. Dans le cas des Pères neptiques, il s'agit, comme le décrit Natalie Depraz, de « nous installer autrement en nous-même en recentrant l'Esprit sur son foyer intérieur : le cœur⁴¹⁷ » ce qui correspond à la vigilance intellectuelle (*nephys*) analysée plus haut. Voir le monde non plus « de haut » (posture stoïcienne) mais du fond de notre cœur, le retour réflexif se fait non pas élargissement mais *approfondissement*, rejoignant ainsi la position

⁴¹⁶ HESYCHIUS DE BATOS, « Sur la sobriété et la vigilance », §. 193, in *La Philocalie, les écrits fondamentaux des Pères du désert aux Pères de l'Église*, t. I, traduction de Jean Touraille, Editions Desclée de Brouwer, 1995, p. 205

⁴¹⁷ N. DEPRAZ, *Le corps glorieux, phénoménologie pratique de la philocalie des pères du désert et des pères de l'Église*, Editions Peeters, Louvain, 2008, p. 33

épicurienne. C'est ce type d'attitude qui permet d'éviter le phénomène de *captation* par le sensible décrit plus haut par Hésychius de Batos et que nous retrouverons chez Saint Bonaventure. A la différence des stoïciens, la connaissance de la nature n'est donc toujours d'aucun secours à ce stade, bien au contraire.

Mais dans un contexte chrétien, cette étape en appelle une autre, peu développée chez les stoïciens mais que nous avons abondamment commentée chez les épicuriens, ce que Natalie Depraz nomme phénologiquement « lâcher-prise » ou « laisser-être » en référence à la *Gelassenheit* heideggerienne⁴¹⁸. Chez les épicuriens, cette étape correspond à la « détente » épicurienne, lorsque l'homme, ayant atteint le « plaisir en repos », peut jouir de la vie sans douleur en se contentant de la satisfaction de ses désirs naturels. Mais nous avons aussi conclu que cette ouverture n'allait pas jusqu'au bout d'elle-même puisqu'elle s'arrêtait au seuil de la rencontre avec l'Absolu, toute transcendance étant rejetée en dehors du champ d'immanence de la vie humaine (fruit du rejet de la crainte des dieux). C'est cette étape que va accomplir le christianisme. En effet, en raison du péché originel, l'homme ne saurait se convertir uniquement par l'exercice de sa propre volonté. La *metanoia* chrétienne suppose, outre le repentir, la capacité d'accueillir la Grâce divine qui suppose nous dit Natalie Depraz « de cultiver en Soi une forme de receptivité et d'attente devant ce qui peut advenir, devant l'évènement (*Ereignis*) comme tel imprévisible⁴¹⁹ ». Cet état rejoint, par d'autres méthodes, celui que les stoïciens et épicuriens décrivent comme *ataraxie* et que nous avons décrit à propos des épicuriens comme un *creusement* du Soi. A ce stade, la comparaison avec la détente épicurienne nous semble mériter une digression éclairante. L'intuition épicurienne, repose sur le constat physique du rôle central du vide dans la théorie atomiste. L'*ataraxie* épicurienne se définit comme cet état de vide des passions qui permet à l'homme de jouir du présent en étant pleinement disponible pour accueillir l'univers. Un état d'ouverture, de tranquillité et de gratitude qui s'oppose à la tension stoïcienne même si elle conduit au même objectif : l'*ataraxie*. Or, comme nous l'avons développé avec Maxime le Confesseur, il ne s'agit pas, dans le christianisme, de demeurer dans cet état de vide des passions mais de convertir les passions concupiscentes en désir de Dieu : « *plénitude du vide* » épicurienne contre *désir de plénitude chrétien*. Là où le plaisir pur épicurien se définit, comme nous l'avons montré, comme plaisir non dépendant de son objet (plaisir

⁴¹⁸ Concept relativement allusif chez Heidegger développé en particulier dans un opuscule intitulé « Sérénité » in *Questions III*, Editions Gallimard, 1984, p. 177

⁴¹⁹ N. DEPRAZ, *Le corps glorieux, phénoménologie pratique de la philocalie des pères du désert et des pères de l'Église*, Editions Peeters, Louvain, 2008, p. 35

d'avoir mangé...), la joie chrétienne est le fruit d'un désir concentré sur un seul objet : Dieu. A l'idée d'un *creusement du Soi* par évidement des passions répond la catégorie orthodoxe que nous avons définie plus haut comme *approfondissement* par plongée au plus profond du Soi dans le cadre des exercices spirituels liés à la prière du cœur. Alors que l'atomisme épicurien conduit à un monde vidé de toute idée d'un Soi durable qui serait lié à l'immortalité de l'âme, la vision chrétienne repose sur l'idée d'une nature humaine bonne, bien que tordue par le péché, et dont il s'agit de retrouver la Présence, renouvelée dans le Christ, au fond de notre cœur. A l'*ataraxie* stoïcienne et épicurienne correspond, chez les pères de l'Église, l'*apatheia* (indifférence, équanimité). Or l'*apatheia* n'a pas de sens si elle n'ouvre la voie de l'*agape* (charité, amour divin) dont procède la rencontre avec Dieu à travers ses énergies divines lesquelles viennent imprégner le Saint et transformer irrémédiablement son regard. L'acédie qui guette le moine est précisément ce moment où il est entré dans l'*apatheia* sans goûter encore la Joie de l'*agape*. Chez les grecs, le chemin s'arrête à l'ataraxie qui ouvre sur la jouissance du monde présent et la gratitude envers la nature. On pourrait dire que le plaisir, bien que fruit d'une longue thérapie de l'âme est plus immédiat, ancré dans le quotidien et dans l'instant mais toujours « au bord de l'abîme » car il n'a d'autre horizon que lui-même. Pour les Pères neptiques, la conversion commence avec l'atteinte de l'*apatheia* qui constitue la porte d'une expérience spirituelle dont le foyer est l'amour divin (agape). C'est à ce stade qu'intervient la « conversion des sens » où l'humain se mêle au divin en vue de la déification. L'homme y acquiert un sentir, un toucher, un voir divin. *La catégorie ultime de la conversion chez les orthodoxes c'est la déification (vs la sanctification dans le monde catholique)*. Elle est rendue possible par le cadre conceptuel qu'apporte la doctrine des énergies incréées. Comme nous l'avons déjà remarqué c'est parce que ces énergies ne sont pas, comme le reste de la création, créées, qu'elles peuvent agir sur l'homme et la matière en général pour les « transfigurer ».

Mais cette étape, selon Natalie Depraz, n'est pas l'étape ultime, elle doit s'inscrire dans la durée grâce à ce qu'elle nomme le « maintenir-en-prise⁴²⁰ » comme « capacité d'application durable de l'attention ». Sans elle, la conversion n'est pas aboutie, elle reste une expérience mystique fugitive alors que cette expérience doit transformer durablement nos existences et notre regard. Nous rejoignons l'un des questionnements essentiels pour la problématique de la conversion à savoir sa

⁴²⁰ N. DEPRAZ, *Le corps glorieux, phénoménologie pratique de la philocalie des pères du désert et des pères de l'Église*, Editions Peeters, Louvain, 2008, p. 35

temporalité : la conversion est-elle subite et irréversible, subite mais non irréversible, ni subite ni irréversible ? Pour Natalie Depraz comme pour les stoïciens, la tension doit être maintenue, c'est tout le processus de *metanoia* qui doit en permanence se réactiver. Les multiples tentations démoniaques qui assaillent le moine dans la *Philocalie* sont là pour l'attester...Et c'est à ce stade que le retour au sensible est possible et même souhaitable pour aiguïser et installer cette conversion du regard comme l'explique Natalie Depraz :

« Lorsque je me détache de la vision colorée et élégante de la fleur pour m'intéresser à la manière dont je la vois, à la qualité de ce voir, à sa teneur focalisée notamment, je suis déjà dans un après-coup de la vision première. Lorsque je prends du recul par rapport à l'arête du toit de la maison où s'obnubile la distinction de la lumière et de l'ombre pour me reporter à la modalité de l'acte que je mets en œuvre, à sa dimension d'attention ouverte à l'ensemble du paysage crépusculaire, je ne fais déjà plus attention de la même manière au flamboïement du ciel ou à la noirceur des murs de la maison : je suis déjà plus loin dans le temps⁴²¹ ».

Le maintien de ce décalage constant, qu'il soit de l'ordre de ce que Husserl nomme une « protention » (être tendu vers ce qui va venir) ou d'une rétention (revenir sur des événements passés pour les analyser) est, selon nous, ce qui pose problème et que l'on ne rencontre pas, nous le verrons au chapitre suivant, dans la pensée asiatique (comme chez les épicuriens) où *l'homme vit également le monde comme spectateur mais au présent* ! La critique que nous souhaiterions adresser par rapport à cette quatrième étape du « maintien-en-prise » est qu'elle nous semble invalider l'efficacité de la conversion des sens. Que la conversion ne soit ne soit pas un processus irréversible mais demande sans cesse à être convertie en raison du péché originel, c'est un fait, et le « maintien-en-prise » s'inscrit en partie dans cette dynamique. Mais si la conversion des sens débouche bien, comme l'affirme Natalie Depraz, sur une *intensification* des sens par laquelle se donne plus pleinement le réel (et la présence de Dieu au cœur de ce réel), pourquoi ne pas leur faire confiance (comme les philosophes épicuriens) et revenir à une attitude qui met l'individu à distance de ses perceptions par le travail autoréflexif de la subjectivité transcendentale ? Pourquoi la nécessité de revenir à un tel travail réflexif si les sens ont été véritablement convertis, ce qui est le fruit de l'expérience mystique ? Cette vision semble minorer la puissance des énergies divines. Si l'on part de la théorie palamite selon laquelle le monde est rempli des énergies divines et que seul le péché nous empêche d'en

⁴²¹ N. DEPRAZ, *Le corps glorieux, phénoménologie pratique de la philocalie des pères du désert et des pères de l'Église*, Editions Peeters, Louvain, 2008, p. 35

percevoir l'action dans le monde sensible, quel est l'objectif de toute la méthode de la « Prière du cœur » si ce n'est de nous rendre capable de voir ce dont le péché nous avait séparé : le monde tel qu'il est en réalité, « buisson ardent » rempli des énergies divines incréées ? L'enjeu, à la fois philosophique et théologique, est de faire le lien entre la théorie palamite des énergies incréées et la méthode hésychaste avec pour objectif la possibilité d'un retour transfigurant au monde sensible. La *Philocalie* comme « amour de ce qui est beau » ne porte-t-elle que sur la beauté de l'âme humaine qui serait la mesure de toute chose ou sur toute la création ? Ne peut-on voir dans la contemplation de la beauté de la nature, dès lors que notre regard est purifié par les pratiques ascétiques ce qui précisément permet le « maintien-en-prise », ce qui prolonge et maintient les bénéfices du travail de conversion préalable plus centré sur le Soi (*l'approfondissement*) ? Si la *Philocalie* met l'accent sur la lutte permanente contre les « démons » intérieurs, *notre thèse est que la conversion du regard est ce qui doit permettre d'actualiser la conversion du cœur*. Il existe une circularité entre ces deux modalités de la conversion fondatrice de la « conversion écologique ». Une fois le sujet aguerrri aux exercices spirituels par la « Prière du cœur », c'est cet état de « lâcher-prise », déjà expérimenté, qui est le plus sûr moyen de regagner la pureté du cœur sans repasser par les deux premières étapes réflexives. *L'approfondissement* du Soi doit déboucher sur l'émerveillement et la louange (nous y reviendrons à la fin de ce chapitre) dans un mouvement d'ouverture qui fait suite au « retour à soi » et par lequel l'homme se perçoit comme relié à tout ce qui l'entoure comme autant de manifestations de la Présence divine. N'est-ce pas précisément l'intérêt de la théorie des énergies incréées que d'affirmer une dimension horizontale et immanente de notre relation à Dieu dans la matière à travers les énergies qui s'y manifestent ? Si cette dimension cosmique de l'orthodoxie ne doit pas être surestimée, le contraire n'est pas souhaitable non plus. Dans un chapitre consacré aux « sens spirituels », Natalie Depraz reconnaît que les pratiques hésychastes conduisent à une « intensification radicale de la sensorialité charnelle⁴²² » mais sans en tirer aucune conclusion sur son impact et sur la façon dont cette transformation ontologique impacte durablement ou non notre relation à la nature. On trouve, à la fin de son ouvrage, une interrogation dans cette direction : « La prière de Jésus est-elle une pratique égoïste, anti-sociale, ignorante de la réalité du monde ? ». La réponse à cette

⁴²² N. DEPRAZ, *Le corps glorieux, phénoménologie pratique de la philocalie des pères du désert et des pères de l'Église*, Editions Peeters, Louvain, 2008, p. 62

question est positive mais ne fait l'objet d'aucun développement dans la suite de l'ouvrage :

« La prière du cœur est originellement tournée vers autrui ou encore vers la nature : on dit la prière du cœur pour un ami qui souffre, un ennemi qui nous veut du mal, quelqu'un d'hostile ; *on dit la prière du cœur aux éléments de la nature, et on les voit se transformer, s'animer sous nos yeux* en très grande affinité avec Merleau-Ponty qui dit si justement : ce n'est pas toi qui regarde l'arbre, c'est l'arbre qui te regarde, par quoi se trouve abolie la distinction entre le sujet et l'objet et créée une communauté de présence⁴²³ ».

On est très loin de l'exemple de la fleur ou du toit de la maison développé plus haut, l'action se situe dans un « présent vivant⁴²⁴ » selon l'expression husserlienne reprise par Natalie Depraz, où l'ouverture porte sur un avenir immédiat : celui de la rencontre toujours possible, celui de l'évènement (*Ereignis*). C'est cette idée, au centre de la pensée merleau pontienne, que nous développerons dans la dernière partie de cette thèse à travers l'étude de la notion de monde « brut » ou « sauvage ». Mais pour l'heure, force est de nous interroger : si, comme nous l'avons montré plus haut, Grégoire Palamas affiche sa volonté de se démarquer des grecs de la période hellénistique en refusant de faire de la *physis* le point de départ des exercices spirituels, cela condamne-t-il pour autant la possibilité d'une « issue cosmique » pour la méthode hésychaste ? Sinon comment expliquer alors la mise en exergue de cette dimension cosmique aujourd'hui sur la base de relectures de leur tradition par des penseurs orthodoxes contemporains ? C'est à cette question que nous tenterons de répondre dans la dernière partie de notre analyse intitulée « de la conversion des sens à la reconduction au sensible ». Mais comme annoncé, nous devons maintenant nous attacher à étudier la doctrine des « sens spirituels » chez Saint Bonaventure.

b) *Le modèle trinitaire au cœur de la conversion des sens chez Saint Bonaventure*

Alors que, comme évoqué plus haut, Grégoire Palamas s'oppose aux grecs en refusant de faire de la connaissance de la nature le point de départ des exercices spirituels, Saint Bonaventure dans son *Itinerarium*⁴²⁵ semble au contraire offrir un bon exemple de conversion « écologique » des sens. Le projet de cet *Itinerarium* est d'appréhender théologiquement, à l'aide d'un discours rationnel, l'expérience mystique traversée par Saint François d'Assise. Comme nous aurons l'occasion de le développer, Saint

⁴²³ N. DEPRAZ, *Le corps glorieux, phénoménologie pratique de la philocalie des pères du désert et des pères de l'Église*, Editions Peeters, Louvain, 2008, p. 169

⁴²⁴ *Ibid*, p. 36

⁴²⁵ SAINT BONAVENTURE, *Itinéraire de l'Esprit vers Dieu*, traduction d'Henry Duméry, Editions Vrin, 1994

Bonaventure déploie dans l'*Itinerarium* les bases d'un accès à la Trinité à partir du monde sensible à travers la notion de « *vestige* », s'inscrivant en cela dans le sillon tracé par Maxime le Confesseur pour lequel la contemplation de la création est source de Sagesse. Mais c'est dans le *Breviloquium*, au livre V, que Saint Bonaventure nous livre les clés d'accès au « livre du monde⁴²⁶ » à travers la notion de « sens spirituels ». Entre les deux œuvres, nous retrouvons la question du péché comme ce qui a tordu notre lien à la nature sans toutefois le rompre. En effet, nous le montrerons, la « conversion des sens » est en quelque sorte la « condition » du dessillement du regard obscurci par le péché. Pour autant, cette Présence de Dieu dans le monde sous la forme de « vestiges » précède la possibilité pour l'homme de savoir la lire. On pourrait donc être tenté de voir les sens spirituels comme un simple moyen pour convertir notre regard à une vision symbolique du monde. Or l'hypothèse que nous chercherons à défendre ici est que *le moyen risque de devenir la fin*. En insistant sur le fait que le Christ est la Porte de la conversion du regard, Saint Bonaventure, comme d'ailleurs les Pères neptiques, n'éclipse-t-il pas l'objectif originel de la conversion : lire le « livre du monde » ? De toute évidence, pour pouvoir lire le monde, l'homme doit passer par le Christ afin que, conformé par lui, il puisse voir le monde avec ses yeux, de façon spirituelle. Mais après cette expérience qui le transforme irrémédiablement, pourquoi faire retour au monde ? Comment les beautés terrestres pourraient-elles soutenir la comparaison avec la beauté de l'Époux ? Des trois modalités de la contemplation divine dans l'*Itinerarium* (*vestige, image, ressemblance*), la connaissance de Dieu à travers la nature sous la forme de vestiges, n'est-elle pas qu'un moment de l'odologie franciscaine qui mérite d'être dépassé ? Ou bien doit-on défendre l'hypothèse d'une *circularité* entre les trois étapes ? Nous montrerons que la réponse à cette question passe par une compréhension approfondie de la vision monadologique franciscaine. Pour ce faire, nous suivrons le sillon tracé par Emmanuel Falque dans son interprétation phénoménologique de l'œuvre bonaventurienne.

Mais en préambule, il convient de présenter les sept étapes de l'*Itinerarium* regroupées en trois grands paliers pour mieux faire apparaître l'enjeu de leur *circularité*. En effet, une lecture rapide pourrait nous inciter à voir une linéarité dans cette « odologie » articulée autour de trois niveaux (se déployant en sept étapes) pour accéder à la manifestation de la Présence trinitaire. Le premier et le deuxième niveau concernent l'accès par le monde sensible à travers les créatures sous la forme du « *vestige* » et à

⁴²⁶ L'expression est de Hughes de Saint Victor, auteur médiéval également

travers les êtres doués de raison sous la modalité de « l'image ». Le troisième niveau nous porte au niveau intelligible à travers la contemplation des créatures déiformes selon la modalité de la « ressemblance ». Comme certains Pères grecs (Saint Jean Climaque notamment), Saint Bonaventure utilise la métaphore de l'échelle pour introduire son *Itinerarium* :

« L'univers sensible est une échelle pour monter à Dieu. Or parmi les êtres créés, les uns sont un *vestige*, les autres une *image* de Dieu ; les uns sont corporels, les autres sont spirituels, ceux-là temporels, ceux-ci intemporels, les uns en dehors de nous, les autres au-dedans. Aussi bien pour parvenir à la contemplation du premier Principe qui est essentiellement spirituel, éternel, transcendant, devons-nous passer par ses vestiges corporels et extérieurs. [...] Nous devons ensuite entrer dans notre âme qui est l'image immortelle de Dieu. [...] Enfin nous devons nous élever jusqu'à l'être éternel, souverainement spirituel et transcendant⁴²⁷ ».

L'originalité de la démarche bonaventurienne consiste à faire du monde sensible la première étape incontournable pour accéder à Dieu sous sa forme trinitaire là où la tradition augustinienne, notamment, faisait de l'intériorité le siège de la ressemblance trinitaire. Les créatures acquièrent, avec l'odologie bonaventurienne, le statut de « *vestige* » et constituent, pour l'âme, le premier tremplin pour s'élever vers Dieu. *Cette première étape ouvre la conversion chrétienne à une dimension d'extériorité*. Mais nous verrons plus loin que l'approche bonaventurienne dépasse les catégories d'intériorité (*ad intra*) et d'extériorité (*ad extra*) dans le cadre d'une vision monadologique que nous décrirons. A la différence de la doctrine des énergies incréées qui imprègnent de façon diffuse toute la création, créant les conditions d'une transfiguration de la matière, la vision Bonaventurienne fait de *chaque* créature un symbole dans la mesure où chacune renvoie à la Source de la création : le caractère auto-diffusif de l'amour trinitaire. Ce qui est visé dans la louange du *Cantique des créatures franciscain*, c'est d'abord la « Trinité fabricatrice⁴²⁸ », Source de tous les êtres et socle dans lequel s'enracine leur fraternité. Pour autant, l'épaisseur du créé ne se trouve pas écrasée par le caractère transcendant de sa Source. Comme le résume Emmanuel Falque dans *Dieu la Chair et l'Autre* : « Le sensible signifie Dieu lui-même, y fait voir sa Présence (icône) plutôt qu'il ne renvoie à lui sur le mode d'une absence⁴²⁹ ». Selon la

⁴²⁷ SAINT BONAVENTURE, *Itinéraire de l'Esprit vers Dieu*, traduction d'Henry Duméry, Editions Vrin, 1994, p. 28-29

⁴²⁸ L'expression est d'Emmanuel Falque dans SAINT BONAVENTURE, *Itinéraire de l'Esprit vers Dieu*, traduction d'Henry Duméry, Editions Vrin, 1994, p. 89

⁴²⁹ E. FALQUE, *Dieu, la Chair et l'Autre*, Editions Epiméthée, 2008, p. 312

belle formule de Paul Ricoeur, le symbole « donne à penser⁴³⁰ », il provoque notre intelligence en « présentifiant une absence ». Sans cette Présence du signifié dans le signifiant, celui-ci retombe du statut de « vestige » à celui de trace, il est impuissant à « mettre en présence ». Mais l'autre tentation qu'évite Saint Bonaventure est de réduire Dieu au monde sensible ce qui correspond à la position panthéiste. De même que Grégoire Palamas, Saint Bonaventure maintient la tension entre manifestation de la présence divine dans la création et accès barré à son Essence. Le risque dénoncé par Saint Bonaventure dans son *Soliloquium* est celui de faire un mauvais usage des beautés de la création en restant prisonnier de ses attraits :

« Hélas, Seigneur, je comprends maintenant mais je rougis de l'avouer : la beauté, la forme des créatures a trompé mes yeux, et je n'ai point fait attention que tu es plus beau que toutes les créatures auxquelles tu n'as communiqué qu'une goutte de cette beauté qui n'a point de prix. Et qui donc, en effet, a orné le ciel d'astres, l'air d'oiseaux, les ondes de poissons, la terre de plantes et de fleurs ? [...] Et qu'est-ce que tout cela si ce n'est une *faible étincelle* de ta beauté⁴³¹ » ?

Si elle ne nous ramène pas à la Source de toute beauté, la création peut nous détourner de nourritures plus spirituelles mais non moins charnelles, puisqu'il va s'agir, par la conversion des sens, de goûter des réalités spirituelles de façon sensuelle : « Je n'ai pas songé que tu étais plus doux que le miel⁴³² », avoue Saint Bonaventure. C'est ce qu'Emmanuel Falque nomme *le risque de « captation »* : « Si le symbole exige certes que l'on s'arrête à la sensation sans trop immédiatement la dépasser, le bon usage du sensible doit néanmoins prévenir de son « mauvais usage », le *symbolique* doit se défendre du *diabolique* et la conversion des sens de la pure sensation⁴³³ ». Comme le scande Emmanuel Falque au chapitre V de *Métamorphose de la finitude*, « la résurrection change tout⁴³⁴ » car c'est toute la création qui est assumée et sauvée avec le Christ qui a traversé notre corporéité mais pour autant « l'enfouissement kénotique de Dieu dans le sensible n'indique pas l'absorption du croyant dans ses sensations⁴³⁵ ». Ne se trouve-t-on pas ici rendu au même point qu'Epicure pour lequel les désirs naturels devaient être convertis en *plaisirs en repos* (le plaisir d'avoir mangé par exemple). Comme pour Epicure, ce n'est pas tant la

⁴³⁰ Formule empruntée au titre d'une conférence intitulée « Le symbole donne à penser » in P. RICOEUR, *Anthropologie philosophique, Ecrits et conférences*, III, Editions du Seuil, 2013, pp. 175-198

⁴³¹ SAINT BONAVENTURE, *Soliloquium*, in V.M. BRETON, *Saint Bonaventure*, Editions Aubier, 1943, p. 288

⁴³² *Ibid*, p. 289

⁴³³ E. FALQUE, *Dieu, la Chair et l'Autre*, Editions Epiméthée, 2008, p. 326

⁴³⁴ E. FALQUE, *Métamorphose et finitude*, Editions du Cerf, 2004, p. 111

⁴³⁵ E. FALQUE, *Dieu, la Chair et l'Autre*, Editions Epiméthée, 2008, p. 326

nature qui serait le siège du péché que nos désirs illimités qui causent notre souffrance. Or ces plaisirs « sans mélange », ne peuvent être trouvés, pour Saint Bonaventure, que dans l'amour inépuisable du Christ : « je voulais des jouissances sans amertume, je ne pouvais les trouver qu'en vous Seigneur⁴³⁶ ». Alors que pour Epicure la sensation travaillée selon les directives du *Tetrapharmacoon* est l'horizon ultime d'une félicité purement immanente, le risque de *captation* vient stopper, chez Saint Bonaventure, la progression de l'âme vers Dieu. Pourquoi chez Saint Bonaventure ce travail d'ascèse sur les désirs matériels ne suffit-il pas ?

Pour répondre à cette question il faut repartir du début de *l'Itinerarium* où Saint Bonaventure définit les trois axes de l'odologie franciscaine en les associant à trois facultés : « En accord avec cette triple démarche, notre âme exerce trois principaux regards : le premier sur les corps extérieurs d'où son nom de principe de vie ou *sensibilité* ; le deuxième en elle-même et sur elle-même, ce qui la fait nommer *conscience* ; le troisième sur le transcendant, d'où l'appellation *d'esprit*⁴³⁷ ». Ainsi se trouvent définies trois modalités d'expression de la pensée humaine : - symbolique, - rationnelle et - mystique. La question de leur articulation dépasse le cadre de *l'Itinerarium* pour poser une question proprement anthropologique : s'agit-t-il de trois étapes successives - la pensée symbolique étant, dans ce cas, considérée comme l'enfance de la pensée humaine - ou de trois étapes constitutives du génie humain sans lesquelles il ne développe qu'une partie de ses potentialités ? La réponse de Saint Bonaventure à cette question reste ambiguë dans *l'Itinerarium*. En effet, à la fois, la fin du deuxième chapitre de *l'Itinerarium* sonne comme une mise en garde contre l'oubli de la création : « Ouvre les yeux, prête l'oreille de ton âme, délie tes lèvres : toutes les créatures te feront voir, entendre, louer, aimer, servir, glorifier et adorer ton Dieu. Sans quoi prend garde que l'univers ne se dresse contre toi. Car pour cet oubli le monde entier accablera un jour les insensés⁴³⁸ ». On trouve ici la source de l'inspiration qui conduit Le Pape Jean-Paul II à voir dans l'indifférence vis-à-vis de l'environnement un péché⁴³⁹.

D'autre part, on peut lire, en contraste, au dernier chapitre de *l'Itinerarium* :

⁴³⁶ SAINT BONAVENTURE, *Soliloquium*, in V.M. BRETON, *Saint Bonaventure*, Editions Aubier, 1943, p. 289

⁴³⁷ SAINT BONAVENTURE, *Itinéraire de l'Esprit vers Dieu*, I, 4, traduction d'Henry Duméry, Editions Vrin, 1994, p. 31

⁴³⁸ SAINT BONAVENTURE, *Itinéraire de l'Esprit vers Dieu*, I, 15, traduction d'Henry Duméry, Editions Vrin, 1994, p. 43

⁴³⁹ On peut renvoyer notamment au Discours du Sanctuaire de Zamosc de juin 1999, où le Pape s'exprime en ces termes : « Il existe un péché grave contre l'environnement naturel qui pèse sur nos consciences et engendre une grave responsabilité à l'égard de Dieu ». Cette idée sera reprise dans l'Encyclique *Laudato Si'*.

« Nous avons découvert dans le principe premier et souverain et en Jésus-Christ, médiateur entre Dieu et les hommes, des merveilles qui n'ont point leur pareilles dans les créatures et qui surpassent la pénétration de l'intellect humain. Il nous reste à dépasser par la contemplation non seulement le monde sensible mais l'âme elle-même. Dans ce passage, le Christ est la voie et la porte, l'échelle et le véhicule⁴⁴⁰ ».

Pour dépasser cette ambiguïté et répondre à la question posée par rapport à la *circularité* des trois étapes de l'odologie⁴⁴¹, nous devons maintenant aborder la spécificité de l'approche trinitaire à travers la conversion des sens bonaventurienne et le rôle du corps dans ce processus. Pour cela, nous devons faire émerger les apports de la pensée bonaventurienne par rapport aux précédentes conceptions des sens spirituels. Comme évoqué, la genèse du concept de sens spirituels remonte, selon Karl Rahner, à Origène. Or dans la vision d'Origène, les sens spirituels constituent une faculté humaine dont le siège est le *noûs* : « Les fonctions que nous attribuons comme propres aux sens spirituels, Origène les attribue au *noûs*. [...] Seul le *noûs* peut connaître les biens éternels, invisibles et spirituels. [...] N'aurait-il pas plutôt considéré la vue spirituelle, l'ouïe, etc...simplement comme les différentes expressions figuratives du *noûs*, et non pas comme ses organes⁴⁴² ». N'oublions pas qu'Origène est l'un des premiers auteurs chrétiens à avoir amené l'idée platonicienne d'une chute de l'âme dans le corps, la chute ne faisant pas partie originellement du vocable biblique.

Comme l'explique l'auteur, c'est principalement avec Alexandre de Halès, que les sens spirituels deviennent un acte volontaire de l'intelligence que l'on nomme « sens spirituel » par *analogie*⁴⁴³ avec le corps et ses différentes modalités de saisie sensuelle d'un même objet. Si le corps n'est toujours pas mobilisé, les sens spirituels cessent d'être une simple faculté localisée dans l'intellect. Toujours selon l'analyse de Karl Rahner, c'est la mystique qui va apporter une dimension nouvelle à la conversion des sens en introduisant, à côté de la dimension volontaire de la conversion, un *pathos* : « Il y a, à côté de la connaissance qui reçoit du dehors, une connaissance expérimentale par laquelle l'homme connaît le divin en tant qu'il pâtit du divin⁴⁴⁴ ». Saint Bonaventure s'inscrit dans cette filiation à Alexandre de Halès lorsqu'il définit

⁴⁴⁰ SAINT BONAVENTURE, *Itinéraire de l'Esprit vers Dieu*, VII, 1, traduction d'Henry Duméry, Editions Vrin, 1994, p. 101

⁴⁴¹ La contemplation du monde sensible n'est-elle qu'une étape à dépasser ou bien l'horizon de l'*Itinerarium* est-il la reconduction au sensible une fois la conversion des sens opérée ?

⁴⁴² K. RAHNER, « Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène » in *Revue d'ascétique et de mystique*, XIII, avril 1932, p. 124

⁴⁴³ K. RAHNER, « La doctrine des sens spirituels » in *Revue de mystique et d'ascétique*, XIV, 1933, p. 267

⁴⁴⁴ *Ibid*, p. 268

les sens spirituels comme « les perceptions mentales de la vérité contemplée⁴⁴⁵ ». A la fois donc un exercice de l'intelligence au service de volonté mais également une faculté préexistante dans l'âme, voilée par le péché, et qui demande à être, selon ses termes, « rectifiée » par l'action de la Grâce reçue. Le fait que ce soit dans le cinquième livre⁴⁴⁶ du *Breviloquium* consacré à la Grâce, qu'est déployée (bien que succinctement) la doctrine des sens spirituels montre bien l'importance de cette dimension du *pathos* :

« Alors l'homme est apte à la contemplation, à la vision de l'embrasement de l'Époux et de l'épouse, lesquels surviennent quand il possède les *sens spirituels* par lesquels il voit la souveraine harmonie sous l'aspect du Verbe, il goûte la souveraine douceur sous l'aspect de la Sagesse [...], il sent le parfum souverain sous l'aspect du Verbe, incarné, habitant en nous corporellement et se laissant par nous toucher, étreindre par l'ardente charité qui, par l'exstase et le transport, fait passer notre esprit de ce monde au Père⁴⁴⁷ ».

L'expérience de la conversion des sens est donc indissociable de celle de l'épaisseur du créé. On sort de l'analogie entre l'intellect et le fonctionnement des sens pour entrer dans une véritable *expérience sensible de spiritualisation des sens corporels* (et non d'incarnation de l'intelligence) c'est là l'immense nouveauté de la pensée Bonaventurienne. Il y a là un point de convergence avec la conversion des sens telle qu'elle est vécue par les Pères neptiques, pour lesquels, selon Natalie Depraz : « Les sens spirituels sont présentés ici comme des *intensifications de la chair corporelle par l'esprit*, lequel en retour, se trouve tout autant affecté, c'est-à-dire incarné, qu'il en ressort densifié et affiné dans son sentir propre⁴⁴⁸ ». La chair est l'espace où s'accomplit cette circularité entre le corps et l'esprit inhérente aux sens spirituels.

Si la conversion des sens ne nous fait pas quitter la chair bien au contraire en quoi ne nous fait-elle pas quitter la Terre ? Nous serions tentés de répondre par une autre question : comment imaginer que des sens ainsi exacerbés puissent perdre leur capacité à ressentir le monde dans lesquels ils sont plongés ? Comme le résume Emmanuel Falque, « on ne fuit pas la terre dans l'appréhension sensible de Dieu⁴⁴⁹ ». Mais, pourrait-on s'interroger, après avoir atteint la dernière étape de l'*Itinerarium*, l'extase mystique, qui passe chez Saint François par la vision du Séraphin ailé,

⁴⁴⁵ SAINT BONAVENTURE, *Breviloquium*, V, 6, 7, Editions franciscaines, 1967, p. 75

⁴⁴⁶ On trouve également au livre VI du *Breviloquium* un exposé des correspondances entre les sept béatitudes et les cinq sens spirituel.

⁴⁴⁷ SAINT BONAVENTURE, *Breviloquium*, V, 6, 6, Editions franciscaines, 1967, p. 73

⁴⁴⁸ N. DEPRAZ, *Le corps glorieux, phénoménologie pratique de la philocalie des pères du désert et des pères de l'Église*, Editions Peeters, Louvain, 2008, p. 66

⁴⁴⁹ E. FALQUE, *Dieu, la Chair et l'Autre*, Editions Epiméthée, 2008, p. 324

pourquoi revenir au monde sensible ? D'ailleurs, la conclusion de l'*Itinerarium* se s'intitule-t-elle pas « la mort au monde prépare la vision face à face⁴⁵⁰ » ? Nous retrouvons ici l'enjeu philosophique de la *circularité* de l'odologie bonaventurienne que nous allons maintenant tenter de traiter. Chaque étape de ce « chemin vers Dieu » est-elle un dépassement de la précédente, amenant une forme de progressivité dans la démarche ou bien chaque étape est-elle reprise dans la suivante de sorte que la dernière, sans revenir au début de l'odologie, en conserve tous les acquis autorisant ainsi à parler de *circularité* ?

Pour répondre à cette question, nous devons aborder successivement trois aspects de la théologie bonaventurienne : - l'ontologie du don – la théorie de l'âme miroir du monde – la primauté originelle du « livre du monde » sur le « monde du Livre ». Dans le cadre de cette analyse, nous nous appuyerons également sur les commentaires de Jean Bastaire afin de mettre en lumière la dimension horizontale et immanente de la communion avec les créatures. L'enjeu de ce dernier paragraphe, tant pour la tradition franciscaine que pour la spiritualité orthodoxe, est d'envisager ce que nous avons qualifié de « reconduction au sensible », une fois opérée la conversion des sens.

4. Conversion des sens et reconduction au sensible

a) L'ontologie du don comme antidote à la captation

La notion de pauvreté, selon Emmanuel Falque, se définit comme « acte de se démunir de tout jusque soi-même⁴⁵¹ ». Selon lui, la marque de fabrique de la pauvreté franciscaine est qu'elle s'enracine dans la dynamique trinitaire comme « dévoilement d'une structure d'être⁴⁵² ». Loin d'être, comme l'affirme Michel Foucault, une modalité de la renonciation à soi, la pauvreté prend chez Saint Bonaventure une dimension ontologique inégalée dans la philosophie médiévale. Alors que pour toute la scholastique médiévale, l'Être demeure l'apha et l'omega de la métaphysique, on assiste, avec Saint Bonaventure, à un glissement de l'Être comme substance éternelle et immuable dont l'essence nous reste inaccessible à une vision de l'Être comme processus même de la donation intratrinaire : « Le Père donne ce qu'il a non pas d'abord pour se dépouiller de ce qu'il est (la pauvreté en Dieu, comme en l'homme, n'accuse jamais une perte d'identité), mais au contraire seulement parce qu'il n'est

⁴⁵⁰ SAINT BONAVENTURE, *Itinéraire de l'Esprit vers Dieu*, traduction d'Henry Duméry, Editions Vrin, 1994, p. 105

⁴⁵¹ E. FALQUE, *Saint Bonaventure ou l'entrée de Dieu en théologie*, Editions VRIN, 2001, p. 138

⁴⁵² *Ibid*, p. 138

que - et toute - la donation de ce qu'il a, c'est-à-dire lui-même et le débordement par soi de son-être propre⁴⁵³ ». L'Être même de Dieu c'est de se donner au sein de la Trinité mais également, par un débordement de cet amour trinitaire qui lui est consubstantiel, dans la création, dans la mesure où cet amour est auto-diffusif de soi au sens où il ne peut pas ne pas se donner, il est dans sa nature de sans cesse s'épandre. Sous ce regard, la création devient le fruit d'une auto-diffusion de l'amour trinitaire.

La spécificité de l'expérience franciscaine consiste à faire de cette dynamique trinitaire la clé de la conversion des sens. *C'est en vivant la conformation au Christ sur le mode du don et non de la possession que Saint François ne se perd pas dans le piège de la captation : « nul ne possède Dieu qui ne soit possédé par lui⁴⁵⁴ »*. Le risque que nous évoquions plus haut de voir le moyen (le Christ comme Porte de la conversion des sens) se transformer en finalité exclusive du mouvement odologique trouve ici une réfutation majeure dans l'ontologie de la donation. Si merveilleux que soi l'Époux il ne s'agit pas de le « posséder » mais d'être habité par lui sans en nourrir aucun désir de captation de sa puissance (base de la pauvreté en esprit comme nous l'avons vu plus haut). Le Christ est véritablement une porte dans la mesure où il ne nous enferme pas dans une contemplation exclusive de sa Personne mais nous ouvre la porte d'une contemplation plus globale de la création en nous donnant de la contempler avec ses propres yeux. En effet, ce don est la réponse trinitaire à un abandon de Soi qui est la marque de la mystique franciscaine. Le don de Soi (le don du don) crée, en effet, un état de pure ouverture pour accueillir non seulement la présence du Christ en soi mais également son regard sur la création. La conversion des sens consiste donc ultimement, non seulement à permettre une visibilité du spirituel dans le corporel (expérience des stigmates), mais également une transparence de la vision pour accueillir le regard du Christ. Les conditions sont donc réunies pour pouvoir fonder l'idée d'une *circularité* de l'odologie franciscaine. L'atteinte de la dernière étape ne supprime pas les acquis des étapes précédentes, elle permet de les revisiter d'un autre point de vue : celui du Dieu fait homme. Ainsi, au terme de l'odologie, les créatures (vestiges) peuvent-elles être approchées du point de vue de la ressemblance, et leur éclat s'en trouve ainsi magnifié. Grâce à ce parcours mystique, c'est cette capacité, naturelle avant le péché originel, à lire dans la création la Présence de Dieu, qui se trouve restituée à l'homme. Là où Michel

⁴⁵³ E. FALQUE, *Saint Bonaventure ou l'entrée de Dieu en théologie*, Editions VRIN, 2001, p. 139

⁴⁵⁴ SAINT BONAVENTURE, *Breviloquium*, V, 1, 2, Editions franciscaines, 1967, p. 33

Foucault voit une perte d'identité, il y a bien au contraire l'acquisition d'une densité ontologique supérieure puisque l'homme se trouve en quelque sorte « augmenté » (et non pas nié ou dépassé) par la Présence du Christ en lui. Le point commun entre cette expérience de la pauvreté franciscaine et la prière du cœur des Pères neptiques, est que l'accent est mis non pas sur « ce qui » est donné mais sur le comment de l'acte de donner : « le laisser de l'entrée en présence importe toujours davantage que la présence de cela même qui entre⁴⁵⁵», souligne Emmanuel Falque. Ce que Saint François donne c'est d'abord lui-même et c'est dans cette façon de se donner qu'il existe en plénitude, indépendant de tout « avoir » à donner.

La vraie donation suppose l'absolue pauvreté de celui qui n'a plus rien d'autre à donner que lui-même. Elle culmine dans ce que Jean-Luc Marion nomme « le don du don⁴⁵⁶ » dans lequel s'effacent à la fois le donateur, le donataire, les liens de réciprocité qui unissent l'un à l'autre et le don donné lui-même pour ne conserver que la gratuité de l'acte lui-même. Ce « don du don » appelle un abandon par lequel la créature accepte son état d'absolue dépendance vis-à-vis de Dieu. Mais le renversement qu'opère la pensée bonaventurienne est que cet état d'absolue dépendance, loin de mener à l'anéantissement de l'individu, est ce qui va lui permettre de « vivre d'une autre vie », dessillant son regard sur la vérité ontologique de sa condition : « Le premier principe, par sa vertu toute puissante et sa magnanime libéralité a produit à l'être toute créature du néant. La créature a donc de soi le non-être, elle reçoit tout son être d'un autre. Elle fut ainsi créée pour que, par son indigence, elle ait toujours besoin de son principe et pour que le premier principe, par sa bonté, ne cesse de se communiquer à elle⁴⁵⁷ ». La pauvreté du cœur c'est la prise de conscience que nous avons « besoin perpétuellement de l'aide, de la présence, du soutien et de l'influence de Dieu⁴⁵⁸ » pour être « maintenu dans l'Être ». *L'absolue pauvreté de l'homme appelle irrésistiblement l'absolue puissance divine : il ne s'agit pas seulement de lui faire place mais d'être cette place*, à l'image d'une fenêtre transparente. Pour reprendre les catégories de la conversion que nous avons définies, on pourrait dire, à ce stade, que l'approfondissement appelle le *creusement* par *évidement* de l'égoïté, modalité de la conversion que nous avons mise en évidence chez les épïcuriens. *Faire du don la source de l'Être et non de l'Être la condition de*

⁴⁵⁵ E. FALQUE, *Saint Bonaventure ou l'entrée de Dieu en théologie*, Editions VRIN, 2001, p. 141

⁴⁵⁶ J.L. MARION, *Esquisse d'un concept phénoménologique du don*, p. 79 cité par E.FALQUE in *Saint Bonaventure ou l'entrée de Dieu en théologie*, Editions VRIN, 2001, p. 146

⁴⁵⁷ SAINT BONAVENTURE, *Breviloquium*, V, 2, 3, Editions franciscaines, 1967, p. 37-39

⁴⁵⁸ *Ibid*, p. 39

possibilité du don, situe d'emblée l'homme dans un réseau d'interdépendances dont il se reçoit pour exister à l'image de ce qui se produit perpétuellement dans la Sainte Trinité.

b) *La monadologique bonaventurienne : de l'âme-fenêtre à l'homme miroir du monde*

Pour montrer la circularité entre les trois étapes de l'*Itinerarium*, nous avons montré en quoi l'ontologie de la donation constitue un antidote puissant à toute volonté égoïque de captation du divin dans l'expérience mystique qui entraverait tout retour au sensible. Bien au contraire, le passage par le Christ ouvre en l'homme une fenêtre pour lui permettre de conformer son regard à celui du Christ grâce précisément à l'acquisition des sens spirituels. On retrouve pleinement ici la catégorie de la conversion comme *conformation* que nous avons définie plus haut.

Pour approfondir cette réflexion et en dégager la dimension cosmique, à peine esquissée encore, il convient de revenir sur la nature de l'âme chez Saint Bonaventure pour comprendre comment l'âme, de fenêtre rendue transparente par la pureté du cœur, peut devenir *miroir*. En effet, pour Saint Bonaventure, l'être même de l'âme est d'être un miroir non seulement au sens où il s'agirait de lire dans le monde comme dans un miroir mais d'être le *miroir du monde* comme le résume Marc Ozilou : « le miroir n'est pas seulement un moyen de connaissance, il est l'être même de l'âme⁴⁵⁹ ». L'horizon de la conversion des sens est de permettre à l'âme, à son tour, de refléter la Trinité selon ses trois degrés de manifestation : vestige, image, ressemblance. C'est ce qui fait dire à Emmanuel Falque dans *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie* : « Sans jamais dépasser l'épaisseur du créé si proprement franciscaine ni fuir dans une quelconque mystique fusionnelle, l'être miroir de l'âme retrouve ainsi en lui – ou mieux se découvre lui-même – comme éclat du monde (*fulgor*) et beauté de Dieu (*pulchritudo*)⁴⁶⁰ ». Ainsi, une âme qui se détournerait de la contemplation du sensible perdrait une partie de son reflet. *L'homme n'a pas seulement pour mission de refléter la Trinité en lui-même (deuxième niveau de l'Itinérarium) mais l'ensemble de la création* comme l'affirme Saint Bonaventure dans son *Hexaëmeron* (IV, 6) : « La vision de l'intelligence innée par nature, en tant qu'elle se tourne vers les choses est donc la vérité. Or l'âme veut que le monde entier s'inscrive en elle.⁴⁶¹ ». A travers l'âme du Saint on peut voir la création comme dans un miroir. Par la conversion des sens,

⁴⁵⁹ M. OZILLOU, *Le De Trinitate de Saint Augustin dans le Commentaire des sentences de Saint Bonaventure* cité par E. FALQUE in *Saint Bonaventure ou l'entrée de Dieu en théologie*, Editions VRIN, 2001, p. 77

⁴⁶⁰ E. FALQUE, *Saint Bonaventure ou l'entrée de Dieu en théologie*, Editions VRIN, 2001, p. 77

⁴⁶¹ M. OZILLOU, *Saint Bonaventure, Les six jours de la création*, Editions du Cerf, 1991, pp. 174-175

l'âme laisse en quelque sorte passer la lumière⁴⁶². *Pour reprendre la distinction Bonaventurienne du per et du in, l'âme humaine est ce par quoi l'homme peut lire dans le monde la Présence trinitaire mais également ce dans quoi on peut lire un reflet de cette Présence.* De même que la Trinité est présente dans le monde sensible à l'état de vestige, la contemplation de ces vestiges laisse dans l'âme humain une trace inaltérable qui fait qu'elle devient à son tour le reflet de la présence divine selon les deux degrés de l'odologie franciscaine : *à la fois comme reflet du vestige et comme image en tant que créature rationnelle. C'est au moment où elle fait retour sur elle-même que l'âme comprend sa vraie nature qui est de refléter la présence divine dans toutes ses modalités.* Les deux étapes de l'odologie sont donc bien liées et on peut donc légitimement parler de circularité même si la vision bonaventurienne demeure, comme le souligne Alain de Libera, hiérarchique :

« Bonaventure fait de l'esprit humain un regard et un miroir de la hiérarchie, un esprit hiérarchique, et de l'âme humaine une *anima ecclesiastica*, une « âme ecclésiale » où tout s'entre-exprime : les choses qui s'expriment en elle, elle qui exprime Dieu, Dieu qui s'exprime en elles.[...] L'âme porte écrits ou dessinés en elle la forme du tout, son ordre et la beauté qui en émane⁴⁶³ ».

C'est ainsi que se dévoile pleinement la monadologie bonaventurienne. Si l'âme peut devenir le *reflet du tout* c'est que par la résurrection du Christ, Dieu a tout récapitulé en lui de sorte que rien ne subsiste en dehors de lui comme l'explique bien Emmanuel Falque dans *Métamorphose de la finitude* : « rien ne se produit en l'homme qui ne se produit en Dieu. [...] Rien ne se tient dès lors hors de Dieu puisqu'il est le Tout (to pan). Et si quant à nous, il nous semble parfois en sortir ou plutôt nous en extraire, c'est précisément en cela que consiste le péché⁴⁶⁴ ». *Si le monde peut s'inscrire dans l'âme humaine c'est que préalablement elle-même a été inscrite en Dieu. Notre liberté c'est d'accepter ou non de le recevoir.*

Le rôle central du péché, pour la tradition catholique, dans notre relation à la nature est donc ici mis en évidence. Le péché est ce par quoi je refuse de me recevoir de ce Tout. Or sans cette inscription dans le Tout, mon âme ne saurait devenir le miroir du monde. L'opacité du miroir tend à déformer l'objet, en faisant de la nature l'objet projectif de nos désirs égoïques. Le fait que Saint François ait conçu le *Cantique des créatures* à la fin de sa vie alors qu'il était aveugle est la preuve que pour lui la

⁴⁶² Nous retrouvons ici un thème évoqué dans l'analyse heideggerienne du mythe de la caverne platonicien.

⁴⁶³ A. DE LIBERA, *Le philosophie médiévale*, Editions PUF, 1993, p. 405

⁴⁶⁴ E. FALQUE, *Saint Bonaventure ou l'entrée de Dieu en théologie*, Editions VRIN, 2001, p. 90

création, au terme de l'expérience mystique, n'est plus extérieure à nous mais partie intégrante de notre âme sanctifiée où l'action de la trinité fabricatrice se déploie en toute transparence. Le sentiment du Soi disparaît au profit d'une inscription dans le Verbe qui récapitule toute chose : « Tout est créé par lui et pour lui, et il est lui, par devant, tout, tout est maintenu en lui⁴⁶⁵ ».

c) *Dimension charnelle de la conversion des sens : de l'homme miroir du monde à la participation au Corps du Christ*

La dimension cosmique de la conversion des sens évoquée ci-dessus est propre à la mystique bonaventurienne dans la mesure où elle repose sur une ontologie de la donation qui la rend possible et qui la précède. Ainsi, la monadologie est ce qui nous permet d'entrer dans une pensée des *correspondances* entre l'âme humaine et le monde, celle-ci devenant le miroir d'une création *intériorisée* sous l'effet de la conversion des sens. Il nous faut maintenant montrer en quoi le corps pourrait constituer le pivot de ces correspondances. En effet, si le corps constitue le point de départ de la conversion des sens comme nous l'avons évoqué plus haut, pourrait-on aller jusqu'à affirmer que le corps soit le *médiateur* de notre relation à l'univers à l'image de ce qui se passe dans l'âme miroir du monde ? Comme l'âme « rectifiée » parvient à voir le monde avec le regard du Christ, le corps peut-il ressentir la création comme le Christ incarné ?

Dans *Dieu la Chair et l'Autre*, Emmanuel Falque soutient l'idée d'un lien intrinsèque entre lecture de la Présence trinitaire dans le monde et inscription de cette même Présence dans la chair de l'homme : « Le livre du monde, lieu de l'annonce ne va pas sans une profonde conversion de la chair du croyant⁴⁶⁶ ». L'auteur semble dans cette affirmation sous-entendre que l'âme n'est pas la seule à être le miroir de l'univers mais le corps également par sa conformation au Corps du Christ. Nous abordons avec cette thèse l'ultime étape de notre analyse de la conversion des sens pour nous demander si elle débouche bel et bien sur une conversion de notre relation à la nature *à partir du corps*. La chose a déjà été évoquée avec le fameux extrait du chapitre six du *Breviloquium* où Saint Bonaventure décrit l'expérience des sens spirituels. Mais il convient de s'interroger en quoi est-ce là plus qu'une analogie entre sens corporels et sens spirituels lorsque Saint Bonaventure affirme par exemple : « il sent le parfum souverain sous l'aspect du Verbe inspiré dans le cœur⁴⁶⁷ ». Comme inspirer dans le

⁴⁶⁵ 1 Col, 16-17

⁴⁶⁶ E. FALQUE, *Dieu, la chair et l'autre*, Editions Epiméthée, 2008, p. 293.

⁴⁶⁷ SAINT BONAVENTURE, *Breviloquium*, V, 6, 6, Editions franciscaines, 1967, p. 75

cœur ? Faut-il y voir une coïncidence entre l'acte physique d'inspirer et l'expérience spirituelle d'atteindre la pureté du cœur ? Une expérience du même type était décrite par les Pères neptiques, mettant l'accent sur le pouvoir de diriger son souffle plus que sur la dimension olfactive. Plus avant dans le *Brevoloquium*, Saint Bonaventure nous livre la clé en évoquant la Présence en l'homme du Verbe « habitant en nous corporellement » et qui peut être « étreint », « touché », « embrassé » ! Mais en quoi, c'est la nôtre interrogation, cette expérience charnelle du Christ nous permet-elle de conclure qu'elle transforme également notre rapport physique à la nature ? Si le *Cantique des créatures* est bien l'expression d'une vision intérieure puisque, comme nous l'avons souligné, Saint François était aveugle quand il l'a composé, pour autant en quoi, comme l'avance Emmanuel Falque : « l'imitation du Christ et la nudité de la chair se joignent ainsi ensemble pour faire de la louange à la création le lieu d'une conversion du rapport charnel de l'homme au monde⁴⁶⁸ » ? Doit-on comprendre que de la même manière que je peux goûter la Présence physique du Christ incarné en mon corps, je pourrais goûter sa présence charnelle dans la nature ? Est-ce parce qu'il habite mon corps que je peux sentir les créatures comme le Christ incarné les a senties ? Mais dire que le Christ habite mon corps, n'est-ce pas dire que je ne l'habite plus physiquement, selon la chair, mais de façon spirituelle, selon l'Esprit ? En effet, comme l'explique bien Emmanuel Falque dans *Métamorphose de la Finitude* à propos de la chair chez Saint Paul : « En distinguant les charnels et les spirituels (1 Cor 15,44) saint Paul distingue ainsi deux rapports de l'homme à Dieu, deux manières d'être du corps. L'antagonisme entre la chair de mort et l'esprit de vie a le corps pour siège⁴⁶⁹ ». « La chair (*sarx*) apparaît toujours comme une manière d'être, certes négative ou détournée de Dieu, du corps (*soma*) mais qui ne condamne en rien le corps⁴⁷⁰ ».

N'est-ce pas là toute l'ambiguïté de l'attitude de Saint François par rapport au corps ? Pour faire émerger l'expérience du corps sur le mode de la chair, François doit le soumettre à de rudes épreuves afin d'atteindre cette pauvreté, ce dépouillement de Soi que nous évoquions plus haut. Comme le souligne admirablement Emmanuel Falque, l'épisode de dénudement de Saint François devant son père et les bourgeois d'Assise est davantage qu'une marque de détachement par rapport aux biens corporels mais le renoncement à la « filiation génétique de la corporalité » (*körperlichkeit*) au profit de l'adoption spirituelle de la corporalité (*leiblichkeit*). La

⁴⁶⁸ E. FALQUE, *Dieu, la chair et l'autre*, Editions Epiméthée, 2008, p. 293

⁴⁶⁹ E. FALQUE, *Métamorphose de la Finitude*, Editions du Cerf, 2004, p. 100

⁴⁷⁰ *Ibid*, p. 102

nudité de Saint François entend glorifier par le corps cette filiation divine : il a « revêtu le Christ⁴⁷¹ ». *L'interdépendance avec la création évoquée plus haut, ne saurait alors consister en une même communauté biologique⁴⁷² : elle implique le passage par le Christ qui fait de toute la création son Corps auquel toutes les créatures participent : « La nature sympathique ne peut s'entendre indépendamment de la Trinité créatrice⁴⁷³ »* au risque, selon Emmanuel Falque, de sombrer dans une forme de panthéisme. Mais cette affirmation ne résout pour autant pas la question de la modalité de la participation des créatures, déjà évoquée (sans être résolue) à propos de Maxime le Confesseur. Comment interpréter les propos d'Emmanuel Falque lorsqu'il prétend que « Les créatures sont appelées à reconnaître la paternité de Dieu dont elles reçoivent la filialité et grâce à lui une *fraternité* entre elles⁴⁷⁴ » ? L'auteur semble indiquer que cette fraternité, si elle est d'abord verticale (relation à la Source trinitaire) comporte une part d'horizontalité qui ne passe pas exclusivement par l'homme ? Si la médiation trinitaire n'est pas supprimée, un rapport direct entre les créatures et le créateur sans impliquer nécessairement une médiation humaine semble se dessiner dans le cadre d'une logique théocentrique et non plus anthropocentrique comme c'était encore le cas avec Maxime Le Confesseur⁴⁷⁵.

d) La communion avec les créatures, corrélat écologique de la conversion des sens

C'est précisément ce que tente de mettre en lumière Jean Bastaire, qui a voué l'essentiel de son œuvre à faire découvrir la pensée franciscaine. Dans son interprétation originale du *Cantique des Créatures*. Jean Bastaire montre que la traduction du latin *per* par le français « pour » constitue le parti pris dominant dans la tradition exégétique mais n'exclut pas une autre lecture. Comme le note l'auteur : « En italien médiéval, ce modeste auxiliaire grammatical (*per*) peut introduire un complément d'agent et sa traduction est *par*, ou un complément de cause et sa traduction est *pour*⁴⁷⁶ ». En s'appuyant sur le Psaume 148, il montre que celui-ci nous

⁴⁷¹ Ga, 3,27

⁴⁷² Une telle communauté est permise notamment dans le cadre des pensées analogiques (le Taoïsme notamment) selon lesquelles il existe entre les éléments présents dans l'univers et le corps humain des correspondances codifiées au sein du système symbolique. Nous y reviendrons au tout dernier paragraphe de cette thèse qui ouvre sur les traditions asiatiques.

⁴⁷³ E. FALQUE, *Dieu, la chair et l'autre*, Editions Epiméthée, 2008, p. 298

⁴⁷⁴ *Ibid*, p. 298

⁴⁷⁵ L'homme étant, comme nous l'avons expliqué le seul être à pouvoir conduire la récapitulation des extrêmes entre lesquels son existence se trouve engagée.

⁴⁷⁶ J. BASTAIRE, « Supplique pour une autre traduction du cantique des créatures » in M. HUBAUT, J. BASTAIRE, *Approche Franciscaine de l'écologie*, Editions franciscaines, 2007

fournit un exemple d'exhortation à la louange cosmique où les rois de la terre se trouvent positionnés juste après les oiseaux et reptiles :

« Louez le Seigneur soleil et lune,
Louez le vous toutes les étoiles brillantes [...]
Louez le Seigneur depuis la terre
Feu et grêle, neige et brouillard
Vent et tempête exécutant sa parole
Montagnes et toutes les collines
Arbres fruitiers et tous les cèdres
Bêtes sauvages et tout le bétail
Reptiles et oiseaux
Rois de la terre et tous les peuples ».

Et Jean Bastaire de signaler que dans son *Exhortation à la louange de Dieu*, c'est Saint François lui-même qui exhorte les créatures à louer Dieu ! Dès lors, comme il l'analyse, le sens du cantique est profondément transformé. Non pas que l'on puisse faire l'impasse de la médiation trinitaire, ce retour à la Source qui est la base de toute fraternité mais *en passant du pour au par, les créatures passent du statut d'objets passifs de la louange à celui de sujet actifs* : « Ne passe-t-on pas à côté de son sens premier, littéral, en transformant les créatures agents de louange, en simples motifs de louange. [...] C'est la une bien triste contorsion théologique afin de ménager à tout prix la fonction incontestable de l'homme comme chef du cœur cosmique⁴⁷⁷ ». En effet, la traduction « pour » fait des créatures de simples objet au service de l'homme, dont les qualificatifs soulignent l'utilité. Mais cette vision utilitaire peut être renversée au profit d'une dimension esthétique où les créatures sont louées pour leur beauté et ce qu'elles traduisent des qualités divines, en faisant également un modèle pour les hommes. Ce qui nous pousse à apporter crédit à l'interprétation de Jean Bastaire, ce sont précisément certains qualificatifs utilisés. En quoi la chasteté de l'eau et son humilité pourraient-elles être utiles à l'homme ? Ne sont-elles pas davantage source d'édification : « Louez-sois tu, mon Seigneur, pour Sœur Eau, qui est utile, très humble, précieuse et chaste⁴⁷⁸ » ? Il semble que les deux dimensions soient affirmées à la fois : à la fois l'utilité pour l'homme et les traits de caractère qu'incarnent ces créatures et en font des « personnes » dignes de louer le Seigneur. Or cette structure

⁴⁷⁷ J. BASTAIRE, « Supplique pour une autre traduction du cantique des créatures » in M.HUBAUT, Jean BASTAIRE, *Approche Franciscaine de l'écologie*, Editions franciscaines, 2007, p. 118-119

⁴⁷⁸ Traduction de Pierre Damien in *Saint François d'Assise, la simplicité du cœur*, Editions Pocket, 2000, p. 210-211

se retrouve dans chaque strophe. A propos du feu : « par qui tu éclaires la nuit ; il est beau, joyeux, indomptable et fort⁴⁷⁹».

L'encyclique *Laudato Si'* du Pape François semble abonder en ce sens lorsqu'elle reconnaît à chaque créature à la fois une valeur d'usage mais également une « valeur propre » : « Aujourd'hui l'Église ne dit pas seulement que les autres créatures sont complètement subordonnées au bien de l'homme, comme si elles n'avaient aucune valeur en elle-mêmes et que nous pouvions en disposer à volonté. Pour cette raison, les évêques d'Allemagne ont enseigné au sujet des autres créatures qu'on pourrait parler de la *priorité de l'être sur le fait d'être utile*⁴⁸⁰ ». Quelque hypothèse que l'on retienne, le mérite de la traduction de Jean Bastaire est qu'elle permet de répondre à l'objection que nous avons posée au sujet de Maxime le Confesseur, du statut des créatures dans leur rédemption (actif ou purement passif). Par rapport à *Rm* 8,18-22, elle apporte une dimension nouvelle et non contradictoire. Si l'homme reste celui dont la mission est d'être à l'écoute des « gémissements de la création » et de conduire toutes les créatures à la rédemption finale dans le Christ, quel meilleur moyen d'assumer ces deux fonctions que de les associer à la louange de Dieu. ? Prêcher les créatures en les exhortant à prier Dieu c'est leur reconnaître pleinement la dignité de « frères » en Christ et pour l'homme jouer pleinement son rôle de chef d'orchestre en guidant les musiciens sans jouer à leur place. En s'inscrivant dans ce concert de louanges dont il veille à l'harmonie, l'homme s'ouvre pleinement à la dimension de la communion (*koinonia*) en devenant le célébrant de la liturgie cosmique.

Cette étape nous semble fondamentale pour garantir la circularité de l'odologie franciscaine. *L'homme ne pourra se livrer exclusivement à la contemplation mystique de la Trinité que lorsqu'il aura accompli sa mission qui est de concourir à la récapitulation finale de toutes les créatures en Christ. Et ce faisant, son âme devient pleinement le miroir de l'univers : en guidant les créatures vers leur accomplissement, il s'accomplit lui-même.* Comme l'exprime magnifiquement Jean Bastaire, l'homme pris dans cette *koinonia* s'en trouve lui-même perfectionné : « Un chant commun monte irrésistiblement de tous les êtres, malgré les discordances du péché. L'homme en est le régulateur, le coryphée. Il le porte vers Dieu mais il lui arrive aussi d'être porté par cet élan, tant la constance de cette louange spontanée l'incite à maintenir ou à retrouver sa propre fidélité⁴⁸¹ ». Cette fidélité dont parle Jean Bastaire est fidélité

⁴⁷⁹ Traduction de Pierre Damien in *Saint François d'Assise, la simplicité du cœur*, Editions Pocket, 2000, p. 211

⁴⁸⁰ Encyclique *Laudato Si'*, §. 69, Editions Parole et Silence, 2015, p. 55

⁴⁸¹ J. BASTAIRE, « Supplique pour une autre traduction du cantique des créatures » in M. HUBAUT, Jean BASTAIRE, *Approche Franciscaine de l'écologie*, Editions franciscaines, 2007, p. 121

à notre nature première qui est de louer le Seigneur. On pourrait lire toute l'odologie franciscaine et la conversion des sens à travers un seul prisme : retrouver notre nature eucharistique (être de louange) en devenant absolument pauvre en Dieu. Or cette dimension eucharistique ne saurait se concevoir comme isolée. C'est au contact des créatures et d'autrui que notre louange peut remonter vers sa Source. Le chant de la nature devient évident pour ceux dont les sens convertis deviennent capables d'écouter le silence et de porter l'ensemble des créatures dans leur prière vers Dieu. Si, pour les grecs, la *physis* est l'amorce de la guérison, dans le monde chrétien elle serait l'assurance de la convalescence face à la menace toujours présente dans la rechute dans le péché dont l'expression suprême est précisément l'orgueil qui mène au repli sur soi et à la séparation avec ce qui nous entoure. C'est à ce prix que l'on peut faire de la *physis* non seulement une étape à dépasser mais un chemin collectif, cette fois, de conversion.

e) *La reconduction au sensible, horizon de la conversion*

L'horizon de la conversion est donc bien la reconduction au sensible par laquelle l'homme assume pleinement son rôle de « chef du chœur » de la louange divine. Grâce à la conversion des sens, l'homme a été rétabli dans son intégrité et est donc redevenu capable de lire dans le « livre de la nature ». Comme le souligne justement Laure Solignac dans *La théologie symbolique de Bonaventure*, le Livre des Ecritures est second par rapport au « livre du monde⁴⁸² » : « Le livre des écritures est bien second par rapport à celui du monde dans la mesure où il est chronologiquement postérieur – Dieu a créé le monde et c'est ensuite qu'il a inspiré l'Écriture – mais également dans la mesure où la Bible est faite pour réparer le monde entier, c'est-à-dire pour réparer le premier Livre⁴⁸³ ». Dès lors que l'homme intérieur a été « réparé » des effets du péché, il doit donc se tourner à nouveau vers la création pour la soustraire, elle aussi, à l'influence du péché et la tourner vers Dieu dans la louange : « La Bible ne remplace pas le Livre du monde comme s'il était définitivement perdu ou périmé. Au contraire, elle est ici décrite comme le Livre au service du livre du monde. (...) Lire le livre du monde à travers les Ecritures c'est retrouver le sens de la louange⁴⁸⁴ », commente Laure Solignac. L'objet des Ecritures, apprend-on de la bouche même de Saint Bonaventure est « d'interpréter les métaphores des choses ». Si le monde est « vestige » de la Présence divine, la Bible nous donne des clés pour retrouver le sens perdu (à cause du péché) des correspondances symboliques : « Ce livre est celui des

⁴⁸² L'expression, reprise par Saint Bonaventure, est de Hughes de Saint Victor

⁴⁸³ L. SOLIGNAC, *La théologie symbolique de saint Bonaventure*, Editions Paroles et Silence, 2010, p. 34

⁴⁸⁴ *Ibid*, p. 34

Écritures qui expose les ressemblances, les propriétés et les métaphores des choses écrites dans le livre du monde. Donc ce livre de l'Écriture répare le monde entier et le réordonne à la connaissance et à la louange et à l'amour de Dieu⁴⁸⁵ ». Mais la louange de l'homme seul ne suffit pas à « réparer » les créatures, elles aussi doivent participer activement. On retrouve ici la vision dépeinte par Jean Bastaire dans sa traduction du *Cantique des créatures* où l'homme fait son office de chef du chœur de louanges cosmiques : « En effet toutes les créatures confessent Dieu. Et moi que ferai-je ? Je chanterai avec elles toutes. Par elle-même, la grosse corde de la cithare ne sonne pas bien mais s'est unie aux autres qu'elle produit l'harmonie⁴⁸⁶ ».

Laure Solignac pousse encore plus loin notre responsabilité dans la « réparation du monde ». En effet, selon elle, la conversion des sens ne vise pas seulement la contemplation et la louange, elles visent à « faire entrer le monde en nous » pour l'offrir à Dieu : « Le monde est décrit non pas comme une réalité dont nous serions les spectateurs et les contemplateurs mais comme *une immensité* de couleurs de formes et de saveurs et de substances qui cherchent à *entrer en nous*⁴⁸⁷ ». C'est le sens profond de la conversion des sens dont la dimension écologique est bien mise en évidence par Laure Solignac : « Chaque sens doit s'ouvrir au monde sensible pour que le monde sensible puisse passer en Dieu⁴⁸⁸ ». En effet, chaque sens, précise Saint Bonaventure trouve sa justification par rapport au monde sensible dans un jeu de correspondances qui met l'accent sur le rôle de chacun dans l'expérience mystique de la relation à la Nature chez Saint François : « Par le toucher entrent les corps et les solides terrestres, [...] par le goût les liquides, [...] par l'odorat les vapeurs qui résultent d'un mélange d'humidité, d'air et de feu ou de chaleur comme on le voit aussi dans le parfum qui s'exhale des aromates⁴⁸⁹ ». On peut pour cette raison affirmer que le corps est bien le pivot de ces correspondances entre microcosme et macrocosme que nous évoquions à propos de la monadologie Bonaventurienne.

Une fois passé par la Porte du Christ, l'homme devient lui-même une porte, capable de hâter l'avènement du temps de la parousie en concevant sa relation à la nature comme une offrande. La dimension écologique de la conversion des sens trouve ici son aboutissement puisque l'offrande se situe aux antipodes de toute idée de maîtrise ou de captation du monde sensible. Il s'agit de rendre à Dieu (mouvement du *reditus*) ce

⁴⁸⁵ SAINT BONAVENTURE, *Hexaemeron*, XIII, 12 (V, 390), traduction de Marc Ozilou

⁴⁸⁶ SAINT BONAVENTURE, *Hexaemeron*, XVIII, 25 (V, 418), traduction de Marc Ozilou

⁴⁸⁷ L. SOLIGNAC, *La théologie symbolique de Saint Bonaventure*, Editions Paroles et Silence, 2010, p. 36

⁴⁸⁸ *Ibid*, p. 36

⁴⁸⁹ *Ibid*, p. 36

qu'il nous a donné en le transformant par notre regard ou par notre travail. Comme le résume bien Laure Solignac : « Le signe certain de la conversion n'est autre que la dépossession et la désappropriation : il s'agit d'un renoncement à la volonté captatrice qui cherche à prendre possession des créatures pour en jouir⁴⁹⁰ ». Cette vision rétablit une forme de *gratuité* dans notre relation à la Nature. Cette gratuité n'exclue pas une action transformatrice sur la Nature (travail de la terre notamment) mais le but n'est pas uniquement pour l'homme d'en garder l'*usufruit* : il s'agit de rendre à Dieu, sous la forme d'une *offrande*, le fruit du travail de ce qu'il nous a donné en partage : la création. A cette vision trinitaire de l'offrande répond, dans la tradition orthodoxe, la notion de liturgie cosmique.

f) *La dimension cosmique de la liturgie dans le monde orthodoxe*

Cette vision d'une relation à la nature placée sous le signe de l'offrande nous plonge au cœur de la dimension liturgique. Si nous questionnions plus haut l'aspect cosmique de la prière du cœur, nous allons maintenant montrer que c'est à travers la liturgie que cette dimension cosmique trouve son terrain d'expression privilégié et en particulier dans le monde orthodoxe. Mais avant de rentrer dans l'explicitation du concept de liturgie cosmique, il convient de rappeler que le terme de liturgie est déjà porteur d'une dimension collective. Comme l'énonce Romano Guardini, philosophe et théologien catholique :

« Le but premier et propre de la liturgie n'est pas un culte rendu à Dieu par l'individu. Ce n'est ni l'édification, ni l'éveil spirituel, ni la formation intérieure de l'individu en tant qu'individu qu'elle vise. [...] Ce n'est pas davantage l'addition arithmétique d'un grand nombre de fidèles telle qu'elle s'offre à nos yeux dans un sanctuaire. [...] La personne liturgique est tout autre chose ; c'est l'union de la communauté croyante comme telle, [...] d'un mot, c'est l'Église. La liturgie est le culte public et officiel de l'Église⁴⁹¹ ».

La liturgie se définit donc avant toute chose par rapport à une communauté poursuit Romano Guardini : « La communauté réside dans le partage du même esprit, des mêmes pensées, de la même parole, dans l'unité de la direction des cœurs et des regards fixés sur le même but dans le fait que tous ont la même foi, offrent le même sacrifice⁴⁹² ». *On pourrait dire que la liturgie c'est la dimension collective de la metanoia par laquelle elle se donne à voir spatialement dans la convergence des regards.*

⁴⁹⁰ L. SOLIGNAC, *La théologie symbolique de Saint Bonaventure*, Editions Paroles et Silence, 2010, p. 38

⁴⁹¹ R. GUARDINI, *l'Esprit de la liturgie*, Editions Parole et Silence, 2007, p. 40

⁴⁹² *Ibid*, p. 40

Ces deux définitions, si elles insistent sur la nature collective de la liturgie, n'induisent pas, à ce stade, une dimension cosmique puisque la communauté liturgique ne semble pas inclure les autres créatures alors que le Corps du Christ, comme évoqué plus haut, récapitule toute la création. En quoi est-il donc légitime de parler de liturgie cosmique ? Cette dimension cosmique porte-elle uniquement sur le contenu (lectures de Psaumes, par exemple) de la liturgie ou revêt-elle une dimension plus fondamentale ? Pour répondre à cette question, nous nous appuyerons sur l'analyse du cardinal Joseph Ratzinger dans *L'Esprit de la liturgie* afin d'éclairer la dimension œcuménique de ce qui se joue dans la liturgie orthodoxe. Dans un chapitre intitulé « Liturgie, Cosmos, Histoire », le cardinal s'efforce de comparer la dimension cosmique qui s'exprime dans les sacrifices païens et ce qui se passe dans l'offrande chrétienne. Pour ce faire, il revient aux origines bibliques du sacrifice et en particulier à la Genèse qui est le récit dynamique d'une alliance entre Dieu, les hommes et les créatures. Selon lui, le culte vient concrétiser cette alliance. S'il suppose la liberté d'un homme capable de répondre *volontairement* à l'amour divin, pour autant il englobe, nous dit Joseph Ratzinger, toutes les créatures : « La création attend l'alliance et l'alliance, de son côté, accomplit la création tout en l'accompagnant. Et si le culte bien compris est l'âme de l'alliance cela implique qu'il ne sauve pas l'homme seulement mais entraîne toute la réalité dans la communion avec Dieu⁴⁹³ » afin qu'il soit « tout en tous⁴⁹⁴ ». On retrouve ici la « liturgie cosmique » décrite par Maxime le Confesseur au début de notre analyse.

L'offrande liturgique est ce geste par lequel la création, don de Dieu, est rendue au créateur dans un acte d'amour et de reconnaissance. Elle s'exprime de façon exemplaire dans l'eucharistie mais elle est à l'œuvre également dans tout acte qui symbolise « la réunion de l'homme et de la création avec Dieu ». Et le cardinal Ratzinger de faire référence à Teilhard de Chardin selon lequel « l'hostie transformée serait l'anticipation de la transformation de la matière et de sa déification dans la plénitude christologique. L'eucharistie donnerait en quelque sorte sa direction au mouvement cosmique ; elle anticiperait son but et en même temps hâterait son accomplissement⁴⁹⁵ ». Ainsi toute œuvre de transformation de la matière en vue de son accomplissement pourrait-elle s'inscrire dans cette perspective eschatologique. On retrouve dans la tradition orthodoxe un écho amplifié de la vision catholique. Comme le souligne Michel Stavrou, théologien orthodoxe : « La technologie [...] est la

⁴⁹³ J. RATZINGER, *L'esprit de la liturgie*, Editions Ad Solem, 2011, p. 23

⁴⁹⁴ 1 Cor 15,28

⁴⁹⁵ J. RATZINGER, *L'esprit de la liturgie*, Editions Ad Solem, 2011, p. 25

manière dont s'humanise le monde de la nature dans l'espace-temps et dont le corps humain tend à envelopper l'univers entier. Mais cette humanisation, cette extension, pour être salvifique, doit trouver son achèvement dans l'offrande, par l'homme, de lui-même, et de l'univers à Dieu dans l'amour⁴⁹⁶ ». De fait, dans le monde orthodoxe, la notion de *liturgie cosmique* dépasse très largement le cadre de la célébration eucharistique avec le pain et le vin pour porter sur toute la création :

« Comme tel, l'homme a pour vocation de cultiver, orner, sanctifier le monde pour le ramener et l'offrir à Dieu, d'élever la création vers son créateur pour qu'elle puisse être sauvée de l'anéantissement et participe à la Joie de Dieu. On le voit, cette vocation singulière est sacerdotale. *L'homme est amené à être le prêtre du monde sur l'autel de son cœur*, le célébrant d'une liturgie cosmique comme le dit Maxime le Confesseur. Rappelons ici que toutes les liturgies anciennes avaient pour centre, non pas tant la consécration des dons du pain et du vin, que leur élévation – *anaphore* en grec – vers le Créateur, et que le canon eucharistique commençait par un remerciement exprimé d'abord pour la création et ensuite pour la rédemption/création en Christ⁴⁹⁷ ».

Bartholomée 1^{er}, patriarche de Constantinople, connu pour son engagement écologique, souligne le caractère englobant de cette vision liturgique dans *A la Rencontre du mystère* : « La sanctification des saints dons du pain et du vin doit être répandue et s'étendre à l'entière création. En effet, dans l'Église orthodoxe, tout peut être considéré comme découlant du Saint autel : tout ministère, tout service, tout office, toute autorité, toute juridiction administrative⁴⁹⁸ ». Une vision sacramentelle de la création qui se traduit concrètement dans les propos de Mère Hypandia, higoumène du monastère orthodoxe de Solan dans le Gard, connu pour son projet d'agriculture biologique mené en partenariat avec Pierre Rabhi, un des pionniers, en France, de l'agroécologie :

« Notre démarche s'inscrit dans une recherche spirituelle où la création, don de Dieu pour la subsistance et la contemplation des hommes, est respectée et protégée pour devenir une véritable offrande liturgique. [...] L'eau du baptême des bénédictions, le pain et le vin du sacrifice, le blé d'éternité, l'huile d'onction et celle qui brûle devant les icônes, les fruits de la terre, offerts en prémices à Dieu, les premières grappes de raisin bénies le 6 août lors de

⁴⁹⁶ M. STAVROU, « La création entre nos mains, fournaise ou buisson ardent », in *L'avenir de la Terre, un défi pour les Eglises*, sous la direction de Jacques-Noël Pérès, Editions Desclée de Brouwer, 2010, p. 94

⁴⁹⁷ *Ibid*, p. 85

⁴⁹⁸ BARTHOLOMÉE, *A la rencontre du mystère, comprendre le christianisme orthodoxe aujourd'hui*, Editions du Cerf, 2011, p. 73

la fête de la transfiguration..., voilà notre joie profonde, notre bonheur et ce qui donne tout son sens à notre travail⁴⁹⁹ ».

Point d'orgue de la liturgie cosmique, la « fête de la transfiguration du Christ », le 6 août, prend chez les orthodoxes une dimension cosmique. Ce n'est pas seulement la transfiguration du Christ au Mont Thabor qui est célébrée mais, avec elle, de toute la création comme l'explique le patriarche Bartholomée : « La fête de la transfiguration du Christ, célébrée le 6 août, souligne la sacralité de toute la création qui reçoit et offre un avant-goût de la résurrection finale et la restauration de toute chose dans le siècle à venir⁵⁰⁰ ». Pour les orthodoxes, cette *transfiguration cosmique* est vécue ici et maintenant et pas uniquement à l'horizon de la parousie comme en témoignent les hymnes lus ce jour-là : « La nature des eaux est sanctifiée, la terre est bénie, et les cieux sont illuminés... afin que par les éléments de la création et par les anges et par les êtres humains, par les choses visibles et invisibles, le plus saint Nom de Dieu soit glorifié⁵⁰¹ ».

Dans l'Encyclique *Laudato Si'*, le Pape François souligne la richesse du dialogue avec le monde orthodoxe qui nous invite à renouer avec une vision sacramentelle et esthétique du monde. Selon lui : « Il ne faut pas négliger la relation qui existe entre une formation *esthétique* appropriée et la préservation de l'environnement. Prêter une attention à la beauté, et l'aimer, nous aide à sortir du pragmatisme utilitariste⁵⁰² ». Une analyse qui se trouve corroborée dans l'apostrophe du patriarche Bartholomée : « Quand allons-nous apprendre l'alphabet de cette langue divine si mystérieusement dissimulée dans la nature ? [...] Quand allons-nous apprendre à embraser la beauté magnifique de la présence divine sur le corps du monde ? Ses contours sont si remarquablement visibles⁵⁰³ ». La théorie des énergies incréées, développée plus haut, prend ici tout son sens cosmique et Michel Stavrou peut ainsi conclure : « C'est seulement dans l'amour et la beauté que le monde, loin de devenir fournaise, pourra se manifester comme buisson ardent⁵⁰⁴ ». La terre comme « buisson ardent » remplit

⁴⁹⁹ T. DELAHAYE, *Le monastère de Solan, une aventure agroécologique*, Editions Actes Sud, 2011, p. 32-35

⁵⁰⁰ BARTHOLOMÉE, *A la rencontre du mystère, comprendre le christianisme orthodoxe aujourd'hui*, Editions du Cerf, 2011, p. 135

⁵⁰¹ *Ibid*, p. 136

⁵⁰² Encyclique *Laudato Si'*, §. 215, Editions Parole et Silence, 2015

⁵⁰³ BARTHOLOMÉE, *A la rencontre du mystère, comprendre le christianisme orthodoxe aujourd'hui*, Editions du Cerf, 2011, p. 134

⁵⁰⁴ M. STAVROU, « La création entre nos mains, fournaise ou buisson ardent », in *L'avenir de la Terre, un défi pour les Eglises*, sous la direction de Jacques-Noël Pérès, Editions Desclée de Brouwer, 2010, p. 96

des énergies incréées. Au terme de ce parcours, nous comprenons maintenant la place de la doctrine palamite par rapport à la liturgie cosmique orthodoxe. Quelle plus belle réponse à ce qui a constitué le premier temps de notre démarche de recherche : le constat du lien entre crise écologique et crise de la Technique ? Le détour par la liturgie nous permet maintenant de mieux comprendre la portée subversive d'une démarche spirituelle associée à l'agroécologie qui trouve ses valeurs et ses objectifs totalement en dehors de la sphère technicienne. La neutralisation de la technique par le spirituel, évoquée par Jacques Ellül au premier chapitre de notre analyse, trouve, dans l'exemple évoqué ci-dessus, son illustration la plus concrète et la plus probante. Ce qu'il s'agit de retrouver dans la spiritualité écologique des moniales de l'abbaye de Solan c'est non pas l'innocence de l'homme pré-adamique où la relation à la nature allait de soi, mais au contraire une *pleine conscience* du don que constitue la création et la responsabilité qui en découle. Pour reprendre la terminologie chère à Pierre Hadot, *il s'agit non pas d'un simple retour (epistrophè) à l'homme pre-Adamique mais d'une véritable transformation (metanoia) dont la visée est pourtant bien de retrouver cette gratuité et cette affinité symbolique que nous avons avec le monde avant le péché* comme évoqué avec Saint Bonaventure. Pour reprendre notre analogie avec la phénoménologie, renouer avec cette harmonie originelle n'est pas revenir à « l'attitude naturelle » puisque celle-ci, comme nous l'avons amplement montré avec la *Gestell* (arraisonement) heideggerienne, dans la première partie de cette thèse, est aujourd'hui marquée par l'instrumentalisation de notre environnement. Il s'agit bien au contraire de « suspendre » l'attitude naturelle pour nous situer en amont des processus mentaux qui nous conduisent à transformer, par le biais des concepts et des signes mathématiques, la nature en objet de connaissance scientifique puis en objet de maîtrise par l'action technique.

Pour développer cette idée de ce que nous pourrions qualifier de « retour transformant », nous nous appuyerons sur la notion de « monde brut » (ou « monde sauvage ») développée par Merleau-Ponty dans l'annexe du *Visible et Invisible* mais dont les bases sont posées dans la *Phénoménologie de la perception*. Cette analyse philosophique nous permettra, en outre, de créer des passerelles conceptuelles entre l'analyse proprement théologique que nous venons de mener sur la *metanoia* chrétienne et la façon dont elle peut être entendue dans le monde asiatique qui fera l'objet de la dernière étape de notre travail doctoral.

Conclusion

Au terme de notre chapitre consacré aux fondements philosophiques de la conversion, les divergences mais aussi les influences entre le christianisme et les penseurs grecs de la période hellénistique se détachent avec plus de netteté.

La première ligne de démarcation que nous avons mise en évidence nous renvoie à ce que nous avons défini comme le sens chrétien de la *metanoia* associée au repentir. En effet, alors que, pour les penseurs grecs, la conversion se présente comme un processus interne et continu, elle implique, dans le monde chrétien, l'ouverture à une transcendance qui mène à une rupture existentielle. Dans un cas, il s'agit de « se convertir » soi-même, dans l'autre d'accepter d'être sauvé. Pour autant, nous l'avons démontré, cette démarche n'implique pas, dans le cas chrétien, comme l'affirme Michel Foucault, une « renonciation » à Soi. En effet, cette transformation du Soi par l'accueil d'une transcendance ne signifie pas éradication du Soi ancien mais révélation de notre véritable nature qui est, d'après Maxime le Confesseur, attente du salut. Comme nous l'avons décrit, à l'objectif grec d'adéquation à soi par la maîtrise des thérapies de l'âme correspond, dans le monde chrétien, l'expérience d'une *conformation* au Christ, catégorie qui définit pleinement la conversion chrétienne. Comme le résume Maxime le Confesseur, alors que chez les païens, le chemin de la conversion passe par un accès à la vérité dans un mouvement de retour à Soi (*epistrophè*), ce Soi constituant l'horizon de la démarche, la marque de la conversion chrétienne est qu'elle implique une *rupture ontologique*, un changement radical (*metanoia* au sens de passage) de nos existences pour vivre, dans le Christ, de la vie de cet « homme nouveau » appelé par les Évangiles. Pour autant, cet homme nouveau ne vient pas annihiler l'être de chair que nous étions. S'il n'y a pas renonciation à Soi c'est précisément parce que le désir en l'homme est maintenu mais son orientation modifiée. On retrouve ici un lien avec la *metanoia* platonicienne comme changement de direction du regard vers le Bien qui trouve son aboutissement, en théologie chrétienne, dans l'amour divin, la charité (*agape*). La condition de la conversion, pour Maxime le Confesseur, c'est la *réorientation* des passions par laquelle le désir porte non plus sur les passions concupiscibles (amour de soi ou *philautie*) mais sur Dieu lui-même. Ce faisant nous réalisons notre vraie nature, notre *logoi*, voulu par Dieu de toute éternité. Au lieu de brûler du feu éphémère et destructeur des passions, il s'agit de s'alimenter à la flamme éternelle de l'amour divin. Alors que chez les épicuriens et stoïciens, l'*ataraxie* se caractérisait comme absence de trouble lié au désir, elle débouche ici sur une *transmutation* du désir dont la puissance envahit tout

l'être. L'immense différence est que ce désir cesse d'être purement le mien (objet de la thérapie) pour devenir *communion* au désir de l'Autre, divin. Comme nous le soulignons, *l'expérience mystique chrétienne commence là où les exercices spirituels grecs s'arrêtent* : la charité (*agape*) est fille de l'*apatheia*, équivalent de l'ataraxie grecque.

La seconde ligne de partage profonde entre ces deux façons « d'être-au-monde » (grecque et chrétienne), réside dans le rôle de la nature dans cette quête de conversion. En effet, si la conversion passe, pour Maxime Le Confesseur, par la libre adhésion de l'homme au *logoi* voulu pour lui par Dieu, les animaux ne sont-ils pas d'emblée exclus de ce processus, seul l'homme médiateur pouvant les intégrer au projet de salut divin ? C'est pour dépasser ces limites de la pensée maximienne que nous nous sommes intéressés, dans un second temps, à la théorie des énergies incréées propre au monde orthodoxe et en particulier celle développée par Grégoire Palamas. Cette théorie, en affirmant que les énergies incréées sont le canal qui nous permet d'accéder à Dieu dans le monde sensible sur le mode de la *manifestation* (et non d'accéder à son essence), permet de répondre à notre objection sur les limites de la vision maximienne par rapport aux créatures. De fait, par les énergies incréées, c'est toute la matière qui se voit transfigurée, baignée de ces énergies divines. Mais nous avons vu aussitôt que dans la doctrine orthodoxe, ce plan d'immanence est indissociable d'un mouvement de transcendance. Si ces énergies sont bien à l'œuvre dans la nature, il faut nous laisser pénétrer du regard divin pour pouvoir y accéder. On retrouve cette catégorie chrétienne de la conversion comme *conformation* (au Christ) qui s'exprime, dans le monde orthodoxe, à travers la notion de *déification*. Mais là encore, nous dit Grégoire Palamas, l'étude de la nature ne saurait en aucun cas constituer une voie d'accès directe à cette *déification*. Comme nous l'avons vu, ce Père de l'Église s'attaque frontalement aux philosophes grecs de la période hellénistique pour prôner une démarche d'*intérieurisation* dont l'une des expressions privilégiées est la « Prière du cœur ». *A la différence des grecs, la connaissance de la nature n'est pas le point de départ de la conversion mais son horizon*. Ce avec quoi il s'agit de renouer au plus profond de notre intériorité, ce n'est pas avec la Nature universelle – comme c'était dans le cas avec l'*élargissement* du regard stoïcien – mais avec notre nature divine, en vue, dans la *déification*, de l'accomplissement de notre *logoi*. A l'*élargissement* du regard stoïcien, la théologie orthodoxe oppose donc une vision de la conversion comme *approfondissement* du soi. Cet approfondissement comporte un point de départ commun avec la démarche épicurienne: la nécessité d'ouvrir en nous un espace d'accueil (ce que nous avons défini comme *creusement*

pour les épicuriens). Mais là où la finalité, pour les sages épicuriennes, consiste à s'installer dans cette béance pour goûter, dans l'instant, les « plaisirs en repos », pour le christianisme, ce vide a vocation à être habité par le Christ qui est la Porte de la conversion des sens, selon la modalité de la *conformation* évoquée plus haut. *Plénitude du vide contre désir de plénitude*, avons-nous conclu.

Le problème que nous avons alors soulevé est le risque que cette étape de communion mystique ne vienne bloquer le processus de transfiguration du sensible qui était pourtant l'objet de la démarche : accéder, dans la création, à la contemplation des énergies divines. Pour répondre à cette objection nous nous sommes à nouveau appuyés sur la tradition de l'Église catholique, sur la base de l'expérience franciscaine dont la marque de fabrique est précisément de partir du sensible (première étape de l'odologie bonaventurienne). Après avoir mis en lumière, avec Emmanuel Falque, le risque de *captation* par le sensible, nous avons montré la nécessité d'une « *conversion des sens* » à travers l'étude, chez Saint Bonaventure, de la notion de « sens spirituels ». Nous nous sommes ensuite efforcés de montrer la *circularité* de l'*Itinerarium* : en quoi, dans la conversion des sens, il en va également de la conversion de notre relation à la nature, en quoi l'étape ultime de l'odologie (*la ressemblance*) débouche-t-elle sur une reconduction au sensible ainsi qu'elle avait commencé (*vestiges*) ? A travers l'ontologie du don franciscaine nous avons mis en évidence un trait commun avec la méthode orthodoxe de la « Prière du cœur » : le travail sur la *pureté du cœur* qui se traduit, en langage franciscain, par la notion de *pauvreté*. A partir de là, nous avons montré comment la pureté du cœur, configuré par le Christ, débouchait sur une vision de *l'âme comme miroir du monde* avec, en toile de fond, la monadologie franciscaine selon laquelle il n'existe qu'une réalité unique produite par la Trinité fabricante et dont rien ne saurait rester à l'écart. *La création, de ce fait, n'est plus extérieure à nous mais partie intégrante de notre âme sanctifiée qui devient le Corps du Christ dans lequel se récapitule toute chose.*

Mais dès lors, une question s'est posée à nous : comment penser cette participation au Corps du Christ des autres créatures ? Pour répondre à cette objection, nous nous sommes appuyés sur la traduction originale que donne Jean Bastaire du *Cantique des créatures* de Saint François. Dans son interprétation, l'auteur fait du *Cantique des créatures* non pas seulement une louange à Dieu pour la création mais une exhortation des autres créatures à louer Dieu aux côtés l'homme. La conversion, au départ individuelle, revêt ici un caractère cosmique par laquelle l'homme joue pleinement son rôle de *médiateur* (vu avec Maxime le Confesseur) mais cette fois en

associant les autres créatures à ce chœur de louanges cosmique, en les considérant comme acteurs et non récepteurs passifs de la Grâce divine. Tant que toutes les créatures ne seront pas sauvées, le salut de l'homme ne saurait être total. C'est à ce prix, avons-nous conclu, que la connaissance de la *physis*, qui n'était qu'une étape à dépasser dans la philosophie épicurienne notamment (se débarrasser de la crainte des dieux), devient l'*horizon* d'une *conversion non plus individuelle mais collective*, d'une interdépendance dont l'axe n'est plus seulement vertical (relation à la Source trinitaire qui scelle notre fraternité) mais horizontal et immanent (*koinonia*, communauté de louange). Comme l'exprime justement Laure Solignac, au terme de ce parcours, *le livre du monde s'avère être premier par rapport au monde du Livre*. Ce n'est que parce que le regard de l'homme a été voilé par le péché que le passage par le Livre s'avère nécessaire. Une fois l'homme restauré dans son intégrité, grâce au Livre et au passage par cette Porte qu'est le Christ, il peut retrouver dans la nature la source de toute Sagesse et le lieu de la Présence divine comme nous y invite une autre grande figure de la mystique chrétienne, Bernard de Clairvaux : « Crois-en mon expérience, [...] on apprend beaucoup plus dans les bois que dans les livres ; les arbres et les rochers t'enseigneront des choses que tu ne saurais entendre ailleurs⁵⁰⁵ ». A une connaissance rationnelle de la nature se substitue ici une lecture symbolique du monde qui ouvre sur une dimension *eucharistique* : l'homme comme chef du cœur cosmique.

Cette dimension de *liturgie cosmique* constitue le centre de la relation orthodoxe à la nature et donc un terrain de dialogue oecuménique autour de la question écologique. Pour les orthodoxes, comme pour les franciscains, retrouver notre vraie nature *c'est renouer avec notre nature eucharistique*. C'est pourquoi nous avons, dans un dernier temps, tenté d'éclairer cette dimension liturgique à travers la notion d'*offrande*, geste liturgique par lequel la création, don de Dieu, est rendue au créateur dans un acte d'amour et de reconnaissance. Nous avons montré, à travers l'exemple du projet de culture agroécologique des moniales orthodoxes de l'abbaye de Solan (Gard), combien cette perspective vient transformer en profondeur chacun de leurs gestes et neutraliser l'influence de la pensée technicienne dans leur pratique d'une agriculture durable. Cette vision sacramentelle de la création dont le patriarche de Constantinople, Bartholomée, se fait le porte-parole, permet, selon nous, d'articuler la doctrine des énergies créées et la méthode de la « Prière du cœur » dont l'horizon devient bel et bien une transfiguration de la matière. En effet, le détour par la liturgie

⁵⁰⁵ BERNARD DE CLAIRVAUX, Lettre 106, §. 2, Editions Vives, vol I, p. 159

nous permet de comprendre pleinement la profondeur de l'engagement écologique du monde orthodoxe et ses affinités avec la pensée franciscaine : les deux directions vers lesquelles pointe la récente Encyclique sur l'écologie, *Laudato Si'*, pour nous inviter à une « conversion écologique⁵⁰⁶ »... Dans les deux cas, avons-nous conclu, la conversion n'est ni un « retour à Soi » (*epistrophè*) sur le modèle grec, ni un retour à la figure adamique d'avant le péché, mais bel et bien une transformation radicale du regard sur le monde (*metanoia*) qu'il s'agit d'appréhender avec un regard « conformé » à celui du Christ : un regard d'amour *personnel* pour chaque créature qui fonde sa spécificité par rapport à l'amour *inconditionnel* des stoïciens ou encore à la gratitude épicurienne.

Nous tenons ici toute l'ambiguïté de la relation du Christianisme à la nature. D'un côté, comme nous l'évoquions avec Saint François, il s'agit de recouvrer notre faculté, tordue par le péché, à lire dans le « livre du monde ». Mais y parvenir suppose une médiation par le Christ qui est la « porte » de cette conversion du regard. Si l'objectif est bien de revenir à *l'immédiateté* d'une lecture symbolique de la nature, cette attitude n'est en rien naturelle puisqu'elle suppose précisément la conversion des sens. C'est autour de la nécessité de retrouver cette « *immédiateté* », cette familiarité avec la nature, que nous aimerions maintenant pousser notre analyse. Car si l'expérience chrétienne, comme nous l'avons souligné, apporte une étape supplémentaire par rapport à l'ataraxie grecque, – elle commence là où l'autre s'arrête – elle nous place au seuil d'une nouvelle exigence : *la reconduction au sensible après la traversée mystique*. Pour penser phénoménologiquement cette reconduction, un auteur, Merleau-Ponty et un courant écologique, la *wilderness*, nous ont paru particulièrement intéressants. A travers le concept de « monde brut » nous verrons que si la pensée merleau pontienne n'a rien de confessionnel, elle partage certains points communs avec la vision chrétienne, mais également, et c'est ce qui rend l'analyse intéressante, avec la vision épicurienne comme nous le montrerons. La richesse de la pensée merleau pontienne nous permettra également de jeter des ponts avec la pensée asiatique afin d'explorer de nouveaux chemins d'accès à ce « monde brut » que Merleau-Ponty nous a légué mais dont tout reste encore à penser dans une perspective à la fois écologique et ontologique...

⁵⁰⁶ Encyclique *Laudato Si'*, juin 2015, §. 216

**C.TROISIÈME PARTIE : *L'ÉCOLOGIE* COMME
RECONQUÊTE DE L'IMMEDIATÉTÉ AU DÉTOUR
DE LA CULTURE**

Introduction

Comme nous l'avons étudié au chapitre précédent, le monde sensible constitue le point de départ de l'odologie bonaventurienne mais suppose, dans un second temps, de se soustraire à l'immédiateté de cet accès au divin par le sensible en se délivrant de tout attachement par une attitude de don intégral de soi (pauvreté franciscaine) et de vigilance (ascèse orthodoxe). Seule cette attitude permet, dans le monde chrétien, la conversion des sens, en créant les conditions d'une *conformation* au Christ. Si l'objectif de cette conversion de soi (*metanoia*) est bien, dans le cadre d'une lecture circulaire de l'odologie bonaventurienne, le retour (*epistrophè*) au « livre du monde », après un détour nécessaire par le « monde du Livre », Saint Bonaventure ne nous en livre pas directement les clés. Cette « reconduction au sensible » que nous pourrions qualifier de « conversion écologique de la conversion¹ » et dont le Pape François, dans l'Encyclique *Laudato Si'*, jette quelques jalons, reste donc, pour le philosophe (et pour le chrétien), entièrement à penser. Ce qui est à penser ici c'est la *reconquête de l'immédiateté de notre relation à la nature au détour de la culture*.

Pour construire notre réflexion sur un sol philosophique, nous nous appuyerons, dans un premier temps, sur les travaux de Merleau-Ponty et plus particulièrement le concept de « monde sauvage² ». Nous montrerons que, loin de renvoyer à l'attitude naturelle, la reconquête en nous de ce que Merleau-Ponty appelle également le « monde brut », implique un nouveau type de conversion : la « réduction au pré-objectif³ », à une pensée d'avant la pensée scientifique qui objective notre rapport à la nature et nous fait tourner le dos à l'immédiateté de la sensation. En quoi l'intuition de Merleau-Ponty va-t-elle au-delà de cette vérité de la sensation, fruit d'un contact physique avec le réel que nous avons évoquée avec les épicuriens, pour nous amener à penser une véritable « incorporation » au réel, sortant des cadres traditionnels d'une relation duelle entre l'homme et son « environnement » ? Pour montrer l'originalité de la pensée merleau-pontienne nous nous appuyerons sur les différentes modalités

¹ Il s'agit d'articuler conversion intérieure et conversion externe, une idée récurrente depuis Jean-Paul II et qui se trouve confirmée dans l'Encyclique *Laudato Si'*, au §. 217, où le Pape François cite les propos de Benoît XVI : « Les déserts extérieurs se multiplient dans notre monde parce que les déserts intérieurs sont devenus très grands ».

² Ce concept et celui de « monde brut » sont présents à la fois dans la *Phénoménologie de la perception*, dans le cours du Collège de France sur *La Nature* et dans *Le visible et l'invisible*. Mais le lieu où ce thème fait l'objet du développement le plus articulé est dans l'annexe 1 du *Visible et l'invisible*, Editions Tel Gallimard, 1993, p. 207

³ M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Editions Tel Gallimard, 1993, p. 207

de la conversion écologique que nous avons mises en lumière au chapitre précédent. En effet, partant des catégories de la conversion mises en évidence par Pierre Hadot - retour (*epistrophè*) et arrachement (*metanoia*) - nous avons poursuivi son travail d'analyse en montrant comment la *physis* occupe une place centrale, chez les auteurs que nous avons étudiés, dans cette dynamique de conversion. Cette approche nous a amenés à définir six catégories principales : - l'*imitation* (platonicienne), - l'*élargissement* de soi (stoïcien), - le *creusement* et la *synchronisation* (épicuriens), - l'*approfondissement* et la *conformation* (chrétien). C'est en faisant travailler ces concepts opératoires et en montrant l'articulation avec la polarité *metanoia/epistrophè* que nous nous proposons maintenant de situer la question de la conversion écologique dans le débat contemporain, là où s'articule une pensée neuve - celle de l'écologie proprement dite - et des fondements philosophiques antiques, dès lors que l'écologie est abordée sous l'angle de l'ontologie comme reconquête de *l'immédiateté* de notre relation à la nature.

Nous expliquerons tout d'abord comment ce concept de « monde sauvage », allusif dans l'œuvre de Merleau-Ponty, reste à penser à partir du cœur de sa philosophie : les notions de « chiasme⁴ » et de « chair du monde » développées dans le *Visible et l'invisible*. Sur la base de cette élaboration philosophique de la notion d'*immédiateté*, nous tenterons d'en explorer les possibles applications à la question écologique non adressée par Merleau-Ponty si ce n'est, sous l'angle ontologique, dans son cours du Collège de France sur *La Nature*⁵. A partir du « monde sauvage » merleau-pontien, nous tenterons d'interpréter philosophiquement l'un des courants majeurs de l'écologie contemporaine, la *wilderness (la nature sauvage)* en montrant comment, aux Etats-Unis, elle s'est, dès l'origine, construite en opposition au concept actuel de « développement durable ». Pour ce faire, nous nous appliquerons à caractériser ce sentiment de nature bien particulier de la *wilderness*, en étudiant le témoignage de l'un ses grands inspireurs, Henri-David Thoreau, qui relate dans *Walden ou la vie dans les bois*, ses deux ans passés au cœur d'une forêt de la Nouvelle Angleterre. En quoi l'auteur a-t-il expérimenté cette *immédiateté* de la relation à la nature que nous cherchons à penser philosophiquement ? Cette *immédiateté* consiste-t-elle en un pur retour (*epistrophè*) à la sauvagerie ou s'y joue-t-il quelque chose de plus spirituel par lequel la vie en intimité avec la nature pourrait nous « convertir » ? Comment ce

⁴ M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Editions Tel Gallimard, 1993, p. 172-204

⁵ M. MERLEAU-PONTY, *La Nature, Notes du cours du Collège de France*, Editions du Seuil, 1995

retour à la nature résonne-t-il par rapport à la « sobriété heureuse » épicurienne et à l'attitude rousseauiste et en quoi s'en distingue-t-il ?

L'un des enjeux philosophiques soulevés par la *wilderness* est la séparation entre *nature et culture*. Mais s'agit-il vraiment d'affirmer une dualité où d'articuler des notions, de concilier, comme Merleau-Ponty en ouvre la voie, *identité et séparation* ? Cette nature sauvage (*wilderness*) dont les partisans de ce courant revendiquent la préservation, vierge de toute influence humaine, renvoie-t-elle seulement à la notion « d'environnement » ? S'agit-il d'une nature objective ou peut-on interpréter la *wilderness* sur un plan plus symbolique ? Et si le temple de la nature était à préserver d'abord *en nous* ? Nous verrons comment la *synchronisation* que nous avons définie comme modalité de la conversion épicurienne et *l'intériorisation* que nous avons évoquée avec l'ontologie jonasienne peuvent fournir une grille d'analyse utile pour répondre à ces questionnements.

Dans un dernier temps, nous nous emploierons à mettre en lumière la fécondité de l'œuvre de Merleau-Ponty pour comprendre un second courant majeur de l'écologie, qui résume à lui seul le sens de notre enquête (pour une ontologie de l'écologie) : la *deep ecology*, ou écologie profonde. Comme la *wilderness* dont elle s'inspire tout en s'en démarquant clairement sur le plan philosophique, la *deep ecology* n'a eu de cesse de susciter, en France tout particulièrement, malentendus et vives polémiques. Nous nous efforcerons de traiter ces objections en montrant que si Arne Naess reste mal compris c'est que la profondeur ontologique de son système de pensée a été largement inexplorée. Comment taxer d'antihumaniste une philosophie dont l'objectif avoué est la « réalisation de Soi⁶ » ? N'est-ce pas lié à une méconnaissance des fondements spirituels de sa pensée ? Les catégories traditionnelles de la pensée occidentale, même si des auteurs tels que Merleau-Ponty en ont poussé très loin les limites, sont-elles suffisantes pour accéder à la compréhension de notions telles que l'identification ou encore l'élargissement du Soi ? Nous montrerons, là aussi, en quoi, le travail d'élaboration conceptuelle que nous avons mené sur *l'élargissement du Soi* stoïcien peut s'avérer utile pour mettre en relief la spécificité de la démarche d'Arne Naess et en quoi la reconquête de *l'immédiateté* passe, chez cet auteur, par une synthèse entre les deux pôles de la conversion écologique que nous avons mis en évidence : *élargissement* et *approfondissement*. Nous montrerons comment la cosmologie stoïcienne et l'incarnation chrétienne, la sensualité épicurienne et l'incorporation

⁶ A. NAESS, *La réalisation de soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, Editions Wildproject, 2017

merleau pontienne se rencontrent dans cette pensée originale sans toutefois en épuiser l'inspiration. Or cerner le moteur de cette *identification* aux autres créatures constitue un enjeu clé pour expérimenter ce que les auteurs grecs et chrétiens n'ont pas réussi à penser jusqu'au bout : une empathie universelle ?

Cette interrogation nous mènera, dans un paragraphe d'ouverture, à explorer l'influence des sources asiatiques dans la pensée d'Arne Naess. Est-ce un hasard si l'auteur, inspiré notamment par Merleau-Ponty, nous mène aux frontières d'une pensée de la « non-dualité » que nous avons parfois du mal à assumer du point de vue occidental ? En quoi le détour par les traditions asiatiques pourrait-il s'avérer, dans ce cadre, nécessaire ? Devons-nous nous suffire de la lecture qu'en a fait la *deep ecology* devons-nous les aborder pour elles-mêmes afin de parachever notre quête de l'immédiateté ? C'est ce chemin que nous emprunterons en tentant de mettre en regard la « vision immédiate » que nous propose la doctrine de « l'éveil originel » (*Hongaku*) dispensée par maître Dogen, moine bouddhiste zen japonais du 13^e siècle, et la conversion du regard que nous avons explorée avec son contemporain : Saint Françoise d'Assise. Nous montrerons en quoi cette lecture croisée peut être féconde pour penser philosophiquement la notion d'*identification* aux autres créatures que nous propose Arne Naess à travers la notion de *résonance*. Mais nous montrerons également en quoi, au-delà du débat autour de la *deep ecology*, ce dialogue peut être porteur de questionnements stimulants pour les deux traditions. Tels sont les enjeux qui s'ouvrent à nous dans la dernière partie de cette thèse.

IX. LE MONDE BRUT DE MERLEAU-PONTY : LA NATURE AU DÉTOUR DE LA CULTURE

Ce n'est qu'avec le *Cours du Collège de France*⁷, que la question de la Nature émerge de façon spécifique chez Merleau-Ponty. Le concept de Nature qui pointe dans ce cours n'a plus rien à voir avec la nature objet de connaissance des sciences de la nature. Sous la plume de Merleau-Ponty, la nature se fait expérience originaire du monde et cette expérience est celle de « l'être brut ou sauvage⁸ », expérience qui précède toute possibilité de connaissance : « le pré-opérateur, ce qui fonde, rend possible la relation sujet-objet⁹ ». Nous montrerons comment ce concept s'enracine dans la théorie de sensation développée dans la *Phénoménologie de la perception* mais aussi comment il requiert les concepts fondamentaux les plus innovants de la philosophie merleau-pontienne : ceux de « chair du monde », d'entrelac ou de « chiasme » qui seront pleinement déployés dans le *Visible et l'Invisible*¹⁰. En effet, la nature cesse d'être un objet d'étude séparé pour devenir un « feuillet de l'Être¹¹ », elle ne se confond pas avec l'Être mais constitue l'une de ses voies d'accès les plus sûres à partir de l'expérience d'une corporalité commune. Ainsi Merleau-Ponty nous amène-t-il à une véritable « conversion » de notre rapport à la nature qui nous installe au cœur de *l'immédiateté* d'une relation qui dépasse le clivage entre sujet et objet, la nature extérieure et la nature intérieure pour entrer dans l'expérience par laquelle « le feuillet nature se détache de l'objet et rejoint notre être total¹² ».

1. La sensation ou quand la nature nous constitue autant que nous la constituons

Comme pour les épicuriens, que nous avons étudiés plus haut, la redécouverte de *l'immédiateté* dans notre relation au monde c'est d'abord celle de l'évidence de la sensation. Pour Merleau-Ponty, si nous avons perdu cette affinité originaire avec la nature c'est que nous n'y sommes plus « engagés » corporellement. Prenant l'exemple des couleurs, il montre, dans la *Phénoménologie de la perception*, que celles-ci

⁷ M. MERLEAU-PONTY, *La Nature, Notes du cours du Collège de France*, Editions du Seuil, 1995

⁸ *Ibid*, p. 267

⁹ *Ibid*, p. 264

¹⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Editions Tel Gallimard, 1993

¹¹ M. MERLEAU-PONTY, *La Nature, Notes du cours du Collège de France*, Editions du Seuil, 1995, p. 266

¹² *Ibid*, p. 275

exercent sur nous des effets physiques. Elles ont pour nous, affirme l'auteur, une « signification vitale » dont nous avons perdu la conscience. Chaque couleur déclenche en effet un certain type de motricité : « le vert passe pour une couleur reposante. [...] Le rouge déchire, le jaune est piquant. [...] D'une manière générale, on a avec le rouge et le jaune l'expérience d'un arrachement, d'un mouvement qui s'éloigne du centre, d'un autre côté avec le bleu et le vert celle du repos et de la concentration¹³ ». Ce qui nous paraît particulièrement intéressant dans cette analyse, est que nous ayons perdu cette connaissance symbolique des liens entre les couleurs et notre corps : « il faut réapprendre à vivre ces couleurs comme les vit notre corps¹⁴ », nous enseigne Merleau-Ponty.

Cette lecture symbolique du monde (le livre du monde) qu'évoquait Laure Solignac dans *La Théologie Symbolique* à propos de Saint Bonaventure et dont nous aurions perdu, à cause du péché, les clés, trouve ici un fondement philosophique dans l'analyse de Merleau-Ponty. A une pensée de la *synchronisation* entre microcosme et macrocosme telle que nous l'avons évoquée à propos des épicuriens, Merleau-Ponty oppose la dualité des philosophies occidentales qu'elles soient « intellectualistes » ou empiristes : « Le sujet de la sensation n'est ni un penseur qui note une qualité, ni un milieu inerte qui serait affecté ou modifié par elle, il est une puissance qui *co-naît* à un certain milieu d'existence ou se *synchronise* en lui.¹⁵ ». C'est sur ce point que l'auteur va plus loin que le sensualisme épicurien (la vérité comme contact avec le réel d'après la théorie des simulacres) pour amener, au-delà du contact, l'idée d'une *interaction existentielle*. Cette pensée, qui va se déployer dans le *Visible et l'invisible*¹⁶ à travers les notions de « chiasme » et de « chair du monde » (nous y reviendrons en détail) repose sur l'idée d'une relation de *réciprocité* entre moi et le monde : « sans l'exploration de mon regard ou de ma main et avant que mon corps ne se *synchronise* avec lui, le sensible n'est rien qu'une sollicitation vague¹⁷ ». Je me reçois du monde, autant qu'il existe par mon regard et cet échange possède une signification vitale car il construit en moi le terreau de perceptions futures. Chaque perception se sédimentant¹⁸ aux autres vient modifier le point de vue à partir duquel je reçois

¹³ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Editions Gallimard, 1998, p. 244

¹⁴ *Ibid*, p. 245

¹⁵ *Ibid*, p. 245

¹⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Editions Tel Gallimard, 1993, pp. 172-204

¹⁷ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Editions Gallimard, 1998, p. 248

¹⁸ La notion de sédimentation est développée dans la *Phénoménologie de la perception*, Editions Gallimard, 1998, p. 163. Nous y reviendrons en détail dans l'avant-dernière partie de ce chapitre afin de montrer les liens entre la synthèse de la perception chez Merleau-Ponty et la notion d'élargissement du Soi chez Arne Naess, fondateur de l'écologie profonde.

chaque expérience sensorielle, faisant de chaque perception un moment unique. Comme le résume Merleau-Ponty : « Le spectacle perçu n'est pas de l'être pur. Pris exactement tel que je le vois, il est un moment de mon histoire individuelle, et puisque la sensation est reconstitution, elle suppose en moi les *sédiments* d'une constitution préalable, je suis, comme sujet sentant, tout plein de pouvoirs naturels dont je m'étonne le premier¹⁹ ». Chaque perception en pleine conscience est à *la fois récapitulation de tout notre être et mise en mouvement de cette natalité*²⁰ évoquée plus haut en dialogue avec Hannah Arendt. Lorsque soudain, dans un éclair de contemplation esthétique il me semble que tel paysage ou tel phénomène (la sensation de la mousse sur l'arbre par exemple ou un certain jeu de lumière qui enchante la profondeur du sous-bois) met en branle ce jeu d'association symbolique par lequel ce spectacle *me* parle alors j'éprouve ce sentiment d'être à la fois davantage moi-même - prenant conscience de ces couches de sédimentation de la perception - et de *co-naître* avec le monde, de le voir comme si c'était la première fois. Comme si de nouveaux bourgeons ne pouvaient se déployer sans faire appel aux racines...

A la transparence (supposée) du cogito s'oppose la profondeur insondable de la sensation en prise directe sur ce « monde de la vie » (*Lebenswelt*) dans lequel elle s'enracine. En cela, la perception merleau-pontienne se distingue aussi de la *synchronisation* de nos désirs avec la nature dans les thérapies de l'âme épicurienne. Elle cesse d'être un effort de la volonté pour devenir quelque chose qui se joue en moi comme à mon insu et que je vais devoir apprendre à conscientiser pour vivre cette relation de réciprocité. *D'un côté la nature est un modèle, de l'autre, ce qui nous modèle.* Aussi Merleau-Ponty s'interroge-t-il légitimement sur l'origine de cette dissociation en l'individu entre « conscience sensible » et « conscience intellectuelle » :

« Par la sensation, je saisis en marge de ma vie personnelle et de mes actes propres, une vie de conscience donnée d'où ils émergent, la vie de mes yeux, de mes mains, de mes oreilles qui sont autant de *moi naturels*. Chaque fois que j'éprouve une sensation, j'éprouve qu'elle intéresse non pas mon être propre, celui dont je suis responsable et dont je décide, mais *un autre moi qui a déjà pris parti pour le monde, qui s'est ouvert à certains de ses aspects et s'est synchronisé avec eux.* Entre ma sensation et moi, il y a toujours l'épaisseur d'un acquis originaire qui empêche mon expérience d'être claire pour moi-même.²¹ »

¹⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Editions Tel Gallimard, 1993, p. 249

²⁰ Notion développée dans la *Condition de l'homme moderne* que nous avons analysée à propos de Hans Jonas dans la première partie de notre thèse (II, 1, c).

²¹ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Editions Gallimard, 1998, p. 251

La nature me constitue autant que je la constitue et c'est dans cette réciprocité que se joue la possibilité de penser une conversion écologique : « Ce qu'il y a donc ce ne sont pas des choses identiques à elles-mêmes, des choses que nous ne saurions rêver de voir toutes nues, parce que le regard même les enveloppe, les habille de sa chair²² ». La conversion du regard c'est rendre consciente cette synchronisation qui s'opère sur le mode, non plus volontaire, mais d'une déprise de soi. C'est la nature de cette déprise de soi que nous allons maintenant étudier en écho avec notre analyse précédente du creusement de soi dans la perspective chrétienne dont nous avons vu qu'il n'était pas synonyme de renonciation à soi mais de révélation en nous de la transcendance au plus intime de nous-même.

2. De la conversion comme synchronisation à la conversion comme communion

L'enjeu du rapport à la nature chez Merleau-Ponty n'est pas uniquement philosophique. Nous aimerions montrer ici que l'horizon de l'expérience de la nature proposé par Merleau-Ponty est spirituel : la conversion du regard comme « communion²³ ». En effet, selon l'auteur, de même que le sacrement eucharistique permet de recevoir la Grâce en communiant au corps du Christ, de même, dans la sensation, mon corps se « livre-t-il » à une « certaine manière de vibrer » qu'est par exemple le bleu ou le rouge. Ce qui semble prendre une dimension spirituelle chez Merleau-Ponty est de l'ordre de la rencontre, de la « communion » avec cet invisible bien concret qui se vit dans l'expérience sensible. La dimension spirituelle consiste en ce qui se passe à ce moment-là *entre* moi et le monde et qui est de l'ordre d'un *religare*²⁴ :

« Comme le *sacrement* non seulement symbolise sous des espèces sensibles une opération de la Grâce, mais encore est la présence réelle de Dieu, la fait résider dans un fragment d'espace et la communique à ceux qui mangent le pain consacré *s'ils sont intérieurement préparés* ; de la même manière, le sensible a non seulement une signification motrice vitale mais n'est pas autre chose qu'une certaine manière d'être au monde qui se propose à nous

²² M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Editions Tel Gallimard, 1993, p. 173

²³ Nous proposons ici une interprétation phénoménologique d'un terme chrétien qui permet de penser l'union dans la différence.

²⁴ *Religare* au sens de relier avec l'invisible. C'est l'une des étymologies du mot religion attribuée à Lactance, notion plus tardive et plus discutée que les deux autres, à savoir le latin *religio* au sens de scrupule qui entoure la pratique rituelle et *religere* qui renvoie au fait de rassembler, collecter les sources constitutives d'une tradition.

d'un point de l'espace, que notre corps prend et assume, *s'il en est capable, et la sensation est à la lettre une communion*²⁵ ».

A cette communion, Merleau-Ponty confère plus loin une « valeur sacramentelle²⁶ ». Si l'expérience sensible dans sa dimension originaire peut être décrite comme sacramentelle c'est qu'elle partage avec le sacrement un point commun important : la notion de préparation, de purification, « d'être capable » qui prouve bien que cette attitude de communion avec la nature n'est pas naturelle, elle appelle une démarche spécifique qu'elle soit philosophique, esthétique ou spirituelle. En phénoménologie, cette préparation a pour nom en phénoménologie la « réduction²⁷ » et ce qui est décrit ici par Merleau-Ponty prendra dans le *Visible et l'Invisible* la forme de ce qu'il nomme la « réduction au pré-objectif²⁸ ». Mais ce qui nous semble particulièrement intéressant dans cette « réduction au pré-objectif » est que *ce n'est pas sur le monde que porte l'epochè mais sur le sujet lui-même*. En effet, toute volonté de « constitution » du monde (qui suppose une *epochè* de celui-ci) va à l'encontre du projet merleau-pontien qui est précisément de partir du monde de la vie dans lequel se trouve inscrit le corps (et non du sujet) comme le résume bien Agata Zielinski : « La constitution demeure pour lui le risque méthodologique de tomber dans l'objectivation alors que l'expérience première livre l'impossibilité d'un partage absolu entre ce qui est de moi et ce qui est du monde : la chair est ce nœud inextricable²⁹ ». Comme l'explique Merleau-Ponty, l'expérience de la sensation suppose de vivre une forme de dépersonnalisation : « si je voulais traduire précisément l'expérience perceptive, je devrais dire qu'on perçoit en moi et non pas que je perçois. Toute sensation comporte un germe de rêve ou de *dépersonnalisation* comme nous l'éprouvons avec une sorte de stupeur où elle nous met quand nous vivons vraiment à son niveau³⁰ ». Ce qu'il nous faut montrer c'est en quoi ces « synthèses passives³¹ » puisées dans la philosophie de Husserl ne sont pas, chez Merleau-Ponty, qu'une étape dans un processus de constitution du monde mais constituent l'horizon même de son projet. En effet, selon lui, chaque sensation vécue à ce niveau constitue un absolu (de même que pour les philosophes épicuriens) dans le sens où elle a *un pouvoir d'auto-révèlation* que je ne maîtrise pas davantage que ma naissance ou ma

²⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Editions Gallimard, 1998, p. 247-248

²⁶ *Ibid*, p. 247

²⁷ Ce faisant, il sort la notion de communion de son cadre théologique.

²⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Editions Tel Gallimard, 1993, p. 207

²⁹ A. ZIELINSKI, *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas, le corps, le monde et l'autre*. Editions PUF, 2002, p. 104

³⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Editions Gallimard, 1998, p. 249

³¹ Cf. notamment E. HUSSERL, *De la synthèse passive*, Editions Jérôme Million, 1998

mort : « Chaque sensation étant à la rigueur la première, la dernière et la seule de son espèce, est une naissance et une mort. Le sujet qui en a l'expérience commence et finit avec elle³² ». On peut bien affirmer que, pour Merleau-Ponty, *le sujet est d'abord constitué par le monde avant de chercher à le constituer.*

a) *Co-naître³³ avec le monde*

Pour autant, la notion de sujet, chez Merleau-Ponty, n'est pas dissoute, puisque chaque sensation me construit en m'auto-révoquant à moi-même, causant cette *sédimentation* qui fait que mon sentir d'aujourd'hui est à la fois pleinement neuf et capable de communiquer avec les strates plus anciennes qui le constituent³⁴. A la différence du christianisme où la conversion reçue dans le baptême est l'expérience irréversible d'une seconde naissance, qui donne à l'homme la force de se libérer des entraves du péché, la conversion se fait ici processus. A chaque minute, je « co-naïs » avec le monde dans une vision où l'être est de l'ordre du surgissement. La conversion merleau-pontienne est de l'ordre de la « natalité » d'Hannah Arendt, elle insiste sur la capacité humaine à se renouveler en permanence, à faire du neuf. Mais cette capacité, chez Merleau-Ponty, l'homme ne la puise pas en lui-même ou dans l'action collective comme chez Hannah Arendt, mais dans le « monde de la vie » (*Lebenswelt*) qui le précède et précède toute pensée. C'est en quoi cette conversion est éminemment écologique : à la « natalité » d'Hannah Arendt correspond ce que nous pourrions qualifier de *symbiose* merleau-pontienne. *Plus qu'une simple synchronisation où les deux parties de la relation n'interagissent pas, leurs mouvements étant simplement synchrones, dans la symbiose, les deux termes se nourrissent l'un de l'autre formant une forme de vie unique mais différenciée en son sein.* Chaque nouvelle perception se nourrit à la fois du monde et de celles qui la précèdent (*sédimentation*). Chacune de nos perceptions donne une nouvelle visibilité au monde sans jamais en épuiser le sens. En retour, elle suppose d'accepter de se recevoir – non pas ici de la Grâce divine – mais de son propre corps, considéré comme « en marge » de notre vie consciente. C'est renouer avec une *arche* que je contiens mais qui me dépasse. Agata

³² M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Editions Gallimard, 1998, p. 250

³³ Ce concept de « co-naissance » est emprunté à Paul Claudel qui dans *l'Art Poétique, Traité de la co-naissance au monde et de soi-même*, Editions Mercure de France, troisième édition, p. 62, affirme : « Nous ne naissons pas seuls. Naître, pour tous, c'est co-naître. Toute naissance est une co-naissance ».

³⁴ Ceci renvoie à la notion de « monde acquis » ou « monde de l'habitude » par lequel mon corps connaît son environnement avant que j'en prenne conscience et dans lequel s'enracine toute synthèse perceptive consciente, notion développée dans la *Phénoménologie de Perception* à la fin du chapitre intitulé « la spatialité du corps propre » (p. 163). Nous approfondirons cette notion dans le cadre de notre lecture merleau pontienne d'Arne Naess.

Zielinski parle d'une « création continuée du monde³⁵ » que l'on pourrait appliquer au « moi naturel » qui sans cesse se renouvelle de son expérience sensible du monde. Or ce « moi naturel » n'est justement pas naturel car nous passons notre temps à l'occulter en prétendant être maîtres de nos sensations. C'est la prétention de l'ego que de croire constituer le monde. Or comme l'explique Agata Zielinski dans ses *Lectures de Merleau-Ponty et Levinas* : « Il y a ce monde que je hante et qui me hante³⁶ ». On retrouve ici un vocabulaire proche de la spiritualité avec le terme « hanté ». La transcendance se joue donc bien ici au cœur de l'immanence comme ce qui l'excède.

A l'inédit de la sensation correspond une philosophie du jaillissement qui naît de la rencontre, « co-naître » avec le monde comme nous l'exprimons plus haut. On rejoint à ce stade les épicuriens et leur théorie des simulacres où chaque perception, comme rencontre entre un corps et les simulacres émanant de l'objet est unique dans la mesure où elle ne dépend ni de moi, ni de l'objet elle se situe « entre ». Mais alors que chez les épicuriens cette rencontre est d'ordre purement physique : le simulacre étant à l'origine d'impressions purement sensorielles, la perception, chez Merleau-Ponty, nous ouvre sur une profondeur du réel. Ce avec quoi j'entre en contact, ce ne sont pas les simulacres qui se détachent de l'objet mais ce en quoi il s'origine : la nature comme « feuillet de l'Être ». Si cette profondeur du réel était pressentie par les épicuriens à travers l'atomisme et en particulier la théorie du *clinamen*, elle devient le centre de la philosophie merleau-pontienne. Cette profondeur du réel chez Merleau-Ponty tient à ce qu'il est « tramé d'invisibilité » comme on peut le lire dans *Le visible et l'invisible*. Donc à la fois le corps humain est « hanté » par cet *arche* qui à la fois l'englobe et le dépasse, et on pourrait également dire du visible qu'il est habité par l'invisible au sens où ils constituent les deux facettes d'une même réalité. Mais quelle est la nature de cet invisible au cœur du réel ? Est-il de même nature que ce qui hante le corps ? Comment expliquer que cette interaction existentielle, cette *communion* avec le monde à l'œuvre dans la sensation ne se solde pas par une perte de notre identité et à contrario comme s'interroge Merleau-Ponty : « D'où vient qu'en les enveloppant, mon regard ne les cache pas, et enfin, que les voilant il les dévoile³⁷ » ? Pour le comprendre, il nous faut maintenant pénétrer au cœur du réacteur de la pensée merleau-pontienne arrivée à pleine maturité dans *Le Visible et l'Invisible*, en abordant les concepts de « chair du monde » et de « chiasme » afin d'en

³⁵ A. ZIELINSKI, *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas, le corps, le monde et l'autre*. Editions PUF, 2002, p. 118

³⁶ *Ibid*, p. 130

³⁷ M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Editions Tel Gallimard, 1993, p. 173

montrer tout l'intérêt par rapport à notre questionnement originel sur la dimension ontologique de l'écologie.

b) *Le chiasme merleau-pontien : entre identité³⁸ et séparation*

Pour comprendre le concept de chiasme cher à Merleau-Ponty, il nous faut tout d'abord montrer en quoi sa relecture du *Leib* (chair) husserlien donne lieu à une approche totalement originale de la notion de corps propre. Chez Merleau-Ponty, la chair est beaucoup plus qu'un corps vécu de l'intérieur, un point de vue à partir duquel je peux constituer le monde. Elle n'est plus ce à partir de quoi je perçois le monde, mais ce trait d'union qui m'unit au monde. Comme le résume Agata Zielinsky : « La chair selon la terminologie de Merleau-Ponty est précisément ce qui est constitué par le monde et ce qui le constitue³⁹ ». *Ce qui se joue dans la position de Merleau-Ponty, c'est la nécessité d'un « lieu » à partir duquel émerge mon être-au-monde. Ce lieu c'est la « chair du monde » dont nous participons sans nous y fondre.* Sous la plume de Merleau-Ponty, ce lieu n'est plus un simple espace dans lequel je serais situé (un environnement), ni *a fortiori* un concept *a priori* de mon entendement : il devient le siège de la relation. Ce lieu n'est pas localisé au sens d'un *topos* mais bien plutôt, sur le modèle de la *chora* platonicienne, la condition d'émergence de toute chose. Le corps propre, chez Merleau-Ponty, devient le corps du monde dans lequel je m'origine (et non pure intériorité de vécus intentionnels). Comme nous l'évoquions plus haut *je suis constitué par le monde avant de le constituer. Il y a un « avant » de la conscience qui est précisément ce corps du monde.* Comme l'exprime bien Agata Zielinski à propos de la « chair du monde », « elle prend le relais de l'intentionnalité pour penser le corps et le monde sans opposition sujet/objet ». C'est en cela que la pensée Merleau-pontienne prend un tournant ontologique en sortant des catégories

³⁸ Le terme est d'Agata Zielinski, il renvoie à l'expérience de la « chair du monde » dans laquelle s'expérimente l'affection réciproque de notre chair et de la chair du monde. Cette identité ne renvoie pas à une égalité mais davantage à une « communauté d'origine » de tous les corps qui s'inscrivent et sont comme tissés dans la chair du monde, communauté d'origine qui ne nie pas la différence sans laquelle aucune réciprocité ne saurait être pensée mais constitue le sol à partir duquel peuvent émerger, nous l'expliquerons plus loin, les différences. On retrouve un sens voisin de cette identité chez Heidegger, dans une conférence intitulée « Identité et différence » in *Questions I*, Editions Tel Gallimard, 1990, p. 257-308. En effet, dans cette conférence, Heidegger développe l'idée d'une « co-appartenance » qu'il définit comme le fait « d'être assigné à l'ordre d'un ensemble et mis en place en cet ordre, intégré dans l'unité d'une diversité » (p. 263). Mais, chez Heidegger, cette notion porte plus spécifiquement sur la relation entre l'Être et le Dasein quand chez Merleau-Ponty elle englobe tous les êtres, de façon beaucoup plus concrète (la « chair du monde ») : « La co-appartenance de l'homme et de l'être en mode de mise en demeure réciproque conduit vers une observation déconcertante : [...] l'homme, dans ce qu'il a de propre dépend de l'être, alors que l'être, dans ce qu'il a de propre est tourné vers l'essence de l'homme » (p. 270).

³⁹ A. ZIELINSKI, *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas, le corps, le monde et l'autre*. Editions PUF, p. 106

sartriennes de « l'en-soi » et du « pour-soi » pour imposer l'idée d'une *unité originelle qui se définit comme lieu : la chair du monde*.

Cette familiarité avec la nature, que nous évoquons plus haut, est donc constitutive de l'être. Pour autant, elle n'est pas « naturelle » : la penser exige de moi, comme évoqué plus haut, une *epochè* du sujet qui doit se déprendre de lui-même, du système autoréférentiel qu'est l'ego pour atteindre ce lieu de la relation qu'est la « chair du monde ». Mais comme l'analyse fort justement Agata Zielinsky, l'horizon de Merleau-Ponty n'est pas pour autant la fusion dans le Tout et c'est là un point essentiel. Le tour de force de la pensée merleau-pontienne est précisément de permettre de *penser à la fois l'identité et la séparation* : « Il faut penser en même temps l'identité et la séparation, une unité qui laisse subsister une différence⁴⁰ ». Une différence également par rapport à autrui qui reste structurante. Loin de sombrer dans un naturalisme sauvage qui ferait de la relation à autrui une expérience marginale, c'est précisément grâce à autrui que je peux me percevoir à la fois comme appartenant à la « chair du monde » et comme différence, créant les possibilités d'un échange. Avec l'altérité d'autrui c'est l'invisible qui arrive à la visibilité, me faisant prendre conscience que nous sommes tous l'expression singulière d'une visibilité unique : celle de la chair du monde. Renaud Barbaras dans *Etre et Phénomène* résume bien ce surgissement de l'altérité au cœur de l'identité : « Autrui ne précède pas le monde, au contraire, c'est *en lui* qu'il paraît, c'est de son épaisseur qu'il tire son identité, c'est à dire son altérité⁴¹ ». Et l'auteur de préciser : « Toute vision est variante d'une unique vision qui ne conquiert son identité qu'en se différenciant dans des visions distinctes et insulaires. [...] Nos regards comme ouverture de notre chair aussitôt remplie par la chair universelle du monde⁴² ».

Ce que décrit Merleau-Ponty n'est *donc pas une fusion dans le Tout mais une communion à partir de laquelle je peux émerger en tant qu'individu. Comme le chrétien se reçoit de Dieu, nous nous recevons chez Merleau-Ponty du monde*. Mais de même que pour le christianisme nous avons à collaborer au projet divin de la création, ici nous avons à prendre conscience de notre unité originelle avec le monde pour agir dans le monde du plus profond de nous-même et en harmonie avec lui en sortant de l'illusion d'un ego séparé du monde. Agata Zielinski s'engage dans cette voie lorsqu'elle évoque une transposition « de la relation théologique Dieu-homme à la

⁴⁰ A. ZIELINSKI, *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas, le corps, le monde et l'autre*. Editions PUF, p. 152

⁴¹ R. BARBARAS, *Etre et phénomène*, Editions Million, 1991, p. 277

⁴² *Ibid*, p. 282

relation phénoménologique homme-monde⁴³ ». La « chair du monde » merleau-pontienne, « entrelac⁴⁴ » entre ma chair et celle du monde trouve son modèle conceptuel dans la kénose divine par laquelle Jésus devient ce lieu du chiasme entre le divin et l'humain. Peut-être la limite à cette analogie réside-t-elle dans la notion de Personne attachée au Christ quand la chair du monde est le lieu d'une dépersonnalisation à partir de laquelle toute individuation devient possible. Mais ne trouve-t-on pas à l'identique dans l'extrême pauvreté de Saint François l'idée que seule le deuil de notre égoïsme permet de renaître en Christ ? *Le secret de l'avènement à soi-même consisterait à ne plus se vivre comme séparé dans un cas de Dieu, dans l'autre du monde. Le Dieu chrétien est aussi indissociable de l'incarnation que le sujet l'est chez Merleau-Ponty de son incorporation dans la « chair du monde ».* Mais s'il n'y a pas fusion ce n'est pas seulement parce que mon identité est maintenue mais parce qu'il y a, comme nous l'avons signalé plus haut, interaction et véritablement rencontre au cœur de la « chair du monde ». Pour le comprendre, il nous faut maintenant aborder la notion de *réversibilité* laquelle nous permettra d'entrer dans un autre aspect de la pensée merleau-pontienne en pensant la conversion écologique comme expérience esthétique.

3. De la communion au dialogue avec le monde

Avec la notion de réversibilité c'est toute ma relation aux autres et aux choses en particulier qui bascule : *je ne suis plus seulement ce voyant qui observe le monde de haut (la vue de surplomb) mais vu. Le monde nous précède, il n'est pas à la croisée de nos mondes individuels comme produit de l'expérience intersubjective (thèse husserlienne) il est ce qui les rend possibles.* Si cette analyse prend appui sur la célèbre analyse husserlienne du « touchant/touché⁴⁵ » elle la prolonge en l'étendant à l'univers qui nous entoure. Dans cette perspective, nous sommes à la fois sensible, objet parmi les objets et sujet sentant : « Notre corps est un être à deux feuillets, d'un côté chose parmi les choses et par ailleurs celui qui les voit et les touche. Nous disons, parce que c'est évident qu'il réunit en lui ces deux propriétés et sa double appartenance à l'ordre de l'objet et à l'ordre du sujet ». *Merleau-Ponty ne supprime pas totalement la dualité, il la déplace au niveau de notre corps qui peut simultanément*

⁴³ A. ZIELINSKI, *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas, le corps, le monde et l'autre*. Editions PUF, p. 107

⁴⁴ Synonyme de chiasme chez Merleau-Ponty

⁴⁵ E. HUSSERL, *Idéen II*, §. 36

être vécu comme dedans et dehors, expression de la réversibilité (comme un tissu dont les deux faces différentes constituent une même réalité, celle du vêtement). C'est dans l'expérience artistique que les implications pratiques (et écologiques) du concept de voyant/vu s'expriment le mieux. Citons à nouveau ici, le célèbre passage de *L'Oeil et l'Esprit*, dans lequel s'exprime la quintessence de l'expérience artistique chez Merleau-Ponty inspirée des témoignages de Klee et André Marchand cités par l'auteur : « Dans une forêt, j'ai senti à plusieurs reprises que ce n'était pas moi qui regardais la forêt. J'ai senti, certains jours, que c'étaient les arbres qui me regardaient, qui me parlaient... Moi j'étais là écoutant... Je crois que le peintre doit être transpercé par l'univers et non vouloir le transpercer... J'attends intérieurement d'être submergé, enseveli. Je peins peut-être pour surgir⁴⁶ ». Nous touchons là l'un des apports essentiels de Merleau-Ponty à la notion de conversion écologique. Dépassant la catégorie de la *symbiose* évoquée plus haut, Merleau-Ponty nous fait entrer, avec l'expérience de la contemplation esthétique, dans une nouvelle dimension : celle du *dialogue* qui correspond au concept merleau-pontien de « réversibilité⁴⁷ ». Après avoir dissocié la conversion d'un acte pur de la volonté (de même que pour la *metanoia* chrétienne) pour la fonder dans une forme de déprise de soi, il pose ensuite l'idée que « se laisser convertir » implique un retournement de point de vue : *convertir son regard c'est accepter d'être vu pour voir. Le sentiment d'étrangeté qui découle de la-non adéquation de moi à moi-même est la condition d'une familiarité retrouvée avec le monde. Je ne peux me retrouver comme « moi naturel » qu'en renonçant à être la source unique de la perception. Toute perception authentique se passe « entre ».*

a) *De la chair du monde au monde sauvage*

En faisant du visible et de l'invisible, du touchant et du touché, les deux faces d'une même réalité, le concept de « chair du monde » nous permet de renouer avec ce qui était l'objet de notre quête au début de ce chapitre : une forme d'*immédiateté* dans notre rapport à la nature. Nous aimerions, pour conclure, mettre en lumière un dernier aspect de cette réversibilité avec les notions de *dedans* et de *dehors*. En effet, avec Merleau-Ponty, dès le *Cours du Collège de France sur la nature*, c'est la notion de nature comme « environnement » (*dehors*) qui est abolie au profit d'une conception de la nature elle aussi prise dans l'entrelac qui nous relie à la chair du monde : « Il faut donc pour nous que la nature *en nous* ait quelque rapport avec la nature *hors*

⁴⁶ M. MERLEAU-PONTY, *L'œil et l'esprit*, Editions Folio Essais, p. 31

⁴⁷ M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Editions Tel Gallimard, 1993, p. 188

de nous ; il faut que la nature hors de nous soit dévoilée par la *Nature que nous sommes*⁴⁸ ». La nature n'est pas une réalité séparée, un Esprit, une force, qui se déploierait dans le monde sensible sans s'y réduire, elle est étroitement imbriquée à la « chair du monde » dont la nature au sens phénoménal n'est que l'expression visible, elle est ce « feuillet de l'être⁴⁹ » dont la profondeur va bien au-delà des apparences du monde sensible. Et c'est depuis cette profondeur que nous avons à « communier » avec elle. La question qui se pose alors est celle, phénoménologique, du comment ?

Ce à quoi l'auteur veut nous faire « faire retour », c'est à une pensée avant la pensée, une conscience non pas vide mais muette comme le silence qui règne dans les profondeurs de la forêt. Dans un tel lieu, plus rien pour déclencher en nous le sentiment du propriétaire ; nous sommes invités à pénétrer avec elle notre propre mystère. Pour que les arbres puissent se mettre à parler, il faut d'abord nous vider de notre propre langage et de tout ce qui pourrait déclencher un réflexe de saisie du réel. Il ne s'agit pas de renoncer à être de bons jardiniers, ni à habiter la nature mais de conserver intacte, en nous, cette capacité à comprendre son langage muet à entrer en dialogue sans vouloir mener la discussion. Habiter la nature en acceptant d'être habité par elle. C'est du plus profond de nous-même, de ce qui fait que nous sommes hommes avant d'être jardiniers ou scientifiques, de notre inscription dans la « chair du monde », que la nature a à nous entretenir comme l'exprime justement Merleau-Ponty à la fin de l'introduction à son *Cours au Collège de France* : « Il faut retrouver *cet esprit brut et sauvage* sous tout le matériel culturel qu'il s'est donné. [...] Il y a un logos du monde naturel, esthétique, sur lequel s'appuie le logos du langage⁵⁰ ». Mais pour nous qui baignons dans cette dualité que la pensée scientifique nous a inculquée, comment retrouver le chemin d'une familiarité à la nature au cœur de nous-même ? N'est-ce pas une chimère de philosophe ? C'est tout le projet que porte la notion merleau-pontienne de « monde sauvage⁵¹ » déjà en germe dans la *Phénoménologie de la perception* :

⁴⁸ M. MERLEAU-PONTY, *La Nature, Notes du cours du Collège de France*, Editions du Seuil, 1995, p. 267

⁴⁹ *Ibid*, p. 265

⁵⁰ *Ibid*, p. 274

⁵¹ Les termes de « monde brut » ou « monde sauvage » pointent vers la même expérience, celle de « l'être brut ou *sauvage* » dont nous parle Merleau-Ponty dans le *Visible et l'invisible* notamment : « C'est donc une question de savoir si la philosophie, comme reconquête de *l'être brut ou sauvage*, peut s'accomplir par les moyens du langage éloquent. [...] Elle demande à notre expérience du monde ce qu'est le monde avant qu'il soit chose dont on parle et qui va de soi, avant qu'il ait été réduit en un ensemble de significations maniables, disponibles ; elle pose cette question à notre vie muette, elle s'adresse à ce mélange du monde et de nous qui précède la réflexion ». (p. 136-137)

« Nous avons l'expérience d'un monde, non pas au sens d'un système de relations qui déterminent entièrement chaque événement mais au sens d'une totalité ouverte dont la synthèse ne peut être achevée. Nous avons l'expérience d'un Je, non pas au sens d'une subjectivité absolue mais indivisiblement défait et refait au cours du temps. L'unité du sujet ou celle de l'objet n'est pas une unité réelle mais une unité présomptive à l'horizon de l'expérience ; il faut retrouver, en deçà de l'idée de sujet et de l'idée de l'objet, *le fait de ma subjectivité et l'objet à l'état naissant, la couche primordiale où naissent les idées comme les choses*⁵² ».

b) *La réduction au pré-objectif*

C'est la « réduction au pré-objectif » que Merleau-Ponty évoque dans la première annexe du *Visible et l'invisible* : « Nous n'admettons un monde pre-constitué, une logique, que pour les avoir vus surgir de notre expérience de l'être, qui est comme le cordon ombilical de notre savoir et la source du sens pour nous⁵³ ». Le projet de Merleau-Ponty n'est pas de renoncer à toute connaissance objective, de saper les fondements de la science mais de dénoncer l'oubli du substrat dans lequel s'enracine cette connaissance scientifique, et sa prétention à devenir la norme de toute connaissance, une connaissance « hors sol ». La science doit redevenir conscience et, pour ce faire, admettre qu'elle s'enracine dans un « vécu » du monde avant son objectivation par la raison. Mais n'est-ce pas saper le fondement de toute science en renonçant au dogme de l'objectivité ? Alors que le projet de Husserl est de refonder, à partir du sujet, notre croyance au monde - cette « foi perceptuelle » chère à Merleau-Ponty - c'est à partir d'un en deçà du sujet pris dans l'épaisseur de la « chair du monde » que Merleau-Ponty entend nous faire retrouver *l'immédiateté* de notre rapport aux choses : « comme s'il était avec elles dans un rapport d'harmonie pré-établie, comme si il les savait avant de les savoir⁵⁴ ». Les deux approches (celle de Merleau-Ponty et celle de la science) peuvent-elles coexister en l'homme ? Ne peut-on voir dans ce que nous pourrions qualifier de « biodiversité psychique », le moyen d'échapper au « paradigme homogène et unidimensionnel ⁵⁵ » de la pensée technicienne qui a occupé toute la première partie de notre recherche ? Alors que chez les philosophes grecs de la période hellénistique la connaissance de la nature visait à rendre possible une connaissance de soi en triomphant de toutes les illusions, ici l'objectif n'est pas d'atteindre une vérité à l'œuvre en nous et dans le monde mais de reconnaître que notre intimité avec le monde provient précisément d'une

⁵² M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Editions Gallimard, p. 254

⁵³ M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Editions Tel Gallimard, 1993, p. 209

⁵⁴ *Ibid*, p. 175

⁵⁵ PAPE FRANCOIS, Encyclique *Laudato Si'*, juin 2015, §. 106

incapacité à le définir comme à nous définir car nous nous originons tous deux dans une réalité qui à la fois nous englobe et nous dépasse : la « chair du monde ». La « conversion écologique » à laquelle nous invite Merleau-Ponty sans jamais évoquer cette notion, consiste à *ne plus considérer la nature comme le socle à partir duquel nous avons à construire un savoir objectif du monde et une connaissance de nous-même mais la racine dans laquelle nous venons à chaque instant renouveler et approfondir notre identité en vue de nous réaliser dans la conscience de l'opacité qui nous habite*. C'est ce que Merleau-Ponty entend par « l'énigme du monde brut⁵⁶ » et que nous pourrions qualifier de « phénoménologie de profondeurs ». Et c'est dans cette mise en abîme de la conscience même que réside notre liberté comme les épicuriens voyaient dans la valse imprévisible sans être chaotique des atomes (loi du *clinamen*), le fondement de la liberté humaine. Notre plus *grande* liberté c'est de prendre conscience que liberté ne signifie pas maîtrise ni emprise mais ouverture à la germination des possibles en nous comme dans la nature : penser avant la pensée, penser avec notre corps sans nous réduire à notre corps, se penser à partir du monde et non penser le monde...

Ce qui n'est pas le moindre signe de sagesse chez Merleau-Ponty, c'est sa clairvoyance par rapport aux critiques qui pourraient lui être faites suite à une lecture un peu rapide de cette notion de « monde brut », plus esquissée que développée dans sa philosophie. En effet, à la fin du chapitre qui précède celui que nous venons de commenter dans le *Visible et l'Invisible* (l'entrelac - le chiasme), Merleau-Ponty nous assène cette phrase qui pourrait paraître énigmatique étant donné la place du concept de monde brut dans sa philosophie : « il n'y a pas de monde brut, il n'y a qu'un monde élaboré, il n'y a pas d'intermonde, il n'y a qu'une signification monde⁵⁷ » ? Notre interprétation est que cette citation vise déjà à nous faire sortir de l'anthropologie duelle pour laquelle la nature est extérieure à nous-même. Le monde brut n'est pas un monde séparé de nous, un *eden* à retrouver mais un possible à réactiver en nous, une nouvelle façon de construire notre rapport au monde sur la base d'une expérience originaire. D'où l'idée que le monde brut nécessite une élaboration car il n'est précisément plus naturel : « D'abord j'étais hors de moi, dans le monde, auprès des autres ». Digne héritier d'Husserl, Merleau-Ponty, ne prône pas un retour à l'attitude naturelle mais à une pleine conscience de ce lien originaire et des conséquences qui en découlent sur notre conception du sujet et de la connaissance dite « objective ». Cette « *immédiateté* » que

⁵⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Editions Tel Gallimard, 1993, p. 207

⁵⁷ *Ibid*, p. 73

nous avons à retrouver n'est pas une régression à un état de fusion dans le Tout mais pleine conscience du chiasme dans lequel nos existences se trouvent prises :

« Ce que nous proposons là et opposons à la recherche de l'essence n'est pas le retour à l'immédiat, la coïncidence, la fusion effective avec l'existant, la recherche d'une intégrité originelle, d'un secret perdu et à retrouver qui annulerait nos question et mettrait en accusation le langage. Si la coïncidence est perdue ce n'est pas un hasard, si l'Être est caché, cela même est un trait de l'Être. [...] Un immédiat perdu, à restituer difficilement, portera en lui-même, si on le restitue, le sédiment des démarches critiques par lesquelles on l'aura retrouvé, ce ne sera donc pas de l'immédiat⁵⁸».

Pour reprendre la terminologie de Pierre Hadot, la conversion que nous propose Merleau-Ponty est à la fois retour (*epistrophè*) à une expérience originaire et rupture (*metanoia*) par rapport à l'attitude naturelle. A partir de cette tension contenue dans le concept merleau-pontien de « monde sauvage » nous allons maintenant tenter de donner une lecture phénoménologique de deux grands courants de l'écologie : la *wilderness* (la nature sauvage) et la *deep ecology* (l'écologie profonde) afin de donner une orientation plus concrète au concept de conversion écologique. Le choix de ces deux courants s'explique par le fait que, chacun à sa manière, aborde la question écologique sous l'angle de l'ontologie. Comme nous le montrerons, ces deux courants partagent un même « sentiment de la nature » dont nous nous efforcerons de mettre en lumière la spécificité en retraçant sa genèse aux Etats-Unis, avec le philosophe Henri-David Thoreau, mais également sa résonance par rapport aux thèses rousseauistes. A partir de cette origine commune, ces deux courants vont emprunter deux directions qui pourraient sembler opposées. Alors que Merleau-Ponty pensait le retour à l'*immédiateté* comme un détour par rapport à la culture, la *wilderness* prône une séparation stricte entre le monde humain de la culture et la nature sauvage afin de préserver celle-ci des appétits humains. La *deep ecology*, par son approche holiste, propose quant à elle une intégration de l'individu au tout sans renoncer à l'individualité grâce aux concepts de « réalisation de Soi ». En nous appuyant sur les tensions à l'œuvre dans la pensée de Merleau-Ponty, nous montrerons que ces deux courants ne sont pas en réalité opposés mais constituent deux façons d'articuler les concepts d'identité et de séparation.

⁵⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Editions Gallimard, 1993, p. 163

X. LA WILDERNESS OU LA NATURE SAUVAGE AU PRIX DE LA SÉPARATION

Parler d'immédiateté de la relation à la nature dans le vocabulaire de l'écologie, c'est nécessairement évoquer l'un des courants majeurs de l'écologie : la *wilderness*. Plus qu'un courant, la *wilderness* se définit d'abord comme un sentiment de la nature sauvage dont, nous verrons pourquoi, il trouve aux Etats-Unis un terreau privilégié. Mais tout le paradoxe (ou la richesse) de la *wilderness* est que, pour protéger ce lien précieux auquel certains auteurs confèrent, nous le verrons, une portée ontologique, est affirmée, dans le même temps, une dualité entre l'homme et la nature vierge, entre nature et culture. C'est autour de ce paradoxe et dans le but de le dépasser afin de répondre aux objections des détracteurs de la *wilderness*, que nous articulerons notre réflexion philosophique. Si la nature vierge de la *wilderness* n'est pas le « monde sauvage » de Merleau-Ponty, pour autant n'entretient-elle aucun rapport avec cette nature à retrouver au détour de la culture dont nous parle l'auteur ?

1. Genèse du concept de *wilderness*

Préserver la nature sauvage (*wilderness*) : si cette revendication, qui constitue le mot d'ordre de la *wilderness*, résonne de façon familière à nos oreilles, il nous faut montrer ici combien ce concept est associé, non seulement à une histoire, mais à une géographie puisqu'il prend racine aux Etats-Unis au XIX^e siècle. En effet, pour les colons qui s'engageaient dans la conquête d'espaces supposés vierges⁵⁹, la nature était associée au même imaginaire que celui qui a prévalu en Europe jusqu'au Moyen-Age : une nature hostile, indomptable voire le lieu de forces maléfiques. L'avancée du front pionnier baptisé *The Frontier*, devient le symbole héroïsé de la conquête de l'Ouest, censée apporter les bienfaits de la civilisation dans les zones les plus reculées. A la « frontière » est associé un deuxième phénomène : l'artificialisation du paysage liée au développement économique et aux infrastructures qu'il requiert. C'est dans ce contexte qu'émerge le sentiment de la *wilderness*, au moment où ces grands sanctuaires naturels commencent à être profanés, sentiment qu'une source

⁵⁹ En réalité, comme le défendent de nombreuses études, les écosystèmes de ces territoires étaient déjà anthropisés par la présence des indiens d'Amérique.

précieuse de sagesse pour l'humanité est en train d'être dévoyée, sentiment d'attachement profond à la vie sauvage dépeint par des romanciers tels que Henri-David Thoreau et Jack London, auteur d'un célèbre récit, *L'appel de la forêt*⁶⁰.

Mais le courant de la *wilderness* en tant tel que ne verra le jour qu'une fois le front stabilisé, la menace écartée créant les conditions d'une relation plus pacifiée à la nature. Comme le décrit Dominique Bourg dans *La pensée écologique, une anthologie*, c'est à partir des années 1890 que l'état d'esprit commence à changer. D'acteurs de l'histoire, les pionniers deviennent des mythes fondateurs pour les américains, « symboles des valeurs toutes américaines de liberté, de vigueur et d'esprit d'entreprise⁶¹ », commente Dominique Bourg. Par cette évolution, la nature autrefois considérée comme hostile, va être associée positivement à l'esprit pionnier en tant qu'environnement favorable au développement de toutes ces qualités produites par un « mode de vie viril mis en péril par la civilisation⁶² ». C'est sur ce sol très riche mais très ambigu de la *wilderness* que va se déployer le débat écologique entre conservationnistes et préservationnistes. Le mouvement *préservationniste*, héritier direct et défenseur de la *wilderness*, va s'articuler autour de la personnalité de John Muir, écossais d'origine et lui-même colon. Il prône la protection de zones de nature à l'état vierge (*pristine nature*) dans le cadre de grandes réserves naturelles à l'abri de toute ingérence humaine. C'est de cette époque et sous son impulsion, que date la création de réserves de forêts fédérales (1891). Cette revendication va finalement l'emporter avec la promulgation du « Wilderness Act », en 1964, qui donne une définition officielle à ce concept :

« 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 est un visiteur qui ne reste pas, 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 et - qui offre de remarquables occasions de jouir de la solitude et de jouir de formes de récréation primitives et illimitées⁶³ ».

Cette définition va donner prise aux critiques des détracteurs de la *wilderness* qui y verront un terrain de jeu pour des citadins aisés en mal de nature. Au contraire du préservationnisme, le courant *conservationniste* rejette la notion de préservation

⁶⁰ J. LONDON, *L'appel de la forêt*, traduction de Pierre Coustillas Editions de Poche, 2009

⁶¹ D. BOURG, A.FRAGNIERE, *La pensée écologique, une anthologie*, Editions PUF, 2014, p. 704

⁶² *Ibid*, p. 704

⁶³ C. LARRERE, *Les philosophies de l'environnement*, Editions PUF, 1997, p. 30

d'espaces de nature vierge, par opposition aux zones anthropisées, au profit d'une approche globale de gestion raisonnée des ressources. Comme le constate Dominique Bourg⁶⁴, on peut voir dans le conservationnisme un lointain ancêtre du concept, plus récent (1987), de développement durable, pour lequel il s'agit également de considérer la nature comme un capital qui doit être géré dans la durée afin de permettre sa conservation et sa transmission aux générations futures. Dans cette optique, à la différence du préservationnisme, la nature n'est pas considérée pour sa valeur intrinsèque mais en ce qu'elle est utile pour l'homme. Pour autant, les deux courants s'inscrivent dans la mouvance écologique et les relations qu'entretiennent leurs fondateurs montre bien une communauté d'origine. En effet, Gifford Pinchot, chef de file des conservationnistes et fils d'un riche homme d'affaires new-yorkais, rencontre John Muir dès 1891 et ils collaborent ensemble dans des projets de gestion forestière. C'est à partir de 1897, selon Dominique Bourg, que la séparation entre les deux hommes sera consommée à propos de la construction d'un barrage dans la vallée de *Hetch Hetchy*, comme le rapporte l'auteur :

« Le projet consistait à inonder cette vallée luxuriante afin d'approvisionner la ville de San Francisco en eau. Pour les conservationnistes, les besoins liés au développement prenaient le pas sur la protection de cette zone. [...] Pour les préservationnistes, en revanche, et pour Muir en particulier, la nature était sacrée. Céder à la logique commerciale et développementaliste aurait été chose impensable et rayer de la carte une région déjà classée pour la qualité exceptionnelle de sa nature sauvage, un sacrilège⁶⁵ ».

Gifford Pinchot remporte une victoire temporaire, puisque le projet de barrage est accepté en 1913 (un an avant la mort de John Muir), mais le courant préservationniste va finir par l'emporter avec la promulgation du « Wilderness Act » de 1964 déjà cité. On pourrait être tenté de voir dans ces querelles une réalité purement locale liée au contexte bien particulier des Etats-Unis où les grands espaces vierges sont encore légion alors qu'en Europe la plupart des terres ont été anthropisées. Pour conférer à ce débat⁶⁶ autour de la *wilderness* un statut philosophique, il convient maintenant de cerner avec plus de précision la teneur de ce sentiment de la nature véhiculé par la *wilderness*. Pour ce faire, nous nous appuyerons sur l'un de ses principaux inspirateurs, Henri-David Thoreau (1817-1862).

⁶⁴ D. BOURG, A. FRAGNIERE, *La pensée écologique, une anthologie*, Editions PUF, 2014, p. 706

⁶⁵ *Ibid*, p. 706

⁶⁶ Pour avoir une idée exhaustive de la nature de ces débats on peut consulter B. CALLICOTT, *The Great new wilderness debate*, Editions The University of Georgia Press, Etats-Unis, 1998

2. La *wilderness* d'Henri-David Thoreau : d'abord un sentiment

Ce qui nous semble particulièrement intéressant chez Thoreau, c'est la tension interne qui traverse son sentiment de la nature. Si la nature est sacrée et doit être préservée pour elle-même, pour autant l'auteur ne prône pas une séparation entre nature et culture, comme une lecture trop rapide pourrait le laisser penser⁶⁷. L'homme apprend de la nature en étant acteur au travers d'activités comme la chasse et la pêche par exemple. La nécessité de préserver des espaces vierges qui ne seraient que traversés par l'homme est le contre-feu d'une anthropisation intensive qui menace de faire perdre à l'homme ce lien avec la nature sauvage également constitutive de son humanité. Mais quelle est la nature de ce lien ? Henri-David Thoreau en souligne précisément l'ambiguïté dans un ouvrage célèbre, *Walden ou la vie dans les bois*⁶⁸, où il narre son existence dans la solitude d'une forêt de la Nouvelle Angleterre près du village de Concord. Selon lui, la vie dans la nature nous inspire un sentiment mixte où le sens du sacré, la dimension spirituelle, côtoient en nous des pulsions plus archaïques nous amenant à renouer avec notre animalité :

« Comme je rentrais chez moi avec ma brochette de poissons, j'aperçus une marmotte traversant furtivement le sentier que je suivais ; je ressentis un frisson de plaisir sauvage, étrange, et j'eus la tentation soudaine et vive de la saisir et de la dévorer toute crue ; non pas que j'eusse faim à ce moment mais à cause de ce qu'elle représentait de vie sauvage. [...] J'ai trouvé ou je trouve en moi-même une aspiration à une vie plus élevée, ou comme on l'appelle, spirituelle [...] et aussi un autre instinct vers une vie primitive, rude et sauvage et je les respecte tous les deux. J'aime la vie sauvage autant que la vie morale⁶⁹ ».

Cette description pointe du doigt deux attitudes dont l'une est stigmatisée par les détracteurs de la *wilderness* comme une attitude purement contemplative, réservée aux nantis, et l'autre est celle de ceux qui, vivant en permanence au contact de la nature, semblent devenus aussi bruts que les animaux sauvages qui la peuplent. Dans un passage éclairant, Henri-David Thoreau nous montre au contraire que les deux attitudes peuvent se rejoindre : « Les pêcheurs, chasseurs, bûcherons et d'autres [...] qui sont, dans un certain sens, une partie de la Nature eux-mêmes, sont souvent placés dans une situation plus favorable pour l'observer, lorsqu'ils interrompent leurs occupations, que les philosophes et les poètes mêmes, qui

⁶⁷ Nous y reviendrons notamment au prochain paragraphe à propos de notre analyse sur Holmes Rolston

⁶⁸ H.D. THOREAU, *Walden ou la vie dans les bois*, Editions Aubier, 1982

⁶⁹ *Ibid*, p. 869

s'approchent d'elle en attendant d'elle quelque chose. Elle n'a pas peur de se montrer à eux⁷⁰ ». Mais tentons maintenant de transcrire philosophiquement les propos de Thoreau. Il semble que ce qui est critiqué par Thoreau, tant chez le poète que chez le philosophe, c'est précisément ce manque d'immédiateté. Les deux se rendent dans la nature en quête d'émotion, d'inspiration, de ressourcement. La nature est consommée pour répondre à un manque voire à une quête d'absolu plus que véritablement contemplée gratuitement. Dans le cas du bûcheron, la contemplation exige de rompre précisément avec l'attitude utilitaire qui est de considérer la nature comme un matériau, une ressource et, pour le chasseur et le pêcheur, comme une proie. Elle constitue un moment de suspension dans l'activité du bûcheron où il peut prendre le temps d'un retour réflexif sur son activité pour contempler le fruit de son travail. Une attitude qui n'est pas sans évoquer le « plaisir en repos » des épicuriens, lequel consistait non pas dans le plaisir de faire mais « d'avoir fait ». Indépendamment de l'attitude initiale (contemplation ou engagé dans l'action), il semble que ce qui importe est ce qui est ressenti *lorsque la relation à la nature devient une expérience existentielle qui déborde notre volonté pour nous englober dans quelque chose de plus vaste que nous, la wilderness, et qui, ce faisant, nous révèle à nous-même et donne sens à notre existence* :

« Rien ne peut pousser sans rémission un homme simple et brave à une vulgaire tristesse. *Tant que je posséderai l'amitié des saisons, je suis sûr que rien ne pourra faire de la vie un fardeau.* Cette douce pluie qui arrose mes haricots et m'empêche de sortir aujourd'hui n'est ni morne ni mélancolique, elle est bonne pour moi aussi. Bien qu'elle m'empêche de sarcler, elle est bien plus précieuse que le sarclage.[...] Au milieu d'une douce pluie, [...] je me rendis compte soudain d'une compagnie si plaisante et si bienfaisante dans la nature, dans le bruit régulier des gouttes [...] dans tous les sons et les spectacles qui entouraient ma maison, une affection bienveillante, infinie et inexplicable tout à coup ; comme une atmosphère qui me soutenait et rendait les avantages du voisinage humain, tel que je l'imaginai, insignifiants.[...] Chaque petite aiguille de pin se dilatait, se gonflait de sympathie amicale envers moi. *J'avais clairement conscience de quelque chose qui m'était apparenté*⁷¹ ».

Cet extrait, particulièrement édifiant, met en scène une notion déjà évoquée avec les épicuriens, une *synchronisation* avec les cycles de la nature mais également une notion que nous retrouverons plus loin avec le philosophe Arne Naess, chef de file du mouvement de l'écologie profonde : une forme d'*identification* aux autres créatures

⁷⁰ H.D. THOREAU, *Walden ou la vie dans les bois*, Editions Aubier, 1982, p. 369

⁷¹ *Ibid*, p. 237

basée sur un sentiment de « parenté » qui conduit à conférer aux animaux des qualités humaines de « bienveillance » qui viennent nourrir le sentiment d'une *intimité* « même au milieu des scènes que l'on a coutume d'appeler sombres et sauvages », précise l'auteur. C'est comme si cette *wilderness*, cette vie sauvage, devenait perceptible *au-dedans de nous-même*, comme si un dialogue muet s'installait entre l'homme et son environnement. Il nous semble que le risque à ce stade est celui de la *projection* de l'ego humain sur des réalités non-humaines. N'y a-t-il pas entre les deux phénomènes décrits : *synchronisation et identification/projection une tension irréductible dans laquelle pourrait bien se tenir, selon nous, toute l'ambiguïté du sentiment de la wilderness* ? En effet, d'une part, la synchronisation retrouvée avec la nature conduit à vivre à son rythme et à décentrer notre point de vue pour vouloir ce qui est utile au plus grand nombre d'êtres vivants (ici la pluie, élément vital). D'autre part, ce décentrage, qui aboutit au sentiment d'inclusion dans un Tout, pourrait conduire à prétendre accéder au point de vue du Tout à partir du point de vue humain avec pour conséquence une *anthropomorphisation* de l'environnement (l'intentionnalité bienveillante que lui prête l'auteur en est une flagrante illustration). L'enjeu philosophique que nous aimerions adresser, à partir de l'expérience qu'a vécue Thoreau, est le suivant : comment redécouvrir cette intimité avec la nature en rompant avec l'attitude objectivante qui est celle des sciences de la nature, sans sombrer, ni dans une forme « con-fusion » qui conduira à assimiler l'homme à la nature (*biocentrisme*), ni dans la tentation de la fusion narcissique de l'Ego dans des forces cosmiques qui le dépassent (le sentiment océanique⁷², cher aux romantiques et décrit par Freud) ? Comment éviter ce glissement dans la fusion ou la con-fusion ? Poser cette question n'est-ce pas rester prisonnier d'un dualisme, ou cette limite doit-elle effectivement être posée ? S'identifier, est-ce nécessairement nier les différences ?

Il semble que sur ce point, notre analyse précédente à propos de Merleau-Ponty permette de nous éclairer puisque, avec le concept de « chair du monde », comme nous l'expliquions plus haut, « il n'y a pas fusion dans le Tout mais une *communion* à partir de laquelle je peux émerger en tant qu'individu ». Merleau-Ponty réussit le tour de force philosophique d'articuler identité et séparation sans les opposer. On ne peut manquer de noter les ressemblances entre l'extrait de Thoreau cité ci-dessus et

⁷² Dans *Le malaise dans la culture*, Editions Garnier Flammarion, 2010, p. 74-75, Freud définit le sentiment océanique comme « sentiment du lien indissociable, de l'appartenance réciproque avec le tout du monde extérieur ». Pour lui, ce sentiment est pathologique au sens où « la pathologie nous fait connaître un grand nombre d'états dans lesquels la démarcation du moi avec le monde qui l'entoure devient incertaine » (p. 7).

le texte de *L'œil et l'esprit*⁷³ à propos du regard de l'artiste que nous avons cité dans notre paragraphe sur Merleau-Ponty. Dans les deux cas, on observe un double mouvement de déprise de l'Ego (« J'attends intérieurement d'être submergé, enseveli ») et d'émergence du Soi (« Je peins peut-être pour survivre »). Chez le philosophe, le registre est plus ontologique alors que, chez Thoreau, il serait davantage éthique : conscience d'être « apparenté » et d'être « porté » par le regard d'une nature à laquelle sont prêtées des qualités de « bienveillance ». Comment éviter une lecture anthropocentrique de ce passage ? Là encore Merleau-Ponty est précieux. D'une part, il nous permet de comprendre que seule la conscience de notre *réversibilité* (voyant/vu) nous permet d'entrer véritablement dans un *dialogue* (catégorie de la conversion que nous avons mise en évidence au sujet de Merleau-Ponty) avec le monde en sortant d'une situation de surplomb. D'autre part, il nous donne des outils conceptuels pour dépasser la dualité entre les qualités internes de l'homme et la neutralité de la nature sans l'homme. En effet, c'est à partir de la « chair du monde » que nous pouvons percevoir pour Merleau-Ponty. *La bienveillance qui est décrite ici n'est ni celle de l'homme, ni celle de la nature, elle est le fruit de leur rencontre au sein de la chair du monde : « il y a de la bienveillance », pourrait-on dire. La bienveillance ressentie c'est l'invisible qui arrive à la visibilité depuis la chair de l'homme : « Il faut que la nature hors de nous soit dévoilée par la Nature que nous sommes »,* comme nous le citions plus haut, mais les deux sont constitutifs d'une même nature envisagée comme « feuillet de l'Etre » par Merleau-Ponty. C'est en cela que le dialogue se fait *communion* du plus profond de nous-même, depuis cette chair du monde et non simple projection de qualités humaines sur notre environnement. Dans « l'aiguille de pin qui se dilate », c'est notre propre cœur qui se dilate. *Cet évènement de la rencontre nous fait advenir à nous-même depuis plus profond que nous-même.* Ce qui est intéressant dans le dialogue entre Thoreau et Merleau-Ponty est que ce qui, chez l'un, semble relever davantage d'une mystique de l'esthétique, se présente, chez l'autre, comme une attitude très concrète qui repose sur la connaissance précise qu'avait Thoreau de son environnement en tant que naturaliste. C'est ce qui évite l'exaltation du romantisme tandis que son goût pour la simplicité transforme sa perception de la nature en *praxis* : *la nature devient un mode de vie.* Comme le relève la traductrice de Thoreau, Germaine Landré-Augier, dans son introduction à *Walden* :

⁷³ M. MERLEAU-PONTY, *L'œil et l'esprit*, Editions Folio Essai, p. 31

« Thoreau, s'il est plein d'échos pour son maître⁷⁴ dans son *Journal*, va plus loin que lui : il scrute la nature avec une attention plus intense que le maître ; [...] Bien peu l'ont aussi bien connue, aucun autre peut-être n'a cherché avec autant d'avidité ses secrets infinis, aucun autre n'a vécu si intimement près d'elle. [...] Il lui prête rarement la vie personnelle que les poètes romantiques ont découverte en elle parce qu'il [...] l'aime *pour ce qu'elle est vraiment* et non pour ce qu'il croit découvrir en elle de semblable à lui, de réponse aux aspirations de son âme⁷⁵ ».

Au « repli de l'universel sur le rationnel », évoqué à propos des stoïciens – par lequel le particulier était subsumé sous l'universel – répond ici, ce que nous avons qualifié, dans notre chapitre sur les épicuriens, de « culture de l'infime » : une complicité profonde avec toutes les créatures avec lesquelles l'auteur vit en contact étroit. C'est dans les mille détails de ses découvertes concrètes, au sein de la forêt autant que dans son potager en compagnie de ses haricots, que Thoreau puise sa joie. La *wilderness* de Thoreau, c'est une curiosité infinie pour les moindres aspects la vie sauvage : une « culture de l'infime » qui fait toute sa place à l'immanence sans être hantée, comme chez les épicuriens, par la crainte du retour des dieux.

Cette attitude lui vaudra de passer pour un misanthrope se complaisant dans la solitude de ses chères forêts. Cette tentation misanthrope est encore à l'œuvre aujourd'hui dans le monde de l'écologie. Elle trouve sa source, dans l'histoire de la philosophie, chez Jean-Jacques Rousseau pour lequel la source de la corruption de toute civilisation tient à l'aliénation de notre liberté dans la recherche de l'accumulation qui contraint l'individu à dépendre d'autrui et ouvre la voie à une illimitation du désir de reconnaissance et de possession : « Le sauvage vit en lui-même, l'homme sociable toujours hors de lui ne fait que vivre dans l'opinion des autres⁷⁶ ». Chez Henri-David Thoreau, elle serait davantage le reflet d'un puritanisme qui s'ignore mais c'est cette même critique de l'*hybris* qui est en jeu. En effet, selon Germaine Landré-Augier : « Cet homme si sensible à la beauté des paysages et à la grâce des animaux trouve les plaisirs ordinaires des humbles mortels coupables. [...] Sévérité de puritain qui refuse de voir des degrés dans les plaisirs des sens ou craint, en cédant tant soit peu, de ne pas savoir s'arrêter⁷⁷ ». Thoreau le naturaliste, l'ami des animaux, côtoie Thoreau le moraliste qui veut voir dans la nature l'occasion pour

⁷⁴ Allusion à Ralph Emerson, chef de file aux Etats-Unis du courant philosophique transcendentaliste inspiré de l'idéalisme allemand et par rapport auquel Henri-David Thoreau va prendre ses distances.

⁷⁵ H.D. THOREAU, *Walden ou la vie dans les bois*, Editions Aubier, 1982, pp. 28-31

⁷⁶ J.J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Editions Garnier Flammarion, 1971, p. 256

⁷⁷ H.D. THOREAU, *Walden ou la vie dans les bois*, Editions Aubier, 1982, p. 41

l'homme de renouer avec une pureté qu'il appelle de ses vœux tout en désespérant parfois de la nature humaine : « La nature est difficile à vaincre mais il faut la vaincre⁷⁸ ». C'est là le cœur de cette dimension morale qui coexiste avec la dimension archaïque que nous évoquions avec l'auteur au début de notre analyse. Il s'agit pour l'homme de s'élever au-delà de cette animalité qu'il constate en lui au spectacle de la nature. L'une des expressions de cette dimension spirituelle est le combat végétarien que Thoreau a mené : « Je ne doute point qu'une partie de la destinée de notre race, dans ses progrès graduels, consistera à cesser de manger des animaux⁷⁹ ». Comme si, paradoxalement, la proximité des animaux acquise dans l'exercice de la chasse conduisait, avec la maturité, à les regarder différemment : « Aucun être possédant un peu d'humanité, une fois passé l'âge léger de l'enfance, ne pourra tuer de gaieté de cœur les créatures qui ont reçu leur vie de la même source que lui. Le lièvre à l'agonie crie comme un enfant⁸⁰ ».

Ainsi, chez Thoreau également, la conversion écologique est-elle toujours à convertir, dans la mesure où sauvagerie et spiritualité restent en permanence en tension en l'homme. C'est ce qui fait l'humanité du message de Thoreau : l'appel de la *wilderness* est forcément ambigu car il stimule en nous ces deux tendances. Seul l'exercice de la *modération* peut permettre d'en canaliser l'énergie : « Ce n'est pas que la nourriture qui entre dans sa bouche soit pour un homme une souillure c'est l'appétit avec lequel il mange⁸¹ ». On retrouve la notion de *discernement* chère aux stoïciens. Mais également les accents épicuriens vantant la sobriété d'une vie selon la nature en préférant les « désirs naturels » aux « désirs vains » que crée en nous la civilisation. De fait, la sagesse inspirée par la *wilderness* repose sur une vertu cardinale : *la simplicité*. « Simplifiez, Simplifiez !⁸² », tel est le leitmotiv de Thoreau. Comme pour les épicuriens, la vie dans les bois s'inscrit en réaction contre la corruption de nos désirs fruits de la civilisation, les habitudes de luxe étant, selon lui, « un obstacle à l'ascension de l'humanité ». Une idée centrale chez Rousseau pour lequel : « On dirait que tous nos soins à bien nourrir ces animaux n'aboutissent qu'à les abâtardir. Il en est ainsi de l'homme même : en devenant sociable et esclave il devient faible, craintif, rampant et sa manière de vivre molle et efféminée achève d'énerver à la fois sa force

⁷⁸ H.D. THOREAU, *Walden ou la vie dans les bois*, Editions Aubier, 1982, p. 385

⁷⁹ *Ibid*, p. 377

⁸⁰ *Ibid*, p. 373

⁸¹ *Ibid*, p. 381

⁸² *Ibid*, p. 197

et son courage⁸³ ». Loin de parfaire notre nature, la civilisation est ce qui nous en détourne pour Rousseau. Thoreau semble assez loin de cette attitude : s'il appelle à une existence simple au contact de la nature, il ne rejette pas pour autant toute forme de progrès, il vante par exemple les mérites de la locomotive dans la mesure où elle est créatrice de liens. Ce que critiquent Thoreau comme Rousseau, au fond, ce n'est pas tant le lien social en lui-même qu'une certaine forme d'attachement aux choses et aux êtres qui les transforme en propriété, créant vis-à-vis d'elles une relation de dépendance et vis-à-vis d'autrui une situation de rivalité : « Ces commodités ayant par l'habitude perdu presque tout leur agrément et étant en même temps dégénérées en de vrais besoins, la privation en devint beaucoup plus cruelle que la possession n'en était douce et l'on était malheureux de les perdre sans être heureux de les posséder⁸⁴ ».

Pour Thoreau, cette simplicité n'a pas seulement une valeur *éthique* (nous libérer de l'aliénation qui naît de l'attachement à ce qui ne dépend pas de nous conformément à l'éthique stoïcienne) mais une valeur *ontologique* : la simplicité, c'est vivre selon les rythmes de la nature et accepter d'être pris dans son perpétuel mouvement. Elle est ce qui permet à l'homme, chaque jour, de *se régénérer en se recevant du jour qui point*. A l'immédiateté du besoin de prédation dans l'état de sauvagerie décrit par Thoreau (épisode des marmottes) succède la plénitude de la conscience du lien. *A un désir d'objet succède une joie toute spirituelle qui consiste à se dépouiller de tout pour vivre du lien* : « Chaque matin était une joyeuse invitation à mettre ma vie dans sa simplicité, et je pourrais même dire son innocence, à l'unisson avec la nature elle-même. J'ai été un adorateur de l'Aurore aussi sincère que l'étaient les Grecs. [...] Renouvelle-toi complètement chaque jour, recommence et recommence à nouveau. [...] Le matin c'est lorsque [...] l'aube est en moi⁸⁵ ».

Cette *immédiateté* n'est plus subie comme pulsion mais désirée comme « plénitude du vide »⁸⁶. C'est en ce sens qu'il y a dans le sentiment de la *wilderness* un chemin intéressant de conversion écologique dans la mesure où le spectacle de la nature est ce qui peut nous transformer en nous rendant à nous-même. Le monde sauvage ce n'est pas seulement l'acceptation d'une forme de sauvagerie, un « retour à la nature »,

⁸³ J.J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Editions Garnier Flammarion, 1971, p. 181

⁸⁴ *Ibid*, p. 227

⁸⁵ H.D. THOREAU, *Walden ou la vie dans les bois*, Editions Aubier, 1982, p. 195

⁸⁶ Notion déjà développée dans le chapitre sur les épicuriens à propos de la détente épicurienne comme forme unifiée de l'ataraxie et de l'aponie (cf. VII, 2, e)

mais également la possibilité d'une *régénération* (au sens d'une *metanoia*, une nouvelle naissance) qui nous permet d'échapper à tous nos conditionnements. On trouve chez Rousseau également cette idée que l'homme conserve au fond de lui-même la trace enfouie de cette nature spontanément bonne mais sans pouvoir rompre avec les artifices qui l'ont peu à peu occultée, comme le souligne Jacques Roger dans son introduction au *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* : « L'innocence perdue est toujours présente au cœur de l'homme si mal gouverné qu'il soit. Cette innocence étouffée mais toujours vivante, et que Rousseau entend gémir au fond de son cœur, conteste radicalement tout ce qui n'est pas elle-même. [...] Elle n'est pas mémoire d'un passé lointain et perdu mais permanence du Paradis au sein de la chute⁸⁷ ». Alors que la *wilderness* sépare nature et culture sans jugement de valeur afin de préserver leurs autonomies respectives, Rousseau fait de la culture une déchéance par rapport à l'hypothétique état de nature. La vision rousseauiste reste tragique (le spectacle de la nature ne fait que soulager temporairement une faille) quand celle de Thoreau ouvre sur un horizon de rédemption, de conversion *par* et *dans* le contact avec la nature, même si cette conversion reste, chaque matin, à convertir. *D'une nature externe consolatrice, à une nature interne et intime, transformatrice.*

Là encore, Merleau-Ponty peut être convoqué pour expliquer le sous-bassement ontologique de cette « régénération » qui est bien plus qu'un « retour à la nature » pour y panser ses blessures existentielles (ce qui correspond à l'attitude romantique). Comme nous l'analysions plus haut en termes de *sédimentation* des perceptions chez Merleau-Ponty : « Je me reçois du monde, autant qu'il existe par mon regard et cet échange possède une signification vitale car il construit en moi le terreau de perceptions futures. Chaque perception se sédimentant aux autres vient modifier le point de vue à partir duquel je reçois chaque expérience sensorielle, faisant de chaque perception un moment unique ». Il s'agit de penser l'oubli de cette nature primordiale dans laquelle s'enracinent toutes nos perceptions et non la nostalgie d'un paradis perdu. Renouer avec ce regard neuf dont nous parle Thoreau c'est renouer avec cette vie souterraine qui nous porte et dans laquelle s'inscrit toute possibilité de culture, toute créativité humaine. Pour reprendre la terminologie de Pierre Hadot, il y a à la fois retour (*epistrophè*) à une forme d'innocence de l'âme, lavée de ses conditionnements sociaux et arrachement (*metanoia*) dans la mesure où, pris dans le

⁸⁷ J.J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Editions Garnier Flammarion, 1971, p. 18

mouvement perpétuel du *cosmos*, chaque matin sera unique et différent. Si, chez Hannah Arendt, c'est l'action qui est le lieu de la « natalité », chaque aube est, pour Thoreau, une promesse d'éternel recommencement.

Chez lui, cet amour passionné de la nature doit donc se lire sur fond d'un projet de rédemption de la nature humaine, pécheresse dans sa vision puritaine. En faisant retour à des plaisirs simples, selon la nature, l'homme peut opérer en lui cette « conversion du désir/conversion au plaisir (en repos) » chère à la sagesse épicurienne. Thoreau n'est donc ni panthéiste, comme pourraient le laisser penser certains extraits cités plus haut, ni animé par la flamme de l'*agape* qui réoriente nos désirs vers des désirs divins, comme nous l'avions évoqué avec Maxime le Confesseur mais un chrétien qui s'efforce de vivre une expérience spirituelle authentique au sein de la nature. Comme nous en avons fait l'hypothèse dans notre chapitre sur le christianisme, le contact avec la nature est peut-être ce qui lui permet, chaque matin, de « convertir la conversion ». Celle-ci n'est pas sacrée dans le sens, panthéiste, où elle serait le lieu du divin, mais *sacramentelle* dans le sens où c'est au contact de la création que l'homme peut renouer avec sa propre sacralité pour tenter d'expérimenter cet « homme nouveau » dont nous parlent les Evangiles. Une hypothèse que le Pape François dans l'Encyclique *Laudato Si'* semble faire sienne :

« L'histoire de l'amitié de chacun avec Dieu se déroule toujours dans un espace géographique qui se transforme en un signe éminemment personnel, et chacun d'entre nous a en mémoire des lieux dont le souvenir lui fait beaucoup de bien. Celui qui a grandi dans les montagnes, ou qui, enfant, s'asseyait pour boire l'eau du ruisseau [...] quand il retourne sur ces lieux se sent appelé à retrouver son identité. [...] L'être humain apprend à se reconnaître lui-même dans la relation avec les autres créatures : je m'exprime en exprimant le monde ; j'explore ma propre sacralité en déchiffrant celle du monde⁸⁸ ».

Ainsi le sentiment de la nature hérité de Thoreau nous permet-il d'établir une correspondance philosophique entre la revendication concrète de la *wilderness* - la préservation d'une nature vierge de tout contact avec les hommes-, et la quête du « monde sauvage » chez Merleau-Ponty. *En voyant dans la nature la source de ce qu'il y a de sacré en nous, notre capacité infinie à nous réinventer, siège de notre liberté, Thoreau* jette des ponts entre ces deux univers : écologique d'une part, poétique et philosophique, de l'autre. Une intuition que nous allons maintenant préciser avec l'un des chantres de la *wilderness* contemporaine : Holmes Rolston⁸⁹. En effet,

⁸⁸ PAPE FRANCOIS, Encyclique *Laudato Si'*, *Op Cit*, §. 84-85

⁸⁹ Né en 1932, Holmes Rolston est professeur honoraire de philosophie à l'université du Colorado.

comment faire de la nature la source de la valeur ? Comment passer de la « phénoménologie des profondeurs » que nous permet d'expérimenter la *wilderness*, à une éthique proprement environnementale ?

3. La notion de valeur intrinsèque au cœur du débat sur la *wilderness*

Faire de la nature la source de ce qu'il y a de plus sacré en l'homme revient à faire reposer l'origine de la valeur dans les faits (de nature) et non seulement dans la raison humaine. Si les épicuriens faisaient, nous l'avons vu, de la *physis*, le modèle de la liberté humaine, à travers la théorie du *clinamen*, il n'en demeure pas moins que leur visée était de libérer l'homme de la crainte des dieux et que la connaissance de la *physis* n'était qu'un moyen pour parvenir à cette fin. Ici, avec la *wilderness*, la posture est différente, la *physis* n'est pas seulement un moyen : elle devient la source de la valeur elle-même à travers ce que l'éthique environnementale (dont l'un des pères fondateurs est Hans Jonas) va désigner sous le terme de « valeur intrinsèque ». C'est donc sur le terrain de l'éthique que doit maintenant porter notre dialogue avec la *wilderness*.

En posant l'hypothèse d'une valeur intrinsèque de tout être vivant, l'éthique environnementale, comme nous avons commencé à le montrer avec Hans Jonas, semble prendre le contre-pied de l'éthique kantienne. Comme le souligne Catherine Larrère dans *Les Philosophies de l'environnement*, la notion de valeur intrinsèque du vivant vient étendre aux non-humains l'un des piliers de la morale kantienne, selon lequel autrui ne doit pas être considéré comme un moyen mais comme une fin en soi : « l'ambition de la philosophie environnementale c'est de remettre en cause la catégorie des choses qui les subordonne à l'instrumentalisation humaine ». Or sont définies comme choses pour Kant « les êtres dont l'existence dépend, à vrai dire, non pas de notre volonté mais de la nature » et qui n'ont « quand ce sont des êtres dépourvus de raison, qu'une valeur relative, celle de *moyens*⁹⁰ ». L'interrogation que soulève cette phrase, extraite des *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*⁹¹, porte sur le fait de savoir si une forme de conscience peut être reconnue à des non-humains. Pour Kant, ce n'est clairement pas le cas ! Notre droit des animaux en porte les stigmates, qui a longtemps considéré les bêtes (même de compagnie) comme des

⁹⁰ C. LARRÈRE, *Les philosophes de l'environnement*, Editions PUF, 1997, p. 20

⁹¹ E. KANT, *La métaphysique des mœurs*, section II, Editions Delagrave, 1985, p. 149

biens meubles...De même, l'idée d'une monétisation du réel en vue de valoriser les services rendus par la nature, rejoint l'idée qu'il s'agit de choses auxquelles on pourrait fixer un prix.

Autour de cette « extension » du statut de fins en soi à d'autres créatures que l'homme, se joue tout l'enjeu du débat à l'œuvre au sein de l'éthique environnementale⁹². Pour les défenseurs de la *wilderness*, la valeur intrinsèque trouve sa source dans la nature alors que pour ses détracteurs⁹³, héritiers du conservationnisme, elle ne saurait trouver sa source qu'en l'homme. Expliquer en détail en quoi les faits (les phénomènes naturels) peuvent devenir le lieu d'une axiologie étrangère aux notions de bien et de mal mais qui requiert la médiation de l'homme pour être révélée, nous entrainerait dans un détour technique important. Nous renvoyons pour ceux que ces considérations intéresseraient à un article de Holmes Rolston intitulé : « La valeur dans la nature⁹⁴ ». Dans cet article, l'auteur conclut : « l'organisme est un système axiologique bien qu'il ne soit pas un système moral⁹⁵ ». Sans renier que le siège de la morale, comme capacité à départager le bien et le mal se trouve dans le sujet, Holmes Rolston affirme que la nature possède une valeur, en quelque sorte, amonale. Il convient donc maintenant de nous interroger sur ce qui, selon lui, fonde cette valeur. Comme pour Hans Jonas, mais sans arrière-plan théologique cette fois, *ce qui fonde cette valeur, c'est la vie elle-même*. Non pas globalement dans une forme de vitalisme, mais au niveau de chaque individu dans son combat pour affirmer son existence : « C'est ainsi qu'un arbre grandit, se reproduit, soigne ses blessures et résiste à la mort. L'état physique que défend l'organisme est un état qui est valorisé. Une vie se défend pour ce qu'elle est en elle-même⁹⁶ ». L'affirmation de la valeur du vivant n'est pas une affirmation abstraite de la valeur de la vie mais elle s'enracine dans la dignité du combat que chaque créature mène pour affirmer son existence (dans le sillage de la pensée jonasienne). Mais pour englober l'ensemble du vivant, la notion de valeur intrinsèque suppose de rompre avec l'idée que, pour avoir de la valeur, un phénomène doit être conscient. En quelque

⁹² Une idée que nous avons déjà évoquée avec Hans Jonas et son rapport à la morale kantienne, auteur qui fut l'un des pionniers de l'éthique environnementale (cf. II, 2, b)

⁹³ Le contradicteur le plus célèbre de Holmes Rolston est J. Baird Callicott, qui, dans un article intitulé « The wilderness idea revisited » prend position contre la *wilderness* théorisée par Holmes Rolston, lequel répond à ces critiques dans un article intitulé « The wilderness idea reaffirmed ». Les deux articles, ainsi que les écrits majeurs portant sur le débat autour des enjeux que soulève la *wilderness*, peuvent être consultés dans un ouvrage de J.B. Callicott intitulé *The Great new wilderness debate*, Editions University of Georgia Press, 1998.

⁹⁴ H. ROLSTON, « La valeur dans la nature » in H.S. AFEISSA, *Ethique de l'environnement : nature, valeur, respect*, Editions VRIN, 2007, p. 153-185

⁹⁵ *Ibid*, p. 163

⁹⁶ *Ibid*, p. 162

sorte, la *wilderness* va radicaliser le glissement opéré par Jonas dans son *Principe Responsabilité*, en faisant basculer l'attention du côté de l'objet de l'éthique plutôt que du sujet : « Nous ne prétendons pas que les seules valeurs qui existent sont celles qui sont posées en toute conscience et que les seuls êtres qui valorisent sont ceux qui le font en toute conscience⁹⁷ ». Quand bien même l'homme n'existerait pas, les êtres vivants ont une valeur en eux-mêmes. Mais comme Hans Jonas, Holmes Rolston va tenter de concilier la dimension subjective et la dimension objective de la morale avec sa théorie de « l'allumage » des valeurs : « L'arrivée de l'homme permet *un allumage de la valeur*. La valeur intrinsèque - au sens d'une valeur actualisée - n'émerge de façon relationnelle qu'avec l'apparition du sujet générateur⁹⁸ ». Et l'auteur de préciser : « Il y a des valeurs, qu'elles soient instrumentales ou intrinsèques qui existent objectivement et qui sont *découvertes et non pas engendrées* par le sujet qui valorise⁹⁹ ».

Si la notion de valeur intrinsèque permet de justifier la valeur des espaces de nature vierge indépendamment des besoins humains, elle n'explique pas cette obsession de la pureté, ce refus radical de toute ingérence humaine qui, comme nous l'avons évoqué en introduction, caractérise la *wilderness* selon la définition du *Wilderness Act*. Pourquoi ce tabou de la séparation nature/culture ? C'est dans le passage de l'individu (humain et non-humain) comme source de la valeur à l'écosystème qu'une réponse à la fois écologique et philosophique peut être trouvée. La vision de Holmes Rolston n'est pas celle d'un holisme intégral tel que nous l'aborderons, par exemple, avec Arne Naess¹⁰⁰, mais s'inscrit plutôt dans ce que Catherine Larrère nomme un « holisme faible¹⁰¹ ». *Si les parties sont bien reliées au Tout, ce lien est lâche chez Holmes Rolston et c'est précisément ce qui laisse place à la liberté*. Ici les parties sont bien plus que des composantes du Tout, elles sont ce qui lui confère une créativité qui résiste à toute tentative de réduction mécaniste, qui restitue à la nature son irréductible part de mystère. Comme pour les épicuriens, les parties permettent d'expliquer le Tout mais elles conservent, avec le *clinamen*, une liberté foncière. En effet, pour l'auteur, l'individu (non-humain) n'est pas déterminé par son environnement mais ne saurait ne se concevoir sans lui. L'auteur défend la thèse

⁹⁷ D. BOURG, A. FRAGNIERE, *La pensée écologique, une anthologie*, Editions PUF, 2014, p. 164

⁹⁸ H. ROLSTON, « La valeur dans la nature » in H.S. AFEISSA, *Ethique de l'environnement : nature, valeur, respect*, Editions VRIN, 2007, p. 157

⁹⁹ *Ibid*, p. 165

¹⁰⁰ C'est également la position de Baird Callicott

¹⁰¹ C. LARRERE, *Les philosophies de l'environnement*, Editions PUF, 1997, pp. 72-77

d'une « co-évolution¹⁰² » des individus au sein de leur environnement qui tantôt peut impliquer la prédation, tantôt la coopération. Rien de figé, pour lui : « Les écosystèmes sont des processus stochastiques [...] Certaines interactions sont persistantes, d'autres occasionnelles, certaines amènent des co-évolutions, d'autres pas¹⁰³ ». Contre tout organicisme, Holmes Rolston défend l'idée que *ce qui fait la valeur d'un système ce n'est pas son unité et son caractère prévisible mais sa créativité, la diversité des moyens employés par la nature pour parvenir à ses fins* : une vie sans cesse plus riche. Et c'est précisément cette *diversité* inhérente au fonctionnement naturel des écosystèmes que l'intervention humaine risque de menacer. La posture de Rolston pointe du doigt le risque d'une fuite en avant dans la « dénaturation » : c'est parce que l'homme, par son action, a commencé à altérer les équilibres naturels, en provoquant le dérèglement climatique notamment, que ce dernier se croit autorisé à intervenir pour contrer et anticiper les conséquences négatives de ce changement qu'il a lui-même provoqué. Comment lui accorder crédit et ne pas plutôt faire confiance à la nature pour rétablir elle-même ses équilibres, à l'abri de toute influence humaine, dans le cadre de processus homéostatiques spontanés ? *Préserver la nature c'est rétablir les conditions de son fonctionnement autonome comme substrat du développement des individus*. Comme le résume Holmes Rolston : « Les architectures de la nature et de la culture sont différentes et quand la culture cherche à améliorer la nature, l'intention même de la *manager* gâte son caractère sauvage. [...] *Manager la nature sauvage est un concept contradictoire dans ses termes*¹⁰⁴ ». Il y a dans la posture de Holmes Rolston la même méfiance que celle de son précurseur, Henri-David Thoreau, par rapport à *l'hybris* humaine. Prôner une séparation entre nature vierge et culture, c'est d'abord mettre des limites à l'illimitation du désir démiurgique humain dans le droit fil des sagesses grecques antiques.

Pour opérer un dépassement dialectique de cette dualité nature/culture, la réflexion apportée par le sociologue contemporain Frédéric Neyrat, familier des questions écologiques, s'avère particulièrement précieuse. Dans un ouvrage intitulé *La part inconstructible de la terre*,¹⁰⁵ il distingue fort judicieusement les notions de *séparation* et de *clivage* : « Là où la séparation articule et reconnaît les différences, le clivage

¹⁰² H. ROLSTON, « La valeur dans la nature » in H.S. AFEISSA, *Ethique de l'environnement : nature, valeur, respect*, Editions VRIN, 2007, p. 249

¹⁰³ *Ibid*, p. 251-252

¹⁰⁴ H. ROLSTON, « The wilderness idea reaffirmed », in *The Environmental Professional*, vol. 13, 1991, pp. 370- 377

¹⁰⁵ F. NEYRAT, *La part inconstructible de la terre*, Editions du Seuil, 2016

fonde une identité sur le refus de reconnaissance¹⁰⁶ ». Une distinction qui fait écho à nos remarques sur le dualisme. Et l'auteur de citer, en exemple de clivage, certaines psychoses « où le clivage est tel qu'il n'y a aucune relation entre les deux parties du moi¹⁰⁷ ». Le clivage est selon lui du côté du déni : « Le clivage est une frontière étanche dont la caractéristique est de ne pas même être repérable. Quand il y a clivage on ne le sait pas¹⁰⁸ ». De ce point de vue, la séparation est positive dans la mesure où elle articule pour donner du sens davantage qu'elle n'oppose. Comme nous l'évoquions à propos de la *wilderness*, la séparation n'est pas le déni, elle sépare la nature de la culture pour mieux la préserver mais sans pour autant infirmer la possibilité d'une origine commune : « la séparation c'est la reconnaissance de l'autre¹⁰⁹ ». Comme l'explique Frédéric Neyrat, l'hypothèse d'une nature séparée permet de ne pas tout confondre et de sortir de l'indétermination inhibitrice pour l'action à laquelle peut parfois conduire le paradigme écologique du « tout est lié » dans lequel s'inscrivent certaines pensées qu'il qualifie d'éco-constructivistes, telles que celle du philosophe Bruno Latour, pour lequel la séparation entre nature et culture n'a jamais véritablement existé tant les objets techniques sont inextricablement liés aux productions de la nature et *a fortiori* à l'heure de l'anthropocène où l'impact des actions humaines se fait sentir à tous les échelons de la biosphère. Nous partageons pleinement le point de vue de Frédéric Neyrat lorsqu'il affirme : « En supprimant le grand partage nature/culture, nature/technique, l'éco-constructivisme a laissé déferler technique et culture dans une nature préalablement annihilée¹¹⁰ ». Contre l'avènement d'un monde hybride où la symbiose entre le vivant et la machine ne poserait plus question, où le nouveau visage de la nature est réduit à celui de quelques plantes rebelles mais agonisantes au milieu de friches industrielles, nous aimons à conclure avec l'auteur : « Tout n'est pas nature mais la nature fait que tout n'est pas humain¹¹¹ ». En affirmant à la fois la valeur intrinsèque du vivant et une valeur propre à l'homme liée à sa culture, la *wilderness* permet d'éviter toute dictature écologique au sein de laquelle les intérêts humains pèseraient d'un poids équivalent à celui des non-humains. En séparant, Holmes Rolston délimite un champ de l'activité humaine propre.

¹⁰⁶ F. NEYRAT, *La part inconstructible de la terre*, Editions du Seuil, 2016, p. 267

¹⁰⁷ *Ibid*, p. 267

¹⁰⁸ *Ibid*, p. 268

¹⁰⁹ *Ibid*, p. 268

¹¹⁰ *Ibid*, p. 270

¹¹¹ *Ibid*, p. 275

4. De la valeur intrinsèque au monde sauvage

Toutefois, la question qu'il nous semble important de poser à ce stade est : cette séparation est-elle seulement concrète (renvoyant à la réalité juridique du *Wilderness Act*) pour Holmes Rolston ou également symbolique, relevant d'une fin pédagogique, comme « l'heuristique de la peur » chez Hans Jonas ? Ce tabou de la séparation n'indique-t-il pas une forme de sacralité et surtout en quoi cette sacralité de la nature engage-t-elle la nécessité d'une « conversion écologique » ? Cherche-t-il seulement à protéger la nature ou à protéger également l'homme de lui-même, à le protéger contre l'oubli de ce qui, au plus profond de la nature, se dit de lui-même comme nous avons commencé à l'évoquer avec Henri-David Thoreau ? Plusieurs indices nous indiquent que cette piste mérite d'être étudiée :

« Nous ne savons pas *qui nous sommes* et où nous sommes tant que nous ne sommes pas capables de respecter nos origines et nos voisins sauvages dans notre maison commune. Nous n'élaborerons pas correctement nos valeurs tant que nous ne valoriserons pas la biodiversité correctement. La définition des valeurs proprement humaines est incomplète tant qu'elles ne s'inscrivent pas dans le cadre plus large des valeurs naturelles¹¹² ».

La nécessité de cette séparation se détache donc sur le fond d'une origine commune. Mais loin de prôner un retour à l'état de nature, Holmes Rolston nous incite à prendre conscience du chemin parcouru et des éventuelles menaces qu'il fait planer à la fois sur la nature et sur notre liberté. Selon nous, ce que Holmes Rolston semble pointer du doigt, et qui rend sa vision à la fois subtile et complexe, c'est à la fois une origine commune et une vraie différence. Au cœur de la différence retrouver l'origine, n'est-ce pas le défi que nous pose la wilderness ? Si cette hypothèse semble difficile à penser du dedans de notre rationalité occidentale mue par le principe de non-contradiction, ne saurait-elle être pensée à partir d'un autre système de pensée, celui des correspondances symboliques entre macrocosme et microcosme tel qu'évoqué dans notre paragraphe sur les épicuriens ? Ici, le sauvage cesse de renvoyer uniquement à une réalité tangible et séparée de nous - qui signe son caractère obsolète aux yeux de ses détracteurs - pour devenir une réalité en nous, symbole vivant d'une limite à ne pas franchir pour ne pas rompre avec cette part de notre humanité qui réside dans cette origine commune, pour honorer notre « devoir-être » vis-à-vis des générations

¹¹² H. ROLSTON, « The wilderness idea reaffirmed » in *The Environmental Professional*, vol. 13, 1991, p. 376

futures, selon les termes de Hans Jonas. Une hypothèse qui semble pleinement partagée par Catherine Larrère :

« La nature sauvage hors de nous est ce qui assure la préservation du sauvage *en nous*. [...] Ce que l'on découvre au terme de cette enquête sur la *wilderness*, c'est le lien du sauvage *en nous* au sauvage *hors de nous*, une insertion dans la nature qui précède toute élaboration culturelle et lui survit. On est toujours lié à la nature, pris dans un ordre naturel dont on fait partie, de la seule force de la vie, de la seule réalité du corps. C'est dans ce lien premier, indestructible, que l'on peut trouver le fondement éthique de notre rapport à la nature¹¹³ ».

En préservant des espaces vierges de toute influence humaine, c'est un certain rapport à la nature, vierge de toute idée d'objectivation et de toute instrumentalisation, que nous préservons. Nous pouvons maintenant, à partir de Merleau-Ponty, faire une lecture proprement ontologique et symbolique de la *wilderness*. Pour rejoindre la « chair du monde », nous avons à retrouver *en nous* ce que Merleau-Ponty nomme « le monde brut » ou « monde sauvage » cette pensée d'avant la transformation de la nature en objet de connaissance. Pour que ce « monde brut » puisse recommencer à exister en nous, il appelle, *par le jeu des analogies*, l'existence d'un « être brut » car nous ne pouvons plus, avec Merleau-Ponty, percevoir notre existence comme séparée. *Sans l'hypothèse, même symbolique, d'une nature vierge nous ne pouvons pas repenser la virginité de notre rapport à la nature*. Comme chez les épicuriens où la liberté à l'œuvre dans la valse des atomes sert de modèle à la liberté humaine, ici encore la *physis* peut servir de base à l'éthique. C'est la conclusion à laquelle aboutit Catherine Larrère après avoir combattu aux côtés de Baird Callicott le réalisme de la *wilderness* : « Peu importe qu'il n'y ait plus d'espaces vierges où les hommes n'ont jamais eu accès, cela ne semble pas douteux. Cela ne signifie pas pour autant qu'on ne puisse plus rien qualifier objectivement de sauvage ». Le sauvage pourrait ainsi être défini, selon elle, comme ce qui résiste à la rationalité économique et technicienne comprise comme standardisation, répétition du même. Sur cette base, Catherine Larrère nous donne une nouvelle définition du sauvage : « garder le sauvage c'est désirer une vie plus riche, plus diversifiée ». Ce qui est à préserver dans la nature, c'est la multiplicité des possibles et des expressions de la vie en nous. Dire cela, n'est-ce pas prolonger et radicaliser le constat épicurien : préserver la liberté à l'œuvre dans la nature, n'est-ce pas aussi préserver notre propre liberté ?

¹¹³ C. LARRERE, *Les philosophies de l'environnement*, Editions PUF, 1997, p. 102-104

Comme pour Rousseau l'hypothèse de l'état de nature¹¹⁴, c'est également sur le plan symbolique que l'hypothèse d'une nature vierge est nécessaire pour la *wilderness*. Mais alors que, chez Rousseau, cette hypothèse sert à mettre en lumière une déchéance irrémédiable de l'humanité, elle est utilisée par la *wilderness* et par Merleau-Ponty, comme le point de départ d'une nouvelle articulation des rapports entre nature et culture, entre cosmologie et anthropologie qui va trouver son accomplissement dans l'un des courants actuels de l'écologie, héritier de la *wilderness* : la « naturalité ». Nous commentons ici quelques extraits de la pensée de l'un des représentants de ce courant, Bernard Boisson, pour montrer combien Merleau-Ponty peut servir de sol pour revisiter philosophiquement la *wilderness*. Dans un ouvrage intitulé *Forêt Primordiale*, l'auteur nous donne une description quasi phénoménologique de cette expérience de la « naturalité » :

« Si nous entrons dans cette vieille forêt naturelle seulement avec le regard, il se peut qu'à l'inverse nous en ressortions avec une vision. Effectivement, en ces terres perdues nous pouvons dépasser la seule disposition à voir pour nous retrouver dans cette disposition *d'entendre intérieurement ce que nous voyons* ! Notre regard devient habité par tout ce qui vit. [...] Et tous nos sens s'intériorisent pareillement. Dès lors, nous sommes surpris qu'un monde aussi étranger à nous-mêmes puisse vibrer avec tant d'intensité dans notre intimité [...] L'impression de *reprendre connaissance* nous conquiert. C'est comme si l'éveil extirpait en nous un *oubli* qui outrepassse la seule mémoire de notre existence¹¹⁵ ».

A l'oubli de l'Être heideggerien, qui engage l'authenticité du *Dasein*, à l'oubli de notre *communion* originaire avec la « chair du monde » chez Merleau-Ponty, succède ici l'oubli de cette *archè* dans laquelle toute pensée, toute culture s'enracine et qui engage notre corps autant que notre esprit, où s'expérimente ce « chiasme » dont nous parle Merleau-Ponty et par lequel la forêt ici nous habite autant qu'elle nous « éveille » à nous-même. La filiation avec la pensée merleau pontienne est encore plus saisissante lorsque Bernard Boisson évoque le retour au « primordial » comme ce lieu à partir duquel notre société, arrivée au terme d'un paradigme mortifère (la technique), peut se repenser en renouant avec la source même de toute vitalité, de toute créativité : « Lorsqu'une société ne trouve plus son idéal, reste aux hommes la recherche du *primordial*.[...] Ils le cherchent dans la nature inviolée avant de le retrouver en eux- mêmes. [...] *Le primordial* est né avant notre conscience, ouvre notre

¹¹⁴ Dans la préface du *Discours sur l'origine et les fondements de l'égalité parmi les hommes*, *Op Cit*, p. 159, Rousseau le définit comme « un état qui n'existe plus, qui n'a peut-être point existé, qui probablement n'existera jamais et dont il est pourtant nécessaire d'avoir des notions justes pour bien juger de notre état présent ».

¹¹⁵ B. BOISSON, *Forêt Primordiale*, Editions Apogée, 2008, p. 20

conscience et se continue au-delà de notre conscience sans que nous sachions le terme de ce qui nous ranime¹¹⁶ ». Une phrase qui résume à elle-seule la pertinence du concept de conversion « écologique » et qui semble traduire parfaitement, dans le langage de l'écologie, le « monde brut » de Merleau-Ponty. Préserver des aires de nature sauvage c'est préserver en nous des possibles recouverts par la pensée technicienne, préserver notre capacité à nous retrouver comme nature brute pour mieux nous réinventer comme culture.

En conclusion, pour Merleau-Ponty comme pour les défenseurs de la *wilderness*, il ne s'agit pas de prôner un retour à l'attitude naturelle, la séparation étant actée ; mais pour l'un comme pour l'autre, du dedans de notre culture, de faire retour à une expérience proprement phénoménologique dont Holmes Rolston a l'intuition mais qu'il échoue à penser philosophiquement : celle de notre expérience originaire du monde, de ce que Merleau-Ponty nomme, sans lui donner non plus de contours définis, « monde brut » ou « monde sauvage ». *Retrouver l'immédiateté au détour de la culture*, telle était la question sur laquelle nous avons conclu notre précédent chapitre sur la *metanoia* chrétienne, idée qui prouve à nouveau ici toute sa pertinence. Pour les héritiers de la *wilderness* comme pour Merleau-Ponty, la meilleure façon de lutter contre le pouvoir d'occultation de la pensée technicienne évoqué au début de cette thèse avec Martin Heidegger, c'est de faire retour (*epistrophè*) à cette *archè* qui nous constitue et qui seule peut nous arracher (*metanoia*) à nos conditionnements. Cette démarche de conversion se caractérise, comme pour les sagesse épicuriennes et Hans Jonas, par un *approfondissement* de notre « être-au-monde », une *intériorisation* de notre rapport à la nature. Mais elle les dépasse en nous donnant à penser une expérience de la nature constitutive de notre identité et non seulement comme un moyen d'accéder à une compréhension de notre propre liberté. En tirant la pensée de Merleau-Ponty vers l'*archè*, la *wilderness* nous renvoie à la source, à la *condition de possibilité* d'une existence authentique. Mais elle n'interroge pas la façon dont cette condition de possibilité peut ouvrir la voie à des possibles transformants pour la société et pour l'homme en tant qu'être de culture. C'est sur cette voie que va nous entraîner Arne Naess à travers les notions de réalisation de Soi et d'identification aux autres créatures. Alors que la *wilderness* pointe vers la dimension *archéologique* de la conversion écologique (*l'approfondissement* du Soi), Arne Naess va renouer avec la vision grecque du « retour à Soi » comme projet de « réalisation de Soi » en revisitant la notion d'*élargissement*

¹¹⁶ B. BOISSON, *Forêt Primordiale*, Editions Apogée, 2008, p. 98

que nous avons définie comme la catégorie stoïcienne de la conversion écologique. Là où le biocentrisme de la *wilderness* sépare nature et culture pour mieux préserver leur origine commune, Arne Naess est, comme Merleau-Ponty, un penseur du lien entre nature et culture, entre *identité et séparation*. Contre toute tentation misanthropique ou de repli sur soi contemplatif qui hante la *wilderness*, il nous aide à penser, ce que jusqu'à présent nous n'avons pas réussi à penser véritablement (même avec Max Scheler, dans notre chapitre consacré à Jonas) : une vision *incarnée* de la conversion écologique, une « empathie universelle ». A certains égards pourtant, on pourrait voir chez Thoreau et plus explicitement chez Rousseau, un précurseur d'Arne Naess dans la mesure où ce dernier a pensé, avant lui, la possibilité d'une *identification* avec les autres créatures basée sur la *pitié* naturelle¹¹⁷ considérablement affaiblie par l'emprise de la civilisation : « La commisération sera d'autant plus énergique que l'animal spectateur s'identifiera intimement avec l'animal souffrant. Or il est évident que cette identification a dû être infiniment plus étroite dans l'état de nature que dans l'état de raisonnement. C'est la raison qui engendre l'amour-propre, et c'est la réflexion qui le fortifie, c'est elle qui replie l'homme sur lui-même¹¹⁸ ». Or pour Rousseau, nous avons vu que le retour à cet état de nature est en réalité impossible marquant nos existences du saut du tragique. Si, chez Rousseau, cette identification est donc le passé de l'homme, un passé dont il conserve la nostalgie, elle représente, chez Naess, son avenir. A une identification instinctive et passive reposant sur le sentiment de pitié, central chez Rousseau, Arne Naess oppose une identification *active* qui est le fruit d'un véritable exercice, tant philosophique que spirituel : la réalisation de Soi

¹¹⁷ Pitié que Rousseau définit dans la première partie du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *Op Cit*, p. 212, comme « une répugnance innée à voir souffrir son semblable » que « les mœurs les plus dépravées ont encore peine à détruire ». Elle est le fondement d'une vertu naturelle chez Rousseau par opposition à une morale sociale.

¹¹⁸ J.J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Editions Garnier Flammarion, 1971, p. 214

XI. ARNE NAESS, LA RÉALISATION DE SOI COMME IDENTIFICATION

La *deep ecology* est un courant de l'écologie fondé en 1973 par Arne Naess (1912-2009), philosophe norvégien. L'acte de naissance de ce courant remonte au manifeste¹¹⁹ publié en 1973 par Arne Naess dans la Revue *Inquiry* et qui définit le *credo* de ce mouvement en huit piliers lesquels ont fait, depuis, l'objet de nombreuses réécritures. Nous donnerons ici un résumé de l'intégralité de ces huit piliers mais plus important encore, est de comprendre en quoi la *deep ecology* marque à la fois une rupture et s'inscrit dans l'héritage du courant que nous avons précédemment étudié : la *wilderness*. Rupture d'abord, dans la mesure où le premier pilier du manifeste intitulé : « The shallow and the deep, long range ecology movement¹²⁰ », publié par Arne Naess en 1973, consiste précisément à définir l'écologie profonde par rapport à l'écologie dite « superficielle ». L'écologie superficielle s'inscrit dans l'héritage du courant conservateur que nous avons, au début de ce chapitre, opposé au préservationnisme de la *wilderness*. En effet, Arne Naess définit l'écologie superficielle comme reposant sur la recherche de solutions techniques pour préserver l'environnement mais avec pour objectif central « la santé et la prospérité des gens des pays développés¹²¹ ». A l'opposé, l'écologie profonde se caractérise par la recherche des racines profondes de la crise écologique plus que par la recherche de solutions immédiates. L'origine de cette crise est, pour le fondateur de ce mouvement, d'ordre ontologique : *l'écologie profonde se présente d'abord comme une ontologie* qui définit l'Être comme un « nœud de relations », nous y reviendrons. Il s'agit, nous dit Naess, au début de son programme, de « rejeter l'image d'un homme-dans-son-environnement au profit d'une image relationnelle, de l'idée de champs global (*total field*) »¹²². Nous verrons, tout au cours de notre développement, comment cette ontologie s'appuie sur la vision de l'école de la psychologie de la forme (*Gestalt*) - dont nous montrerons les liens avec Merleau-Ponty - et emprunte à la fois aux traditions asiatiques et à Spinoza. Nous montrerons en quoi la pensée de Naess est d'avantage

¹¹⁹ A. NAESS, « *The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary* » in *Inquiry*, 1993, 16:1, 95-100. <http://dx.doi.org/10.1080/00201747308601682>

¹²⁰ A. NAESS, « *The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary* » in *Inquiry*, 1993, 16:1, 95-100. <http://dx.doi.org/10.1080/00201747308601682>

¹²¹ *Ibid*, p. 1

¹²² *Ibid*, p. 1

un « lieu » de réflexion écologique autour d'une « plate-forme » constituée de huit piliers qu'une pensée dogmatique. Pour l'heure, nous nous contentons de lister les huit piliers du credo de la *deep ecology*, sans les développer puisqu'ils seront repris, pour la plupart, dans le cours de notre démonstration. Pour ce faire, nous utiliserons la dernière version de ce manifeste qui date de 1984 et est publiée dans un ouvrage récent intitulé *Vers l'écologie profonde*¹²³ et la comparerons, dans une perspective critique, au cours de notre analyse, à la version originale de 1973. La version de 1984 met en avant les points suivants : - 1. la valeur intrinsèque des formes de vie humaine et non humaine sur Terre ; - 2. l'importance de « la richesse et la diversité des formes de vie » pour l'accomplissement de ces valeurs ; - 3. l'interdiction pour l'homme de « réduire cette richesse et cette diversité si ce n'est pour satisfaire ses besoins vitaux » ; - 4. la nécessité d'une « décroissance substantielle de la population humaine¹²⁴ » requise par le « développement des formes de vie non humaines » ; - 5. une nécessaire limitation de « l'interférence humaine avec le monde non-humain » qui est excessive ; - 6. le caractère incontournable d'une évolution des politiques publiques et de l'organisation de la vie politique pour mettre en œuvre ces changements ; - 7. l'évolution vers une vision du développement plus qualitative « plutôt que l'adhésion à des niveaux de vie toujours plus élevés » ; - 8. l'impératif de mise en œuvre concrète de ces changements dans nos existences (qui rejoint notre étude sur la conversion).

Il est important de souligner qu'Arne Naess veillait à se tenir à l'écart de tout dogmatisme, la *deep ecology* étant d'abord un mode de vie qu'il a expérimenté personnellement au coeur des montagnes du *Tvergastein* nous montrant la voie, par son exemplarité, d'une véritable conversion écologique dont nous verrons par ailleurs qu'elle repose sur une éthique cohérente : « l'écophilosophie T » (pour *Tvergastein*). Et pourtant, la *deep ecology* est certainement, de tous les courants de l'écologie (avec la

¹²³ A. NAESS, D. ROTHENBERG, *En route vers l'écologie profonde*, Editions WildProject, 2009, p. 223

¹²⁴ Ce concept, le plus polémique, renvoie notamment à la notion d'empreinte écologique, définie par l'OCDE comme : « la mesure en hectares de la superficie biologiquement productive nécessaire pour pourvoir aux besoins d'une population humaine de taille donnée » et également pour absorber les déchets liés à cette consommation de ressources. Calculé chaque année, cet indicateur est publié, en France, par le WWF dans le cadre d'un rapport intitulé *Planète Vivante*. Selon l'édition 2016 de ce rapport, nous avons commencé en 1971 à dépasser la capacité de régénération des ressources terrestres, en d'autres termes, nous consommons plus que la terre ne peut produire pour satisfaire à la demande humaine. La projection pour 2020 indique que dans l'hypothèse d'une poursuite du niveau de pression actuel sur les ressources, nous devrions, en 2020, dépasser de 75% la capacité de régénération de la planète. Un chiffre à mettre en perspective, pour comprendre la position malthusienne d'Arne Naess, avec l'indice « Planète vivante » selon lequel la biodiversité terrestre aurait chuté de 58% entre 1970 et 2012.

http://assets.wwfr.panda.org/downloads/27102016_lpr_2016_rapport_planete_vivante.pdf

wilderness), l'un des plus polémiques. Ses thèses (ou la lecture qu'on en a faite) ont longtemps été à l'origine de malentendus. Du point de vue philosophique, la critique la plus acerbe développée contre son fondateur, Arne Naess, émane de Luc Ferry, vraisemblablement sur la base du seul ouvrage d'Arne Naess traduit en français à l'époque : *Ecologie, Communauté et style de vie*¹²⁵. Dans *Le Nouvel Ordre Ecologique*, Luc Ferry présente la pensée de la *deep ecology* comme un nouvel intégrisme tournant le dos à la modernité, une forme de dictature écologique. Ce qui choque dans la lecture que Luc Ferry fait de la *deep ecology* c'est précisément le manque de références précises aux écrits de son fondateur, Arne Naess, et à sa philosophie dont il vante pourtant, pour mieux la critiquer, la « cohérence systémique assez impressionnante¹²⁶ ». Loin de nous enfermer dans une attitude critique par rapport aux propos de Luc Ferry nous nous efforcerons ici de mettre en lumière l'originalité et la fécondité de la pensée d'Arne Naess pour penser la conversion écologique dans ses quatre aspects : - psychologique, - philosophique, - éthique et - spirituel, que nous aborderons successivement. Ce que nous aimerions pointer ici c'est que l'écologie profonde ne saurait être une forme de totalitarisme écologique dans la mesure où elle engage l'individu dans un chemin de libération qui englobe également la réalisation de tous les êtres, humains et non-humains. Dans cette perspective, nous nous appliquerons à montrer en quoi « l'élargissement du Soi » proposé par Arne Naess s'inscrit en fait dans la continuité de la préoccupation des penseurs stoïciens - le retour à Soi comme harmonisation avec le Tout - tout en apportant un éclairage fondamentalement nouveau qui permet d'aller au-delà des limites du « repli de l'universel sur le rationnel » (et du ratage de « l'empathie universelle » qui lui est associé) que nous avons mises en évidence dans notre chapitre consacré au stoïcisme. Tout en plaçant le débat sur le terrain philosophique, nous en dévoilerons également l'horizon spirituel qui fait de la *deep ecology*, par sa radicalité non-violente, l'un des courants les plus porteurs pour proposer, sur le mode expérientiel et non de l'imposition de normes, une véritable conversion écologique.

¹²⁵ A. NAESS, *Ecologie, Communauté et style de vie*, Editions du Dehors, 2013

¹²⁶ L. FERRY, *Le nouvel ordre écologique*, Editions Livre de poche, 2007, p. 111

1. L'école de la *Gestalt* : trait d'union entre Merleau-Ponty et la *deep ecology*

L'école de la *Gestalt*, est un courant de la psychologie, encore appelé psychologie de la forme (*Gestalt*), qui entend marquer une rupture profonde avec la psychologie freudienne. Alors que l'Ego, chez Freud, se construit en se différenciant de son milieu, tel le nourrisson par rapport à sa mère¹²⁷, la Gestalt-thérapie propose une construction relationnelle de l'ego ainsi que l'explique son fondateur, Fritz Perls, à travers la notion de « champ » :

« Tout homme fait partie d'un *champ* et son comportement est toujours la résultante du *champ global* incluant lui-même et ce qui l'entoure. La nature de la relation que l'être humain entretient avec son environnement détermine son comportement. [...] Ce n'est pas l'environnement qui crée l'individu, ni l'individu qui crée l'environnement. Chacun reste ce qu'il est, avec son caractère particulier déterminé par la *relation* qu'il entretient avec l'autre pôle et avec l'ensemble du champ¹²⁸ ».

Cette vision implique une révision totale de la notion de Soi, envisagé non plus comme une identité stable et pré-existante - dont la psychologie aurait pour mission de comprendre la genèse pour expliquer les traumatismes présents - mais comme une construction qui requiert un ajustement continu à son environnement tant humain que non-humain. Ainsi, le fondateur de l'école de la *Gestalt*, Fritz Perls (1893-1970), définit-il le soi en ces termes: « Appelons *self* le système de contacts à tous les instants. En tant que tel, le *self* varie avec souplesse : ses variations suivent les besoins organiques dominants et la pression des *stimuli* de l'environnement¹²⁹ ». Ce courant va trouver de nombreux terrains d'application en psychologie mais également en philosophie, avec la phénoménologie, et dans le monde de l'écologie. Cette conception unifiée de l'homme et son environnement engage, pour Fritz Perls, le projet même de la psychologie :

« Ainsi les aspects physiques et mental du fonctionnement humain ne seront plus considérés comme deux entités séparées qui pourraient mener une existence indépendante [...] ce qui était une conclusion logique et inévitable de la psychologie ancienne manière¹³⁰ » ; « Si les activités mentale et physique sont du même ordre, il s'en suit qu'elles sont deux manifestations d'une seule et même chose : l'être de l'homme. Ni le patient, ni

¹²⁷ Thèse développée notamment dans *Malaise dans la culture*, Editions PUF Quadrige, 1998, p. 8

¹²⁸ F. PERLS, *Manuel de Gestalt-thérapie, La Gestalt : un nouveau regard sur l'homme*, Editions ESF, 2003, p. 33

¹²⁹ F. PERLS, P.GOODMAN, R.HEFFERLINE, *Gestalt-thérapie*, Editions l'Exprimerie, 2001, p.58

¹³⁰ F. PERLS, *Manuel de Gestalt-thérapie, La Gestalt : un nouveau regard sur l'homme*, Editions ESF, 2003, p. 32

le thérapeute ne sont plus limités par ce que le patient dit ou pense : ils prennent maintenant en considération ce qu'il fait, puisque ses actes fournissent des indices de ce qu'il pense¹³¹ ».

Le lien avec Merleau-Ponty est étroit car, outre la dimension relationnelle qui culmine dans la notion de « chair du monde », la Gestalt-thérapie est basée sur le contact et une compréhension fine des phénomènes liés à la perception. De fait, une étude bibliographique nous a permis d'établir que la notion de *Gestalt* apparaît à la fois dans la *Phénoménologie de la perception*, et, de façon plus explicite, dans *La structure du comportement*¹³². En effet, on apprend dans cet ouvrage, publié trois ans avant la *Phénoménologie de la perception*, que *c'est la vision d'ensemble et non le découpage qui prime dans notre perception, l'horizon de la pensée et non la recherche d'un sens déterminé*. Cette distinction s'exprime à travers un concept clé - partagé avec le courant de la *Gestalt* en psychologie cognitive - : la forme. Par forme, Merleau-Ponty, lecteur de la *Gestalt* entend : « une configuration visuelle, sonore ou même antérieure à la distinction des sens où la valeur sensorielle de chaque élément est déterminée par sa fonction dans l'ensemble et varie avec elle¹³³ ». Pour illustrer cette notion, il prend l'exemple du terrain de football qui n'est pas, pour le joueur de football, un « objet » mais la matière dans laquelle s'inscrit son action et la conditionne dans un processus d'adaptation permanent :

« Le joueur fait corps avec lui (le terrain de foot), et sent par exemple la direction du but aussi immédiatement que la verticale et l'horizontale de son propre corps. *Il ne suffirait pas de dire que la conscience habite ce milieu. Elle n'est rien d'autre à ce moment que dialectique du milieu et de l'action. Chaque manœuvre entreprise par le joueur modifie l'aspect du terrain et y tend de nouvelles lignes de force où l'action, à son tour, s'écoule et se réalise en altérant à nouveau le champ phénoménal*¹³⁴ ».

Cette idée que notre perception, et plus largement notre connaissance, est comme « tissée » dans notre environnement, nous la retrouverons dans la *Phénoménologie de la perception*, dans un chapitre dédié à l'espace qui fait suite à l'analyse développée plus haut sur la sensation : « Il y a donc un autre sujet au-dessous de moi, pour qui le monde existe avant que je sois là.[...] L'espace et en général la perception marquent au cœur du sujet le fait de sa naissance, l'apport perpétuel de sa corporéité, *une*

¹³¹ F. PERLS, *Manuel de Gestalt-thérapie, La Gestalt : un nouveau regard sur l'homme*, Editions ESF, 2003, pp. 32-33

¹³² M. MERLEAU-PONTY, *La structure du comportement*, Editions Quadrige, 1990, p. 182

¹³³ *Ibid*, p. 182

¹³⁴ *Ibid*, p. 183

*communion avec le monde plus vieille que la pensée*¹³⁵ ». On peut dire, à ce stade, que l'espace n'est plus, chez Merleau-Ponty, associé à une substance étendue et inerte distincte de la substance pensante, comme le prétendait Descartes, mais précisément le lieu de leur interaction. Avec Merleau-Ponty également, *l'espace se fait mouvement, champ de forces, l'espace se fait temps*.

On retrouve, chez le philosophe Arne Naess, un écho parfait à cette vision merleau-pontienne appliqué à l'écologie, leur point commun étant la théorie de la *Gestalt*. Comme pour Merleau-Ponty, les références bibliographiques¹³⁶ sont nombreuses à attester de son intérêt pour la *Gestalt* dont nous allons voir maintenant comment elle va servir de fondement à sa conception *holistique* très particulière de l'écologie. En effet, Arne Naess interprète à sa manière le *credo* de la *Gestalt* en faisant de la maxime « Le Tout est supérieur à la somme des parties¹³⁷ », le premier principe de son « écosophie » (nous y reviendrons). La lecture que Naess fait de la *Gestalt* donne naissance chez lui à la notion de « champ relationnel » : « Les organismes sont des nœuds au sein du réseau ou du champ de la biosphère, où chaque être soutient avec l'autre des relations intrinsèques. Une relation intrinsèque entre deux choses A et B est telle que la relation appartient aux définitions ou aux constitutions fondamentales de A et de B, si bien qu'en l'absence de cette relation, A et B cessent d'être ce qu'ils sont¹³⁸ ». Il y a l'idée qu'on ne peut accéder à une *Gestalt* (forme) supérieure sans partir de l'inférieur : du sable à la plage, illustre Arne Naess. La plage ne serait pas ce qu'elle est sans le sable, l'eau qui la constitue, ni sans les éléments qui entrent dans la constitution de ces derniers, ni sans les vents qui la façonnent. Toute existence est inscrite dans un « nœud de relations ».

C'est à partir de la théorie de la *Gestalt* qu'Arne Naess va pouvoir fonder son ontologie en vue d'une sortie de la dualité sujet/objet : « Les *Gestalt* lient l'un et l'autre le Je et le non-Je au sein d'une totalité. La joie ne devient plus *ma* joie mais quelque chose de joyeux¹³⁹ ». De même que pour Merleau-Ponty « la science est une perception qui

¹³⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Editions Gallimard, p. 294

¹³⁶ On peut notamment citer un article spécifiquement dédié à la *Gestalt* et ses liens avec le bouddhisme (voir notre ouverture sur cette question au tout dernier paragraphe de cette troisième partie de notre recherche) intitulé : « Gestalt et bouddhisme » in *La réalisation de Soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, Editions Wildproject, 2017.

¹³⁷ A. NAESS, *Communauté et style de vie*, traduction de Charles Ruelle révisée par Hicham-Stéphane Afeissa, Editions Dehors, 2013, p. 108

¹³⁸ Extrait du texte fondateur de la *deep ecology* publié dans la Revue *Inquiry*, « The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary », *Op Cit*, traduction de Hicham-Stéphane Afeissa, in *Éthique de l'environnement*, Editions Vrin, 2007, p. 51-60

¹³⁹ A. NAESS, *Communauté et style de vie*, traduction de Charles Ruelle révisée par Hicham-Stéphane Afeissa, Editions Dehors, 2013, p. 111

oublie ses origines¹⁴⁰ » (ce monde sauvage que nous évoquions plus haut), il ne s'agit pas d'une nouvelle forme de pensée, mais de la redécouverte d'une aptitude que l'éducation a mise en sommeil en nous : « La glorification de la pensée scientifique conventionnelle nous a conduits à décomposer de manière ridicule les *Gestalt*. Elle a fait voler en éclat les *Gestalt*¹⁴¹ ». Comme le souligne Arne Naess, cette façon d'instrumentaliser le monde comme somme d'objets privés de leur unité, héritée du mécanisme cartésien, nous a également fait perdre notre *enracinement*. C'est là qu'Arne Naess pointe la dimension écologique concrète de la relation de l'homme avec son milieu alors que dans la « chair du monde » merleau pontienne, la préoccupation écologique n'est pas objectivement présente. Nous allons maintenant montrer comment, chez Arne Naess, la direction tracée par Merleau-Ponty d'une sortie de la dualité entre l'homme et son environnement va trouver son aboutissement dans les concepts d'*élargissement* de soi et d'*identification* lesquels s'inscrivent, chez l'auteur, dans une problématique plus large : celle de la *réalisation de Soi* qui constituera l'ultime étape de notre réflexion sur la conversion écologique. Mais pour accéder à ces notions nous devons dans un premier temps montrer comment elles s'enracinent dans une théorie de la perception dont nous mettrons en évidence la filiation et l'originalité par rapport à Merleau-Ponty.

2. Une théorie de la sensation basée sur la *Gestalt*

Arne Naess va s'appuyer sur la psychologie de la *Gestalt* pour donner naissance à une théorie de la sensation et de la valeur qui permet de jeter les fondements philosophiques de sa pensée écologique. A travers sa théorie de la sensation, ce que cherche à démontrer Naess c'est que la nature est le siège de qualités intrinsèques et mérite, à ce titre, d'être préservée. Pour ce faire, il emprunte à Protagoras et à Galilée un exemple concret où deux personnes plongent respectivement l'une de leurs mains dans l'eau tiède et parviennent à des conclusions opposées. Pour Galilée, conclut Arne Naess, cette apparente contradiction ne pose pas de problème puisque l'eau ne possède que des « qualités premières » (liées à sa structure physico-chimique) et non des « qualités secondes » telles que la chaleur ou le froid. L'eau n'est « ni chaude ni froide ». La vision galiléenne est associée par Naess à une approche *projectiviste* où la

¹⁴⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Editions Gallimard, 2013 p. 83

¹⁴¹ A. NAEISS, *Communautés et styles de vie*, traduction de Charles Ruelle révisée par Hicham-Stéphane Afeissa, Editions Dehors, 2013, p. 111

source de toute qualité est le sujet lui-même, celui-ci projetant sur les objets extérieurs ses propres vécus internes. A cette théorie purement dualiste, Protagoras va opposer une théorie relativiste qui pose l'existence, dans l'eau, de qualités multiples mais dont chaque individu ne peut faire l'expérience que de façon partielle en fonction de son état interne au moment de l'expérience : il trouvera l'eau d'autant plus chaude que sa main sera froide. Si Arne Naess se revendique davantage de la position de Protagoras, il va s'appuyer sur la théorie de la *Gestalt* pour proposer une solution plus radicale : si la vision de Protagoras reconnaît à la nature des qualités objectives, elle reste subjectiviste, dans la mesure où l'homme, pour les sophistes, reste la mesure de toute chose, maintenant une relation de dualité. En s'appuyant sur la théorie de la *Gestalt*, Naess nous apporte un concept novateur pour penser la sensation : celui de *champ relationnel* que nous avons défini plus haut. La chaleur ou la froideur de l'eau n'est ni une qualité de l'objet « eau », ni une projection du sujet : elle est le produit d'un *nœud relationnel* qui unit, dans le cas cité, un individu A, un objet B, et un milieu C à un moment précis D. Ce nœud relationnel donne naissance à une forme (*Gestalt*) dont la sensation est l'expression. L'eau ne peut être considérée isolément, elle ne peut être dite chaude qu'en relation à un sujet et à un environnement qui influence ce sujet (ici la température de l'air). C'est la relation entre ces *data* qui constitue ce que Naess nomme le monde des « contenus concrets » : « Il n'y a pas d'objets en soi et donc pas d'eau, de milieu et d'organisme en soi. [...] On ne devrait pas se référer à l'eau comme s'il s'agissait d'un objet en soi mais plutôt prendre en considération des ensembles qui correspondent à des *contenus concrets*¹⁴² ». Pour autant, Naess, qui revendique l'héritage du nominalisme, ne nie pas l'utilité des concepts (qu'il rebaptise *ens rationis*) mais ils n'ont pour fonction, selon lui, que de rendre lisibles ces contenus concrets en permettant de penser une convergence des *Gestalt*. Ils n'ont pas eux-mêmes d'existence concrète : « Les structures abstraites sont des structures *du* monde et non des structures *dans* le monde¹⁴³ ». Naess partage donc ici avec la position épicurienne le même point de départ : la vérité siège dans l'expérience de la sensation. Mais Naess va aller plus loin en faisant découler nos valeurs de nos sensations et l'éthique de l'ontologie.

¹⁴² A. NAESS, *La réalisation de soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, Editions wild project 2017, p. 66

¹⁴³ *Ibid*, p. 75

3. La réalisation de Soi : élargissement et identification

En effet, de même que les qualités attribuées à l'eau sont en fait purement relationnelles, de même nos valeurs ne sont-elles pas purement « subjectives » mais le produit de nos *Gestalt* elles-mêmes constitutives de nos émotions. Au-delà de la maxime centrale de l'épicurisme qui consiste à fuir la douleur, Naess nous invite à interroger nos valeurs à l'aune de nos émotions : « S'il est bien entendu que l'expression d'un sentiment n'a aucune valeur argumentative, on aurait tort de ne pas tenir compte du fait que l'énoncé normatif est motivé par une émotion¹⁴⁴ ». L'auteur attire notre attention sur la nécessité de ce que nous pourrions qualifier une « *epochè* des valeurs » dans le cadre du débat éthique où les écologistes sont souvent accusés d'irrationalisme dans leur relation à la nature. L'auteur entend ici démontrer que ces prises de positions tranchées correspondent à des *Gestalt* particulières et que ce n'est qu'en remontant de l'expression émotionnelle des valeurs à la *Gestalt* qui la sous-tend que le dialogue et la transformation des comportements sont envisageables. Il imagine pour ce faire un débat entre un promoteur immobilier et un écologiste à propos de la construction d'un axe routier : « Ce que les écologistes voient et expérimentent comme la réalité, les entrepreneurs, eux, ne le voient pas et vice-versa. L'écologiste perçoit et expérimente la forêt comme une unité, une *Gestalt*, et quand il parle du cœur de la forêt, il entend par là le centre géométrique de la forêt. Le promoteur, quant à lui, voit des milliers d'arbres et il estime qu'une route coupant à travers la forêt ne couvre que fort peu de kilomètres carrés en comparaison de la surface globale occupée par les arbres. [...] La route ne passera pas par le cœur de la forêt moyennant quoi, n'est-ce pas, son cœur sera mis à l'abri de tout outrage¹⁴⁵ ». Comme le suggère Naess, le cœur de la forêt n'est pas, pour l'écologiste, qu'un espace géographique qui pourrait être délimité, c'est un poumon, le centre vivant de la forêt en relation avec chacune des parties et présent en chacune d'elle. C'est aussi ce qui lui confère sa qualité de silence, sa diversité biologique et son mystère, alors que pour le promoteur la valeur de la forêt c'est la valeur financière associée à chaque arbre pris isolément. On le comprend ici, l'enjeu du différend entre l'écologiste et le promoteur n'est pas d'abord éthique (le promoteur consent à épargner le centre de la forêt, il prend en compte la préoccupation éthique de son interlocuteur) mais ontologique. S'ils ne parviennent pas à se comprendre sur le fond, c'est faute de

¹⁴⁴ A. NAESS, *Communautés et styles de vie*, traduction de Charles Ruelle révisée par Hicham-Stéphane Afeissa, Editions Dehors, 2013, p. 116

¹⁴⁵ *Ibid*, p. 120

verbaliser la *Gestalt* qui les anime chacun, « tous deux utilisent le même terme de forêt mais ils se réfèrent à des entités différentes¹⁴⁶ », à des expériences différentes de « contenus concrets » pour reprendre les termes de Naess. « Si l'entrepreneur pouvait voir les totalités qui composent la réalité, son éthique serait tout autre. C'est en pure perte qu'on s'efforcerait de le convertir à la cause écologique aussi longtemps qu'il concevra la forêt uniquement comme un ensemble d'arbres », poursuit l'auteur. Naess utilise ici le terme de « conversion » et c'est à ce stade que sa quête des racines ontologiques de la crise écologique rejoint le sujet de notre recherche. Comment transformer nos *Gestalt* pour enfin percevoir la réalité telle qu'elle est : relation ? C'est tout l'objet de cette « thérapie du milieu » (et non seulement de l'âme) que nous propose Arne Naess à travers la notion d'*élargissement* du Soi, que de poser les fondements de ce que nous pourrions appeler une « ontologie relationnelle ».

a) *L'élargissement du Soi : vers une ontologie relationnelle*

L'élargissement du Soi consiste, pour Arne Naess, à prendre conscience de ce que nous avons développé plus haut, avec la théorie de la *Gestalt*, à savoir que l'individu est un *nœud* de relation et ne saurait se concevoir indépendamment de cette relation. A une vision de l'homme *dans* un environnement succède une vision de l'homme comme partie intégrante de cet environnement et constitué par lui autant qu'il le constitue. L'auteur s'inscrit en ceci pleinement dans le sillage de l'ontologie merleau pontienne pour laquelle, comme nous l'avons expliqué au début de notre analyse, l'individu se révèle à lui-même depuis la « chair du monde », de la différence naissant à partir de l'identité : « Nous nous plaçons comme l'homme naturel en nous *et* dans les choses. [...] Au point où, par une sorte de *chiasma*, nous devenons les autres et nous devenons monde¹⁴⁷ ». Ce phénomène est particulièrement bien décrit dans la *Phénoménologie de la perception* à propos de la spatialité du corps propre, lorsque Merleau-Ponty explique la notion de *monde de l'habitude* ou « monde acquis » qui constitue le cadre de toutes nos actions conscientes et la condition de possibilité de toute synthèse perceptive. Ce « monde de l'habitude » c'est cette connaissance irréfléchie de notre environnement par notre corps sans laquelle aucune constitution consciente ne saurait avoir lieu : « Quand je me déplace dans ma maison, je sais d'emblée, sans aucun discours, que marcher vers la salle de bain signifie avoir la cheminée à ma gauche. [...] Mon appartement n'est pas une série d'images fortement

¹⁴⁶ A. NAESS, *Communautés et styles de vie*, traduction de Charles Ruelle révisée par Hicham-Stéphane Afeissa, Editions Dehors, 2013, p. 120

¹⁴⁷ M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Editions Gallimard, 1993, p. 212

associées, il ne demeure autour de moi comme domaine familier que si j'en ai encore dans les mains et dans les jambes les distances et les directions principales¹⁴⁸ ».

Ce « monde de l'habitude » est un monde vivant qui s'enrichit à chaque instant de nouveaux « contenus concrets », selon l'expression de Naess, en donnant une tonalité particulière à notre monde par un phénomène (déjà développé plus haut) de « sédimentation¹⁴⁹ ». Par ce « monde de l'habitude », l'environnement en vient à faire partie de nous-même. L'apport de l'écologie profonde est de développer cette thèse dans une visée écologique. Pour Arne Naess, l'une des *Gestalt* les plus constitutives de notre identité est l'appartenance à un lieu familier. Il prend l'exemple de la maison d'enfance où nous nous sommes « construits ». Appliquant ce raisonnement à la nature, il souligne le lien entre l'environnement dans lequel nous avons grandi et les caractéristiques physiques que nous avons développées, pour en conclure qu'en se déracinant par rapport à son milieu, en perdant la vue d'ensemble propre à cette *Gestalt* originaire (mais jamais objectivable), l'homme perd une partie de lui-même : « Le fait d'évoluer dans une région où s'écoulent des torrents tumultueux engendre une certaine nervosité et ne revêt à ce titre aucune valeur positive. Mais celui qui quitterait une telle région perdrait, par la même, une partie de lui-même, perte des *Gestalt* incluant ses propres racines¹⁵⁰ ». Et l'auteur de souligner de ce point de vue, le mal-être qu'engendre une société qui vante les mérites de l'hyper-mobilité. Contre les méfaits de cette vie « hors sol », Arne Naess prône une « thérapie du milieu ¹⁵¹ ». *Ainsi pourrait-on dire que pour l'écologie profonde, l'équivalent du « retour à Soi » des thérapies de l'âme hellénistiques, c'est d'abord retrouver cette familiarité avec notre environnement, cet « habiter le monde » heideggerien qui, nous venons de le montrer, est constitutive de notre identité.*

Ainsi, la catégorie de la conversion qui correspondrait le mieux à l'écologie profonde est la *simultanéité d'un élargissement et d'un approfondissement* : « la réalisation de soi implique un élargissement et un approfondissement du soi¹⁵² » nous dit Naess. Car poursuit-il : « Au plus profond de nous-même, nous appartenons à la nature dont

¹⁴⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Editions Gallimard, 2013, p. 163

¹⁴⁹ Cf. notamment dans la troisième partie de notre recherche, le début du premier chapitre consacré à la sensation chez Merleau-Ponty (IX, 1)

¹⁵⁰ A. NAESS, *Communautés et styles de vie*, traduction de Charles Ruelle révisée par Hicham-Stéphane Afeissa, Editions Dehors, 2013, p. 114

¹⁵¹ *Ibid*, p. 115

¹⁵² A. NAESS, *La réalisation de Soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, Editions Wildproject, 2017, p. 88

nous sommes issus. La société et les relations humaines sont importantes mais ne suffisent pas à rendre compte de la richesse de notre Soi et des relations qui le constituent ». L'enjeu de ce double mouvement d'élargissement et d'approfondissement c'est de faire émerger une nouvelle conception du Soi, que Naess nomme le « Soi écologique » : « Je présente donc provisoirement, et peut-être pour la première fois le concept de Soi écologique¹⁵³ ». C'est avec l'un des courants actuels de la psychologie, l'eco-psychologie¹⁵⁴, que le « Soi écologique » va acquérir un statut officiel en psychologie. Si cette notion résonne par rapport à l'inconscient collectif et à l'homme archaïque jungien, Maxime Egger, dans un ouvrage d'introduction à l'eco-psychologie intitulé *Soigner l'esprit, guérir la terre*, relève que ce courant revendique sa dette vis-à-vis de l'écologie profonde : « Au moi égocentré, séparant et individuel, [...] les ecopsychologues substituent le « moi écologique ». Ils empruntent ce concept à Arne Naess¹⁵⁵ ». L'une des expressions les plus intéressantes de cette eco-psychologie est le concept « d'inconscient écologique » développé par Théodore Roszack. Il évoque, comme Merleau-Ponty, un phénomène de « sédimentation » qui porte non seulement sur le monde physique, mais sur le monde de la pensée et nous relie non seulement à la « chair du monde » au présent mais aux héritages du passé, fruits de siècles d'adaptation au milieu : « L'inconscient écologique abrite, à son niveau le plus profond, l'intelligence écologique sédimentée de notre espèce.[...] La continuation de la vie et de la survie de notre espèce n'auraient pas été possibles sans une telle sagesse d'auto-ajustement¹⁵⁶ ». L'existence d'un tel inconscient écologique serait attestée, selon lui, par la connexion archaïque et instinctive des enfants avec les animaux, il évoque notamment « le plaisir psychocorporel qu'il prend à caresser la fourrure d'un chat¹⁵⁷ ». Et c'est précisément parce qu'il a désappris les bienfaits de cette relation, que l'homme contemporain éprouve certaines névroses liées à un oubli de cet inconscient écologique qui nous habite.

¹⁵³ A. NAESS, *La réalisation de Soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, Editions Wildproject, 2017, p. 88

¹⁵⁴ Cette notion de « Soi écologique » constitue le cœur d'un des courants de la psychologie qui prend son essor aux Etats-Unis dans les années 1990, l'eco-psychologie, selon laquelle notre environnement constituerait une partie constitutive de notre Soi. La perte du lien avec notre environnement serait ainsi à l'origine du mal-être des individus et des substituts recherchés jusqu'à l'aliénation dans notre société de consommation capitaliste. Des personnalités telles que Joanna Macy et Theodore Roszack sont à l'origine de cette pensée d'inspiration jungienne. Pour une introduction à ce courant, on peut utilement consulter l'ouvrage introductif de Michel Maxime Egger, *Soigner l'esprit, guérir la Terre*, Editions Labor et Fides, mars 2015

¹⁵⁵ M.EGGER, *Soigner l'esprit, guérir la terre*, Editions Labor et Fides, 2015, p. 160

¹⁵⁶ *Ibid*, p. 173

¹⁵⁷ *Ibid*, p. 173

Aussi, pour conclure ces considérations sur *l'élargissement* du Soi chez Naess, pourrions-nous dire qu'il constitue le symétrique de *l'élargissement* stoïcien : à la « vue d'en haut » il oppose un *enracinement*. Par ailleurs, *l'élargissement* du Soi, tel que le conçoit la *deep ecology*, fait de notre imbrication dans le *cosmos* un point de départ alors qu'elle constitue, pour la thérapie de l'âme stoïcienne, un point d'arrivée. Ainsi l'écologie profonde fait-elle l'économie de ce que nous avons critiqué chez les stoïciens : cette phase de « désenchantement du monde ». Comme nous l'avions expliqué, les auteurs stoïciens, pour montrer l'unité de notre nature avec la nature universelle, en passent par une phase de déni du monde. La « méthode de la division » visant à montrer la crue réalité qui se cache derrière les apparences, est à l'opposé de la méthode de Naess qui consiste, au contraire, à montrer que le Soi ne saurait se construire ni se penser comme séparé du monde. Là où les stoïciens ont recours à une méthode que nous pourrions qualifier de mécaniste pour démontrer la vérité du holisme, la façon dont Naess pratique *l'épochè* est tout autre : *il sort de l'attitude naturelle non pas en suspendant notre relation à la nature mais en faisant passer pour une illusion toute idée de séparation*. A la différence du stoïcisme, qui passe par une étape de réduction du monde, il semble qu'ici la réduction porte directement sur le Soi (ce nous avons qualifié avec Natalie Depraz, dans notre chapitre consacré aux Pères neptiques, de « réduction psychologique » par laquelle le sujet devient spectateur de lui-même). Nous pouvons conclure cette comparaison en affirmant qu'*alors que dans l'élargissement du Soi, tel que le proposent les stoïciens, l'homme est spectateur du monde et acteur du Soi, il s'agit, pour la deep ecology, de devenir acteur du monde et spectateur du Soi* pour rendre possible le passage du petit Soi (l'Ego) au Soi écologique. Ainsi, *l'élargissement de Soi de Naess commence là où s'achève l'élargissement de Soi stoïcien : dans la conscience que nous ne faisons qu'un avec la nature universelle*. Mais au lieu de réduire le particulier à l'universel (mouvement que nous avons qualifié de « repli de l'universel sur le rationnel »), Arne Naess va partir du particulier pour penser la réalisation de Soi (l'équivalent du « retour à soi » stoïcien) comme un *élargissement* progressif, par cercles concentriques, des limites du Soi qui en vient à atteindre des *Gestalt* d'un niveau toujours supérieur, pour intégrer de façon toujours plus extensive ce qu'Arne Naess nomme le « champ total » (*total field*), défini plus haut comme « nœud de relations » ou « champ de la biosphère » dans le cadre d'un « processus par lequel les relations constitutives du

noeud se déploient de plus en plus pour envelopper ce qui est situé en dehors. Le moi s'élève jusqu'au Soi¹⁵⁸».

Une première lecture de Naess pourrait se contenter de définir *l'élargissement de soi* comme une méthode visant à s'enrichir de la compréhension du point de vue d'autrui pour entrer dans la compréhension d'autres *Gestalt*, d'autres perceptions de la réalité afin d'élargir la nôtre. C'est le cas du dialogue entre le promoteur et l'écologiste développé plus haut. Ainsi, le Soi s'enrichit de la compréhension du point de vue d'autrui et de la présence des autres êtres vivants qui lui confèrent une plus grande densité ontologique. Mais la philosophie de Naess n'est pas uniquement une philosophie pratique qui permettrait de transformer les comportements par une nouvelle forme de maïeutique visant à nous faire « accoucher » de nos *Gestalt*. Ce que nous avons mis évidence, à travers la notion de Soi écologique, c'est qu'il ne s'agit pas, pour chaque *Gestalt*, de communiquer avec les autres en vue de penser ce « monde commun » qui est l'horizon de la pensée husserlienne mais de prendre conscience que nos *Gestalt* sont d'emblée enlacées les unes aux autres car à la différence des *ens rationis* évoquées par Naess, elles s'enracinent dans des « contenus concrets », à l'origine de nos sensations et tissés, par l'intermédiaire de notre corps, dans la « chair du monde ». *Naess opère le même basculement que Merleau-Ponty entre Les Structures du comportement et le Visible et l'invisible, d'une pensée des structures de la perception (formes, Gestalt) à une pensée de l'incarnation.* Fruit d'une démarche intellectuelle pour Merleau-Ponty, ce basculement est d'abord existentiel chez Naess, fruit de ses vécus expérimentiels dans la solitude habitée des montagnes du *Tvergastein*.

A partir de la position de ces deux auteurs, nous pouvons maintenant avancer dans la formulation de notre thèse sur l'idée d'une « conversion écologique » en posant que si la compréhension des *Gestalt* d'autres êtres vivants (humains ou non humains) peut nous « convertir » c'est qu'elle est incarnée car en tant qu'incarnée elle s'origine dans une même « chair du monde » que celle dont nous surgissons. *La « chair du monde » merleau pontienne, le monde des « contenus concrets » chez Naess, devient le lieu à partir duquel peut s'opérer cette conversion par la nature et dans la nature : le lieu où chaque Gestalt se fait présence et vient colorer, par contact, notre « monde acquis » de nouvelles expériences.* On retrouve, sous d'autres modalités, cette idée,

¹⁵⁸ A. NAESS, *Écologie, communauté et style de vie*, traduction de Charles Ruelle et Hicham-Stéphane Afeissa, Editions du Dehors, 2013, p. 104

évoquée avec les penseurs épicuriens, à propos de la théorie des simulacres, que la vérité est contact. La Gestalt-thérapie est d'abord une thérapie de la sensation : *il s'agit d'éprouver « l'Etre avec » les individus qui nous environnent (et non côte à côte), nos perceptions surgissant d'un même monde primordial et vivant dans lequel s'enracinent nos mondes acquis.* Fritz Perls, fondateur de la Gestalt-thérapie, utilise quant à lui le terme de « frontière-contact » : « La psychologie consiste à observer ce qui se passe à la *frontière-contact* entre l'individu et l'environnement : c'est là, à la limite entre les deux, que les événements psychologiques ont lieu. Nos pensées, nos actions, nos comportements, nos émotions sont différentes manières de vivre ces événements qui se passent en lisière, au point de contact¹⁵⁹ ».

Cette hypothèse permet d'intégrer à notre analyse toutes les créatures, porteuses elles aussi, de « mondes » bien que plus « pauvres en monde », comme évoqué dans notre chapitre consacré à Heidegger. Comme le souligne justement le fondateur de l'écologie profonde : « Parler d'interactions entre les organismes et leur milieu est une expression maladroite parce qu'un organisme *est* une interaction¹⁶⁰ ». De même que pour Merleau-Ponty la base de l'intentionnalité n'est pas la conscience mais le corps - « la conscience est l'être à la chose par l'intermédiaire du corps¹⁶¹ » -, de même pour Naess, *l'élargissement* du Soi ne peut convertir mes comportements que dans la mesure où il y a ce que l'auteur va qualifier « *d'identification* » aux autres créatures, par lequel cet élargissement est vécu dans notre chair. Empruntons à nouveau à Merleau-Ponty ce bel exemple qui indique que ce qui se lit et se transmet dans un texte littéraire entre l'écrivain et le lecteur ce ne sont pas seulement des mots mais une expérience existentielle qui se dit dans un *style*. Les lettres tracées ne sont autre que du sang séché, l'expression de ce monde vital dont nous parle Merleau-Ponty et que nous pouvons partager : « Quant au roman, bien qu'il se laisse résumer, bien que la pensée du romancier se laisse formuler abstraitement, cette signification notionnelle est prélevée sur une signification plus large. [...] Un roman, un poème, un tableau, un morceau de musique sont des individus c'est-à-dire des êtres où on ne peut distinguer l'expression de l'exprimé¹⁶² ». Si nous pouvons être touchés, émus, si nous gardons le souvenir d'une présence alors que s'évanouit le souvenir des mots préférés, c'est bien que nos mondes, sans jamais se recouper parfaitement, peuvent

¹⁵⁹ F. PERLS, Manuel de Gestalt-thérapie, *La Gestalt, un nouveau regard sur l'homme*, Editions ESF, 2003, p. 34

¹⁶⁰ A. NAEISS, *Ecologie, communauté et style de vie*, traduction de Charles Ruelle et Hicham-Stéphane Afeissa, Editions du Dehors, 2013, p. 104

¹⁶¹ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Editions Gallimard, 2013, p. 173

¹⁶² *Ibid*, p 188

s'enlacer comme les cercles des *Gestalt*, ouvrant entre les êtres un espace de *résonance vitale*. Lorsque les mots sont oubliés, restent la couleur et la saveur...

Mais quelle est la nature de cette *identification* chez Naess, en quoi se distingue-t-elle de l'*incorporation* merleau pontienne ? Chez Merleau-Ponty, cet enracinement dans la « chair du monde » ne débouche pas sur une phénoménologie de l'empathie mais sur une pensée du « monde sauvage », développée au début de ce chapitre et applicable, nous l'avons vu, à la *wilderness*. Chez Naess, l'*identification* conduit à la *conversion des comportements précisément parce qu'elle est empathique*. Les deux auteurs convergent dans leurs sous-bassements ontologiques mais la visée de l'un (Merleau-Ponty) est esthétique et devient manifeste sur la fin de son œuvre quand l'autre est éthique et va donner naissance à « l'écologie T » cœur du réacteur de l'écologie profonde (nous allons y revenir). Mais quelle est la nature de cette empathie à l'œuvre dans l'*identification* : est-elle de l'ordre de la fusion affective sur le modèle lipsien ou bien ouvre-t-elle la voie à une véritable *sympathie* telle que la définit Max Scheler, ou bien excède-t-elle ces deux positions dans ce que nous avons qualifié plus haut d'« empathie universelle » et que rate précisément l'*élargissement* du Soi stoïcien ? C'est ce que nous allons nous attacher à définir maintenant.

b) *Identification et empathie*

Par *identification*, selon David Rotenberg, auteur de la préface d'*Ecologie, communauté et style de vie*, Arne Naess entend : « l'action au terme de laquelle nous découvrons que les parties de la nature sont des parties de nous-même. Nous ne pouvons pas exister séparément d'elles sans bloquer notre réalisation de Soi, ni les détruire si nous voulons exister pleinement¹⁶³ ». Il ne s'agit donc pas simplement de reconnaître, comme le fait Aldo Leopold, avec le concept de « pyramide biotique »¹⁶⁴, notre interdépendance fonctionnelle avec les autres êtres vivants au sein de la chaîne alimentaire. Il s'agit d'un lien bien plus substantiel puisqu'il semblerait qu'en modifiant notre environnement c'est nous-même que nous modifions. L'*identification* n'est pas seulement une connaissance intellectuelle sur le mode de la connaissance d'un écosystème, elle implique notre corps.

¹⁶³ A. NAESS, *Ecologie, communauté et style de vie*, traduction de Charles Ruelle et Hicham-Stéphane Afeissa, Editions du Dehors, 2013, p. 35

¹⁶⁴ A. LEOPOLD, *Almanach d'un comté des sables*, Editions Garnier Flammarion, 2000, p. 271

De fait, dans sa postface à *Ecologie, Communauté et Style de vie*, Hicham-Stéphane Afeissa, traducteur d'Arne Naess, affirme : « L'agent qui s'identifie avec son environnement naturel n'a pas seulement une compréhension toute intellectuelle du sens essentiel des intérêts communs qu'il partage avec les autres formes de vie, il l'éprouve pour ainsi dire jusque dans sa chair, *il l'internalise*¹⁶⁵ ». *L'identification*, poursuit l'auteur, reprenant les propos d'Arne Naess, est : « un processus *spontané, non rationnel*, par lequel l'intérêt ou les intérêts d'un autre être nous sont tout aussi sensibles que s'il s'agissait des nôtres¹⁶⁶ ». Pour nous en convaincre, Arne Naess va prendre l'exemple de la puce :

« J'observais à travers un vieux microscope usagé la rencontre spectaculaire entre deux gouttes de substances chimiques différentes. Au même moment, une puce sauta depuis un lemming qui se promenait le long de la table. L'insecte atterrit au milieu des acides chimiques. Il était impossible de le sauver. Il fallut à la puce plusieurs minutes pour mourir. Les mouvements de cette minuscule créature étaient terriblement expressifs. Naturellement, je fus envahi par un douloureux sentiment de *compassion* et d'*empathie*. Mais ce n'était pas une empathie quelconque. Il s'agissait plutôt d'un processus d'*identification* : c'est moi-même que je vis dans cette puce ¹⁶⁷».

A la lecture de ce témoignage on peut s'interroger : quel est le statut de l'*identification* par rapport à l'empathie ? En quoi résonne-t-elle avec les thèses de Max Scheler que nous avons développées dans notre chapitre consacré à Hans Jonas ? En effet, il pourrait sembler au premier abord que la relation que Naess décrit avec la puce tient plus de la « fusion affective » que Lipps entretient avec le funambule sur son fil. Mais nous devons exclure cette hypothèse puisque, comme nous l'avons expliqué au début de notre analyse sur la sensation chez Naess, celui-ci récuse toute transposition affective de nature projective. Dans *Nature et formes de la sympathie*, Max Scheler, de son côté, fait état de ce « sentiment vital¹⁶⁸ » qu'on éprouve à la vue d'un oiseau mourant. Mais, selon lui, ce sentiment est moins charnel que métaphysique : « Nous comprenons, en sympathisant, l'angoisse mortelle d'un oiseau, sa fraîcheur ou sa lassitude mais ses sentiments sensuels qui dépendent de l'organisation spéciale de ses organes des sens, nous sont inaccessibles¹⁶⁹ ». A cette vision schélérienne, Naess

¹⁶⁵ A. NAESS, *Ecologie, communauté et style de vie*, traduction de Charles Ruelle et Hicham-Stéphane Afeissa, Editions du Dehors, 2013, p. 353

¹⁶⁶ *Ibid*, p. 353

¹⁶⁷ A. NAESS, *La réalisation de Soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, Editions Wildproject, 2017, p. 90

¹⁶⁸ Voir nos développements sur ce thème à la fin de notre chapitre consacré à Hans Jonas, dans la première partie de la thèse (II, 3, d).

¹⁶⁹ M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, Editions Payot, 1971, p. 73

apporte une relation plus incarnée sous la forme du « sentiment de notre commune appartenance à un même destin évolutif », qui n'est pas sans évoquer la communauté « d'origine » dont parlait Holmes Rolston, laquelle précède toute séparation et vient fonder la nécessité de la préservation.

Nous souhaiterions, quant à nous, défendre l'idée qu'il y a bien davantage que cela dans la conception de Naess et que *l'empathie devient le moteur de la réalisation de Soi* : « en entendant par là un processus par lequel un ego réalise ses propres potentialités en participant au développement des potentialités ou à la réalisation de toutes les formes de vie avec lesquelles il s'est préalablement identifié¹⁷⁰ », commente Hicham-Stéphane Afeisa. Il ne s'agit pas d'un projet de captation qui consisterait à nourrir mon propre soi des expériences d'autrui (la contagion affective lipsienne), - hypothèse qui poserait la possibilité d'un accès aux vécus internes d'autrui, ce que réfute de façon convaincante la théorie de l'intersubjectivité husserlienne – mais d'un *projet de réalisation de soi par la libération des possibles à l'œuvre en autrui. Se réaliser c'est co-participer à l'avènement de ce Tout auquel notre destinée est intimement liée* et auquel chaque créature contribue.

L'identification n'est donc pas une forme de « fusion affective » avec autrui ou dans un grand Tout, un état passif, comme le caricature Luc Ferry dans *Le nouvel ordre écologique*¹⁷¹ mais une « activité » sur le modèle spinoziste. Elle est prise de conscience charnelle et active des liens ontologiques qui nous unissent à ce Tout et me révèlent à moi-même. Mais en quoi cette connaissance des liens qui m'unissent à la biosphère est-elle source de connaissance de soi et non d'annihilation de toute individualité? C'est ce qu'explique admirablement Warwick Fox dans un article en réponse à une critique sur la *deep ecology* : « Le meilleur moyen de décrire et de présenter au plus juste l'écologie profonde n'est pas de dire que l'écologie profonde invite à la reconnaissance de la valeur du monde non-humain, mais plutôt à la reconnaissance des possibilités que le soi recèle dans sa relation à la nature, par où il apparaît que la question cruciale est de savoir qui nous sommes, qui nous pouvons

¹⁷⁰ A. NAESS, *Ecologie, communauté et style de vie*, traduction de Charles Ruelle et Hicham-Stéphane Afeissa, Editions du Dehors, 2013, p. 353

¹⁷¹ L. FERRY, *Le nouvel ordre écologique*, Editions Livre de poche, 2007. Luc Ferry voit dans la *deep ecology* une préférence pour la nature, une nature hypostasiée. Il va même jusqu'à assimiler la *deep ecology* à un fanatisme religieux se livrant à un « culte de la vie » (p. 131), et aux antiques « cultes de Gaïa » : « Le système écologique, l'écosphère est la réalité dont les hommes ne sont qu'une partie. Ils sont nichés en elle et totalement dépendants. Telle est la source de la valeur intrinsèque de l'environnement ». (p. 116).

devenir et qui nous devons devenir à l'intérieur du Tout¹⁷² ». L'hypothèse de « l'enlacement » des *Gestalt*, évoquée plus haut, définissait le cadre tant psychologique (Soi écologique), qu'ontologique (inhérence du Soi à son environnement) d'une « conversion écologique », en permettant de penser comment des mondes de nature différente (humain et non humain) peuvent communiquer depuis la « chair du monde ». Cette nouvelle hypothèse pointe vers une dimension plus éthique : *non seulement l'inhérence du Soi à son environnement que nous avons élaborée à travers le concept merleau pontien de « monde acquis » mais l'inhérence de la réalisation de Soi à celle d'autrui.*

Il semble qu'à ce stade nous rejoignons nos conclusions sur la *wilderness* à savoir que la valeur intrinsèque de la vie réside dans sa *diversité*, dans sa créativité interne qui doit être préservée, dans le cadre d'aires protégées des ingérences humaines. Ce qu'il s'agit de préserver pour la *wilderness*, c'est l'intégrité de la Nature en tant que processus, en préservant les individus qui la composent de toute ingérence humaine. Mais la perspective de Naess est différente puisqu'il ajoute une dimension éthique à cette perspective ontologique à travers la notion d'*identification* laquelle induit un aspect plus « personnel » dans la relation qui se traduit, chez Naess, par une théorisation de la « non-violence » qui n'est pas l'objet de notre débat ici. En affirmant que toute atteinte à cette diversité dans un être vivant (cas de la puce) porte atteinte indirectement aux possibles humains, il existe comme une obligation morale d'agir pour sa préservation. *Le holisme tel que l'entend Naess ne conduit donc pas à un culte du Tout, à un « repli sur l'universel », comme c'était le cas avec la pensée stoïcienne, mais à une attention portée à chaque expression de ce Tout.* Si « le Tout est supérieur à la somme des parties », clé de la profession de foi holiste, le Tout est également *en tous*. Pour mieux le comprendre, nous devons ici effectuer un détour par la pensée de Spinoza, source d'inspiration majeure pour l'écologie profonde.

4. Le *conatus* spinoziste comme ressort de la réalisation de Soi chez Naess

Dans un article intitulé « Spinoza et le mouvement de l'écologie profonde¹⁷³ », l'auteur revendique clairement l'héritage spinoziste mais nous tenons tout de suite à préciser

¹⁷² Cité par D. ROTHENBERG dans sa préface à l'édition américaine d'*Ecologie, Communauté et style de Vie, Op Cit*, p. 48

¹⁷³ Publié dans un recueil d'articles posthume intitulé *Arne Naess, la Réalisation de Soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, Editions Wildproject, 2017, p. 109-138

qu'il ne s'y réduit pas. Dès le début de l'article, Arne Naess est soucieux de se situer par rapport aux différentes traditions d'interprétation de Spinoza : « L'immanence de Dieu et de la substance. C'est à cette tradition que j'appartiens. Sous sa forme la plus radicale, elle pourrait s'exprimer ainsi : sans modes (les êtres singuliers) pas de Dieu ni de substance¹⁷⁴ ». Nous allons nous efforcer de montrer en quoi l'éthique spinoziste constitue le cadre philosophique qui sert de sous-bassement à l'ontologie et à l'éthique environnementale de Naess mais également pourquoi cette grille de lecture trouve rapidement ses limites pour appréhender l'originalité de l'écologie profonde.

C'est à partir de sa lecture du livre I de *l'Éthique*, où Spinoza met en place l'ontologie d'un « Dieu-Nature », qu'Arne Naess va pouvoir fonder philosophiquement la « valeur intrinsèque » de chaque créature dans la mesure où en tant que « modes »¹⁷⁵, elles constituent autant d'expressions de la Substance infinie. C'est ce qui fait dire à Naess : « Le bien-être et l'épanouissement des formes de vie humaine et non humaine de la Terre ont une valeur en eux-mêmes (valeur intrinsèque). Ces valeurs sont indépendantes de l'utilité du monde non-humain pour les besoins humains¹⁷⁶ ». Mais plus important, selon nous, pour saisir l'influence de Spinoza sur la pensée de Naess, est la place centrale qu'il accorde à la notion d'*amor intellectualis*, développée au livre V de *l'Éthique*. Dans *l'amor intellectualis*, Naess voit ce qui permet de dépasser une connaissance purement rationnelle de la Nature (sur le modèle des sciences de la nature et du premier livre de *l'Éthique*) pour entrer dans une relation d'amour : *l'amor intellectualis dei*. Non pas l'amour pour un Dieu personnel mais « une forme d'amour des existants particuliers, c'est-à-dire de la diversité des formes de vie sur terre et dans d'autres parties de l'univers¹⁷⁷ » commente Naess. Une référence implicite à la proposition XXIV du cinquième livre de *l'Éthique* : « Plus nous connaissons¹⁷⁸ les choses singulières, plus nous connaissons Dieu ». A la différence de la vision bonaventurienne (développée dans notre chapitre sur le christianisme) où l'accès à Dieu à partir du monde sensible requiert la médiation du Christ, ici un *rapport d'expression s'établit sans médiation*. Mais, pour autant, cette interprétation nous livre-t-elle un accès *immédiat* à Dieu (ou la Nature) à partir de la création ? La vision de Naess peut-elle être qualifiée de panthéiste ?

¹⁷⁴ A. NAESS, *la Réalisation de Soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, Editions Wildproject, 2017, p. 112

¹⁷⁵ SPINOZA, *L'éthique*, I, définition V, Editions Garnier Flammarion, 1987, p. 21

¹⁷⁶ A. NAESS, D. ROTHENBERG, *En route vers l'écologie profonde*, Editions Wildproject, 2009, p. 223

¹⁷⁷ *Ibid*, p. 120

¹⁷⁸ Connaissance non plus rationnelle mais dite du troisième genre « avec les yeux de l'âme ».

Par rapport aux différentes traditions d'interprétation de la pensée spinoziste, Naess prend parti de façon catégorique lorsqu'il explique : « L'essence des choses produites par Dieu n'enveloppe pas l'existence¹⁷⁹ ». « Il suit de là que Dieu n'est pas seulement la cause qui fait que les choses commencent à exister mais aussi celle qui fait qu'elles persévèrent dans l'existence¹⁸⁰ ». En distinguant clairement les deux concepts utilisés par Spinoza de *natura naturata* (la nature telle qu'elle s'exprime dans ses modes) et de *natura naturans* (la nature comme puissance productrice), Naess entend lever tout soupçon de panthéisme : si la Substance s'exprime dans ses modes, elle ne saurait s'y réduire puisqu'elle est précisément ce qui les maintient dans l'existence (la nature en tant que processus, créativité infinie, *natura naturans*). C'est ce qui permet à Naess d'affirmer : « Dans l'éthique, le terme Dieu a deux fonctions. D'une part, il entend attirer notre attention sur un Tout infini dont la créativité est infinie, *qui n'est pas dans le temps mais qui rend l'existence du temps possible*. D'autre part, il renvoie à la multiplicité des êtres créatifs finis qui manifestent et expriment les parties de ce tout [...] Les êtres finis temporels sont créatifs, *causa adequata*, dans la mesure où ils sont en eux-mêmes, *in se*¹⁸¹ ». La dernière partie de la phrase est capitale pour comprendre la subtilité de la lecture que Naess fait de Spinoza car elle confère à chaque être vivant une dignité qui réside dans sa participation à la créativité du Tout. *Natura naturata et natura naturans doivent être pensées conjointement : pas de nature sans Dieu, pas de Dieu sans nature*. Derrière l'identification (*Deus sive Natura*) se cache en fait une *articulation*. Comme nous l'avons observé plus haut au sujet de la *wilderness* avec Holmes Rolston, l'accent est mis sur l'individu et non seulement sur le Tout, ce qui permet à nouveau de légitimer la notion de « valeur intrinsèque ». Mais en quoi réside précisément cette valeur « *in se* » qui retient l'attention de Naess ?

Comme l'explique l'auteur, les êtres créatifs sont en eux-mêmes (*in se*), lorsqu'ils manifestent leur puissance d'agir (le célèbre « *conatus* » spinoziste). La façon dont Naess va interpréter le *conatus*¹⁸² spinoziste nous renvoie au paragraphe précédent et la notion d'être *in se* : « Plus les actes d'un être procèdent de sa propre nature seule, plus il est libre. [...] Le pouvoir d'agir de l'homme est proportionnel à sa capacité

¹⁷⁹ SPINOZA, *L'éthique*, I, Proposition XXIV, Editions Garnier Flammarion, 1987, p. 48

¹⁸⁰ SPINOZA, *L'éthique*, I, Corollaire de la proposition XXIV, Editions Garnier Flammarion, 1987, p. 48

¹⁸¹ A. NAESS, *la Réalisation de Soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, Editions Wildproject, 2017, p. 120

¹⁸² Défini par Spinoza dans *Ethique III*, Proposition VII : « L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle de cette chose », *Op Cit*, p.143

[...] de faire procéder ses propres actions de sa nature ou de son essence seule et non d'aucune pression qui s'exerce sur lui ¹⁸³. La puissance d'agir étant liée à la capacité d'un individu à connaître la nature de ses désirs et à avoir des idées « claires et distinctes » des causalités qui le déterminent, il en découle, ainsi que le souligne Naess, au départ de façon critique par rapport à Spinoza, que les êtres se différencient justement par leur puissance d'agir : « Cette puissance, la seule qui existe est inégalement répartie dans les êtres naturels. Parmi eux, c'est l'homme qui est le plus puissant. [...] Si nous ne prenions pas la peine de définir les termes de *potentie* (puissance) et de *ius* (droit), la pensée de Spinoza pourrait s'avérer incompatible avec certaines positions écologiques radicales¹⁸⁴ ». Mais loin d'être incompatible avec les thèses de l'écologie profonde, nous allons voir comment c'est sur le célèbre « *conatus* » spinoziste qu'Arne Naess va fonder le concept clé de son ontologie : la « réalisation de soi ».

En effet, comme le remarque justement Arne Naess, dans le fait de « persévérer dans son être » (définition du *conatus*) il ne s'agit pas simplement de « survivre coûte que coûte » en affirmant son identité face à un milieu hostile (la vision du biologiste exprimée par Hans Jonas) mais d'entrer dans la compréhension de ce qui nous conditionne pour pouvoir nous libérer en évitant de vivre sur le mode de la passivité, en devenant acteur de nos existences dans la conscience de ce qui nous relie au Tout. Le *conatus* est, pour Naess, l'acte de « s'engendrer soi-même¹⁸⁵ » sachant qu'« il ne s'agit pas de renforcer son ego ou son egocentrisme mais de maintenir son identité¹⁸⁶ ». Comme nous l'avons longuement développé plus haut, la « réalisation de Soi » est indissociable d'un « élargissement de Soi » par lequel l'individu prend conscience que ce qu'il vivait comme « environnement » fait en réalité partie de lui-même (le Soi écologique). Le point sur lequel, selon nous, l'affinité entre l'écologie profonde et la pensée spinoziste est la plus forte réside dans l'accent mis sur la joie qui découle de la « réalisation de Soi » pour Naess, du fait de « persévérer dans notre être » en rendant nos désirs *actifs*, pour Spinoza. Dénonçant le « quiétisme » de l'*ataraxie* stoïcienne, Naess milite pour une écologie joyeuse et engagée : « On a

¹⁸³ A. NAESS, *la Réalisation de Soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, Editions Wildproject, 2017, p. 132

¹⁸⁴ Il fait référence à la notion d'absence de vision hiérarchique du vivant dans la *deep ecology*. Si l'homme possède une singularité par rapport aux autres êtres, pour autant chacun conserve un droit inaliénable à affirmer son existence (autre interprétation du *conatus*) en raison de sa valeur intrinsèque.

¹⁸⁵ A. NAESS, *la Réalisation de Soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, Editions Wildproject, 2017, p. 133

¹⁸⁶ *Ibid*, p. 132

souvent remarqué les ressemblances entre la philosophie stoïcienne et les idées de l'écologie profonde mais les différences sont claires. [...] Le mouvement de l'écologie profonde ne manque pas de passion et il n'implique aucune forme de quiétisme. Ses ressemblances avec la philosophie de Spinoza l'incitent à cultiver les émotions positives exigées par le progrès de la liberté¹⁸⁷ ». Mais si le *conatus* spinoziste peut servir de fondement philosophique pour penser la « réalisation de Soi », peut-il, pour autant, permettre d'élucider ce qui fait l'objet de notre enquête : l'*identification* et son corrélat, l'idée « d'empathie universelle » ?

En nous appuyant sur l'exemple de la puce donné par Arne Naess, nous affirmions plus haut que, pour l'auteur, la « réalisation de Soi » est indissociable de la libération des possibles existentiels en autrui. Or on trouve au cinquième livre de *l'Éthique*, une proposition qui semble abonder dans ce sens : « Le bien qu'appête pour lui-même quiconque est un vivant de la vertu, il le désirera aussi pour les autres hommes et cela d'autant plus qu'il aura acquis une connaissance plus grande de Dieu¹⁸⁸ ». Peut-on ici trouver chez Spinoza la source de cette empathie qui accompagne l'*identification* chez Naess ? En réalité, si Spinoza fait l'apologie de l'amitié, c'est dans la mesure où, lorsque deux individus s'accordent en nature¹⁸⁹, cela accroît leur puissance respective et donc leur joie. Or « dans la mesure seulement où les hommes vivent sous la conduite de la raison, ils s'accordent toujours nécessairement en nature¹⁹⁰ ». Il semble donc possible d'affirmer, même si une lecture critique de Spinoza dépasserait le cadre de ce travail, qu'il n'est pas ici question d'empathie, et que cet altruisme qui repose sur des fondements purement rationnels, est donc limité à l'homme ! Et Spinoza de confirmer cette interprétation : « Il n'est donné, dans la nature, aucune chose singulière qui soit plus utile à l'homme qu'un homme vivant sous la conduite de la Raison¹⁹¹ » dans la mesure où « l'homme agit absolument par les lois de sa nature quand il vit sous la conduite de la Raison ».

A ce stade, il apparaît donc que si Arne Naess se revendique de Spinoza, ce n'est pas chez Spinoza que peut être trouvée l'inspiration pour une « empathie universelle » en

¹⁸⁷ A. NAESS, *la Réalisation de Soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, Editions Wildproject, 2017, p. 132. Nous avons vu plus haut que ce reproche que fait Naess aux stoïciens n'est pas totalement fondé puisque à travers la notion de *boulesis*, la raison reste irriguée par le désir (cf. VI, 4, c)

¹⁸⁸ SPINOZA, *L'éthique*, IV, Proposition XXXVII, Editions Garnier Flammarion, 1987, p. 252

¹⁸⁹ SPINOZA, *L'éthique*, IV, Proposition XXXI, Editions Garnier Flammarion, 1987, p. 245

¹⁹⁰ SPINOZA, *L'éthique*, IV, Proposition XXXV, Editions Garnier Flammarion, 1987, p. 249

¹⁹¹ SPINOZA, *L'éthique*, IV, Proposition XXXV, Corollaire I, Editions Garnier Flammarion, 1987, p. 250

raison du caractère trop rationaliste de sa pensée. Même si Naess souligne le caractère central de *l'amor intellectualis* chez Spinoza, il ne saurait être question d'un amour *personnel* adressé à tous les êtres vivants, comme cela semble être le cas avec *l'identification* pour l'écologie profonde. Comme le souligne d'ailleurs bien Naess : « Spinoza n'a rien écrit sur la beauté de la nature sauvage. Peut-être n'en a-t-il jamais parlé. [...] Ce qu'il dit des animaux ne laisse pas non plus penser qu'il se soit profondément identifié à aucun d'entre eux¹⁹² ». La valeur qu'il accorde aux êtres vivants est ce que nous pourrions qualifier de « valeur unitive » : elle est directement reliée à la compréhension du Tout qui est la visée de Spinoza. *L'amor intellectualis* n'est pas un amour *personnel* et incarné mais un amour intellectuel du Tout qui se dit en chaque créature : « la connaissance de l'union qu'a l'esprit avec la nature *toute entière* ¹⁹³», commente Naess. En ce sens, il ne saurait être le ressort de *l'identification*, et encore moins d'une empathie comme le confirme Naess : « aucun des termes de Spinoza ne correspond au concept primordial du processus d'identification¹⁹⁴ ».

De fait, Spinoza ne nous permet pas d'appréhender l'hypothèse de Naess selon laquelle la libération de la puissance d'agir de *chaque* créature contribue à accroître nôtre et la joie qui en découle, dans la mesure où, pour Spinoza : « Une chose singulière quelconque, dont la nature est entièrement différente de la nôtre ne peut ni seconder ni réduire notre puissance d'agir¹⁹⁵ ». Or si les hommes peuvent « différer en nature en tant qu'ils sont dominés par les affections¹⁹⁶ », à fortiori avec les autres êtres vivants et inanimés. Naess a pleinement conscience des limites du spinozisme dont il critique la hiérarchisation du vivant notamment tout en la contextualisant : « Certaines personnes s'étonnent du culte que les théoriciens de l'écologie profonde vouent à Spinoza : il parle des animaux avec si peu de respect. Mais il ne s'agit pas de lire ses textes comme des textes sacrés [...] Peut-on lui reprocher d'avoir été influencé par au moins une des idées les plus répandues à son époque ? [...] Mais les usines animales qui aujourd'hui violent le droit des animaux ne peuvent fonctionner

¹⁹² A. NAESS, *La réalisation de Soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, Editions Wildproject, 2017, p. 113

¹⁹³ SPINOZA, *Traité de la réforme de l'entendement*, Editions Press Pocket, p. 25

¹⁹⁴ A. NAESS, *La réalisation de Soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, Editions Wildproject, 2017, p. 113

¹⁹⁵ SPINOZA, *L'éthique*, IV, Proposition XXIX, Editions Garnier Flammarion, 1987, p.244

¹⁹⁶ SPINOZA, *L'éthique*, IV, Proposition XXIX, Editions Garnier Flammarion, 1987, p.247

avec l'affect dynamique¹⁹⁷ ». C'est pourquoi, comme nous l'évoquions plus haut, la pensée de Naess ne saurait se réduire au spinozisme car il en étend la portée éthique. Là où Merleau-Ponty débouche sur une expérience esthétique solitaire à la façon de Heidegger, Naess débouche sur une éthique environnementale qui vise une conversion écologique collective sur la base d'une « réalisation de Soi » individuelle comme nous allons maintenant le montrer.

5. De l'ontologie à l'éthique : la *deep ecology* comme antidote à la dictature écologique

a) L'éthique comme corrélat de l'ontologie

La *deep ecology* ne prétend pas se constituer en morale coercitive, car ce qu'elle vise n'est pas tant d'établir des normes que de proposer une *praxis* comme la vie d'Arne Naess dans les montagnes du *Tvergastein* l'illustre bien. Soulignons que le terme « d'Écosophie T¹⁹⁸ » qu'il utilise pour décrire la dimension pratique de sa philosophie traduit son ancrage dans un territoire : le T de *Tvergastein*. L'éthique n'est que la conséquence de cette expérience existentielle. Du point de vue de la conversion elle est donc particulièrement efficace puisque la transformation des comportements vis-à-vis de la nature est le fruit d'une transformation plus radicale qui la précède, celle d'une véritable conversion du soi. *L'éthique n'est plus une morale extérieure à moi-même mais le produit de cette transformation. Elle n'est plus contraignante, elle devient inhérente à nous-mêmes dans une vision transformée de notre identité.* Arne Naess répond ici aux critiques, telles que celle de Luc Ferry, qui voient dans l'écologie portée par Arne Naess une forme de dictature écologique¹⁹⁹ où l'intérêt du Tout et donc des non-humains devrait l'emporter sur ceux de l'être humain :

« Nous avons besoin d'une éthique environnementale. Mais il ne faudrait pas que les gens aient l'impression que pour montrer leur amour de la nature, ils doivent [...] renoncer à leurs intérêts et parfois même les sacrifier. [...] En s'identifiant à la nature et en témoignant d'un authentique amour-propre, l'amour d'un Soi plus large et plus profond, ils pourraient

¹⁹⁷ A. NAESS, *La réalisation de Soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, Editions Wildproject, 2017, p. 136

¹⁹⁸ A. NAESS, *Écologie, communauté et style de vie*, traduction de Charles Ruelle et Hicham-Stéphane Afeissa, Editions du Dehors, 2013

¹⁹⁹ Le titre de l'ouvrage de Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, évoque bien sa vision des choses. La *deep ecology* y est dépeinte comme un intégrisme menaçant dont il souligne la dimension totalitaire qui soumettrait les individus au diktat d'une Nature érigée en norme de toute chose.

au contraire prendre conscience que la protection de la nature est également au service de leurs intérêts²⁰⁰ ».

Avec Arne Naess, on peut véritablement parler de « conversion écologique » dans la mesure où le rôle de la connaissance de la nature dans la démarche de conversion n'est pas seulement celui d'un moyen pour soustraire le moi à l'emprise des passions et des vains désirs (comme c'était le cas pour les thérapies de l'âme de la période hellénistique), elle est l'horizon même de la conversion : *se réaliser c'est s'identifier à la nature*. C'était déjà le cas, certes, pour les penseurs stoïciens à travers la prise de conscience de l'identité entre la nature de l'homme et celle de l'univers. Mais l'immense différence est la conclusion qu'en tirent les deux courants philosophiques : - *pour les stoïciens la sagesse de l'homme est de se soumettre au Tout et d'adhérer à ses décrets (le Destin)* ; - *pour la deep ecology, bien au contraire, c'est dans le Tout que l'homme puise l'énergie de sa propre réalisation en contribuant à celle des autres êtres dont il dépend*. Le Tout n'est plus envisagé comme le *to pan* des grecs (comme transcendance dans l'immanence orientée vers un *telos* dans lequel l'homme n'aurait qu'à s'inscrire), mais bien plutôt comme processus de relations d'interdépendance²⁰¹ sans finalité prédéterminée et parfait en Soi (sur le modèle spinoziste) dont nous avons à prendre pleinement conscience pour conquérir notre liberté. C'est ce qui amène Arne Naess à faire des trois maximes suivantes le premier pilier de son « éco-sophie T »²⁰² :

H1 « Plus on atteint une haute réalisation de Soi, plus l'identification avec les autres est grande et profonde ».

H2 « Plus on atteint un haut niveau de réalisation de Soi, plus la possibilité d'atteindre un niveau encore supérieur dépend de la réalisation de Soi et des autres »

H3 : « La complète réalisation de Soi d'un individu quelconque dépend de celle des autres²⁰³ ».

²⁰⁰ A. NAESS, *La réalisation de Soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, Editions Wildproject, 2017, p. 261-331

²⁰¹ Nous développerons ce terme dans la dernière partie de ce chapitre consacré au bouddhisme qui nous permettra de donner un fondement théorique à cette notion utilisée par Naess.

²⁰² Par « éco-sophie » Arne Naess entendait, selon David Rothenberg, auteur de *La Préface d'Écologie, Communauté et Style de vie* (p. 25) : « le système d'idées et de valeurs à partir duquel l'ensemble des principes de la plate-forme, est dérivé ».

²⁰³ A. NAESS, *Écologie, communauté et style de vie*, traduction de Charles Ruelle et Hicham-Stéphane Afeissa, Editions du Dehors, 2013, p. 311

Cette troisième hypothèse est celle qui permet le mieux de lever le soupçon de vitalisme²⁰⁴ à l'égard de l'écologie profonde émis par Luc Ferry. L'intérêt des individus ne saurait être sacrifié sur l'autel d'un Tout transcendant, incarnation des forces vitales qui animent la nature puisque l'objectif de toute cette « écosophie » est la réalisation de Soi ! L'homme ne saurait non plus trouver la réalisation en s'abreuvant seul à la source d'une Vie absolutisée, dans une recherche égoïste de la puissance vitale. Arne Naess s'en défend explicitement dans son commentaire sur ces hypothèses : « L'hypothèse H1 exprime une attitude contraire à toute *verherrlichung* (sacralisation) inconditionnelle de la vie et par conséquent de la nature en général²⁰⁵ ». *Alors que l'éthique stoïcienne débouche sur le collectif, s'agissant pour chaque individu de trouver sa place par rapport au Tout, la relation entre les parties du Tout, chez Naess, est première dans la mesure où la réalisation de Soi est directement liée à celle des autres êtres vivants.* Si cette proposition peut servir de base à une éthique environnementale, nous permet-elle, pour autant, d'atteindre ce qui constitue l'horizon de notre recherche depuis le départ (avec Jonas notamment) : une « empathie universelle » ? Si, pour Naess, comme nous l'avons souligné, la conversion écologique est à la fois *élargissement* du Soi et *approfondissement* charnel de notre interdépendance par rapport aux autres créatures, en quoi cette connaissance expérientielle nous oblige-t-elle à agir, en quoi peut-elle déboucher sur un amour inconditionnel pour toutes les créatures qui nous empêcherait de nuire à aucun être ? Si la réalisation de soi implique celle des autres créatures, en quoi cela dépasse-t-il le stade de « l'intérêt commun », de la « solidarité » bien comprise avec le vivant pour devenir une expérience existentielle telle que la propose Naess : « Plus nous sommes en empathie avec le monde naturel, plus nous nous améliorons nous - mêmes aussi bien que nos existences²⁰⁶ » ? Comment passer du ressenti charnel de notre union originare à la nature, tel que l'expérimente Merleau-Ponty dans la « chair du monde » à une véritable compassion qui me pousse à l'action ? Peut-on véritablement parler d'amour *personnel* comme nous l'avons rencontré avec le christianisme ?

b) Identification et égalitarisme du vivant

C'est avec le principe « d'égalitarisme du vivant » qui constitue le deuxième pilier du *credo* de la *deep-ecology* (dans sa version initiale de 1967) que cette éthique

²⁰⁴ L. FERRY, *Le nouvel ordre écologique*, Editions Livre de poche, 2007, p. 147

²⁰⁵ A. NAESS, *Ecologie, communauté et style de vie*, traduction de Charles Ruelle et Hicham-Stéphane Afeissa, Editions du Dehors, 2013, p. 313

²⁰⁶ A. NAESS, D. ROTHENBERG, *En route vers l'écologie profonde*, Editions WildProject, 2009, p. 226

environnementale devient véritablement un moteur pour l'action à travers l'affirmation d'un « droit égal pour tous de vivre et de s'épanouir » qui transforme en droit la puissance d'agir spinoziste. C'est dans ce droit que réside le ressort de la non-violence qui permet de passer du constat de l'interdépendance à la compassion et à l'action. Ce que veut signifier Arne Naess, lorsqu'il parle d'égalité de droit à la vie ce n'est pas que toutes les créatures soient égales. De fait, il reste très vigilant par rapport à cette notion d'égalitarisme du vivant et il lui préférera, dans les versions les plus récentes des huit piliers du credo de la *deep ecology*, la notion de *diversité*²⁰⁷ qui constitue le deuxième pilier et est directement reliée à la quatrième hypothèse de son « écologie T » : « H4 : La diversité de la vie accroît les potentiels de réalisation de Soi²⁰⁸ ». En effet, la notion d'égalité du vivant pourrait induire que l'homme n'a pas le droit de modifier la nature et encore moins de supprimer la vie d'autres vivants alors que la notion de diversité permet à l'homme d'agir sur l'environnement dans la mesure où la biodiversité est pérennisée par ces interactions, comme il l'exprime à nouveau sans équivoque dans *Vers l'écologie profonde* : « *L'écologie profonde ne déclare pas que les animaux sauvages sont plus importants que les êtres humains.[...] Toute vie a une valeur intrinsèque. Cela ne signifie pas que la nature doive être livrée à elle-même mais que nous ne sommes autorisés à la transformer qu'à condition d'être conscients de sa valeur.*²⁰⁹ ». La notion d'égalité du vivant n'est donc pas un *oukaze* que viendrait imposer l'écologie profonde au détriment des humains mais un droit qui découle directement de la reconnaissance d'une valeur intrinsèque pour toute créature comme nous l'avons développé plus haut²¹⁰. Selon cette logique non-violente, seule la nécessité de satisfaire à nos besoins vitaux peut justifier la suppression d'une existence comme l'explique Arne Naess :

« Au nom de l'intuition de l'unité du vivant, il est clair que nul être ne peut être autorisé à supprimer une vie pour le motif qu'elle possède une valeur intrinsèque inférieure à la nôtre ; en revanche, la mise à mort motivée par la faim est un argument recevable. Dans

²⁰⁷ Ceci constitue une évolution majeure pour une meilleure compréhension du projet originel du mouvement de l'écologie profonde tel qu'on le trouve dans le texte fondateur publié dans la revue *Inquiry* en 1967 : A. NAESS, « *The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary* » in *Inquiry*, 1993, 16:1, 95-100. <http://dx.doi.org/10.1080/00201747308601682>

Dans cet article, l'égalitarisme du vivant (biospherical egalitarianism), constitue le deuxième point du manifeste, précédant le troisième point qui porte sur la diversité et la symbiose. Dans la version la plus récente de ce manifeste publiée dans *Vers l'écologie profonde*, *Op Cit*, p.223, le terme d'égalitarisme du vivant disparaît totalement au profit de la préservation de « la richesse et de la diversité des formes de vie » qui devient un corrélat du point numéro un : la « valeur intrinsèque » du vivant.

²⁰⁸A. NAESS, *Écologie, communautés et styles de vie*, traduction de Charles Ruelle et Hicham-Stéphane Afeissa, Editions du Dehors, 2013, p. 314

²⁰⁹ A. NAESS, D. ROTHENBERG, *En route vers l'écologie profonde*, Editions Wild project, 2009, p. 226

²¹⁰ Voir dans cette dernière partie de la thèse le chapitre X, 3

le second cas, celui qui tue en vue de garantir sa propre survie ne s'arroge aucun droit particulier et on pourrait même l'imaginer en train de *s'excuser* de la violence de son acte²¹¹ ».

Dans cette citation, il semble que l'auteur aille au-delà de la reconnaissance d'un droit pour induire une forme de *réciprocité* dans la relation à travers l'idée « d'excuse », ce qui nous renvoie à la question posée à la fin du paragraphe précédent au sujet du caractère *personnel* du lien aux autres créatures chez Naess. Cette *réciprocité* est notamment inspirée, chez Naess, des pratiques qu'observent la plupart des chasseurs dans les traditions animistes comme le relève l'auteur lui-même :

« Le chasseur fait preuve d'une attitude égalitaire lorsqu'il discute longuement avec l'ours, lui explique [...], que le cellier est vide et qu'il doit maintenant le tuer pour nourrir sa famille. En retour, le chasseur peut rappeler à l'esprit de l'ours que lui-même et sa famille mourront un jour, qu'ils retourneront à la terre et à la végétation, permettant ainsi la subsistance des descendants de l'ours. C'est une attitude réaliste, une reconnaissance des cycles de la vie et de leur connexion dans la nature²¹² ».

Mais comment expliquer ce basculement d'un « droit à la vie » revendiqué tant par la *wilderness* que la *deep ecology* à travers la notion de valeur intrinsèque à un sentiment qui nous oblige du plus profond de nous-même, débordant l'injonction juridique du droit à la vie ? Avons-nous vraiment les moyens, à partir de la philosophie occidentale de comprendre cette notion d'*identification* sans la réduire à une projection romantique de notre ego sur les autres créatures ou à une « fusion affective cosmo-vitale²¹³ » (Max Scheler), si ce n'est à partir d'expériences existentielles telles que les décrit Thoreau ? Naess a parfaitement conscience que l'*identification* - qui peut être une évidence dans certaines traditions comme l'animisme des peuples amérindiens évoqué plus haut - n'est pas acquise en occident, qu'elle nécessite une vraie *metanoia* pour nous arracher aux conditionnements dont nous faisons l'objet et qui ont été abondamment décrits dans la première partie de notre analyse sur la question de la Technique. Arne Naess le reconnaît lui-même, notre difficulté à penser cette empathie pour les non-humains est liée à la sécularisation de nos sociétés : « Du fait de l'amenuisement de l'influence de ces religions sur nos sociétés industrielles, les philosophies de l'identification sont

²¹¹ A. NAESS, *Ecologie, communauté et style de vie*, traduction de Charles Ruelle et Hicham-Stéphane Afeissa, Editions du Dehors, 2013, p. 269

²¹² *Ibid*, p. 280

²¹³ Voir à ce sujet notre note 212 au chapitre II, 3, d consacré à l'empathie chez Max Scheler et Hans Jonas.

devenues quasiment inaccessibles²¹⁴ ». Arne Naess l'assume ouvertement, ce n'est pas uniquement à partir de la philosophie occidentale que ce concept peut être pensé. Si la *Gestalt* fournit à Arne Naess une grille de lecture pour penser cet élargissement du Soi qui mène à *l'identification*, elle ne saurait constituer un moteur pour une conversion écologique : *comme chez Merleau-Ponty, il s'agit de passer des structures à un vécu incarné de cette identification*. Ce que nous propose Arne Naess ce ne sont ni des concepts, ni une morale mais une expérience du lien vécue dans notre chair, un chemin spirituel pour retrouver cette « empathie universelle » qui, depuis le départ, constitue le pivot, le chaînon manquant de notre recherche pour articuler nos deux thèmes : écologie et conversion. C'est donc vers cette dimension spirituelle de la conversion écologique que nous allons ouvrir et conclure notre recherche. Après l'avoir - traversée avec le christianisme et l'accent mis notamment sur la pureté du cœur, - vécue avec le sentiment de la *wilderness* présent chez Henri-David Thoreau, - approchée dans l'expérience esthétique telle que nous la propose Merleau-Ponty, nous avons maintenant à l'approfondir en mettant en lumière la place centrale des traditions asiatiques dans l'écosophie d'Arne Naess. Ce voyage nous amènera, au terme de notre parcours, à aborder les rives du bouddhisme zen japonais afin de clore notre réflexion sur cette « spiritualité de la résonance » (nous y reviendrons) qui a habité notre regard sur les auteurs et constitue l'horizon assumé de notre recherche.

c) *La deep ecology* comme « lieu »

Pour mener à bien ce projet sans ambiguïtés, la thèse que nous aimerions défendre ici est que *la deep ecology n'est pas une « nouvelle religion » comme certains ont pu le prétendre²¹⁵, elle est un appel adressé à toutes les traditions (tant philosophiques que religieuses) pour rendre possible cette conversion écologique autour de la notion d'identification*. Ceci apparaît nettement dans un article intitulé « Les principes du mouvement de l'écologie profonde » où Naess décrit les quatre niveaux de son analyse. Le premier niveau est celui des « prémices ultimes ». Ces prémices ultimes correspondent aux « positions religieuses et philosophiques fondamentales²¹⁶ » qui précisément seront le moteur de la transformation. La spécificité de la *deep ecology*, et ce qui pourrait lui conférer une recevabilité universelle, est son hospitalité : « Il faut éviter de chercher une philosophie ou une religion précise parmi les partisans

²¹⁴ A. NAESS, *Ecologie, communauté et style de vie*, traduction de Charles Ruelle et Hicham-Stéphane Afeissa, Editions du Dehors, 2013, pp. 279-280

²¹⁵ C'est l'un des griefs adressé par Luc Ferry

²¹⁶ A. NAESS, « Les principes du mouvement de l'écologie profonde » in *La réalisation de Soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, Editions Wildproject, 2017, p. 38

du mouvement de l'écologie profonde. Bien des positions philosophiques sont compatibles avec la plate-forme de l'écologie profonde. Sans cette diversité, le mouvement perdrait de son caractère *transculturel*²¹⁷. Pour répondre à cette menace globale que constitue le changement climatique, nous ne pouvons continuer à penser la nature uniquement depuis la philosophie occidentale : « une expression comme notre planète, par exemple, est inappropriée dans les régions du monde où les populations ne disposent d'aucune notion comparable au concept occidental de planète²¹⁸ », observe l'auteur. En revanche, il importe de partager des principes à partir desquels chaque tradition va pouvoir interroger son action : c'est le passage de l'ontologie à l'éthique que nous avons décrit plus haut. Ces principes constituent le niveau deux de son analyse et le cœur du réacteur. Ils sont décrits de façon précise dans la plate-forme en huit points à laquelle nous avons fait allusion à plusieurs reprises. L'action éthique découle de l'appropriation de ces principes par l'adepte d'une tradition ou d'un courant philosophique. La *deep ecology* n'est donc ni chrétienne, ni bouddhiste, ni hindoue, ni spinoziste bien que ces traditions soient les plus couramment mises en avant par Naess. En revanche, elle requiert une relecture spirituelle ou philosophique par chacune de ces traditions. Ce n'est que sur cette base que pourra être mis en place le niveau trois constitué des « politiques normatives » constitutives de son « écosophie T » dont nous avons développé certains aspects au cours de notre exposé. Ensuite vient le niveau quatre, lieu de l'application de ces normes et principes aux situations particulières.

L'identification n'est donc pas un nouveau dogme écologique qui prétendrait nous dicter nos conduites mais un lieu à partir duquel, *à partir de nos propres traditions*, une conversion écologique peut être pensée. Au terme de notre enquête sur *l'immédiateté* de notre relation à la nature, nous en arrivons donc à conclure que celle-ci ne peut-être reconquise qu'au détour *des cultures* (et non pas seulement de *la culture* comme nous l'avions conclu dans notre paragraphe consacré à Merleau Ponty). C'est sur le bouddhisme zen japonais que nous avons choisi d'ouvrir, dans cet ultime chapitre de notre recherche, notre réflexion sur la conversion écologique.

²¹⁷ A. NAESS, « Les principes du mouvement de l'écologie profonde » in *La réalisation de Soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, Editions Wildproject, 2017, p. 38

²¹⁸ *Ibid*, p. 38

XII. L'APPORT DES TRADITIONS ASIATIQUES : VERS UNE SPIRITUALITÉ DE LA RÉSONANCE

La première raison qui dicte ce choix est que c'est sur l'apport des traditions asiatiques à son « écosophie T » qu'Arne Naess s'est exprimé de la façon la plus explicite. La seconde est que ces traditions recèlent les matériaux les plus riches pour poursuivre dans la direction tracée par Merleau-Ponty : celle d'une sortie de la dualité entre sujet et objet. Merleau-Ponty le reconnaît lui-même, ces traditions ouvrent un accès radicalement différent à la connaissance et à ce que nous nommons plus haut le « pré-objectif » comme il s'en explique dans un chapitre de *Signes* intitulé « L'orient et la philosophie²¹⁹ » et consacré aux traditions asiatiques :

« On a le sentiment que les philosophes chinois n'entendent pas comme ceux d'Occident l'idée même de comprendre ou de connaître, qu'ils ne proposent pas la genèse intellectuelle de l'objet, qu'ils ne cherchent pas à le saisir mais seulement à l'évoquer dans sa perfection primordiale. [...] Comment cerner l'apport de chaque philosophe quand ils gravitent tous autour du même monde immémorial qu'ils ne cherchent pas à penser mais seulement à rendre présent²²⁰ ».

En effet, l'enseignement du bouddhisme zen japonais, en particulier, repose sur une approche expérientielle davantage qu'intellectuelle dont l'horizon ultime est, nous le montrerons, une spiritualité de la *résonance*. La dernière raison, est que cette voie bouddhique peut nous permettre d'entrer en dialogue avec le christianisme sur le thème de la conversion écologique dans la mesure où l'auteur que nous avons choisi d'étudier est maître Dogen, contemporain de Saint François d'Assise. Nous tenterons de montrer comment le bouddhisme zen japonais partage avec le christianisme une même conception de la libération de l'homme sur les décombres de l'égoïsme et une même importance accordée à la pureté du cœur. Mais nous montrerons également comment, dans le bouddhisme, l'éveil coïncide avec *l'immédiateté* retrouvée de notre relation à la nature (la « vision immédiate ») quand la circularité de l'odologie bonaventurienne nous laissait aux portes de cette démarche. Nous verrons comment le christianisme, en retour, peut permettre d'éviter les pièges de la vacuité dans la plénitude de l'amour divin (*agape*). Nous montrerons, pour finir, la fécondité d'un dialogue avec l'Asie pour penser une « écologie de la Joie » et envisager une sortie

²¹⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, Edition Gallimard, 2000, pp. 167-176

²²⁰ *Ibid*, p. 169

du catastrophisme sur lequel nous avons initié le premier chapitre de notre recherche.

1. Une lecture bouddhique d'Arne Naess par Arne Naess lui-même

Les références au bouddhisme et à l'hindouisme sont récurrentes sous la plume d'Arne Naess. Dans le dernier chapitre d'*Ecologie et style de vie* notamment, l'auteur nous explique que la non-violence gandhienne constitue une grille de lecture précieuse pour comprendre la notion de « Sois écologique » à travers la notion d'unité du vivant : « Le principal fondement de la technique qui permet d'atteindre au pouvoir de la non-violence est la croyance dans l'unité essentielle de la vie. Gandhi eut cette chance. [...] Gandhi s'*identifiait* à l'ensemble des êtres humains qu'il voyait autour de lui; à tel point qu'il ne luttait pour sa propre réalisation que de concert avec la leur²²¹ ».

Nous faisons ici le choix de ne pas développer ces liens, pourtant nombreux, avec l'hindouisme dans la mesure où dans un ouvrage posthume intitulé *La réalisation de soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*²²², on trouve un article consacré aux liens entre « Gestalt et bouddhisme²²³ » dans lequel Arne Naess semble prendre de la distance par rapport à l'hindouisme pour expliquer les liens, plus profonds, entre sa philosophie et le bouddhisme : « L'expression réaliser le Grand Soi, telle que je l'utilise, ne correspond pas à l'idée hindoue de réaliser l'*atman* absolu²²⁴ ». Dans cet article, Arne Naess va associer la réalisation de soi à l'atteinte de l'éveil bouddhique et plus exactement de la « nature de bouddha », notion sur laquelle nous reviendrons en détail dans notre chapitre consacré à Maître Dogen. Citant un auteur bouddhiste, Masao Abe, il fait un premier lien entre « réalisation de soi » et éveil : « Ce n'est qu'en se réalisant soi-même que l'on peut atteindre l'éveil²²⁵ ». Dans un second temps, il établit un lien de causalité entre *identification* et *compassion* : « pour le bouddhisme, la compassion envers l'ensemble des êtres vivants implique un processus

²²¹ A. NAESS, D. ROTHENBERG, *En route vers l'écologie profonde*, Editions WildProject, 2009, p. 33

²²² A. NAESS, *La réalisation de Soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, Editions Wildproject, 2017

²²³ A. NAESS, « Gestalt et bouddhisme » in *La réalisation de Soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, Editions Wildproject, 2017, p. 139-150

²²⁴ *Ibid*, p. 142

²²⁵ *Ibid*, p. 140

d'identification²²⁶ ». L'horizon de *l'identification* est donc bien, comme nous l'évoquions plus haut, cette « empathie universelle » qui, dans le vocabulaire bouddhique, prend le nom de compassion (*karuna*). Mais pour le bouddhisme zen, *l'identification* devient même la condition de l'éveil en tant qu'expérience de la « non-dualité » (*advaita*): « Toute chose peut devenir Bouddha à condition que disparaissent les choses en tant que séparées ». Outre la psychologie de la *Gestalt*, l'ontologie relationnelle de Naess trouve ici une puissante source d'inspiration.

Mais Naess est également conscient des limites de la comparaison. En effet, alors que l'un des concepts phares de Naess est le « Soi écologique » développé plus haut, l'auteur commence, dans cet article, par réfléchir sur l'une des notions les plus complexes à intégrer dans le bouddhisme : le non-soi (*anatman*). Il s'inscrit dans la tradition bouddhique lorsqu'il conclue que pour ne plus être conçu comme séparé le Soi doit devenir « processus » citant un passage du *Samyatta Nikaya* : « Pourquoi alors insistez-vous sur le mot personne ? [...] Il n'y a rien d'autre qu'un ensemble de processus ; aucune personne ne peut être trouvée ici. De même que le mot attelage désigne un ensemble de parties, le mot personne désigne un ensemble de facteurs²²⁷ ». Les facteurs auxquels la citation fait allusion sont les douze facteurs de ce que les bouddhistes nomment la « loi de co-production conditionnée » (*pratityasamutpada*) qui rend compte du surgissement de tous les phénomènes. Encore appelée « roue de la vie », elle décrit l'enchaînement causal qui produit le surgissement (ou le non-surgissement si les facteurs ne sont pas réunis) des phénomènes reliés entre eux par l'universalité de ces processus (la co-production conditionnée) qui sont à l'origine de la production des actes ou *karman*. Loin d'être une fatalité, comme on peut l'entendre en occident, le *karman* est au contraire le lieu de la liberté car l'être humain a la possibilité de se libérer de ces enchaînements causals en prenant conscience de leur origine : l'ego, source de toutes les illusions dans le bouddhisme. Cet ego, qui se vit comme séparé, produit des actes marqués par la soif (*trishna*) qui ne sont que le fruit de la « co-production conditionnée » et, à ce titre, génèrent des « fruits karmiques²²⁸ ». De ce point de vue, ce que nous appelons le soi est bien le fruit d'un processus, un pur devenir pris dans un « *continuum* » dont il ne saurait être isolé. C'est en ce sens que l'on peut parler, dans la tradition du

²²⁶ A. NAESS, « Gestalt et bouddhisme » in *La réalisation de Soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, Editions Wildproject, 2017, p. 140

²²⁷ *Ibid*, p. 142

²²⁸ Ce que le langage populaire en occident nomme « mauvais karman »

*Mahayana*²²⁹, d'*interdépendance*, dans la mesure où les destinées de tous les êtres sont solidaires en tant que parties prenantes de ce *continuum* et prises dans la chaîne de causes et effets inhérente à la « roue de la vie ». Nous souhaitons juste éclairer cette citation de Naess et donnerons une analyse plus approfondie de la « co-production conditionnée » dans le chapitre consacré à Dogen. Réaliser le Soi, pour Arne Naess, c'est donc prendre conscience de ces conditionnements et se libérer des illusions de l'égo en suivant le *Dharma*, l'enseignement bouddhique. C'est ce qui fait dire à Arne Naess : « L'expression se réaliser soi-même, telle que je l'emploie correspond dans une certaine mesure à l'expression bouddhique suivre la Voie²³⁰ ».

A la différence du Grand Soi (*atman*) de l'hindouisme qui absolutise le Soi en visant son union avec la réalité ultime de toute chose (*Brahman*), la notion bouddhique d'*anatman* (non-Soi) cherche au contraire à le dissoudre (*anatman*) dans ce que les bouddhistes nomment la vacuité (*sunyata*) c'est-à-dire (pour simplifier une notion extrêmement complexe sur laquelle nous reviendrons avec Dogen), le fait que rien n'ait d'existence *propre*, c'est-à-dire séparée des autres phénomènes. On comprend pourquoi la *Gestalt* peut trouver ici un fondement doctrinal. Comme l'illustre Naess à propos de la souffrance : il n'y a pas un sujet souffrant (un Je qui souffre) mais « de la souffrance » envisagée comme phénomène reliant entre eux plusieurs facteurs constitutifs d'une *Gestalt*. Mais comment s'arracher à l'attitude naturelle qui consiste précisément à séparer, à nous vivre comme auteur exclusif de nos actes alors que ceux-ci sont le fruit de conditionnements qui tissent la trame discontinue (*anatman*) de l'existence de tous les êtres et sont source de *dukkha* (mal-être, souffrance) ? C'est en ce sens que l'on peut parler « d'*interdépendance*²³¹ » entre les êtres dont la solidarité réside dans une commune souffrance (*dukkha*) dont l'enseignement bouddhique vise à nous libérer.

²²⁹ Le bouddhisme *Mahayana* est un courant du bouddhisme qui apparaît après le bouddhisme des origines (*Theravada*) aux alentours du 1^{er} siècle après JC. Alors que la voie bouddhique était jusqu'alors réservée aux moines (*arhat*), le *Mahayana* va en universaliser le message, en proclamant, nous y reviendrons, que tout être exprime la « nature de Bouddha » et peut, à ce titre, atteindre l'éveil. Le bouddhisme *Mahayana* est associé à la Voie des *bodhisattva* dont l'éveil ne vise pas uniquement le salut personnel (voie de l'*arhat*) mais la libération de tous les êtres, par la pratique de la compassion universelle (*karuna*). Le bouddhisme *chan* (Chine) et *zen* (Japon) s'inscrivent dans cette lignée, tout en affirmant leur spécificité à travers différents courants, comme nous l'expliquerons plus loin.

²³⁰ *Ibid*, p. 142

²³¹ Comme la notion de « pleine conscience » ce terme ne fait pas l'unanimité, il convient de le manier avec précaution en en précisant à chaque fois le sens.

C'est, selon Naess, l'un des nombreux atouts du bouddhisme que de nous permettre cette *metanoia*, cet arrachement à l'ego, en développant ce que le bouddhisme *Mahayana* nomme *smirti* (en sanskrit) ou *sati* (en pali). Si ce terme est souvent traduit par « pleine conscience » (*mindfulness*), nous attirons l'attention sur le fait qu'il s'agit là d'un néologisme occidental qui remonte au XIX^e siècle et sert aujourd'hui d'emblème à un bouddhisme occidentalisé dans lequel nombre de théories du « développement personnel » à vocation managériale puisent leur inspiration. Selon Monique Dapsance, dans un ouvrage intitulé *Qu'ont-ils fait au bouddhisme*²³², le sens originel de ce mot, est « se souvenir », « garder à l'Esprit », « se rappeler » l'enseignement du Bouddha (*Dharma*).

Dans un article intitulé « De Spinoza au bouddhisme Mahayana²³³ », Arne Naess dresse, quant à lui, un parallèle entre l'attitude spinoziste, dont nous avons décrit l'importance dans son « éco-sophie T », et le bouddhisme. Tout l'enjeu, chez Spinoza comme pour le bouddhisme, réside dans cette vigilance : « Comme le dit Spinoza, [...], le sage est conscient de lui-même, de Dieu et des choses selon une nécessité éternelle. La différence entre le sage et l'ignorant est donc avant tout une différence de conscience de Soi²³⁴ ». C'est à ce stade, que Naess va faire le lien entre la connaissance intuitive dite du « troisième genre » à la fin de l'éthique de Spinoza et la « pleine conscience » bouddhique. La pleine conscience bouddhique pourrait être assimilée, chez Spinoza, au passage des idées confuses aux idées « claires et distinctes » puisque pour Spinoza : « Un sentiment qui est une passion cesse d'être une passion aussitôt que nous en formons une idée claire et distincte²³⁵ ». Ce que Naess, s'appuyant sur les travaux d'un chercheur du nom de Weltesen, va traduire dans des termes bouddhiques par : « Si une personne perçoit clairement et distinctement que sa perception des choses et des egos n'est qu'une projection de son imagination, il développera ce que les bouddhistes appellent intuition : intuition de l'impermanence des choses ; intuition de la non-substantialité des ego. Ce faisant, il surmonte l'ignorance qui le rendait esclave de ses passions et atteint la liberté²³⁶ ». A ce stade,

²³² M. DAPSANCE, *Qu'ont-ils fait au bouddhisme ?*, Editions Bayard, 2018

²³³ A. NAESS, « De Spinoza au bouddhisme Mahayana » in *La réalisation de Soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, Editions Wildproject, 2017. Dans cet article, l'auteur s'appuie principalement sur les thèses de Jon Wetlesen in *The sage and the Way: Spinoza's ethics of freedom*, University of Oslo Press, 1979.

²³⁴ A. NAESS, « De Spinoza au bouddhisme Mahayana » in *La réalisation de Soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, Editions Wildproject, 2017, p. 154.

²³⁵ *Ibid*, p. 173. Arne Naess cite ici SPINOZA, *L'éthique*, V, 3.

²³⁶ A. NAESS, « De Spinoza au bouddhisme Mahayana » in *La réalisation de Soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, Editions Wildproject, 2017, p. 173

l'enseignement bouddhique, principalement dans sa dimension pratique avec la méditation constitue, pour Naess, un *moyen* pour mettre en œuvre l'éthique spinoziste. Nous verrons, dans notre paragraphe consacré à Maître Dogen, comment cette comparaison entre Spinoza et le bouddhisme trouve vite ses limites et pourquoi le bouddhisme ne saurait être « instrumentalisé » et réduit à sa dimension philosophique.

Mais pour l'heure, reconnaissons à Naess le mérite d'avoir attiré notre attention sur les moyens que le bouddhisme met à notre disposition pour nous libérer de nos conditionnements et atteindre des « perceptions claires et distinctes » : « Ce que la méditation bouddhiste que nous avons évoquée plus haut peut entraîner, c'est un changement fondamental dans notre conscience et dans notre conception abstraite du monde et de l'Ego²³⁷ ». Pour y parvenir, le bouddhisme nous enseigne une sagesse *pratique* qui consiste à devenir *spectateur*²³⁸ de notre vie et des fabrications illusoire et aliénantes de l'Ego. La véritable libération réside dans le fait de comprendre que « plus un individu parvient à un niveau de liberté élevé, plus il devient difficile d'accroître ce niveau de liberté sans accroître celui de tous les êtres humains et non humains²³⁹ ». Cette maxime, qui constituait l'une des hypothèses maîtresses de « l'écosophie T » de Naess, que nous avons échouée à fonder sur le spinozisme, correspond exactement à l'idéal du bouddhique (*Mahayana*) du *bodhisattva*, un être ayant connu l'éveil mais qui renonce au *nirvana* pour venir libérer les autres êtres, conscient qu'en raison de *l'interdépendance*, tant que tous ne sont pas libérés jusqu'au dernier, il ne peut l'être vraiment.

Mais en quoi la nature occupe-t-elle ou non (par rapport à la méthode stoïcienne notamment) un rôle central dans cette conversion bouddhique, comment repenser notre concept occidental de nature à l'aune de la notion de « nature de Bouddha » ? Autant de questions que Naess laisse dans l'ombre. Ce qu'il n'explicite pas suffisamment, selon nous, c'est également le lien entre *identification* et *compassion*, notion fondamentale pour éclairer la spécificité bouddhique de l'expérience de la conversion. Quelle place la « conversion du cœur et du corps » (sur le modèle chrétien)

²³⁷ A. NAESS, « De Spinoza au bouddhisme Mahayana » in *La réalisation de Soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, Editions Wildproject, 2017, p. 174

²³⁸ Notion que nous avons déjà évoquée avec Eugen Fink dans la deuxième partie de notre recherche, au début de notre paragraphe consacré à la *metanoia* platonicienne (cf. VIII, 1)

²³⁹ A. NAESS, « De Spinoza au bouddhisme Mahayana » in *La réalisation de Soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, Editions Wildproject, 2017, p. 175

occupe-t-elle dans l'éveil bouddhique et pourquoi cette ouverture du cœur embrasse-t-elle d'emblée, dans le bouddhisme, tous les êtres ? C'est en tentant d'apporter une lecture personnelle de Dogen que nous nous inscrivons dans le sillon tracé par Naess.

2. Les apports du bouddhisme zen japonais : Dogen, une spiritualité de la résonance

Parmi les commentateurs et traducteurs²⁴⁰ contemporains de Dogen, nous en retiendrons deux pour l'accent particulier qu'ils ont mis, à un moment de leur réflexion, sur la question de la nature : Bernard Faure et Yoko Orimo. Dans un ouvrage intitulé *La vision immédiate, Nature, éveil et traditions selon le Shôbôgenzô*²⁴¹, Bernard Faure vient, avec le concept de « vision immédiate », adresser le cœur de notre problématique : la reconquête d'une *immédiateté* dans notre relation à la nature qui, dans le sillage du « monde sauvage » de Merleau-Ponty, nous amène à vivre cette relation en deça de toute objectivation dichotomisante (sujet/objet). Comme pour Merleau-Ponty, cette expérience ne correspond pas à l'attitude naturelle, comme nous en avertit Maître Dogen : « Les personnes non éclairées prennent le son de la forêt, le bruissement des feuilles, la floraison et la chute des fleurs pour la prédication de la Loi faite par l'inanimé²⁴² ». En effet, si dans la doctrine de « l'éveil originel » (IV^e siècle après JC) à laquelle se rattache le bouddhisme zen japonais, la « nature de Bouddha » se trouve en toute chose, la percevoir suppose un véritable travail spirituel qui semble procéder de ce *creusement* du Soi que nous avons évoqué avec Saint Bonaventure : « Etudier la voie bouddhique c'est étudier le moi. Etudier le moi, c'est s'oublier. S'oublier c'est être réalisé par les dharmas²⁴³ ». Dans le langage bouddhique, sur lequel s'appuie Arne Naess, *s'oublier c'est oublier l'Ego et ses illusions qui sont la source de la séparation que nous établissons avec notre environnement alors que nous procédons d'une même réalité : la « nature de Bouddha »,* autre interprétation de la vacuité évoquée plus haut.

²⁴¹ MAITRE DOGEN, Shôbôgenzô, §.1, « Genjô-kôan », traduction de B. FAURE, in *La vision immédiate, Nature, éveil et traditions selon le Shôbôgenzô*, Edition le Mail, 1988, p. 114

²⁴² MAITRE DOGEN, Shôbôgenzô, §.46, « Mujô Seppô », traduction de Yoko Orimo, t.1, Editions Sully, 2012, p. 150

²⁴³ B. FAURE, *La vision immédiate, Nature, éveil et tradition selon le Shôbôgenzô*, Edition Le Mail, 1987, p. 26

a) *La vision immédiate ou l'univers comme Dharma*

Cette doctrine de « l'éveil originel », née en Chine vers le IV^e siècle, va se déployer pleinement au Japon où elle influence l'ensemble des courants et notamment le courant scholastique de l'École *Tendai* dont Maître Dogen a reçu l'enseignement. Avec l'arrivée au Japon du bouddhisme vers le VI^e siècle AP JC, cette doctrine va en effet connaître un renouveau au contact du shintoïsme basé notamment sur le culte des *kamis* (esprits de la nature) et donner naissance à un syncrétisme shinto-bouddhique à travers le courant *Hongaku* qui se répand au Japon à partir de la fin de l'époque Heian (vers 1086).

Maître Dogen (1200-1253), contemporain de Saint François d'Assise, fut l'un des plus illustres représentants de ce courant qui participe du bouddhisme zen japonais²⁴⁴ tout en prenant ses distances par rapports aux autres écoles du zen. La caractéristique de cette tradition est qu'elle confère à la nature un rôle central puisque « l'éveil originel » ne désigne pas seulement, comme dans le bouddhisme *theravada*²⁴⁵, la possibilité de réaliser l'éveil mais, ainsi que l'explique Yoko Orimo

²⁴⁴ Le bouddhisme *zen* japonais est issu du bouddhisme *chan* chinois, qui apparaît en Chine au début du VI^e siècle ap JC. L'école du *Dhyana* regroupe le *chan* chinois le *zen* japonais. Le *chan* revendique une lignée de transmission différente des autres écoles qui remonterait directement à l'enseignement reçu du Bouddha Sakyamuni (le Bouddha historique) par le patriarche indien Mâhâkâcyapa, enseignement transmis directement à une lignée de 28 patriarches indiens dont le dernier, qui aurait introduit le bouddhisme *chan* en Chine, se nomme Bodhidharma. Bodhidharma devient à son tour le premier patriarche d'une lignée de six patriarches chinois. Comme l'explique la sinologue Catherine Despeux dans un article intitulé « La transmission dans le bouddhisme *chan* » (que l'on trouve dans l'annexe 1 du t. VIII de la traduction du *Shôbôgenzô* par Yoko Orimo, *Op Cit*, pp. 393- 419), à partir du sixième patriarche chinois, la transmission « n'était plus confiée à une seule personne à chaque génération, elle s'effectue avec plusieurs maîtres » ce qui explique « l'éclatement du clan en plusieurs groupes et l'élaboration de plusieurs lignées ». Sur la base de cette transmission par lignée dont la reconstitution retrospective masque, selon Catherine Despeux, une plus grande complexité, le bouddhisme *chan* va devenir le terrain de nombreuses luttes d'influence entre les courants du *chan* du nord de la Chine, marqués par une approche de type gradualiste et le *chan* du sud de la Chine de type subitiste, desquelles vont émerger, sous la dynastie Song (960-1127), les cinq grandes familles du *chan*. De ces cinq familles ne vont subsister que les deux plus célèbres (encore actives aujourd'hui), consacrant la préminence du *chan* du sud (subitiste) sur le *chan* du nord. Ces familles se caractérisent par des différences de styles : l'école *Rinzaï* associe ses pratiques méditatives à la lecture des *kân* tandis que le courant *Sôtô* pratique un style de méditation assise (*zazen*) très dépouillé, selon une méthode nommée *Shikan-Taza* : "être assis tout simplement". Au Japon, l'École *Rinzaï* va s'implanter au Sud auprès d'une population de lettrés et à la cour des *shoguns* tandis que le *zen Sôto*, plus populaire, va s'implanter au Nord. Dogen se rattache au second courant (*Sôtô*) mais la spécificité de Dogen (influencé par l'école scholastique du bouddhisme *Tendai*) est de ne pas rejeter pour autant l'étude des textes du canon bouddhique, à la différence de certains courants du *zen* qui prônent une transmission silencieuse, « cœur à cœur », de maître à disciple, rejetant toutes les pratiques rituelles et dévotionnelles ainsi que l'étude des préceptes bouddhiques. Dogen critique, en outre, le laxisme de certaines écoles du *chan* chinois sur lesquelles la dynastie Song va appuyer son pouvoir en finançant la construction de nombreux temples, et prône le retour à un bouddhisme orthodoxe, basé sur la transmission de la Voie dans la « Pratique maintenue », notion que nous développerons plus loin dans notre réflexion. Mais cette transmission n'est en aucun cas livresque (critique des savants), elle part « du cœur et du corps » et prend appui sur la Nature, comme nous l'expliquerons plus loin.

²⁴⁵ Ce terme fait référence au bouddhisme le plus ancien correspondant au modèle monastique avec la figure de l'*arhat* (par comparaison à la Voie plus universelle des *bodhisattvas* introduite par le *Mahayana*).

dans son commentaire du huitième livre du *Shôbôgenzô*, œuvre majeure de maître Dogen, « le fait que la réalité phénoménale comme telle est *déjà* la réalisation de l'éveil²⁴⁶ ». Pour Dogen, la nature n'est pas un concept mais la réalité concrète perçue *à partir* de l'éveil. De même que pour Saint Bonaventure, Dieu n'est pas présent dans la nature sous forme de « trace » mais pleinement, comme produit de l'activité de la « trinité fabricatrice » (pour ceux dont le regard converti est capable d'accéder à cette Présence) ; de même pour Dogen : « Les montagnes, les rivières et la terre immense, tous constituent l'océan de la nature de Bouddha. Voir les montagnes et les rivières équivaut à faire l'expérience de la nature de Bouddha²⁴⁷».

Dans un chapitre du *Shôbôgenzô* intitulé *Gengokoan*, Dogen nous présente une nature sacrée puisqu'elle devient le « corps de la Loi ». La loi bouddhique s'incarne, elle prend corps, non pas dans une Personne comme c'est le cas avec le Christ, mais dans la nature qui devient l'une des trois manifestations du corps de Bouddha, le « corps de la Loi » (*dharmakaya*). Cette Loi bouddhique renvoie au *Dharma*, l'enseignement du Bouddha : « Lorsque vous étudiez conformément aux Ecritures, celles-ci surgissent devant vous. Elles sont l'univers entier, les montagnes, les rivières et la terre, les plantes et les arbres ; elles sont vous-même et les autres²⁴⁸ », nous enseigne Dogen. Si l'éveil consiste bien en une vision immédiate, cette immédiateté suppose bien, comme dans le cas du christianisme, une *médiation* par le langage symbolique. Pour Saint Bonaventure, « monde du Livre et Livre du monde » sont deux modes d'accès distincts à la Sainte Trinité alors que, chez Dogen, il s'instaure comme un *écho* entre les deux Livres : « L'écho de la vallée, les cris des singes sur les hauteurs, ne font que réciter sans cesse les Ecritures. Le contour des sommets, le murmure des vallées ne sont autres que la voix et l'esprit de notre Bouddha²⁴⁹ ». La nature est sacrée dans le sens où elle parle la langue du Bouddha. C'est ce qui conduit Yoko Orimo à parler, à propos de Dogen, d'une « spiritualité de la résonance²⁵⁰ ». Il y a, comme le souligne l'auteur, une « prédication de la loi faite par l'inanimé²⁵¹ » (*mujo-seppo*) mais l'homme est le seul à pouvoir l'entendre. Dans un

²⁴⁶ Y. ORIMO, *Shôbôgenzô, La vraie Loi, Trésor de l'œil*, T.VIII, Editions Le Prunier Sully, 2016, p. 348

²⁴⁷ B. FAURE, *La vision immédiate, Nature, éveil et tradition selon le Shôbôgenzô*, Edition Le Mail, 1987, p. 24

²⁴⁸ MAITRE DOGEN, *Jisho-Zammai*, cité par B. FAURE in *La vision immédiate, Nature, éveil et tradition selon le Shôbôgenzô*, Edition Le Mail, 1987, p. 225

²⁴⁹ MAITRE DOGEN, *Shanshodoji*, cité par B. FAURE in *La vision immédiate, Nature, éveil et tradition selon le Shôbôgenzô*, Edition Le Mail, 1987, p. 25

²⁵⁰ Y. ORIMO, « Dogen et la spiritualité de la résonance » in *Shôbôgenzô, La vraie Loi, Trésor de l'œil*, T.VIII, Editions Le Prunier Sully, 2016, pp. 295-391. Précisons que, pour l'auteur, cette résonance ne se situe pas seulement entre l'univers et l'enseignement du Bouddha elle porte également sur ce que l'auteur nomme la « résonance intertextuelle » (p.339) entre les différents enseignements du Bouddha.

²⁵¹ Y. ORIMO, *Shôbôgenzô, La vraie Loi, Trésor de l'œil*, T.VIII, Editions Le Prunier Sully, 2016, p. 362

chapitre du *Shôbôgenzô* intitulé « le son des vallées, la forme des montagnes » (*keisei sanshoku*), on trouve une belle expression de cette « *résonance*²⁵² » entre les paroles du Maître enseignant le *Dharma* et la « prédication de la loi » faite par les éléments naturels :

« La veille de la nuit où le laïc réalisa la Voie, il avait interrogé le maître de méditation Zong sur l'histoire de la prédication de la Loi par l'inanimé. Bien que, sur le moment, les paroles du maître n'aient pu provoquer en lui de revirement, le son de la vallée, lorsqu'il l'entendit, lui sembla pareil à celui du ressac s'élançant à l'assaut du ciel. Mais ce qui le saisit de la sorte, était-ce le son de la vallée, ou les paroles de Zhaojue qui affluaient en lui ? On peut se demander si les paroles de Zhaojue sur la prédication de l'inanimé, qui n'avaient pas encore fini de *résonner*, ne se mélaient pas secrètement au son du torrent ? Qui pourrait dire s'il n'y a là qu'un peu d'eau ou un océan unique ? En fin de compte, doit-on parler de l'éveil de Su Dongo²⁵³ ou de celui des montagnes et des eaux²⁵⁴ ? »

Ceci nous amène à la troisième caractéristique de « l'éveil originel », et la plus intéressante pour notre analyse : l'idée d'une *réciprocité au cœur même de cette non-dualité*, idée que nous avons esquissée avec Merleau-Ponty à travers la notion de *réversibilité*. Comme l'explique Bernard Faure, l'éveil bouddhique n'est pas uniquement une démarche qui part du soi sur le modèle des thérapies de l'âme hellénistiques :

« Dogen affirme donc la possibilité d'être amené à l'éveil par des phénomènes (apparemment) extérieurs, tels le son d'un torrent ou celui d'une pierre sur un bambou, la vue des fleurs ou les paroles d'autrui. En raison du principe de non-dualité, la nature se reflète dans l'homme et l'homme se réfléchit dans la nature. Le monde extérieur a la capacité de purifier le pratiquant mais la pratique de ce dernier affecte à son tour le monde extérieur²⁵⁵ ».

Cette *circULARITÉ* de la conversion par laquelle la nature vient « convertir notre conversion » est précisément la thèse que nous défendons plus haut à propos du christianisme. La *réciprocité* que décrit Dogen consiste, quant à elle, en un double mouvement qui se déroule au sein d'une même expérience de la vacuité : le contact avec la nature « purifie » l'homme en l'aidant à sortir des illusions de l'ego mais à son tour le Saint est celui par lequel les autres phénomènes expriment pleinement la Loi bouddhique (*dharma*) car, comme l'explique Bernard Faure, citant Lijin Yixuan : « Le

²⁵² Le terme japonais est *hibiki*, on le retrouve à plusieurs reprises sous la plume de Dogen dans le *Shôbôgenzô*.

²⁵³ Le laïc dont il est fait mention plus haut

²⁵⁴ MAITRE DOGEN, *Shôbôgenzô*, §. 25, traduction de Bernard Faure in *La vision immédiate, Nature, éveil et tradition selon le Shôbôgenzô*, Edition Le Mail, 1987, p. 123

²⁵⁵ B. FAURE, *La vision immédiate, Nature, éveil et tradition selon le Shôbôgenzô*, Edition Le Mail, 1987, p. 27

corps de la Loi ne sait pas énoncer la Loi²⁵⁶ ». C'est par l'homme que ce *dharmakaya* (corps de la Loi) arrive à la visibilité pourrait-on conclure avec Merleau-Ponty. On trouve, chez Dogen, dans l'un des livrets du *Shôbôgenzô* nommé *Sansuiko* une expression poétique de cette réciprocité : « Lorsqu'ils (les saints) vivent dans les montagnes, comme celles-ci leur appartiennent, les arbres et les pierres foisonnent, les oiseaux et les animaux regorgent de spiritualité. C'est parce que la vertu des saints et des sages les a recouverts. C'est un fait que vous devez comprendre, les montagnes aiment réellement les saints et les sages²⁵⁷ ».

Comme le loup de Gubbio semblait être pacifié par les paroles et la Présence de Saint François, ici les montagnes prospèrent au contact des saints et des sages. Mais il convient de souligner ici une divergence majeure sur la façon de concevoir cette *réciprocité*. Pour Saint Bonaventure, la conversion du regard, qui lui permet de voir dans les autres créatures des « frères », est le fruit d'une donation d'amour réciproque et *personnelle* entre l'homme et la sainte Trinité qui permet au Saint d'entrer dans la compréhension du caractère auto-diffusif de l'amour trinitaire qui déborde le cercle de la Sainte Trinité pour s'épandre dans la création reçue comme « vestige ». Cette donation d'amour réciproque suppose, comme chez Maître Dogen, un *creusement* du Soi par le renoncement à toute forme d'égoïsme (la vie selon la chair) mais requiert (à la différence du non-Soi ou *anatman* bouddhique), comme le souligne Emmanuel Falque dans *Le Livre de l'expérience*²⁵⁸, la permanence d'une *personne* comme *foyer* de la Grâce divine. La personne est ce qui se constitue *dans et par* cette relation d'amour²⁵⁹ qui, selon Emmanuel Falque, comporte quatre étapes²⁶⁰ : - « l'amour de soi pour soi », - « l'amour de Dieu pour soi », - « l'amour de Dieu pour Dieu » et - « l'amour de soi pour Dieu » qu'il serait trop long de développer ici. C'est parce que le prochain est aimé de Dieu et l'aime comme je l'aime comme je peux l'aimer « comme moi-même » ce qui pré-suppose un amour de soi ! D'où l'importance de la lecture que fait Jean Bastaire du *Cantique des créatures*²⁶¹ en faisant de toutes les créatures des *acteurs* de la louange ! C'est cette personne, habitée par le Christ, qui devient le *lieu*

²⁵⁶ B. FAURE, *La vision immédiate, Nature, éveil et tradition selon le Shôbôgenzô*, Edition Le Mail, 1987, p. 24

²⁵⁷ MAITRE DOGEN, « Sansuiko » in *Shôbôgenzô*, §. 29, traduction de Bernard Faure in *La vision immédiate, Nature, éveil et tradition selon le Shôbôgenzô*, Edition Le Mail, 1987, p. 153

²⁵⁸ E. FALQUE, *Le livre de l'Expérience, d'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, Editions du Cerf, 2018

²⁵⁹ De même qu'avec Maxime Le Confesseur nous avons critiqué la thèse foucaldienne de la « renonciation à Soi » pour montrer que dans l'expérience de l'amour divin (*agape*), il y a, bien au contraire, « avènement à Soi » par lequel l'homme fait l'expérience de sa véritable nature (cf. VIII, 1, c)

²⁶⁰ E. FALQUE, *Le livre de l'Expérience, d'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, Editions du Cerf, 2018, p. 345-359

²⁶¹ Nous renvoyons à l'analyse que nous en avons faite dans la seconde partie de notre thèse au quatrième paragraphe de notre chapitre consacré à la *metanoia* chrétienne (VIII, 4, d).

de la conversion : « Je suis moi-même le lieu d'expérience et de naissance du Verbe en moi – non pas [...] dans l'engendrement de sa nihilité mais [...] au plus fort de mon affectivité. [...] Je deviens moi-même, en ma plus pure égoïté le lieu des épousailles de l'Époux et de l'épouse²⁶² ». L'illusion ne réside pas, comme c'est le cas pour le bouddhisme, dans l'Ego lui-même mais dans sa *suffisance* (d'où l'insistance sur la notion de pauvreté) alors que l'homme ne saurait réaliser sa véritable nature qu'en Christ, comme le souligne Emmanuel Falque à propos de Bernard de Clairvaux : « éliminer de soi-même tout ce qui l'empêche d'être vraiment soi, ce n'est pas se perdre mais se retrouver²⁶³ ». Le *creusement* du Soi n'implique pas, bien au contraire, dans cette perspective, un effacement du soi mais sa transformation. Et Emmanuel Falque de distinguer *néantisation* et *déification*, expérience mystique par laquelle l'homme « ne perd ni ne dissout jamais le vécu de l'homme dans le vécu de Dieu²⁶⁴ », à l'opposé de la « contagion affective » lipsienne que nous avons évoquée dans notre paragraphe sur Hans Jonas (II, 3, c) dans la première partie de notre recherche. La déification, conclut Emmanuel Falque est, chez Bernard de Clairvaux, « non plus dissolution de l'humain dans le divin, mais au contraire affection (*affici*), ou mieux liquéfaction (*liquescere*), de sorte que l'humain [...] s'écoule dans le divin, sans se supprimer ni s'annihiler cependant²⁶⁵ ».

Pour Dogen, nous y reviendrons, le *lieu* de la conversion n'est pas la personne mais la vacuité elle-même. En effet, *l'éveil résulte d'une transformation au cœur même de l'homme qui, en manifestant sa véritable nature, réalise qu'elle n'est autre que celle des êtres qui l'entourent : la « nature de Bouddha »*. Ainsi le monde, pour le bouddhisme, nous interpelle depuis une réalité unique qui est celle de la vacuité²⁶⁶.

²⁶² E. FALQUE, *Le livre de l'Expérience, d'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, Editions du Cerf, p. 330

²⁶³ *Ibid*, p. 361

²⁶⁴ *Ibid*, p. 363

²⁶⁵ *Ibid*, p. 365

²⁶⁶ En ce sens, en associant sous le label de « mystique du vide » la mystique eckhartienne du détachement et le bouddhisme (*Le Livre de l'expérience, Op Cit*, p. 360), Emmanuel Falque crée un amalgame entre deux expériences spirituelles distinctes. En effet, il ne saurait y avoir dans le bouddhisme de « fusion affective » puisque celle-ci suppose une forme de dualité (un sujet qui fusionne avec une autre entité), ou tout du moins une substantialisation de la vacuité, alors que pour le bouddhisme, tout, jusqu'à la vacuité elle-même, est vide de nature *propre*. Ceci ne signifie pas, comme nous l'avons développé plus haut, à propos de la « loi de co-production conditionnée », *néantisation* (ce qui peut faire sens pour la mystique eckhartienne) mais affirmation d'une ontologie relationnelle, la « non-dualité » (*advaita*), selon laquelle aucun phénomène ne saurait surgir *séparément*. Là où l'occident voit le néant, la dissolution de l'individu, il y a affirmation de l'interdépendance et de l'impermanence de toute chose. Comme nous allons le développer avec la « Pratique Maintenu », la vacuité n'est pas un concept intellectuel mais une expérience existentielle par laquelle l'homme parvient à se libérer des conditionnements dans lesquels l'emprisonnent les illusions de l'Ego. Le point commun avec le christianisme est l'expérience d'une sortie de l'égoïté, au sens de ce qui nous empêche de réaliser notre véritable nature : la démarche de conversion elle-même indépendamment de ses modalités.

Mais comment comprendre cette *interpellation* au cœur de l'immanence qui n'émane pas d'une relation *personnelle* avec un Dieu à la fois transcendant et incarné comme c'est le cas pour le christianisme ? « Il faut aller encore plus loin et pêcher le soi, pêcher l'hameçon, être pêché par l'hameçon, être pêché par la Voie²⁶⁷ », nous enseigne Dogen. Le comprendre suppose de pénétrer le sens de ce que Maître Dogen nomme la « Pratique maintenue ».

b) *La « Pratique maintenue » : une pratique du cœur qui transforme le corps*
Comme le souligne Yoko Orimo, dans son introduction au §.16 du *Shôbôgenzô* intitulé « La Pratique maintenue » (*Gyôji*), l'étymologie du mot « maintenu » est commune à celle du mot « maintenant ». La pratique dont il est question s'inscrit donc dans un « maintenant » dont la spécificité, explique l'auteur, est de s'inscrire dans la continuité de la Pratique des fondateurs du bouddhisme (les patriarches dont la Pratique est évoquée dans ce chapitre). Tous les pratiquants de la voie se reçoivent d'une même source de sagesse, « l'anneau de la Voie » (*dôkan*) et c'est cette sagesse vivante, transmise de génération en génération, qui est partagée et comme *actualisée* à chaque pratique. La pratique est maintenue non seulement au sens d'une « attention soutenue » mais d'une *transmission ininterrompue* qui permet de s'inscrire au présent dans cette pratique qui consiste à « se souvenir », à « garder à l'esprit » (*smrti*) l'enseignement bouddhique, contribuant ainsi à son actualisation et à son rayonnement :

« Sur la grande Voie des éveillés et des patriarches, il y a toujours la Pratique maintenue sans au-delà. L'anneau de cette Voie ne connaît aucune interruption. [...] C'est pourquoi sans dépendre ni de mes efforts ni des efforts des autres, la pratique se maintient elle-même sans jamais être souillée. La vertu acquise de cette Pratique maintenue me garde et me soutient, elle garde et elle soutient les autres. Voici l'enseignement essentiel : la vertu acquise de ma Pratique maintenue se répand sur la terre toute entière et au ciel tout entier des dix directions. Bien que les autres l'ignorent et que je l'ignore moi-même c'est ainsi. C'est pourquoi, grâce à la Pratique maintenue de la multitude des éveillés et de la multitude des patriarches, notre Pratique maintenue se réalise comme vision, notre grande voie se communique toujours et partout²⁶⁸ ».

Ainsi, comme nous le soulignons plus haut, de façon critique par rapport aux propos d'Arne Naess, la pratique de la méditation *zazen* propre au bouddhisme zen est bien plus qu'une technique, un moyen d'atteindre l'éveil, elle est ce qui inscrit le disciple

²⁶⁷ B. FAURE, *La vision immédiate, Nature, éveil et tradition selon le Shôbôgenzô*, Edition Le Mail, 1987, p. 154

²⁶⁸ MAITRE DOGEN, *Shôbôgenzo*, §. 11, « *Zazengi* », traduction de Yoko Orimo, t. VI, Editions Sully, 2012, p. 23

dans la Voie, elle est le *dharma* vivant comme l'explique Yoko Orimo : « La méditation assise consiste à exprimer, ou mieux encore, à représenter, par notre propre corps, l'Éveillé en tant que personne²⁶⁹ ». Au §. 11 du *Shôbôgenzô*, intitulé « La manière de la méditation assise » (*zazengi*), Dogen évoque la différence entre - les techniques méditatives (*dhyana*), qui ne sont que des « moyens » d'accomplir l'éveil, correspondant à une pratique dite « souillée » et - la « Pratique maintenue », pratique gratuite sans aucune visée, pour laquelle le disciple doit revêtir les attributs du Bouddha (la robe et le bol à aumône) conférant à cette pratique sa pureté : « La méditation assise n'est pas l'exercice du *dhyana*. C'est la Porte de la Loi qui s'ouvre vers la grande félicité ; c'est la pratique de l'éveil sans souillure²⁷⁰ ». C'est en ce sens que le bouddhisme ne saurait être réduit à une « philosophie » mais présente tous les traits d'une religion, au sens à la fois d'un *religere* (prenant appui sur les textes du canon bouddhique) et d'un *religare* comme expérience d'une relation de *transmission*, dans l'acte même de la « Pratique maintenue ». Alors que pour le christianisme c'est le Christ qui est la Porte, c'est ici la Pratique qui donne accès à la Voie.

Le second point qu'il convient de relever est que la « Pratique maintenue » résiste à toute récupération intellectuelle dans la mesure où elle est une pratique du cœur et du corps, comme l'explique Dogen au §. 4 du *Shôbôgenzô* intitulé « Etude de la voie avec le corps et le cœur » (*Shinjin-gakudô*) : « Pour apprendre la Voie de l'Éveillé, il y a pour l'instant deux chemins. Je veux dire qu'on l'étudie avec le cœur et qu'on l'étudie avec le corps. L'étudier avec le cœur veut dire l'étudier avec la multitude des cœurs. La multitude des cœurs désigne l'esprit, l'organe vital, le siège de la pensée²⁷¹ ». C'est ce qui rend légitime notre tentative de faire dialoguer christianisme et bouddhisme autour d'une notion commune : la « pureté du cœur ». Quel plus bel exemple que celui de la fleur pour décrire comment la fragilité de l'existence liée à son impermanence peut toucher notre cœur dans le bouddhisme de « l'éveil originel » ? En effet, la beauté de la fleur décrite par Dogen est aux antipodes de la beauté plastique puisque sa beauté ne réside pas dans l'harmonie statique de ses proportions et de ses couleurs, mais dans le mouvement même de transformation et de métamorphose dans lequel s'inscrit la perfection de l'instant, cette impermanence dans laquelle le spectateur se trouve également pris.

²⁶⁹ Y. ORIMO, *Le Shôbôgenzô de maître Dogen*, Editions Sully, 2014, p. 115

²⁷⁰ MAITRE DOGEN, *Shôbôgenzo*, §. 11, « *Zazengi* », traduction de Yoko Orimo, t. VI, Editions Sully, 2012, p. 14

²⁷¹ Comme le mentionne Yoko Orimo dans son commentaire du §. 4 du *Shôbôgenzô*, le terme « cœur » recouvre plusieurs termes sanscrits. Le cœur est notamment le siège de l'Esprit, c'est pourquoi le terme sino-japonais (*Shin/kokoro*) est parfois traduit par Esprit.

Pour sortir de l'illusion de notre séparation avec le monde, le spectacle de la nature est notre meilleur guide au sens où il nous enseigne la Voie bouddhique : « Le cœur de la fleur est *un cœur pur, dépouillé* de lui-même. C'est avec ce cœur semblable à celui de l'Éveillé, que la fleur voit et entend la résonance de l'univers²⁷² ». Ses différents états, dont les modulations subtiles de sa couleur, ne sont que l'expression de la vacuité qui se produit en elle : « Etant dépourvue de nature *propre* comme la couleur, l'éphémère s'unit pleinement, sans résistance, à la Nature où demeure la nature de l'Éveillé²⁷³ ». La couleur n'appartient pas proprement à la fleur mais se manifeste *avec* elle. Pour le comprendre philosophiquement, nous pouvons revenir à la façon dont Merleau-Ponty, dans la *Phénoménologie de la perception*, observe que nous ne percevons pas un objet rouge mais que cet objet « surgit sur un fond de rougeur²⁷⁴ », il n'y a pas l'objet rouge mais le phénomène de rougeur qui vient m'affecter physiquement générant en moi des émotions particulières. Nous avons décrit, avec Merleau-Ponty, ces « correspondances symboliques » oubliées entre le corps humain et les couleurs. Mais la résonance dont nous parle Yoko Orimo va plus loin : « la fleur est munie d'un cœur » explique-t-elle, citant un proverbe japonais traditionnel.

Mais ce « cœur à cœur » n'est pas *immédiat* : comme nous l'avons relevé plus haut, Dogen dénonce la voie « naturaliste ». Il suppose une pratique qui transforme le corps : « Le corps vrai de l'homme est le fruit de l'étude de la Voie et le résultat d'efforts diligents, sans cesse répétés. [...] En se défaisant du corps, le bruit cesse, et l'écho se tait ; [...] les entrailles sont tranchées et la moelle atteinte²⁷⁵ ». C'est le corps libéré des conditionnements karmiques, fruits de la « loi de co-production conditionnée » et qui ne fait plus qu'un avec l'univers : « Le corps vrai de l'homme est le monde entier des dix directions quand il n'est entravé ni par lui-même ni par autrui²⁷⁶ ». C'est toute la différence avec *l'élargissement* du Soi stoïcien, où cette dimension cosmique est bien présente (la nature de l'homme ne fait qu'un avec la nature universelle) mais vécue sur le plan *intellectuel* dans une tension permanente de la volonté (le *tonos* stoïcien). Ici le corps, même s'il fait l'objet d'un « polissage » par la pratique, reste incarné : « Etudier la voie par le corps, c'est l'étudier avec notre

²⁷² Y. ORIMO, *Shôbôgenzô, La vraie Loi, Trésor de l'œil*, T.VIII, Editions Le Prunier Sully, 2016, p. 351

²⁷³ *Ibid*, p. 351

²⁷⁴ Cf. au début de la troisième partie de notre recherche, le chapitre IX, 1 consacré à la sensation chez Merleau-Ponty.

²⁷⁵ MAITRE DOGEN, *Shôbôgenzô*, §. 4, traduction de Janine Coursin in *Dogen et la voie du zen*, Editions Gallimard, 2016, p. 30

²⁷⁶ *Ibid*, p. 31

amas de chair et de sang. Le corps est issu de l'étude de la Voie, et tout ce qui est issu de l'étude de la Voie est le corps²⁷⁷ ». Les consignes que nous donne Dogen dans ses « Manières de la méditation assise » (§. 11 du *Shôbôgenzô*) portent bien sur le corps, de même que les enseignements des Pères neptiques pour la « Prière du cœur ».

Dès lors, il est difficile de ne pas faire le lien avec la « conversion des sens » propre la *metanoia* chrétienne telle que nous l'avons décrite avec Saint Bonaventure et les Pères neptiques. Même si le ressort de la conversion - le péché pour le christianisme, est différent - dans les deux cas, il y a la nécessité d'une sortie de l'attitude naturelle mais ici pour devenir le « Corps du Christ », là pour rejoindre, dans l'expérience de la vacuité, la spontanéité et le *dépouillement* du cœur de la fleur, le « corps du monde », ou le « cœur de l'éveil » pour Dogen. Ce qui est naturel et spontané pour la fleur devient le fruit d'une conscience éveillée chez l'homme. Comme pour la *metanoia* chrétienne, la « conversion écologique » passe d'abord par une conversion du Soi dans la « Pratique maintenue » afin de prendre conscience de nos conditionnements karmiques.

c) *La notion de temporalité dynamique (Zenki) chez Dogen*

Si un tel « cœur à cœur » transformant avec la fleur est possible c'est que dans l'expérience de la vacuité, pour le bouddhisme zen japonais, *l'espace devient le lieu de l'unification des temporalités* : la mienne et celle de tous les phénomènes, ce lieu, comme nous l'avons évoqué à propos de « la chair du monde » merleau pontienne, où « *l'espace se fait temps* ». C'est ce que Dogen nomme, dans un chapitre du *Shôbôgenzô* intitulé *Uji*, le « temps d'une présence²⁷⁸ » que l'auteur définit ainsi : « Ce que j'appelle le Temps d'une présence veut dire que la Présence participe du temps et que le temps participe de la Présence²⁷⁹ ». Et la traductrice de ce chapitre, Vera Linhartova, de commenter : « Chaque personne et chaque chose dans le monde ont un temps qui leur est propre²⁸⁰ ». « C'est moi qui suis ici et maintenant et fonde le temps d'une Présence²⁸¹ ». En effet, pour le bouddhisme, les phénomènes sont vides de nature propre (définition de la vacuité), et ne peuvent être envisagés que comme une succession d'instant, chacun s'inscrivant dans ce flux de temporalités conjointes, fruit de la « loi de co-production conditionnée ». Si chaque phénomène possède sa

²⁷⁷ MAITRE DOGEN, *Shôbôgenzô*, §. 4, traduction de Janine Coursin in *Dogen et la voie du zen*, Editions Gallimard, 2016, p. 29

²⁷⁸ V. LINHARTOVA, « Dogen, Shôbôgenzô, Uji, notes en marge d'une traduction » in *Le Vase de Béryl : études sur le Japon et la Chine en hommage à Bernard Frank*, Editions Jacques Picquier, 1997, pp. 63-74,

²⁷⁹ *Ibid*, p. 69

²⁸⁰ V. LINHARTOVA, *La présence au monde*, Editions Gallimard, 1999, p. 26

²⁸¹ *Ibid*, p. 28

temporalité propre, l'illusion consisterait à croire qu'elle est séparée de ce grand *continuum* que constitue le monde phénoménal comme l'exprime clairement Dogen : « Montagnes et fleuves, pins et bambous, tous n'ont que le temps d'une présence qui leur est propre, tous participent d'un *temps intégral* qu'ils contribuent à perpétuer. Animée ou inanimée, toute chose entre, à titre égal, dans ce jeu d'interactions. Rien ne permet de tracer une frontière infranchissable entre homme, animal, plante et pierre, montagne et grain de sable²⁸² ». Ce qui est en jeu ici, c'est la possibilité, pour notre propre temporalité, de rejoindre ce que Dogen nomme la « temporalité intégrale » et qui offre une nouvelle clé de compréhension à la notion, évoquée plus haut, d'*interdépendance*.

Ce qui entrave la possibilité en nous de cet éveil, c'est l'opinion selon laquelle la perfection se trouve dans le futur, que c'est dans le futur que les choses peuvent trouver leur accomplissement et non dans le présent : « nul être humain, tant qu'il est convaincu que ce temps est orienté du passé vers l'avenir ne parvient à percevoir le temps d'une présence²⁸³ ». Or cette vision trouve en occident un cadre philosophique particulièrement prégnant : de l'eschatologie biblique à la vision aristotélicienne de la *physis* comme déploiement de ce qui est en puissance, comme *dynamis*. Pour Dogen : « Nous sommes responsables de ce peu de temps dont nous disposons. Nous pouvons l'abandonner à son cours naturel, le laisser fuir jour après jour, jusqu'à ce qu'il s'enfonce irrémédiablement dans le passé révolu. *Nous pouvons ainsi passer à côté, manquer notre rencontre avec la réalité, vivre comme si nous n'avions pas vécu*²⁸⁴ ». Pour le bouddhisme zen japonais (comme pour Spinoza), tout est déjà parfait puisque tout est l'expression de la « nature de Bouddha ». La vérité se trouve donc dans l'instant tout comme dans la sagesse épicurienne. Mais à la différence de la thérapie de l'âme épicurienne, la vision immédiate n'a rien de définitif ni d'individuel pour Dogen, elle n'est pas une *propriété* de l'Esprit qui aurait atteint l'éveil mais une pratique vivante, collective et transgénérationnelle, sans cesse actualisée : « la Pratique maintenue ».

Dans le chapitre trois du *Shōbōgenzō* intitulé « Busho » (traduit par Eido Shimano Roshi et Charles Vacher par « la nature donc Bouddha »), Dogen dénonce les philosophies substantialistes qui prétendent que la « nature de Bouddha » résiderait dans l'Esprit alors qu'elle ne possède pas non plus de nature propre (vacuité de la

²⁸² V. LINHARTOVA, « Dogen, Shōbōgenzō, Uji, notes en marge d'une traduction » in *Le Vase de Béryl : études sur le Japon et la Chine en hommage à Bernard Frank*, Editions Jacques Picquier, 1997, p. 69

²⁸³ *Ibid*, p. 71

²⁸⁴ *Ibid*, p. 67

vacuité). Ce chapitre a pour *incipit* une célèbre phrase de Sakyamuni Bouddha (désigne le bouddha historique qui a dispensé les enseignements) extraite du *Sutra du Mahaparinirvana* souvent traduite par : « Tous les êtres sans exception ont la nature de Bouddha ». Cette phrase est utilisée par le *Mahayana* pour fonder l'universalisme de sa doctrine alors que dans le bouddhisme *Theravada* des origines, l'éveil était réservé aux moines ayant atteint l'état d'*arhat* grâce à une rigoureuse pratique du *Noble chemin octuple*. Pour Dogen, cette vision est trompeuse, comme l'expliquent ses traducteurs : « Il est absurde, nous dit Dogen, de se demander si les êtres vivants, individuellement ont ou n'ont pas la « nature de Bouddha » les prédisposant à l'éveil. Car la « nature de Bouddha » n'est autre que le *il y a* auquel rien n'échappe, le *il y a total*²⁸⁵. C'est pourquoi les deux commentateurs lui préfèrent la traduction suivante : « Tout ce qu'il y a sans exception, il y a, [est] la nature donc bouddha²⁸⁶ ». Une vision qui conduit à radicaliser la vision spinoziste dont elle partage l'immanentisme (il n'y a rien en dehors de la nature) tout en rejetant le substantialisme de Spinoza. Pas de « substance » nécessaire et éternelle mais un intemporel *il y a* qui pourtant n'est pas pur contingence : c'est l'invisible au cœur du visible, ce qui fait qu'il n'est pas un pur chaos, sans être pour autant déterminé par aucune loi mais par une conjonction de facteurs qui déterminent la condition de possibilité du surgissement des phénomènes. En effet, la « loi de co-production conditionnée » (*pratityasamutpada*), évoquée plus haut, n'est pas une loi de causalité mais, comme l'analyse justement la philosophe Françoise Bonardel, une non-loi, une totalité ouverte toujours en devenir : « L'existence d'un lien causal est utilisée par le bouddhisme à contre-emploi : non pour démontrer la stabilité d'un ordre tenu pour celui du monde mais la relativité de tout phénomène contraint pour exister de s'agréger avec quantité d'autres, tout aussi dénués d'existence que lui. [...] Ce qui fait que les phénomènes sont dénués d'existence propre est justement ce fait qu'ils dépendent de causes et de conditions²⁸⁷ ».

Le surgissement des phénomènes est, non pas le fruit d'un *logos* qui les déterminerait (une loi de nature), mais dépend de la conjonction de facteurs analysés par le bouddhisme sous le terme de « loi de co-production conditionnée » : si l'un des facteurs n'est pas réuni, le phénomène ne saurait advenir, ce que le bouddhisme

²⁸⁵ MAITRE DOGEN, *Shôbôgenzô*, §. 3, « Bussho, la nature donc Bouddha », traduction de Eido Shimano Roshi et Charles Vacher, Editions Encre Marine, 2002

²⁸⁶ *Ibid*, p. 31

²⁸⁷ F. BONARDEL, « Réception et difficultés d'interprétations en occident » in *Les Cahiers Bouddhiques*, n°2, « La co-production conditionnée », Publication de L'Union Bouddhique Européenne, décembre 2005, pp. 123-124

traduit par « tout est vide de nature propre » et qui correspond à l'expérience de la vacuité. C'est ce que traduit poétiquement le moine bouddhiste zen vietnamien Thich Nhat Hahn, connu pour son engagement écologique, dans *Ce monde est tout ce que nous avons* :

« Tout le cosmos est présent dans une fleur. Sans tous les éléments non fleur : le soleil, les nuages, la terre, le jardinier, les minéraux, la chaleur, les rivières ... la fleur ne pourrait pas exister. C'est pourquoi le Bouddha nous enseigne que le soi n'a pas d'existence propre... la vérité est *une* réalité, pourquoi la découper en Soi et non-Soi [...] Une fleur reçoit sans arrêt des éléments non-fleur tels que l'eau, l'air, le soleil, et elle renvoie en retour sans arrêt quelque chose à son environnement. Une fleur est une rivière de changements. A chaque instant, nous recevons et rendons quelque chose en retour. Une fleur est continuellement en train de naître et mourir, constamment reliée à son environnement. Les éléments de l'univers n'existent que l'un par l'autre²⁸⁸ ».

Il en découle une expérience de la conversion du regard différente de celle décrite par Merleau-Ponty, *ce n'est plus la fleur que je vois et dont je suis vu, il n'y a plus de dialogue entre « voyant et vu » mais c'est depuis l'expérience de la vacuité qu'une relation juste peut se déployer, en prenant conscience que nous en sommes partie prenante. De même que pour le christianisme cette fraternité entre l'homme et la nature ne saurait être pensée qu'en Christ (comme membres du Corps du Christ vivant), ici, elle est vécue du cœur de la vacuité (ce que Dogen nomme « le cœur de l'éveil ») :* « Quand nous touchons la fleur, nous touchons le nuage et la pluie. Ça n'est pas seulement de la poésie, c'est la réalité. Du point de vue du Bouddha, nous sommes capables de voir les nuages et la pluie dans la fleur. Nous pouvons toucher le soleil sans nous brûler les doigts²⁸⁹ ». Ne peut-on entendre, dans cette citation, un écho à l'exemple de la cruche cité par Heidegger dans sa conférence intitulée *La chose*, évoquée au tout premier chapitre de cette thèse : « Dans l'eau versée la source s'attarde. Dans la source, les roches demeurent présentes, et en celles-ci le lourd sommeil de la terre qui reçoit du ciel la pluie et la rosée. Les noces du ciel et de la terre sont présentes dans l'eau de la source. [...] Dans un versement d'eau, dans un versement de vin, le ciel et la terre sont chaque fois présents. Or ce versement de ce qu'on offre est ce qui fait de la cruche une cruche. Dans l'être de la cruche, la terre et le ciel demeurent présents²⁹⁰ ». L'éveil, pour Dogen, c'est ce regard neuf une fois libéré des illusions de l'Ego qui nous fait voir la réalité telle qu'elle est (déjà) : nature

²⁸⁸ THICH NHAT HANH, *Ce monde est tout ce que nous avons*, Editions Courrier du Livre, 2010, p. 74

²⁸⁹ *Ibid*, p. 129

²⁹⁰ M. HEIDEGGER, « La chose » in *Essais et Conférences*, Paris, Editions Tel Gallimard, 1984, p. 204

de Bouddha. Entre le *cosmos* ordonné des stoïciens et le hasard plein de sens du *clinamen* épicurien, le bouddhisme de « l'éveil originel » (*Hongaku*) représenté par Dogen, nous offre donc une troisième voie intéressante qu'exprime bien Dogen à travers la notion de « totalité dynamique²⁹¹ » (*Zenki*) comme le *lieu* d'un perpétuel surgissement des phénomènes en *interdépendance*.

Ainsi, chaque moment est-il à la fois parfait (comme manifestation de la vacuité) et toujours inachevé dans la mesure où nos temporalités propres ne sont que des « temporalités réitérés²⁹² » par rapport à la « temporalité intégrale ». C'est le règne de ce que nous avons nommé avec Heidegger, au début de notre recherche, « l'Ouvert » : ouverture à l'Être, à l'« il y a » de sa Présence... C'est également ce que Dogen dans « *Bussho* » nomme « U », traduit par Eido Shimano Roshi et Charles Vacher par « l'il y a » qui signifie, selon Vera Linhartova : « Participer sans cesse à ce mouvement de balancier, participer sans cesse à l'alternance du parfait et de l'inachevé : voici le temps qui fonde le temps d'une présence²⁹³ ». La conversion consiste ici à en prendre conscience en nous situant dans ce lieu (*basho*) où notre temporalité personnelle rejoint celle de tous les êtres. *L'espace devient le lieu dynamique de la relation, c'est en ce sens que l'on peut dire que l'espace se fait temps*. Or cet espace ne peut s'ouvrir qu'avec l'homme, seul être capable d'atteindre l'éveil (parmi les six destinées du *samsara* bouddhique). A l'esthétique zen succède ici une dimension éthique marquée par une forme de *responsabilité de l'homme* : « L'ensemble des temps d'une présence propre à tout ce qui est vivant sur terre et dans l'eau vient à s'actualiser au moment où je le prends en charge²⁹⁴ ». Et réciproquement je ne peux actualiser la « nature de Bouddha » en moi que dans et par les phénomènes qui l'expriment à leur insu. L'une des plus belles expressions de ce « surgissement » réciproque de l'homme et du paysage dans le lieu (*basho*) de l'éveil, de cette « co-naissance » de l'homme avec le monde, pour reprendre les termes merleau pontiens, se trouve dans le poème d'adieu du vingt-septième patriarche indien *Prajnatâra* qui fut le maître de *Bodhidharma*, premier patriarche chinois ayant transmis le zen en Chine au début du sixième siècle : « *Une fleur éclôt et le monde se lève* ». Par cette phrase, abondamment commentée par Dogen, on passe ici de l'idée de *réciprocité* évoquée au début de ce paragraphe, à l'expérience d'une *résonance* entre l'éclosion de la fleur et notre propre

²⁹¹ Ce terme renvoie au titre du §. 22 du *Shôbôgenzô* intitulé « *Zenki* » et traduit par Yoko Orimo par « totalité dynamique ».

²⁹² V. LINHARTOVA, « Dogen, Shôbôgenzô, Uji, notes en marge d'une traduction » in *Le Vase de Béryl : études sur le Japon et la Chine en hommage à Bernard Frank*", Editions Jacques Picquier, 1997, p. 72

²⁹³ *Ibid*, p. 72

²⁹⁴ *Ibid*, p. 72

naissance (et mort), comme deux facettes d'une même réalité, cette « totalité dynamique » (*Zenki*) dont nous parle Dogen. A travers l'éclosion de la fleur c'est cette totalité qui est présentifiée sans être dévoilée. A la notion plus spatiale de « chair du monde » correspond ici ce lieu du surgissement spatio-temporel où vie et mort sont envisagés dans leur unité : « La naissance aussi est la totalité dynamique qui se présente ; la mort aussi est la totalité dynamique qui se présente²⁹⁵ », précise Yoko Orimo. On pourrait voir dans cette « totalité dynamique » une forme de « permanence dans l'impermanence » qui lui confère ce caractère cosmologique, moins présent chez Merleau-Ponty²⁹⁶ lequel reste d'abord un penseur de l'espace même s'il s'agit d'un espace vivant (la « chair du monde »).

C'est à partir de cette vitalité commune que les cœurs des êtres peuvent entrer en résonance comme l'illustre Dogen au vingtième chapitre du *Shôbôgenzô* (*Uji*, « le temps qu'il y a ») :

« Il faut voir que cet univers entier se présente comme tel du moment que je m'y place moi-même et que chaque tête, chaque existant de cet univers entier est le temps. Si les existants ne s'entravent pas les uns les autres c'est comme si les temps ne s'entravent pas les uns les autres. C'est pourquoi il y a les cœurs de l'éveil qui se déploient en même temps ; ce sont les temps qui se déploient dans le même *cœur de l'éveil*²⁹⁷ ».

Cette vision, si caractéristique du courant de « l'éveil originel », se traduit parfaitement, en japonais, dans un idéogramme, *shô*, lequel signifie à la fois la nature comme monde phénoménal et l'éveil (la « nature de Bouddha »). Cet idéogramme se compose de deux caractères (*kanji*) : le premier évoque un petit bourgeon naissant, le second le cœur humain. A lui seul, cet idéogramme résume le type de « conversion écologique » qu'appelle l'éveil bouddhique selon Dogen : il s'agit de faire l'expérience de ce que les battements du cœur humains et les pulsations de la vie dans le germe naissant *résonnent* à l'unisson. Il n'y a qu'*un seul cœur*, qui n'est pas seulement l'expression d'une même vitalité à l'œuvre en nous et dans la nature mais le « cœur de l'éveil », ce *lieu* à partir duquel notre véritable nature peut s'actualiser. C'est pourquoi il nous semble légitime d'affirmer que le bouddhisme zen japonais est la tradition qui permet d'appréhender le plus profondément le concept de conversion

²⁹⁵ Y. ORIMO, *Le Shôbôgenzô de maître Dogen*, Editions le Prunier Sully, 2014, p. 167

²⁹⁶ La « chair du monde » merleau pontienne est plus le lieu du chiasme, de l'enjambement que le lieu du flux. Merleau-Ponty reste d'abord un penseur de l'espace et de l'incarnation, de l'inscription dans la chair du monde plus que de l'interdépendance. Il y un anonymat de la « chair du monde » alors que la vision analogique fragmente le monde pour établir entre tous les phénomènes des correspondances dynamiques.

²⁹⁷ Cité par Yoko Orimo in *Shôbôgenzô, La vraie Loi, Trésor de l'œil*, T.VIII, Editions Le Prunier Sully, 2016, p. 366

écologique. En effet, dans cette « spiritualité de la résonance » (*hibiki*), conversion de Soi et conversion de notre regard sur la nature participent d'une seule et même expérience qui est celle de « l'éveil originel » alors que dans le bouddhisme Theravada (des origines), la conversion de Soi comme libération de *dukkha* (mal-être) est première, la dimension écologique n'étant qu'un corrélat de la compassion que l'adepte éprouve pour tous les êtres, inscrits, comme lui, dans les tourments du *samsara*.

Ici la conversion n'est pas seulement une démarche personnelle, comme c'est le cas pour les thérapies de l'âme stoïcienne et épicurienne, elle est le fruit d'une rencontre qui ne dépend pas de notre volonté, tout en partant du plus profond de nous-même, qui est aussi le cœur de toute chose, le « cœur de l'éveil » : « Si on pratique la Voie avec un cœur sincère et en se laissant transformer avec les herbes, les arbres, les tuiles et les cailloux, on doit obtenir la Voie. Car les quatre grands éléments (terre, eau, feu, vent) et les cinq agrégats²⁹⁸ vont ensemble avec les herbes, les arbres, les tuiles et les cailloux ; [...] ils ont le même cœur et la même vie, et ils ont le même corps, la même dynamique²⁹⁹ » comme l'explique Dogen. A travers le terme avec, on comprend qu'il ne s'agit pas seulement de se laisser transformer par les autres créatures dans une forme de vitalisme par lequel se propagerait un même élan vital (une forme de cette « contagion affective » que critique Max Scheler dans *Nature et formes de la sympathie*). La résonance ne saurait être réduite à une synchronisation (terme évoqué à propos des stoïciens). Elle est, pour Dogen ce lieu, le « cœur de l'Éveil », à partir duquel nous percevons que Tout (cette « totalité dynamique ») se dit en toute chose jusqu'à la plus infime. C'est le lieu de la relation (*basho*). Ce n'est pas seulement notre regard qui est transformé mais toute les phénomènes naturels qui se trouvent pris dans cet écho infini. Nous ne participons pas au spectacle, nous participons du spectacle. A travers l'expérience de la résonance, l'Éveil ne saurait être que collectif. Si c'est de la « voix des vallées » que nous percevons la langue de l'Éveillé, notre éveil, en quelque sorte, « réveille aussi l'éveil », en déployant ce « cœur de l'Éveillé » présent en toute chose : « C'est à partir d'un seul déploiement du cœur de l'éveil que se produisent sûrement des centaines de milliards de déploiements du cœur de l'éveil³⁰⁰ ».

²⁹⁸ Référence aux cinq agrégats dont la recombinaison permanente permet à ce que nous appelons la « personne » (concept qui n'existe pas dans le bouddhisme) d'advenir en se transformant sans cesse.

²⁹⁹ MAITRE DOGEN, *Shôbôgenzô*, §. 63, « Déploiement du cœur sans au-delà », traduction de Yoko Orimo, t. I, Editions Sully, 2012, p. 178

³⁰⁰ MAITRE DOGEN, *Shôbôgenzô*, §. 63, « Déploiement du cœur sans au-delà », traduction de Yoko Orimo, t. I, Editions Sully, 2012, p. 175

Pour bien prendre la mesure de la nature de cette *résonance*, il peut être utile ici de la comparer à ce que nous avons décrit comme le « *sentiment de la wilderness* ». De même que pour Henri-David Thoreau, le spectacle de la nature vierge provoque en l'homme une forme de « régénération », l'expérience de cette « totalité dynamique » décrite par Dogen est de l'ordre de ce Merleau-Ponty nommé une « co-naissance » avec le monde. Mais cette *résonance*, chez Dogen, dépasse le cadre d'une correspondance entre la nature *en nous* et la nature hors de nous, comme nous l'avions évoqué à propos de la *wilderness* (le sentiment du « primordial »), nous sommes, en quelque sorte, pris dans cet *écho* qui ne part plus du plus profond de nous-même mais de ce *lieu* qu'est la vacuité, ce lieu où les phénomènes ne sauraient être perçus de façon duelle (intérieur/extérieur) mais où un même *écho* se propage à l'infini sur un plan de stricte immanence. A ce que nous pourrions qualifier de « philosophie des tréfonds » (la *wilderness*) qui confère au miroitement des apparences une densité existentielle unique, succède ici une expérience dont l'individu n'est plus le centre mais que seul l'homme peut parvenir à « actualiser » : cette *solidarité* infinie de tous les êtres dans lesquels résonne l'écho démultiplié d'un unique *Dharma* : tout est vide de nature propre, il n'y a de permanence que dans l'impermanence...

Dans le but, d'éclairer la dimension philosophique de cette expérience existentielle qu'est la *résonance*, il ne semble pas inutile, à ce stade, de souligner sa convergence avec le projet de « l'eco-phénoménologie », un courant de la phénoménologie particulièrement actif dans le monde anglo-saxon. Dans un ouvrage collectif intitulé *Eco-phenomenology, Back to the earth itself*, on trouve un article définissant les principaux enjeux de l'eco-phénoménologie, intitulé « What is eco-phenomenology ?³⁰¹ » et dont nous traduisons ici certains extraits. Si ce courant se définit comme « né de la résistance à la menace naturaliste³⁰² » qui réduit la nature à une pure causalité mécanique, il se distingue également de la phénoménologie husserlienne en rejetant l'idéalisme du sujet transcendantal pour souligner, dans le sillage d'auteurs tels que Merleau-Ponty³⁰³, « l'engagement du sujet dans le monde en tant qu'être vivant » en « complétant les structures de l'intentionnalité par le non

³⁰¹ D. WOOD, « What is eco-phenomenology ? » in C.S. BROWN, T. TOADVINE, *Eco-phenomenology, Back to the earth itself*, Editions State University of New York Press, 2003, pp. 211-233

³⁰² D. WOOD, « What is eco-phenomenology ? » in C.S. BROWN, T. TOADVINE, *Eco-phenomenology, Back to the earth itself*, Editions State University of New York Press, 2003, p. 211

³⁰³ L'un des principaux ressorts méthodologiques de ce courant consiste à s'appuyer sur des auteurs tels que Heidegger, Merleau-Ponty ou encore Levinas afin d'en souligner la dimension écologique.

ou pre-intentionnel associé à la nature³⁰⁴ ». En affirmant l'impossibilité de penser séparément la conversion de soi et la conversion écologique, la *résonance* s'inscrit pleinement dans cette trajectoire philosophique en lui conférant un cadre expérientiel autant qu'intellectuel privilégié avec le *Shōbōgenzō*. L'eco-phénoménologie est donc au centre de cette ontologie relationnelle que nous avons développée avec Arne Naess notamment et se décline ici selon trois axes, lesquels, nous allons le montrer, trouvent dans la *résonance* une expression accomplie. En insistant, dans un premier temps sur la temporalité (« le temps visible »), l'auteur de l'article, David Wood, ne fait que rejoindre l'intuition de Maître Dogen sur la notion de « temporalité intégrale » ou « temporalité dynamique » (*Zenki*) à laquelle chaque temporalité particulière pourrait se connecter. Comme pour Dogen avec la métamorphose de la fleur, ce qui intéresse l'eco-phénoménologie est de saisir cette temporalité invisible au cœur du visible, comme le photographe dont tout l'art consiste à capturer l'instant qui devient « signe » : « Le bras levé, la bouche ouverte, les yeux écarquillés marquent le moment où une certaine signification a émergé dans le cours des choses³⁰⁵ ». Mais la notion qui présente le plus d'affinité avec la pensée bouddhique est celle « d'infini dans le fini » et précisément « d'intensification du concret » : « Ici la connexion des individus confère une forme de profondeur à chaque moment à travers lequel son caractère singulier est exhaussé. [...] Finalement, nous en venons à expérimenter le passage du temps avec une telle constance que le temps lui-même devient le meilleur représentant de ce qui ne change pas, le permanent³⁰⁶ ». Cette vision, qui affirme la permanence de l'impermanence et l'éternité de l'instant comme lieu du déploiement de la « temporalité dynamique », rejoint pleinement cette « culture de l'infime » dont nous allons maintenant montrer que l'éveil originel constitue l'expression la plus accomplie.

En effet, revenant à Dogen, il convient à présent de nous interroger : comment aspirer à une telle conversion du regard, par laquelle nous prenons conscience du caractère de non-Soi (*anatman*) de toute chose ? N'est-ce pas contradictoire avec l'idée de conversion (de soi) ? Si la *metanoia* chrétienne impliquait bien un *creusement* du Soi pour accueillir le Christ, comment penser la conversion sans une « personne » pour l'expérimenter ? De même, si *l'élargissement* du Soi chez Naess, implique un

³⁰⁴ D. WOOD, « What is eco-phenomenology ? » in C.S. BROWN, T. TOADVINE, *Eco-phenomenology, Back to the earth itself*, Editions State University of New York Press, 2003, p. 212

³⁰⁵ *Ibid*, p. 215

³⁰⁶ *Ibid*, p. 216

dépassement du « petit Soi », pour autant, l'horizon de la conversion demeure bien, pour lui, la « réalisation de Soi »...

d) *Au cœur de la « culture de l'infime »*

Si nous avons choisi de nous appuyer sur le bouddhisme de « l'éveil originel » représenté par Dogen, c'est qu'il permet de répondre à ces objections. Le monde dans lequel nous plonge Dogen, ne nous plonge pas dans un « néant », il correspond à ce que nous avons tenté de caractériser à plusieurs reprises comme « culture de l'infime » (avec Günther Anders, avec les épicuriens et Henri-David Thoreau notamment). En effet, l'un des traits marquants de l'école de « l'éveil originel » est le changement de perspective qu'il opère pour réhabiliter l'infime par une *conversion du regard sur l'impermanence du monde*. Alors que le bouddhisme *theravada* des origines voyait dans l'attachement³⁰⁷ à ce qui ne dure pas (l'impermanence) la source de *dukkha* (le mal-être évoqué plus haut), la doctrine de « l'Éveil originel » va voir dans l'impermanence la source d'une beauté envisagée comme perpétuelle transformation, chaque instant étant considéré comme un précieux miracle qui fait de l'éclosion du plus petit bourgeon un spectacle unique qui ne se reproduira plus jamais. Une émotion qui n'est pas sans rappeler celle de la *gratitude* épicurienne pour laquelle c'est la conscience de notre finitude qui donne un prix unique à chaque instant et nous invite à la jouissance du moment présent. A l'attachement douloureux à ce qui ne dure pas succède ici l'émotion du surgissement : « Si les rosées du champ d'Adashino ne disparaissaient pas, si la fumée du mont Toribe ne s'évanouissait pas et si toutes les choses demeuraient en permanence, comment pourrait-on vivre cette émouvante intimité avec elles ? Puisqu'il est impermanent ce monde est beau et attachant ³⁰⁸». C'est pourquoi, comme le souligne Yoko Orimo, la voie de la poésie (*kado*) est si importante pour le bouddhisme zen japonais, poésie qui s'exprime si merveilleusement dans les jardins zen qui sont autant de cultes à cette « poésie de l'infime » que nous avons déjà évoquée avec les penseurs épicuriens et qui trouve ici sa pleine expression. Ce que l'Éveillé voit dans la fleur qui éclôt ce n'est pas seulement l'instant de sa beauté parfaite mais le mouvement qu'elle manifeste. En quelque sorte, on pourrait dire que *ce qui permet de sublimer l'impermanence c'est la pleine conscience de sa permanence* : « L'impermanence est permanente en tant

³⁰⁷ Nous renvoyons ici au premier discours prononcé par le Bouddha, base de l'enseignement bouddhique intitulé « Les quatre Nobles Vérités ». La première Noble Vérité porte précisément sur la nature de *dukkha* : « La naissance est *dukkha*, la maladie est *dukkha*, la mort est *dukkha*, être uni à ce qu'on n'aime pas est *dukkha*, [...] en résumé les cinq agrégats d'attachement sont *dukkha* ».

³⁰⁸ Y. KENKO, « Cahier d'herbes d'un homme désœuvré », cité par Y. ORIMO in *Shôbôgenzô, La vraie Loi, Trésor de l'œil*, T. VIII, Editions Le Prunier Sully, 2016, p. 349

qu'impermanence ; l'impermanence ne disparaîtra jamais, tant qu'elle est impermanente³⁰⁹ ».

Il semble qu'avec cette « spiritualité de la résonance » propre au bouddhisme de « l'éveil originel », nous soyons parvenus à une compréhension « profonde » de l'*identification* qui dépasse la lecture bouddhique qu'en fait Arne Naess - comme « pleine de conscience » de l'interdépendance - pour devenir *communion* profonde entre la Nature et notre nature, qui ne font qu'un du point de vue de la « nature de Bouddha » mais dont *chaque être* constitue une expression éphémère et singulière. Ce détour par maître Dogen nous permet d'éclairer ce lien, implicite chez Naess, entre *identification et compassion*. Là où la lecture bouddhique de Naess interprétait la réalisation de Soi comme expérience de la « pleine conscience », maître Dogen nous engage dans un « cœur à cœur » (et corps à corps) intime avec le réel vécu comme pur surgissement (totalité dynamique) ouvrant sur une émotion esthétique particulière (l'infime). C'est ce qui nous permet de défendre l'idée que le bouddhisme zen japonais, tel que l'enseigne Dogen, est certainement la spiritualité la mieux adaptée pour penser la conversion écologique même si d'autres sagesses, telles que le taoïsme ou l'animisme, nous donnent à penser des modalités de notre « être-au-monde » compatibles avec les principes de la *deep ecology*. Il semble, en effet, que l'expérience de la *résonance* décrite par Dogen aille bien au-delà de la « réversibilité » merleau-pontienne qui fait de nous des « voyants vus » dans le cadre de l'expérience esthétique. Ce qui sépare la « réversibilité » merleau pontienne de la vision bouddhique c'est l'expérience spirituelle de la *compassion (karuna)* qui nous unit à la fleur, le mystère de ce cœur à cœur transformant par lequel l'*identification* devient enfin un « contenu concret », l'expérience d'une Présence, vécue dans notre corps, cette « vision immédiate » dont nous parle l'œuvre de Dogen, par laquelle l'expérience de la fleur nous relie à quelque chose de beaucoup plus vaste, ce lieu à partir duquel la *résonance* devient possible : le « cœur de l'éveil ». Là où Merleau-Ponty, dans une intuition remarquable, nous invite à un « corps à corps » avec la « chair du monde » comme *lieu* de la conversion, Dogen nous invite à un « cœur à cœur » qui requiert un total dépouillement du corps, afin de faire l'expérience transformante de ce lieu qui est partout et nulle part : la vacuité. Si Merleau-Ponty nous invite à faire retour à notre incarnation, notre inscription dans la « chair du monde », c'est par le détour d'une démarche intellectuelle (la pensée pre-objective ou « monde brut ») quand la

³⁰⁹ Y. ORIMO in *Shôbôgenzô, La vrai Loi, Trésor de l'œil*, T.VIII, Editions Le Prunier Sully, 2016, p. 349

Voie que trace Dogen est essentiellement spirituelle³¹⁰ (le cœur et le corps). *Le bouddhisme de « l'éveil originel » ne conduit donc pas à la néantisation de toute chose dans le concert de la résonance cosmique mais à la magnification de chaque phénomène, si modeste soit-il, comme expression de cette résonance cosmique : c'est en cela que consiste, in fine, cette « culture de l'infime » qui permet de rendre compte de cette « empathie universelle » qui a constitué l'horizon de notre recherche.* Comme le pressentait Max Scheler la « sympathie » universelle suppose une forme de « distance » qui s'exprime dans le détachement bouddhique, mais à la différence du « sentiment vital », décrit par Max Scheler, elle n'est pas d'ordre purement métaphysique (l'angoisse de la mort dans l'exemple de l'oiseau choisi par l'auteur), elle mobilise notre être tout entier : corps et cœur.

L'intuition qui a guidé toute cette dernière partie de notre recherche se trouve ici donc pleinement justifiée : la conversion écologique, pour tous les auteurs que nous avons analysés, semblait tendre vers cette expérience ultime de la « non-dualité » bouddhique par laquelle *l'immédiateté* de notre relation à la nature est reconquise au détour d'une spiritualité de la *résonance* qui permet de donner un cadre expérientiel à ce que nous avons décrit comme « ontologie relationnelle », en lien avec nos analyses sur Arne Naess. Pour étayer cette hypothèse, nous nous référons à un chapitre de *Signes* intitulé « L'orient et la philosophie³¹¹ », consacré aux traditions asiatiques : « Les philosophies de l'Inde et de la Chine ont cherché, plutôt qu'à dominer l'existence, à être *l'écho ou le résonateur de notre rapport avec l'être*. La philosophie occidentale peut apprendre d'elles à retrouver le rapport à l'être, l'option initiale dont elle est née, à mesurer les possibilités que nous nous sommes fermés en devenant occidentaux, peut-être à les réouvrir³¹² ». C'est sur ce chemin que s'engage « l'eco-phénoménologie » que nous avons évoquée plus haut lorsqu'elle nous met en garde contre « un holisme primaire tourné de façon trop enthousiaste vers l'intégration. [...] ». Nous avons besoin d'un modèle du Tout comme quelque chose qui résiste inévitablement à toute modélisation³¹³ ». Cette vision c'est celle de l'Un comme lieu de ce que nous avons nommé « l'ouvert », comme *lieu* du surgissement, à chaque fois

³¹⁰ Même si le travail sur les textes et la question du rapport au langage, que nous n'avons pas le temps de développer ici, constitue le deuxième pilier de la résonance chez Dogen : la résonance inter-textuelle.

³¹¹ M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, Edition Gallimard, 2001, pp. 167-176

³¹² *Ibid*, p. 176

³¹³ D. WOOD, « What is eco-phenomenology ? » in C.S. BROWN, T. TOADVINE, *Eco-phenomenology, Back to the earth itself*, Editions State University of New York Press, 2003, p. 217

inédit, des possibles interdépendants, comme « irruption de l'évènement³¹⁴ » (*eruptive event*) et qu'illustre si bien la notion de « temps d'une présence » (*Uji*) chez Dogen. Si « l'eco-phénoménologie » dispose du cadre conceptuel pour penser « l'ouvert », il semble qu'en s'appuyant sur la seule relecture des grands noms de la phénoménologie elle en partage également les limites intellectuelles que le bouddhisme permet de surmonter en offrant à la fois un cadre spirituel et expérientiel. C'est précisément l'objet de ce dernier paragraphe que de « réouvrir » ces « possibles » dont nous parle Merleau-Ponty par la pratique du dialogue avec l'Asie. Mais le dialogue ne saurait être fécond s'il cherche juste à gommer les différences. L'objectif de cette ultime analyse, qui pointe vers de nouveaux terrains de recherche, n'est pas d'aboutir à une forme de syncrétisme mais de penser ensemble ces deux traditions en montrant comment le bouddhisme peut nous aider à mieux comprendre les spécificités de la théologie chrétienne (franciscaine) et à pointer ses limites par rapport à la conversion écologique, mais aussi comment, par un « choc en retour³¹⁵ » le christianisme peut questionner cette « spiritualité de la résonance » bouddhique. En effet, si le bouddhisme éclaire *l'identification* par la dimension de la *compassion*, en quoi cette compassion diffère-t-elle de la « fraternité » franciscaine avec toutes les créatures et en quoi cela engage-t-il l'efficacité de la conversion écologique en termes de transformation collective des comportements ? Contre une vision souvent austère, voire catastrophiste, de l'écologie, c'est autour du thème de la Joie que nous tenterons, pour conclure, d'ouvrir le dialogue entre les deux traditions.

e) *Saint François d'Assise et Dogen : pour une « écologie de la Joie »*

C'est précisément l'objet d'un ouvrage de Mitchiko Ishigami Iagolnitzer intitulé *Saint François d'Assise et Maître Dogen, L'esprit franciscain et le zen*³¹⁶ que d'initier un dialogue entre ces deux traditions. Dans son étude, Mitchiko Ishigami Iagolnitzer évoque plusieurs points communs à ces deux grandes figures de la spiritualité. Nous faisons le choix de nous concentrer sur la notion de « pauvreté » spirituelle qui nous semble être le trait marquant de ces deux expériences (qu'on pense au dépouillement du zen ou à la Règle franciscaine). Cette pauvreté revêt différentes formes concrètes telles que le rejet de tout intellectualisme au profit de la simplicité vécue, le détachement des biens matériels, la pratique de l'aumône... Mais le point qui nous

³¹⁴ D. WOOD, « What is eco-phenomenology ? » in C.S. BROWN, T. TOADVINE, *Eco-phenomenology, Back to the earth itself*, Editions State University of New York Press, 2003, p.217

³¹⁵ Expression empruntée à Emmanuel Falque in *Passer le Rubicon, Philosophie et théologie : essai sur les frontières*, Editions Lessius, 2013, p. 189

³¹⁶ M. ISHIGAMI IAGOLNITZER, *Saint François d'Assise et Maître Dogen, L'esprit franciscain et le zen*, Editions de l'Harmattan, 2000

paraît le plus capital est l'accent mis sur le *dépouillement du corps et du cœur*. Nous avons insisté sur cette dimension à propos de l'exemple de la fleur chez Dogen et sur la nécessité, pour l'homme, d'un dépouillement du corps pour rejoindre cet état de spontanéité et de simplicité à l'œuvre chez les autres êtres vivants, pour déployer le « cœur de l'éveil ». De même, nous avons amplement développé l'importance de la « pureté du cœur » pour la conversion du regard qui débouche sur la « fraternité » avec toutes les créatures chez Saint François d'Assise. Dans les deux cas, le dépouillement radical du Soi (le *creusement* comme catégorie de la conversion) amène à une *identification* avec tous les êtres, source d'une Joie profonde. Mais quelles en sont les ressemblances et les lignes de partage ?

Qu'il nous soit permis, pour clore ce parcours interculturel, de faire retour à la position d'Arne Naess lorsqu'il revendiquait une conversion écologique « joyeuse et engagée » sur le modèle de Spinoza. De quelle « joie » parle-t-on ? Si le zen révèle de fortes affinités avec l'esprit franciscain nous aimerions ici montrer combien la Joie peut constituer un profond marqueur des différences culturelles. La Joie expérimentée par Dogen est une joie sereine qui se traduit dans le sourire à peine perceptible du Bouddha. Comme le décrit Mitchiko Ishigami Iagolnitzer, la joie de l'éveillé ne fait qu'un avec l'amour inconditionné pour la nature : « Ils ont découvert et compris leur visage originel, leur véritable nature de l'éveillé unie avec la nature entière. [...] Le petit moi vaincu, la nature de Bouddha s'éveille, leur horizon s'élargit et jaillissent en eux la joie et l'amour pour tous les êtres.[...] Ils conçoivent alors le vœux de réaliser l'éveil chez ces êtres, devenant eux-mêmes *bodhisattva*³¹⁷ ». Chez Dogen comme chez Saint François, on trouve le même élan libérateur. Mais la différence se trouve dans la tonalité de la Joie éprouvée. Chez Saint François, en effet, cette Joie se fait jubilation dans la souffrance, non pas en raison d'un quelconque dolorisme mais par le fait que la résilience par rapport aux souffrances du corps est le plus sur Signe de l'habitation du Christ en l'homme. A la joie sereine de l'éveillé nous pourrions comparer le « plaisir en repos » épicurien, cette « plénitude du vide³¹⁸ » que nous avons évoquée plus haut, quand la joie franciscaine est toute entière tension (*tonos*) toute stoïcienne de l'âme vers le Christ. C'est cette flamme de l'amour fou, un amour divin (*agape*) qui pousse le Saint à aller prêcher les autres créatures.

³¹⁷ M. ISHIGAMI IAGOLNITZER, *Saint François d'Assise et Maître Dogen, L'esprit franciscain et le zen*, Editions de l'Harmattan, 2000, p. 256

³¹⁸ Concept développé dans la seconde partie de notre recherche, dans le chapitre consacré aux épicuriens (VII, 2, c)

Il en résulte une ligne de partage majeure entre les deux expériences spirituelles. En effet, si le bouddhisme, comme le christianisme, appellent à un dépouillement du cœur sous la forme d'un *creusement* du Soi par lequel l'homme renonce aux illusions de l'égoïté, le christianisme maintient, comme expliqué plus haut, un vécu relationnel de la *personne* qui devient le foyer de cet amour divin. Si le christianisme peut également être vécu comme un *lieu*, c'est, avec l'incarnation, le lieu du chiasme entre le divin et l'humain et l'expérience de la *communion comme union dans le maintien des différences*. La Joie éprouvée, peut être divine, n'en est pas moins mienne alors que, dans l'expérience de la vacuité bouddhique, la joie elle-même est « vide de nature *propre* », elle n'est pas *ma* joie puisqu'elle est expérimentée depuis le « cœur de l'éveil » et résonne en tous les êtres : « il y a la joie », au point où l'on pourrait parler ici d'une « *écologie de la Joie* ».

La seconde ligne de partage réside dans la temporalité. Pour l'un, la Joie est une joie de l'instant, le plaisir un sentiment subtil et infime ; pour l'autre, la Joie est anticipation³¹⁹ du salut en Christ, elle est eschatologique, elle est violente et passionnée, elle met en mouvement le corps même le plus réticent (ce « frère âne » cher à Saint François). Dans les deux cas, il y a, dans la Joie, le retour à une forme *d'immédiateté* qui traduit, sans médiation intellectuelle, l'authenticité de la démarche spirituelle. D'un côté, une sagesse de l'immanence dont la nature constitue l'*alpha* et l'*omega*, de l'autre, une religion de l'élévation vers un Dieu *personnel*, à la fois transcendant et présent au plus profond de nous-même.

Dans la quête d'Arne Naess, il y a, selon nous, le refus d'opposer ces deux visages de la Joie. La conversion écologique a besoin des deux : la face yin et la face yang et c'est tout l'intérêt d'un détour par les traditions asiatiques que de comprendre la complémentarité des contraires. La spécificité du Christianisme, nous l'avons montré, c'est la puissance de la *metanoia* par laquelle l'arrachement à Soi conduit non pas à une renonciation à Soi mais à la révélation de notre véritable nature en Christ. C'est une expérience vécue, tangible, quotidienne que celle de la relation au Christ pour le croyant. La dimension de la *metanoia*, dans le bouddhisme est davantage un horizon, l'essentiel étant de cheminer dans la Voie enseignée par le Bouddha. On pourrait dire que du point de vue de la conversion du Soi, le christianisme possède une puissance d'arrachement particulière car elle est le fruit

³¹⁹ Dans l'expérience mystique, elle est aussi une jouissance de l'instant que nous avons décrite notamment à propos des « sens spirituels » dans la seconde partie de notre recherche au sein de notre chapitre consacré à la *metanoia* chrétienne (VIII, 4).

d'un double mouvement à la fois d'élévation vers Dieu et de donation de la Grâce divine. Pour ce qui concerne la conversion « écologique » force est de constater, en revanche, l'efficacité du bouddhisme. En effet, dans le bouddhisme zen japonais tel que le pratique Maître Dogen (*Hongaku*), *l'identification à la nature ne fait qu'un avec l'expérience de l'éveil alors que, dans le christianisme, elle n'est qu'une étape vers la conversion*, même si elle est la première pour Saint François d'Assise (la contemplation des *vestiges* de la Présence trinitaire dans le monde sensible). D'un côté, la « vision immédiate » (même si cette immédiateté est une immédiateté reconquise grâce à l'enseignement bouddhique) comme symptôme de l'éveil ; de l'autre, une nécessaire médiation en Christ. Mais combien de chrétiens convaincus s'efforcent de voir la nature avec les yeux du Christ ? Combien franchissent le pas de la conversion de Soi à la conversion écologique, comme Saint François nous en donne le modèle : tel était l'enjeu de la *circularité* de la conversion et de la « reconduction au sensible » par laquelle, selon notre thèse, la contemplation de la nature permettrait de « convertir la conversion » ?

C'est à ce stade que le dialogue entre Dogen et Saint François nous paraît particulièrement intéressant. Doivent-ils rester deux modèles irréductibles : révolution silencieuse d'un côté (la révolution non-violente des consciences bouddhiques) et élan missionnaire de l'autre (le feu de l'amour chrétien) ? L'urgence écologique actuelle et l'emprise de la pensée technicienne sur notre « être-au-monde » ne requièrent-elles pas les deux pour parvenir à transformer notre « affect du monde » et éprouver cette « empathie universelle », sans laquelle aucune conversion écologique ne saurait être vécue ? En partant de la vision de la *deep ecology* comme *lieu*, nous sommes maintenant en position d'affirmer que cette reconquête de l'*immédiateté* de notre relation à la nature doit passer, non pas par *la* culture, mais par le dialogue entre *les* cultures³²⁰. Le bouddhisme zen japonais et le christianisme constituent, selon nous, deux pôles à partir desquels cette *immédiateté* peut être pensée. Dans le cadre de la pensée franciscaine, cette *immédiateté* ne saurait être vécue sans la médiation du Christ qui confère à la *fraternité* chrétienne une dimension *personnelle* et *incarnée* par laquelle il s'agit d'aimer, en chaque créature, ce Christ fait chair qui aime chacune d'entre elle de façon unique et personnelle quand la « vision immédiate » du bouddhisme zen japonais nous invite à une *compassion* (*karuna*) à la fois *universelle* et *impersonnelle* (*anatman*). Dès lors, ne peut-on voir dans le feu de

³²⁰ En ce sens, nous nous inscrivons, quoiqu'avec une perception différente, dans le projet schelerien de faire dialoguer *ethos* asiatique et *ethos* occidental afin d'atteindre une forme aboutie et équilibrée de l'empathie universelle. Voir à ce sujet, dans la première partie de cette thèse, notre note 212 au chapitre II, 3, d.

l'amour chrétien et dans l'accent mis sur l'incarnation, ce qui peut permettre d'éviter ce que les bouddhistes eux-mêmes, nomment les pièges de la vacuité lesquels résident dans un attachement à la vacuité pour elle-même qui n'ouvrirait pas sur une compassion véritable ? A contrario, la fécondité d'un dialogue avec le bouddhisme zen, pour le christianisme, ne serait-elle pas de permettre de penser les modalités de cette « reconduction au sensible » dans une expérience (commune) de la Présence par l'accent mis sur les pratiques méditatives ? N'est-ce pas dans ce « choc en retour » de l'une sur l'autre tradition que pourrait émerger ce *lieu* de la conversion écologique ? Qu'il nous soit donné d'achever ce parcours en bouclant sur son *incipit*, lorsque nous affirmions, avec Martin Heidegger, que sortir de l'occultation dans laquelle nous enferme la *Gestell* « suppose de se mettre en position *d'être interpellé* et non plus en position d'emprise pour répondre à l'appel des choses ». Au moment de poser le mot de la fin, laissons-nous interpellé par l'écho entre deux visions, celle de Dogen et celle du pape François dans l'Encyclique *Laudato Si'* :

« Lorsqu'ils (les saints et les sages) vivent dans les montagnes, comme celles-ci leur appartiennent, les arbres et les pierres foisonnent, les oiseaux et les animaux regorgent de spiritualité. C'est parce que la vertu des saints et des sages les a recouverts. C'est un fait que vous devez comprendre, les montagnes aiment réellement les saints et les sages³²¹ ».

« La contemplation est d'autant plus éminente que l'homme sent en lui-même l'effet de la Grâce divine et qu'il sait trouver Dieu dans les créatures extérieures. [...] Tout l'univers matériel est un langage d'amour de Dieu. [...] J'apprends à lire ma propre sacralité en déchiffrant celle du monde³²² ».

Résonance, ou quand la conversion se fait *conversation* et l'écologie, *échologie*, tel sera notre mot de la fin sur la conversion écologique.

³²¹ MAITRE DOGEN, « Sansuiko » in *Shôbôgenzô*, §. 29, traduction de Bernard Faure in *La vision immédiate, Nature, éveil et tradition selon le Shôbôgenzô*, Edition Le Mail, 1987, p. 153

³²² La première partie de la citation est extraite du §. 233 de *L'Encyclique Laudato Si'*, *Op Cit*, où le Pape François cite lui-même Saint Bonaventure. La seconde partie est un extrait du §. 85 de *L'Encyclique Laudato Si'*, *Op Cit*. Les deux renvoient à l'idée d'une résonance entre écologie intérieure (l'âme « miroir du monde » évoquée dans notre chapitre sur Saint Bonaventure) et écologie extérieure.

Conclusion

Au terme de ce parcours, l'heure est venue de faire retour sur les enseignements que nous a apportés ce travail de recherche pour tenter de répondre aux interrogations qui étaient les nôtres dans son *incipit*. Sommes-nous parvenus à convaincre de l'urgence d'aborder l'écologie sous l'angle de l'ontologie afin d'être à la hauteur des enjeux que pose la crise écologique actuelle ? A l'heure où, face à l'inaction, la tentation du catastrophisme est grande, est-il raisonnable de continuer à espérer une réelle transformation des comportements ? De notre réflexion, une question centrale émerge : celle de la nature de ce changement. S'agit-il de changements à la marge impulsés par les politiques de régulation environnementales sur le modèle jonasien, ou *du* changement radical, celui qui nous amène à repenser notre « être-au-monde », ayant acté de la gravité du *péril* métaphysique qui est l'enjeu véritable de cette crise écologique ? A la lumière de ce questionnement, nous avons montré que derrière les thèses les plus catastrophistes, celles de Günther Anders et de Jacques Ellul notamment, se cache un humanisme profond car seule une analyse sans concessions des causes de l'inaction pourra permettre de jeter les bases d'une véritable « conversion » au sens grec d'une rupture, d'un arrachement (*metanoia*). C'est cette exigence philosophique qui a été la nôtre tout au long de ce parcours, pour déboucher non pas sur un catastrophisme mais sur une « *échologie* de la Joie ». Car comment penser la nécessité d'un tel arrachement sans dessiner l'horizon d'un retour (au sens du grec *epistrophè*) ? Mais avons-nous, pour autant, contribué à poser les fondements philosophiques de cette « conversion écologique » à laquelle nous invite le Pape François dans l'Encyclique *Laudato Si'* ? En quoi cette « conversion écologique », tout en s'enracinant dans l'héritage du « retour à Soi » grec et de la *metanoia* chrétienne, inaugure-t-elle une démarche originale, susceptible de servir de *sol* aux débats contemporains en faisant de la nature, non seulement l'objet de notre préoccupation mais aussi une *partie prenante* de la démarche de conversion ?

Dans la première étape de notre recherche, ce qui aurait pu sembler un « détour », le passage par la question de la Technique, s'est avéré fondamental pour convaincre de la nécessité d'une conversion en mettant à jour la gravité des enjeux métaphysiques associés cette problématique. Avec Heidegger, nous avons montré en quoi penser la relation avec son environnement, penser un *oikos logos*, n'est pas, pour le *Dasein*, une option mais un impératif ontologique inhérent à son « être-au-monde ». C'est faute de s'interroger sur son « être-au-monde » que l'homme encourt *le péril*

métaphysique de son dévoiement en subissant l'emprise de la pensée technicienne et son projet « d'arraisonement » (*Gestell*) du monde. Si, à travers le concept « d'habitation », Heidegger nous aide à lutter contre le pouvoir d'occultation de la pensée technicienne objectivante en renouant avec un rapport symbolique au monde (« la pensée qui se souvient³²³ »), nous avons souligné, chez lui, l'absence de souci proprement environnemental, le concept de nature étant indissociable de celui de monde et, de ce fait, réduit à une structure existentielle du *Dasein*. Comment dès lors passer d'une ontologie de « l'habiter » à une éthique proprement environnementale ?

Nous avons montré comment, à partir du socle ontologique posé par Martin Heidegger, Hans Jonas jette les bases philosophiques d'une éthique environnementale en mettant en lumière le fait que le changement d'échelle de l'action humaine engendré par l'*hybris* technicienne implique d'intégrer la biosphère dans le champ de la responsabilité éthique. Après Heidegger, Jonas nous aide à mesurer la gravité métaphysique de la question de la Technique qui menace, ici l'authenticité du seul *Dasein*, là (chez Jonas), l'intégrité de l'humanité toute entière et des générations futures à travers la notion de « devoir-être » : « Agis de telle façon que les effets de ton action soient compatibles avec la permanence d'une vie authentiquement humaine sur terre³²⁴ ». Or comment parler de vie authentiquement humaine dans un environnement artificialisé, dénaturé où la nature ne saurait plus servir de *sol* à notre « pouvoir-être » selon l'expression de Heidegger ? Tout l'intérêt de la pensée jonasienne, selon nous, est de pointer la « banalité du mal³²⁵ » à l'œuvre dans notre indifférence face à la violence que le déploiement de l'efficacité technicienne fait subir aux écosystèmes. En rupture totale avec l'autonomie de la volonté kantienne, Jonas affirme la nécessité de nous laisser « toucher » par l'objet de notre responsabilité dans l'expérience de ce qu'il nomme le « sentiment de responsabilité³²⁶ ». Il pose ainsi les fondements philosophiques d'une éthique environnementale. Au-delà de la prise de conscience de notre « être-au monde » (Heidegger), l'enjeu que soulève Hans Jonas est ce que nous avons qualifié de « *changement d'affect* du monde », question centrale qui a parcouru toute notre réflexion. *Conversion, écologie et empathie* s'imposent donc comme les trois notions philosophiques incontournables pour élaborer la notion de « conversion écologique »

³²³ M. HEIDEGGER, « La chose » in *Essais et Conférences*, Paris, Editions Tel Gallimard, 1984, p. 217

³²⁴ H. JONAS, *Le Principe Responsabilité*, Paris, Editions Champs Flammarion, 1998, p. 40

³²⁵ L'expression est de Hannah Arendt in *Eichmann à Jérusalem, rapport sur la banalité du mal*, Editions Folio Histoire, 2008

³²⁶ Notion que nous avons abondamment développée dans la première partie de notre recherche dans le chapitre consacré à Jonas (II, 3).

et son corrélat : ce que nous avons nommé « l'empathie universelle ». Cette notion, dont nous avons déployé progressivement le sens à travers l'étude des différents auteurs, pointe vers l'idée (issue de l'écologie profonde abordée dans la dernière partie de notre thèse) d'une *identification* avec tous les êtres vivants qui oblige notre responsabilité à leur égard. Si l'un des grands penseurs de l'empathie, Max Scheler, a bien entrevu la possibilité d'une extension de l'empathie intersubjective aux non-humains avec la notion de « sentiment vital³²⁷ », nous avons montré que cette approche reste métaphysique, ne laissant aucune place à une expérience incarnée qui, nous obligeant du profond de nous-même, puisse être l'un des moteurs de cette « conversion écologique ».

De même, si Hans Jonas, à travers le principe de continuité du vivant sur lequel repose son ontologie, peut être vu comme l'un des premiers philosophes à défendre la « valeur intrinsèque » du vivant, il n'est pas, nous l'avons montré, à proprement parler un penseur de « l'empathie universelle » car il échoue à en penser les freins. Son « heuristique de la peur³²⁸ », même si elle reste pédagogique et non le fruit d'une vision catastrophiste, montre bien les limites sur lesquelles vient buter son projet éthique. Si le *Principe Responsabilité* pense la possibilité d'un « accompagnement » de la Technique dont l'Etat serait le « régulateur » c'est peut-être faute d'avoir exploré ce qui, en nous, inhibe l'exercice de cette responsabilité, et par la même, la possibilité d'une « conversion » de nos comportements. Or ce qui se joue dans la notion « d'empathie universelle » est au cœur de notre réflexion sur la conversion écologique puisqu'il s'agit non seulement de transformer notre regard sur la nature (*conversion du Soi*) mais de nous laisser toucher et transformer en retour. Dès lors, comment expliquer notre trop durable indifférence (après une émotion éphémère) face aux conséquences des catastrophes écologiques et la détresse humaine qu'elles génèrent ?

C'est grâce à un penseur dit « catastrophiste », Günther Anders, que nous avons sondé l'abîme de cette indifférence. La radicalité de ses découvertes relatives à une époque (celle du combat pacifiste contre la bombe atomique), doit nous donner à penser car elles restent d'une étonnante actualité. C'est dans une réflexion sur la Technique que l'auteur puise également les matériaux de son analyse. En favorisant une séparation de nos facultés entre sphère émotionnelle et sphère rationnelle (celle de l'objectivité et de l'efficacité technique), la Technique aurait conduit, selon lui, à une perte d'unité du sujet et à une limitation de ses facultés « d'imagination morale »

³²⁷ M. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, Editions Payot, 1971, p. 73

³²⁸ H. JONAS, *Principe Responsabilité*, Editions Champs Flammarion, 1990, p. 422

qui le rend inapte à prendre la mesure de la démesure de ses actes qui culmine dans ce que Günther Anders décrit comme « *l'annihilisme*³²⁹ ». Plus grave encore, parce que de portée métaphysique, est son hypothèse de la « honte prométhéenne³³⁰ » : et si cette carence d'empathie était voulue et non subie ? Et si l'homme conspirait secrètement au plus profond de lui-même à son remplacement par la machine, conscient de son infériorité « ontologique » ? C'est la thèse que nous avons étudiée avec l'auteur dans l'un de ses ouvrages les plus célèbres, *L'obsolescence de l'homme*, où Günther Anders nous projette l'image d'un homme rendu « obsolète » par ses propres créations, en proie à une « honte » qu'il n'ose s'avouer et transforme en déni en pratiquant la fuite en avant dans la Technique... Une problématique qui résonne par rapport aux enjeux bioéthiques et aux promesses du transhumanisme aujourd'hui. A l'heure où l'écologie, devenue un sujet phare pour le Politique, se caractérise d'abord par la recherche de « solutions » financières et technologiques, cette réflexion révèle toute son acuité et la nécessité, aujourd'hui plus que jamais, de penser la dimension ontologique de la crise écologique !

Mais que nous proposent les penseurs de la catastrophe si ce n'est un horizon bouché : celui du « temps de la fin » pour Günther Anders ? De fait, tant pour Jacques Ellül, avec lequel nous nous sommes attachés à décrire précisément le « phénomène technique³³¹ », que pour Günther Anders, la Technique se caractérise par son *irréductibilité* à toute tentative d'accompagnement éthique et politique (Hans Jonas) ou esthétique (Heidegger et sa poétique de « l'habiter »). Mais derrière cette posture de « rupture », nous avons mis en lumière, chez ces auteurs, un sous-bassement humaniste qui conserve intacte la possibilité d'une « conversion ». Ainsi Günther Anders, le philosophe militant pacifiste nous oriente-t-il, de façon certes allusive, vers la possibilité d'une « élongation morale³³² », qui nous rendrait capables de voir dans notre environnement les *signes* de la catastrophe annoncée, faisant de ce que nous avons décrit comme « sentiment de l'infime » le remède ontologique à la démesure. Avec le penseur chrétien Jacques Ellül, c'est dans un « saut dans la foi » que nous avons envisagé la sortie de crise et pensé, à travers son éthique de la « non

³²⁹ Sur cette notion élaborée, voir nos explications dans la première partie de cette thèse, au chapitre III, 1, d.

³³⁰ G. ANDERS, *L'obsolescence de l'homme - Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, T.I, Paris, Editions Ivrea, 2002, p. 37

³³¹ Qui se distingue, selon Jacques Ellül, de la simple « opération technique » par la recherche d'une efficacité maximale et mesurable.

³³² Notion très peu élaborée chez Günther Anders, que nous étudions dans la première partie de notre recherche, au chapitre III, 1, e.

puissance³³³ » inspirée de la kénose divine, une subversion des valeurs techniciennes en opposant à *l'hybris* une sagesse de l'auto-limitation.

Après avoir démontré la nécessité et la possibilité d'une « conversion écologique », nous nous sommes attachés à en penser les fondements et les modalités à la fois philosophiques (Platon et les sagesse grecques de la période hellénistique) et religieux (l'expérience chrétienne de la *metanoia*). Tout l'enjeu de la deuxième partie de notre recherche consiste à penser le passage de la conversion du Soi, héritée des sagesse grecques antiques et du christianisme, à une conversion proprement écologique. Pour ce faire, nous nous sommes appuyés sur les modalités de la « conversion de Soi » définies par Pierre Hadot, dans *Exercices spirituels et philosophie antique*³³⁴, comme un double mouvement d'arrachement (*metanoia*) et de retour (*epistrophè*), pour tenter d'élaborer nos propres catégories de la « conversion écologique ». Dans le cadre de cette analyse, nous avons cherché à comprendre, dans les sagesse stoïciennes et épicuriennes, la place de la connaissance de la *physis* dans la démarche de conversion. La connaissance de la *physis* n'est-elle qu'un moyen au service de la conversion du Soi ou peut-on les envisager dans un rapport de *circularité* par lequel les deux dynamiques (conversion de Soi et conversion écologique) seraient intrinsèquement liées ?

Derrière cette approche pointe une interrogation philosophique : celle du rapport entre le concept phénoménologique de « monde » et celui, grec, de nature (*physis*). Le « monde » n'est-il que l'horizon du sujet ou peut-il devenir le *lieu* à partir duquel peut s'opérer la conversion et si oui comment ? Selon la thèse qui est la nôtre, *la « conversion écologique » se définirait non pas uniquement comme « conversion du regard » sur le monde mais comme possibilité, pour le regard, « d'être converti » par l'expérience du monde (au sens de physis)*. C'est ce passage d'une lecture *anthropologique* traditionnelle à une approche *cosmologique* de la conversion qui a servi de sous-bassement méthodologique à notre analyse. À côté de la polarité *metanoia* (arrachement)/*epistrophè* (retour), mise en évidence par Pierre Hadot, notre travail nous a permis de dégager une polarité propre à la conversion écologique, celle d'un *élargissement* du Soi et d'un *approfondissement* du Soi, tension entre lesquelles s'articulent les différentes modalités de la « conversion écologique » que nous avons mises en lumière au cours de notre recherche à travers les auteurs étudiés.

³³³ J. ELLÜL, *Théologie et technique, Pour une éthique de la non-puissance*, Editions Labor et Fides, 2014

³³⁴ P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Editions Albin Michel, 2002, pp. 223-235

Avec les philosophes grecs de la période hellénistique, le monde sensible (sublunaire), et non plus le monde intelligible (*République*) ou supralunaire (*Timée*) comme dans la *metanoia* platonicienne, devient le *sol* de la conversion puisqu'il s'agit de « vivre en philosophe³³⁵ ». L'hypothèse de l'*élargissement* du Soi est le fruit de notre réflexion sur les penseurs stoïciens³³⁶ pour lesquels l'horizon du « retour à Soi » (*epistrophè*) est la compréhension de l'unité profonde de notre nature et de la nature de l'univers³³⁷ qui correspond à la notion de « magnanimité » stoïcienne. Pour ce faire, l'adepte de l'École du Portique doit élever son regard, grâce aux exercices spirituels, jusqu'à atteindre cette « vue d'en haut » décrite par Michel Foucault dans *L'Herméneutique du sujet*³³⁸, ce point de vue divin, constitutif de ce que nous avons décrit comme un *élargissement du Soi*. Pour y parvenir, nous avons mis en évidence deux « moments » dans la conversion du Soi stoïcienne. Le premier appelle une forme de « désenchantement du monde » puisqu'il s'agit de dépasser le point de vue illusoire de l'ego, soumis aux passions, pour voir la réalité telle qu'elle est (corruption, impermanence...). Si elle prend appui sur la connaissance de la *physis*, la méthode dite de la « division » des phénomènes en éléments simples vise à soustraire l'individu à toute captation par le monde sensible, la source de l'erreur résidant, pour les stoïciens, non pas dans l'imperfection du monde sensible mais dans la faillibilité de notre jugement. Une fois la véritable nature des phénomènes mise à nu, le second temps de la démarche stoïcienne renoue avec une dimension cosmique puisque la fameuse « indifférence » stoïcienne nous invite à nous défaire de l'attachement aux objets particuliers (par nature impermanents) pour entrer dans une compréhension du *logos* divin qui unit les parties au Tout. Ainsi peut-on, à juste titre, parler d'un *élargissement du Soi*, du point de vue de l'individu à celui du Tout, dans l'adhésion (et non la soumission) à la Providence divine servie par une pneumatologie dans laquelle *pneuma* psychique et *pneuma* cosmique entrent en résonance. Mais nous avons également démontré en quoi cette modalité de l'*élargissement* ne saurait servir de fondement à la « conversion écologique », soulignant l'ambiguïté profonde du rapport à la nature stoïcienne. Notre thèse est que ce que nous avons qualifié de « repli sur l'universel », rend impossible un amour personnel pour chaque créature, le

³³⁵ Expression empruntée au titre d'un ouvrage de Jean Greisch : *Vivre en philosophe, Expérience philosophique, exercices spirituels et thérapie de l'âme*, Editions Hermann, 2015

³³⁶ Même si cette notion était déjà présente au premier chapitre de notre thèse à travers la notion « d'élongation morale » chez Günther Anders (cf. III, 1, e)

³³⁷ Nous renvoyons à notre chapitre sur la pneumatologie stoïcienne, dans la seconde partie de notre thèse, pour en éclairer les fondements philosophiques selon lesquels *pneuma* psychique et *pneuma* cosmique seraient de même nature (cf. VI, 4)

³³⁸ M. FOUCAULT, *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France, 1981-1982*, Editions Gallimard, 2001

particulier (la nature concrète) étant subsumé sous l'universel par un mouvement de tension de la volonté (*tonos*) vers l'harmonisation du Soi avec le *logos* universel.

Notre seconde hypothèse, l'*approfondissement* du Soi, se base sur notre étude des penseurs épicuriens³³⁹. De fait, en faisant de la sensation la source de toute vérité, l'École du Jardin fait de l'*intérieurité* le siège de la conversion. Comme nous l'avons montré, il ne s'agit pas d'une intérieurité close sur elle-même. En effet, Epicure voit dans le manque de discernement sur la nature de nos désirs égoïques projetés sur la réalité (et non dans la sensation) la source de l'illusion. En nous invitant à discerner entre « désirs naturels » et « désirs vains » apportés par la civilisation, Epicure semble faire reposer son éthique sur des fondements écologiques. De fait, l'*approfondissement du Soi* consiste alors à *synchroniser* nos désirs sur les désirs naturels caractérisés par le rétablissement spontané d'un état « d'équilibre de la chair » (l'équivalent de la notion écologique d'*homéostasie*). La nature est bien ici le *lieu* de la conversion, dans un jeu de correspondances entre l'homme et l'univers. A l'illimitation de l'*hybris* technicienne, typique des « vains désirs », répond ici la *sobriété épicurienne* qui nous invite à satisfaire nos désirs naturels et à nous contenter de ce qui nous est donné pour goûter ces « plaisirs en repos » qui consistent « non pas dans le plaisir de manger mais d'avoir mangé³⁴⁰ ». Cette « détente » (du corps et de l'âme) constitutive de l'*ataraxie* épicurienne (par opposition à la tension stoïcienne), place le sujet dans un état de « lâcher-prise » - ainsi que nous l'avons défini phénoménologiquement avec Natalie Depraz - inhérent à l'*epochè* épicurienne. Il débouche sur un sentiment de *gratitude*, tourné non plus vers la Providence (stoïcienne) mais, dans le cadre d'un monde débarrassé de « la crainte des dieux » (ce qui est le projet d'Epicure) par la connaissance de la *physis*, vers la nature elle-même ! Mais là encore, nous avons montré l'ambiguïté du rapport à la nature chez les penseurs épicuriens. De fait, si l'épicurisme nous invite, du dedans de nous-même, à la jouissance de l'instant, notre thèse est qu'il s'agit *in fine* d'une jouissance de Soi et d'une gratitude envers le Maître, Epicure, qui, par son enseignement, fait de l'homme l'égal d'un Dieu que plus rien ne trouble. Pas de rencontre transformante avec la nature qui puisse servir de fondement à la conversion écologique mais un culte du Soi et la promotion d'un mode de vie autarcique (*autarkeia*) incompatibles avec l'expérience d'une « empathie universelle ».

³³⁹ Mais nous avons déjà approché cette notion dans l'ontologie du vivant jonasienne, l'intérieurité étant le lieu de l'affirmation de l'individu.

³⁴⁰ La formule est de Marcel Conche in *Sur Epicure*, Editions Les Belles Lettres, 2014, p. 52

Une fois posés ces deux concepts (*élargissement* et *approfondissement* du Soi) et montrées leur limites, dans le contexte grec, pour penser la conversion écologique, nous avons tenté de les faire travailler dans d'autres contextes dans le but d'élucider les ressorts de la conversion écologique. Celle-ci est-elle de l'ordre d'une *archéologie* (thèse de *l'approfondissement*) où d'une *eschatologie* (thèse de *l'élargissement*) ? La conversion nous précède-t-elle comme une dimension à révéler au plus profond de nous-même (ce sujet transcendantal, « spectateur³⁴¹ » de lui-même, dont nous parle Eugen Fink dans la *Sixième méditation cartésienne*) ou se présente-t-elle comme « réalisation du Soi », le Soi étant l'objet d'une quête et non le fruit d'une réminiscence sur le modèle platonicien ?

La première étape de cet élargissement de notre perspective a porté sur le passage de la conversion philosophique à la conversion religieuse en faisant apparaître les apports de la *metanoia* chrétienne par rapport à la *metanoia* platonicienne et au « retour à Soi » (*epistrophè*) stoïcien et épicurien. De fait, la conversion religieuse donne un tout autre éclairage sur la conversion puisqu'il s'agit « d'être sauvé » en se tournant vers Dieu (au sens, latin, d'une *conversio*) et non de « se convertir » en faisant « retour à Soi ». Pour autant, nous nous sommes appliqués à réfuter l'argument de Michel Foucault en montrant que la *metanoia* chrétienne, loin d'être synonyme de « renoncement à Soi », comme le prétend l'auteur, se définit, au contraire, comme une « renaissance » en Christ, dans l'accomplissement du *logoi* propre à chaque être et dont le modèle est contenu en Dieu, ainsi que nous l'avons étudié avec Maxime le Confesseur. *Notre conclusion est que l'ascèse chrétienne commence précisément là où s'arrête l'ataraxie stoïcienne et épicurienne : au seuil de la rencontre avec cette Altérité* « plus intérieure à nous-même que nous-même³⁴² », rencontre avec le Christ fait homme pour notre Salut. Or c'est précisément dans cette *conformation* au Christ, qui constitue la catégorie chrétienne de la conversion, que la nature devient partie prenante du processus de conversion. En effet, comme nous l'avons montré avec l'odologie franciscaine dont Saint Bonaventure nous donne les clés, c'est en partant du monde sensible que nous pouvons lire dans la création les symboles (*vestiges*) de la Présence divine. Mais pour les franciscains comme pour les orthodoxes, ce « dévoilement » (au sens grec d'*aletheia*) suppose d'en passer par l'expérience ascétique de la « conversion des sens » dont l'objectif est précisément la *conformation* au Christ. Ainsi, l'expérience de la *metanoia* chrétienne, nous donne-t-

³⁴¹ E. FINK, *Sixième méditation cartésienne*, traduction de Natalie Depraz, Editions Millio, 1994, p. 95

³⁴² SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, livre III, 6, 1

elle de nouvelles clés d'analyse pour penser la conversion, non plus uniquement sur le terrain de la raison (*metanoia* platonicienne), de la volonté (stoïciens) ou du désir (épicuriens) mais comme *conversion des cœurs, à partir d'un corps*.

Mais dans cette « conversion des sens », le monde sensible ne constitue-t-il qu'une étape (à dépasser) de l'odologie bonaventurienne ou bien l'horizon même de la *conformation* au Christ, par laquelle nous serions appelés à lire le « livre du monde » avec Ses propres yeux ? En problématisant la question de la *circularité* de l'odologie bonaventurienne, nous avons ainsi mis en lumière un enjeu, selon nous fondamental, pour penser une « conversion écologique » : celui de la « reconduction au sensible » dans une optique chrétienne mais plus généralement ce que nous avons nommé la « reconquête de l'*immédiateté* » de notre relation à la nature. Si le Christ, pour la théologie chrétienne est la Porte sans laquelle ne pourrait avoir lieu aucune conversion, comment faire du monde (au sens de *physis*), le *lieu* à partir duquel nous pouvons sans cesse « convertir la conversion » dans une relation d'amour (*agape*) *personnelle* (à la différence de la magnanimité stoïcienne universelle) et fraternelle envers chaque créature issue d'un même Créateur ? Les liens étroits que nous avons établis, au cours de notre analyse, entre *réduction* phénoménologique et *conversion*, nous ont permis de montrer combien cette « reconduction au sensible » (qui fait écho à la question husserlienne du *Lebenswelt*), passe en réalité par une sortie de l'attitude naturelle grâce à la pratique de l'*epoché*.

C'est ce qui nous a conduits, dans la troisième et dernière partie de notre recherche, à investir le champ proprement phénoménologique afin de penser, avec Merleau-Ponty, cette « reconquête de l'*immédiateté* » de notre relation à la nature. Cette quête implique-t-elle de tourner le dos à toute forme de transcendance pour faire le choix de l'immanence, ou bien, au cœur de l'immanence, une dimension spirituelle de la conversion écologique peut-elle être expérimentée ? Dans cette ultime étape, nous avons cherché à montrer comment, à travers la question de l'*immédiateté*, l'enjeu de la conversion écologique résonne par rapport aux débats écologiques contemporains et en quoi la polarité entre *élargissement* et *approfondissement*, que nous avons fait émerger dans la deuxième partie de notre recherche, est pertinente pour lire les philosophies de l'environnement. C'est à partir de deux concepts clé de la phénoménologie merleau-pontienne que nous avons conduit cette analyse : la « chair

du monde » et le « monde brut ou monde sauvage³⁴³ ». En nous appuyant sur ces notions, nous avons tenté de donner une lecture philosophique de deux grands courants fondateurs de l'écologie, nés aux Etats-Unis, la *wilderness* (la nature vierge) et la *deep ecology*³⁴⁴ (l'écologie profonde) lesquels se caractérisent par une approche résolument ontologique, en phase avec notre sujet.

A partir des écrits d'Henri-David Thoreau et ceux, plus contemporains, de Holmes Rolston, nous avons mis en évidence le fait que le « sentiment de la *wilderness* » porté par ces auteurs va beaucoup plus loin que la revendication d'aires naturelles protégées de toute ingérence humaine, pour résonner par rapport à nos interrogations métaphysiques sur la conversion écologique. Ce qui est à préserver, avons-nous conclu, n'est pas uniquement la créativité et la diversité de la nature sauvage (*wilderness*) mais, dans le sillage du « monde sauvage » merleau-pontien, la possibilité d'un accès à la spontanéité de l'« être brut » *en nous*. Comme nous l'avons montré, ce à quoi nous invite la *wilderness* n'est pas à un simple « retour à la nature », ou, sur le mode rousseauiste, à la nostalgie d'un âge d'or révolu. L'enjeu philosophique adressé par la *wilderness* est celui d'un accès au réel non médiatisé par la pensée technicienne pour y faire l'expérience d'une Présence transformante. Plus qu'une *synchronisation*, sur le modèle épicurien, la *wilderness* nous appelle à faire l'expérience d'un véritable *dialogue* où l'entendement, conformément à son étymologie latine, *intendere* (*tendre vers*), se fait « entente » de ce qui se dit en nous et à l'extérieur de nous. La catégorie de *l'approfondissement* se décline ici sous une forme appropriée pour servir de fondement à la conversion écologique, envisagée comme ce double mouvement par lequel à la fois nous convertissons notre regard sur la nature et nous sommes en retour convertis par elle. En préservant ces espaces de nature vierge c'est aussi, symboliquement, la nature *en nous* que nous protégeons, cette « natalité³⁴⁵ » chère à Hannah Arendt, qui rend l'homme capable, sans cesse de nouveaux commencements, cette créativité du vivant défendue par Holmes Rolston, cette « régénération » que nous apporte chaque aurore virginale comme au premier jour, pour Henri-David Thoreau...

³⁴³ La notion de « chair du monde » est l'aboutissement de la pensée merleau pontienne qui s'exprime dans ses écrits de maturité, et en particulier *Le visible et l'invisible*. Sur le concept, plus allusif dans son œuvre, de « monde sauvage » ou « monde brut » voir le chapitre IX, 3, a, dans la dernière partie de notre recherche.

³⁴⁴ Comme expliqué en introduction, la *deep ecology*, courant créé dans les années soixante-dix, est dite « profonde » car elle s'intéresse aux racines ontologiques de la crise écologique et non uniquement aux solutions technologiques et politiques à court terme, qualifiées d'écologie superficielle (*shallow ecology*).

³⁴⁵ H. ARENDT, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Editions Pocket, 1995, p. 314

C'est donc bien à une forme d'*epochè* et non à un retour à la vie sauvage que nous invite le sentiment de la *wilderness*. Cette immédiateté, avons-nous conclu, doit être reconquise *au détour de la culture* comme ce qui la fonde : cette familiarité avec le monde qui précède et rend possible toute pensée, ce « monde de la vie » (*Lebenswelt*) dans lequel s'enracine ce « monde acquis³⁴⁶ » dont nous parle Merleau-Ponty dans la *Phénoménologie de la Perception*. C'est vers ce que nous appelons une « phénoménologie des tréfonds », vers une *archéologie* donc, que pointe notre lecture merleau pontienne de la *wilderness* et que résume si bien cette citation de l'un des représentants du courant actuel de la « naturalité », héritier de la *wilderness* : « Lorsqu'une société ne trouve plus son idéal, reste aux hommes la recherche du *primordial*.[...] Ils le cherchent dans la nature inviolée avant de le retrouver en eux-mêmes. [...] *Le primordial* est né avant notre conscience, ouvre notre conscience et se continue au-delà de notre conscience sans que nous sachions le terme de ce qui nous ranime³⁴⁷ ».

Alors que la *wilderness* affirme une dualité entre nature (vierge de toute influence humaine) et culture, pour mieux préserver leur commune origine de l'*hybris* technicienne, la posture du second courant, la *deep ecology*, jette au contraire les bases d'une *ontologie relationnelle*. Mais les deux postures doivent-elles, pour autant, être opposées ? Tandis que le sentiment de la nature propre à la *wilderness* renvoie à l'expérience merleau pontienne du « monde sauvage », c'est à partir du concept de « chair du monde » que nous avons tenté d'appréhender phénoménologiquement la *deep ecology*. A travers la notion de « Soi écologique », le philosophe Arne Naess, fondateur de l'écologie profonde, nous propose *une nouvelle herméneutique du sujet*. En s'appuyant, comme Merleau-Ponty, sur les découvertes de la psychologie de la *Gestalt*, Naess va définir le Soi comme « nœud relationnel ». Mais à la différence de courants tels que le « personnalisme » d'Emmanuel Mounier, il va insister sur l'importance de l'environnement comme dimension constitutive de notre identité. En faisant de « *l'élargissement de Soi* » le moteur de la conversion écologique, l'écologie profonde ne fait pas simplement retour à la cosmologie stoïcienne, elle en inverse le propos : *là où l'élargissement du Soi stoïcien, avec sa « vue d'en haut » (le point de vue divin), conduit à subsumer le particulier sous l'universel (doublé d'un « repli de*

³⁴⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Editions Gallimard, 2013, p. 163

³⁴⁷ B. BOISSON, *Forêt Primordiale*, Editions Apogée, 2008, p. 98

*l'universel sur le rationnel »), le « Soi écologique³⁴⁸ » de Naess part de l'individu pour élargir progressivement sa perspective jusqu'à l'universel. Là où les holismes traditionnels conduisent à déprécier l'individu au profit du Tout, le holisme tel que le conçoit la *deep ecology* parvient à articuler singulier et universel dans le cadre d'une nouvelle herméneutique du sujet. L'expérience qui permet, chez Naess, ce passage de « petit soi » égoïque au « grand Soi » dont la réalisation est indissociable de celle de tous les êtres vivants, correspond à ce que l'auteur nomme l'*identification*. A travers cette notion, l'auteur rejoint pleinement l'intuition merleau pontienne, celle de notre inscription dans la « chair du monde », au sein de laquelle se rejoignent - *approfondissement* de Soi dans l'expérience charnelle de l'*identification* aux autres êtres vivants, et - *élargissement* de notre point de vue par la prise de conscience de notre *interdépendance* (l'individu comme « nœud relationnel »). *Toute conversion, de ce point de vue, est écologique. L'écologie devient le sol même de la conversion, conformément à notre hypothèse de départ.**

C'est sur ces fondations ontologiques qu'Arne Naess peut asseoir son éthique environnementale, *l'écosophie T*, comme ce qui nous oblige du plus profond de nous-mêmes. En montrant l'intrication étroite, chez Naess, entre ontologie et éthique, nous nous sommes efforcés de réfuter les critiques adressées à la *deep ecology*, souvent présentée comme une « dictature écologique³⁴⁹ » pour souligner le rôle de l'individu dans cette philosophie de la « réalisation de Soi » dont l'environnement devient comme partie prenante. En posant que l'individu ne saurait réaliser ses propres potentialités qu'en participant au développement de ceux de toutes les formes de vie auxquelles il s'identifie, *Arne Naess ouvre la voie à une expérience collective de la conversion basée sur une « empathie universelle » quand le « sentiment wilderness » reste une expérience individuelle proche de la mystique.* Mais qu'est-ce qui déclenche cette *identification* charnelle aux autres créatures quelles qu'elles soient ? Après avoir montré les limites du spinozisme qui constitue le cadre philosophie assumé de la pensée de l'auteur pour penser cette « empathie universelle », nous avons montré la nécessité, pour comprendre en profondeur son message, d'élargir l'horizon de notre analyse en dehors de la philosophie occidentale, l'écologie profonde se définissant alors comme un *lieu* de réflexion, une « plate-forme », davantage que comme une doctrine sectaire.

³⁴⁸ Notons que cette notion, inventée par Arne Naess, a servi de base au développement d'une « éco-psychologie » qui va donner, avec la théorie de *Gestalt*, un contenu psychologique à cet « élargissement du Soi » dont nous parle l'auteur ainsi que nous l'avons expliqué dans la dernière partie de notre travail (XI, 3, a)

³⁴⁹ La critique émane de Luc Ferry notamment in *Le nouvel ordre écologique*, Editions Livre de poche, 2007

La dernière partie de notre analyse a consisté à montrer que le concept d'*identification* ne saurait être compris seulement, de l'aveu même de Naess, à partir de la philosophie occidentale mais requiert une ouverture spirituelle et en particulier aux spiritualités asiatiques. C'est en nous appuyant sur le bouddhisme zen japonais de Maître Dogen, contemporain de Saint François d'Assise, que nous avons fait émerger une ultime catégorie de la conversion écologique, point d'aboutissement de notre réflexion : celle de *résonance*. Dans le sillage de la *metanoia* chrétienne, qui se caractérise avant tout comme « conversion du cœur à partir du corps » (les « sens spirituels ») dans l'expérience de la *conformation* au Christ, Dogen nous engage dans un « cœur à cœur » transformant avec le réel qui donne à la conversion écologique son sens profond et ultime. En faisant de la nature le *lieu* de l'enseignement du Bouddha (le corps de la Loi), l'auteur jette les bases d'une *réciprocité* entre l'homme et la nature, celle-ci ayant besoin de l'homme pour être révélée comme « cœur de l'éveil » et l'homme ne pouvant atteindre l'éveil que *dans et par* la nature comme l'exprime poétiquement Dogen : « Lorsqu'ils (les saints et les sages) vivent dans les montagnes, comme celles-ci leur appartiennent, les arbres et les pierres foisonnent, les oiseaux et les animaux regorgent de spiritualité. C'est parce que la vertu des saints et des sages les a recouverts. C'est un fait que vous devez comprendre, les montagnes aiment réellement les saints et les sages³⁵⁰ ».

Une phrase qui résonne également dans la tradition chrétienne et ses correspondances entre « livre du monde » et « monde du Livre » qui s'entendent avec une netteté particulière dans cet extrait des *Lettres* de Bernard de Clairvaux : « Crois-en mon expérience, [...] on apprend beaucoup plus dans les bois que dans les livres ; les arbres et les rochers t'enseigneront des choses que tu ne saurais entendre ailleurs³⁵¹ ». Là où, pour la foi chrétienne, la médiation du Christ est nécessaire pour pouvoir lire le « livre du monde », c'est depuis l'expérience de ce que Dogen nomme le « cœur de l'éveil³⁵² » et qui se déploie en tous les êtres dotés de la « nature de bouddha » dans un jeu de résonance infini, que « la vision immédiate³⁵³ » peut se produire. Dans le bouddhisme de « l'éveil originel » (*Hongaku*), dont Dogen est l'un des plus illustres représentants, *la conversion de Soi ne fait qu'un avec la conversion écologique*, à la différence notamment du bouddhisme des origines (*Theravada*) pour

³⁵⁰ MAITRE DOGEN, « Sansuiko » in *Shobogenzo*, §.29, traduction de Bernard Faure in *La vision immédiate, Nature, éveil et tradition selon le Shobogenzo*, Edition Le Mail, 1987, p. 153

³⁵¹ BERNARD DE CLAIRVAUX, Lettre 106, §.2, Editions Vives, vol I, p.159

³⁵² Voir notamment *Shobogenzo*, §.7, « Le déploiement du cœur de l'éveil »

³⁵³ Expression empruntée à Bernard Faure in *La vision immédiate, Nature, éveil et tradition selon le Shôbôgenzô*, Edition Le Mail, 1987

lequel la conversion de Soi est première (la Voie du moine, l'*arhat*), la conversion écologique n'étant qu'un corrélat sous la forme de la compassion (*karuna*) pour tous les êtres pris dans les tourments du *samsara*. Pour Dogen, il ne saurait y avoir de conversion que *dans* et *avec* la nature. Ce que nous enseigne par ailleurs le Maître, c'est l'expérience d'une conversion *collective*. A la différence de la *synchronisation* telle que nous l'avons définie avec les épicuriens, laquelle consistait à harmoniser nos désirs avec les désirs naturels, le déploiement du « cœur de l'éveil » auquel nous invite Dogen, ne repose ni sur la volonté ni sur le discernement mais sur une « Pratique Maintenu³⁵⁴ » (la méditation assise) qui engage le cœur et le corps. C'est par cette Pratique, qui repose sur une longue chaîne de transmission, que l'adepte peut rejoindre *le lieu de la résonance*, le « cœur de l'éveil », lequel se situe à la fois au plus profond de l'homme mais également en toute chose. Si bien qu'en déployant ce « cœur de l'éveil » nous le déployons en toute chose : nous « co-naïssons » avec le monde, comme l'exprime Merleau-Ponty. C'est en cela que la vision de Dogen constitue une clé de lecture essentielle pour saisir toute la portée de l'*identification* que nous propose Arne Naess et accéder à l'expérience de cette « empathie universelle » qui trouve une expression accomplie dans cette Voie du « cœur à cœur » avec le réel qu'ouvre Dogen. A travers l'éclosion de la fleur, c'est la naissance (et la mort) de tout être qui se joue. Il n'y a de beauté que celle de l'instant *et de l'infime* comme miracle du surgissement de la vie au sein d'un cycle perpétuel de transformations dont nous sommes partie intégrante. A une vision tragique de l'impermanence, source de *dukkha* (mal-être), le bouddhisme de « l'éveil originel » préfère souligner l'éternité de l'instant, la permanence de l'impermanence, qui fait du moindre phénomène l'écho de cette « totalité dynamique³⁵⁵ » (*zenki*) dont seul l'homme peut déployer le sens en entrant en résonance avec la nature dans ce que nous avons nommé une « *échologie* de la Joie ».

Ce détour par les traditions asiatiques est essentiel, selon nous, car il nous permet d'envisager l'écologie non plus seulement comme science de l'*oikos* (*oikos logos*) mais bel et bien comme ce *lieu* à partir duquel la conversion peut s'opérer sur de nouvelles bases : *de l'écologie* à « *l'échologie* ». C'est sur ce thème que nous aimerions, en conclusion, ouvrir notre réflexion vers de nouvelles pistes de recherche. On l'aura compris, cette « *échologie* » n'est pas seulement une façon spirituelle et « profonde »

³⁵⁴ Titre du §. 16 du *Shôbôgenzô* de Maître Dogen, traduit par Yoko Orimo in *Le Shôbôgenzô de maître Dogen, La vraie Loi, Trésor de l'œil*, Editions Sully, 2014, pp. 132-135

³⁵⁵ Titre du §. 22 du *Shôbôgenzô* de Maître Dogen traduit par Yoko Orimo in *Le Shôbôgenzô de maître Dogen, La vraie Loi, Trésor de l'œil, Op Cit*, pp.161-176

d'aborder l'écologie, elle est ce *sol* à partir duquel peut se repenser la philosophie elle-même, en retrouvant son ancrage dans cet *arche* qui constitue l'origine de toute pensée irriguée souterrainement par le vivant : « l'échologie » comme pensée de « l'entente ». Dans un très bel ouvrage intitulé *Marcher avec les dragons*, l'anthropologue Tim Ingold, nous rappelle comment, au moyen-âge, avant l'invention de l'imprimerie, les moines « entendaient » la « voix des pages » (*voces paginarum*) des livres sacrés : « Lire était en soi une pratique vocale. [...] Les moines murmuraient les voix des pages, ils engageaient la conversation avec elles comme si elles avaient été audibles. Lire, en son sens médiéval originel, c'est être conseillé par ses voix³⁵⁶ ». *L'entendement se fait entente, écoute de cet écho qui permet de « tendre vers » (intendere)*. Mais cette pratique propre au « monde du Livre » a également son pendant dans la connaissance du « Livre du monde » dont il s'agit de lire les Signes, « d'entendre » le silence plein de sens. C'est sur les thèses d'un autre anthropologue, James Jérôme Gibson et sa célèbre théorie de l'*affordance* « que Tim Ingold s'appuie, cette fois, lorsqu'il affirme : « Les formes culturelles seraient encodées dans le territoire de la même manière que les représentations conceptuelles seraient encodées par l'intermédiaire des sons³⁵⁷ ». Afin de donner un contenu philosophique à notre ouverture sur ce que Tim Ingold désigne comme « écologie du sensible³⁵⁸ », nous nous appuyons sur un article de Claude Romano intitulé « La phénoménologie écologique de J.J. Gibson³⁵⁹ ». Dans cet ouvrage, Claude Romano définit ainsi la notion gibsonienne « d'*affordance* », qu'il traduit par « suggestion d'agir », comme une façon réaliste³⁶⁰ d'envisager la perception dans la mesure où le sens ne serait pas donné par l'homme mais déjà « pré-contenu » à l'état de possibles pluriels dans l'objet. C'est en quelque sorte l'arrivée du spectateur qui vient « concrétiser » un de ces possibles³⁶¹ : « Ces significations implicites sont d'abord incorporées au monde perçu avant tout acte théorétique de connaissance : par exemple, la branche fournit (*afford*) à un singe la possibilité de s'y suspendre » explique-t-il. Mais pourrait-on ajouter, également la possibilité à l'oiseau de s'y poser, à l'homme de l'utiliser comme branchage pour construire sa maison ou se protéger du soleil... On le comprend, cette vision va encore plus loin que celle de Naess, basée sur la théorie de la *Gestalt*, dont

³⁵⁶ T. INGOLD, *Marcher avec les dragons*, Editions Zones sensibles, 2013, p. 345

³⁵⁷ *Ibid*, p. 37

³⁵⁸ *Ibid*, p.37

³⁵⁹ C. ROMANO, « La phénoménologie écologique de J.J. Gibson », in *// y a*, Editions Epiméthée, 2003

³⁶⁰ L'auteur parle de « réalisme direct »

³⁶¹ Une intuition qui semble validée par les découvertes de la physique quantique et dont l'une des premières tentatives de conceptualisation philosophique remonte à l'ouvrage d'Erwin Schrödinger intitulé *Physique quantique et représentation du monde*.

s'inspire au départ Gibson, pour la dépasser en affirmant que la perception n'est pas uniquement relationnelle et formelle puisque le monde est *déjà* chargé de sens latents. Cette théorie nous invite à prendre conscience de la signification *vitale* de toute connaissance comme « encapsulée dans un milieu » pourrait-on dire, et non *hors-sol*. Cette thèse (anthropologique) nous semble particulièrement adaptée pour penser philosophiquement cette « *échologie* » issue d'une « spiritualité de la résonance ». En effet, elle ouvre, comme l'analyse bien Claude Romano, sur *une philosophie de la rencontre* : « Ce n'est plus un esprit qui perçoit, ce n'est pas non plus un corps, mais seulement un vivant immergé dans son milieu³⁶² ».

Mais l'enjeu n'est pas non plus uniquement philosophique ou anthropologique : il correspond à un questionnement actuel dans le monde de l'écologie. En effet, c'est à une telle « rencontre » que nous invite Bernard Boisson, figure inspirante de l'un des courants de l'écologie contemporaine, héritier de la *wilderness* : la « naturalité ». Dans un essai intitulé *Nature primordiale*, l'auteur souligne combien ce que nous avons défini, avec Tim Ingold, comme « écologie du sensible » constitue un enjeu majeur pour l'écologie elle-même : « La biodiversité est devenue une affaire de statistiques ; l'écologie comme l'économie, une affaire de courbes, d'histogrammes et de camemberts ; la gestion forestière devient une affaire de simulation informatique. [...] Tous ces indicateurs deviennent les prothèses mentales de nos sens déconnectés³⁶³ ». Comme Merleau-Ponty, dans sa quête du « monde sauvage », il nous invite à « donner tout le silence de nos pensées au grand silence de la nature » afin, nous dit-il, de nous mettre en position de « dépasser la seule disposition à voir pour nous retrouver dans cette disposition d'*entendre intérieurement* ce que nous voyons³⁶⁴ ».

Ce retour au « primordial », inspiré du sentiment de la *wilderness*, ne serait-il pas le garant de notre capacité à résister à l'emprise de la pensée technicienne ? La meilleure façon d'exorciser la « honte prométhéenne » diagnostiquée par Günther Anders n'est-elle pas de renouer avec la source de ce qui rend l'homme unique : la créativité et la spontanéité de la vie face à la froide rigueur de la maîtrise technicienne ? Pour revenir à nos interrogations initiales, *la clé de l'eschatologie ne résiderait-elle pas dans une archéologie*, archéologie de la conscience et archéologie du savoir sur la base d'une nouvelle articulation entre *Lebenswelt* (Husserl) et *Lebensgrund* (Eugen Fink) ? Encore une fois, notre propos n'est pas ici d'opposer

³⁶² C. ROMANO, « La phénoménologie écologique de J.J. Gibson », in *// y a*, Editions Epiméthée, 2003, p. 242

³⁶³ B. BOISSON, *Nature Primordiale*, Editions Apogée, 2008, p. 11

³⁶⁴ B. BOISSON, *Forêts Primordiales*, Editions Apogée, 2008, p. 20

nature et culture mais, au travers de cette *échologie* de la pensée, - qui ne se réduit pas à une pensée de l'écologie - de renouer avec la source de toute vigueur, de toute ferveur intellectuelle, de nous « enraciner davantage dans le réel à mesure que nous cheminons dans la civilisation³⁶⁵ », comme le formule justement Bernard Boisson. Conformément au dessein qui était le nôtre depuis le début de cette recherche, nous comprenons ici que c'est en fondant la conversion sur une cosmologie et non sur une nouvelle anthropologie que l'*échologie* ouvre une voie de recherche originale.

L'horizon vers lequel nous pointons n'est pas celui d'un retour aux sagesse antiques ou aux cosmologies mythiques des sociétés traditionnelles, pas davantage l'élaboration syncrétique d'une forme de « bouddhisme occidental³⁶⁶ » qui a des raisons d'inquiéter, mais une refondation de notre « affect du monde » afin de passer d'une vision purement intellectuelle de la conversion à une vision qui engage le cœur et le corps. Si les autres traditions peuvent nous aider dans cette démarche, nous ne pourrons faire l'économie d'une *metanoia*, d'un arrachement au paradigme dominant de la pensée qui sépare jusqu'à occulter notre familiarité première avec le monde, la pensée technicienne.

Là où Heidegger nous invitait à « habiter le monde », il s'agit ici d'être habité par lui. Là où le *Quadriparti* heideggerien, sur lequel nous avons initié notre analyse, nous invitait au ressouvenir du lien, il s'agit de le vivre et de le réinventer chaque jour. *Pour ne pas en venir à sacraliser la nature, nous avons à redécouvrir notre propre sacralité au contact de la nature.* Dans le sillage du Pape François, c'est sur cet horizon, qui n'est que provisoire, que nous concluons notre recherche :

« La contemplation est d'autant plus éminente que l'homme sent en lui-même l'effet de la Grâce divine et qu'il sait trouver Dieu dans les créatures extérieures. [...] Tout l'univers matériel est un langage d'amour de Dieu. [...] J'apprends à lire ma propre sacralité en déchiffrant celle du monde³⁶⁷ ».

³⁶⁵ B. BOISSON, *Forêts Primordiales*, Editions Apogée, p. 114

³⁶⁶ M. DAPSANCE, *Qu'ont-ils fait au bouddhisme ? Une analyse sans concession du bouddhisme à l'occidentale*, Editions Bayard, 2018

³⁶⁷ La première partie de la citation est extraite du §. 233 de *L'Encyclique Laudato Si'*, *Op Cit*, où le Pape François cite lui-même Saint Bonaventure. La seconde partie est un extrait du §. 85 de *L'Encyclique Laudato Si'*. Les deux renvoient à l'idée d'une résonance entre écologie intérieure (l'âme « miroir du monde » évoquée dans la seconde partie de notre recherche au paragraphe VIII, 4, b) et extérieure.

Bibliographie

LA TECHNIQUE (Première partie)

ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme, Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, t. I, Paris, Editions Ivrea, 2002

ANDERS, Günther, *Le temps de la fin*, Paris, Editions de l'Herne, 2007

ANDERS, Günther, *Die Atomere Drohung*, Munich, Editions Beck, 1981

ARENDT, Hannah, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Editions Pocket, 1995

BLOCH, Ernst, *Le Principe Espérance*, T.I, Paris, Editions Gallimard, 1982

DELBARD, Olivier, *Dictionnaire de l'environnement et du développement durable*, Paris, Editions Pocket, 2005

DUPUY, Jean-Pierre, *Pour un catastrophisme éclairé*, Paris, Editions du Seuil, 2002

ELLÜL, Jacques, *Ce que je crois*, Paris, Editions Grasset, 1987

ELLÜL, Jacques, *La technique ou l'enjeu du siècle*, Paris, Editions Economica, 1990

ELLÜL, Jacques, *Théologie et technique, Pour une éthique de la non-puissance*, Editions Labor et Fidès, 2014

ELLÜL Jacques/W.H.VANDERBURG, *Ellül par lui-même*, Editions La Table Ronde, 2008

FOESSEL, Michaël, *Après la fin du monde – Critique de la raison apocalyptique*, Paris, Editions du Seuil, 2012

GREISCH, Jean, *Ontologie et Temporalité*, Paris, Editions PUF, 1994

HEIDEGGER, Martin, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Paris, Editions Gallimard, 2005

HEIDEGGER, Martin, *Essais et Conférences*, Paris, Editions Tel Gallimard, 1984

HEIDEGGER, Martin, *Etre et Temps*, traduction d'Eric Martineau, Paris, Editions Authentica, 1985

HEIDEGGER, Martin, *Etre et Temps*, traduction de François Vezin, Paris, Editions Gallimard, 1986

HOLDERLIN, *Hyperion*, traduction de Philippe Jaccottet, Paris, Editions Poésie/Gallimard, 2005

- HOUSET, Emmanuel, *L'intelligence de la pitié*, Paris, Editions du Cerf, 2003
- HUSSERL, Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, traduction de Gérard Granel, Paris, Editions Tel Gallimard, 1989
- HUSSERL, Edmund, *Méditations Cartésiennes*, traduction d'Emmanuel Levinas, Editions Vrin, 1986
- JONAS, Hans, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, Paris, Editions Rivages Poche, 2010
- JONAS, Hans, *Du credo ancien à l'homme technologique*, Editions Vrin, 2013
- JONAS, Hans, *Evolution et liberté*, Paris, Bibliothèque Rivages, 1999
- JONAS, Hans, *Le phénomène de la vie*, Editions de Boeck Université, 2001
- JONAS, Hans, *Principe Responsabilité*, Paris, Editions Champs Flammarion, 1998
- JONAS, Hans, *Une éthique pour la Nature*, Editions Desclée de Brouwers, 2000
- KANT, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, Editions Vrin, 1993
- KANT, Emmanuel, *La religion dans les limites de la simple raison*, Editions Vrin, 2010
- KLEIN, Noémie, *Tout peut changer, capitalisme et changement politique*, Paris, Editions Actes Sud
- MATTEI, Jean-François, *Heidegger et Hölderlin, le Quadriparti*, Paris, Editions PUF, 2001
- MUNSTER, Arno, *Principe Responsabilité ou Principe Espérance*, Paris, Editions Le Bord de l'Eau, 2010
- RICOEUR, Paul, *Finitude et Culpabilité*, TII, « La symbolique du mal », Paris, Editions Aubier Montaigne, 1968,
- SCHELER, Max, *Nature et formes de la sympathie*, Editions Payot, 1971
- SIMONDON, Gilbert, *Sur la technique*, Editions PUF, 2014
- VIOULAC, Jean, *L'époque de la technique*, Editions Epiméthée, 2009

ARTICLES

- ANDERS, Günther, « Pathologie de la liberté » in *Revue Philosophique*, 1937, vol, VI, p. 6
- BARBARAS, Renaud, « Phénoménologie de la vie » in *Revue Noesis*, 14, 2008, pp. 11- 26
- DAVID, Christophe, KOPCKE, Dirk, « Günther Anders, Hans Jonas, les antinomies de l'écologie politique » in *Ecologie et Politique* 2/2004 (N°29), pp. 193-213
- JONAS, Hans, « Les fondements biologiques de l'individualité¹ » in *Etudes Phénoménologique*, n°23-24, 1996, p. 117

LA CONVERSION (Deuxième Partie)

- BALAUDE, Jean-François, *Le vocabulaire d'Epicure*, Editions Ellipses, 2002
- BROCHARD, Victor, *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Editions Vrin, 1926
- CASERTANO, Giovanni, « La caverne entre analogie, image, connaissance et praxis » in *La République*, ouvrage collectif sous la direction de Monique Dixsaut, Editions VRIN, 2005
- CONCHE, Marcel, *Epicure, Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003
- CONCHE, Marcel, *Sur Epicure*, Editions des Belles Lettres, 2014
- DELAHAYE, Thierry, *Le monastère de Solan, une aventure agroécologique*, Editions Actes Sud, 2011
- DEPRAZ, Natalie, *Attention et vigilance, A la croisée de la phénoménologie et des sciences cognitives*, Editions PUF Epiméthée, 2015
- DEPRAZ, Natalie, VARELA, Francisco, VERMESCH, Pierre, *A l'épreuve de l'expérience, Pour une pratique phénoménologique*, Editions Zeta Books, 2011
- DEPRAZ, Natalie, *Le corps glorieux, phénoménologie pratique de la philocalie des pères du désert et des pères de l'Église*, Editions Peeters, Louvain, 2008
- EGGER, Michel-Maxime, *La Terre comme soi-même*, Editions Labor et Fides, 2012
- EPICURE, « Lettre à Hérodote » in M. CONCHE, *Lettres et Maximes*, Editions Epiméthée, 2003
- FALQUE, Emmanuel, *Dieu, la Chair et l'Autre*, Editions Epiméthée, 2008
- FALQUE, Emmanuel, *Métamorphose et finitude*, Editions du Cerf, 2004
- FALQUE, Emmanuel, *Saint Bonaventure ou l'entrée de Dieu en théologie*, Editions VRIN, 2001
- FINK, Eugen, *Sixième méditation cartésienne*, traduction de Natalie Depraz, Editions Millio, 1994
- FOUCAULT, Michel, *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France, 1981-1982*, Editions Gallimard, 2001
- GREGOIRE DE NYSSE, *La création de l'homme*, Editions Desclée de Brouwers, 1982
- GREISCH, *Vivre en philosophe, Expérience philosophique, exercices spirituels et thérapie de l'âme*, Editions Hermann, 2015
- GROUILLARD, Jean, *Petite Philocalie de la prière du cœur*, Editions du Seuil, 1979
- GUARDINI, Romano, *L'Esprit de la liturgie*, Editions Parole et Silence, 2007
- HADOT, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Editions Albin Michel, 2002

HEIDEGGER, Martin, *De l'essence de la vérité, approche de l'allégorie de la caverne et du Théétète de Platon*, Editions Gallimard, 2001

HERACLITE, fragment CXXIII, in *Les écoles présocratiques*, Folio Essai, 1991

LARCHET, Jean-Claude, *La divinisation de l'homme selon Maxime le Confesseur*, Editions du Cerf, 1996

LARCHET, Jean-Claude, *La théologie des énergies divines* - Editions du Cerf, 2010

LISON, Jacques, *L'esprit répandu, la pneumatologie de Grégoire Palamas*, Editions du Cerf, 1994

LOSKY, Vladimir, *La théologie mystique de l'Église d'Orient*, Editions du Cerf, 2005

LUCRECE, *De la nature*, traduction d'Henri Clouard, Editions Garnier Flammarion, 2001

MAXIME LE CONFESSEUR, *Ambigua à Jean*, traduction de Jean-Claude Larchet, Editions de l'Ancre, 1994

MAXIME LE CONFESSEUR, *Mystagogie*, Editions Migne, collection Les Pères dans la foi, 92, 2005

MAXIME LE CONFESSEUR, *Question à Thalassios*, 49, Sources Chrétiennes, 554

MAXIME LE CONFESSEUR, *Questions à Thalassios, T.1*, Sources Chrétiennes, 529, Editions du Cerf

OZILOU, Marc, *Saint Bonaventure, Les six jours de la création*, Editions du Cerf, 1991

PALAMAS, Grégoire, *Défense des saints hésychastes*, I, Editions Spicilegium Sacrum Lovaniense, Louvain, 1959

PAPE FRANCOIS, *Encyclique Laudato Si'*, Editions Parole et Silence, 2015

PATRIARCHE BARTHOLOMEE, *A la rencontre du mystère, comprendre le christianisme orthodoxe aujourd'hui*, Editions du Cerf, 2011

PLATON, *Phèdre*, traduction de Luc Brisson, Editions Garnier Flammarion, 1992

PLATON, *Philèbe*, Editions Garnier Flammarion, 2002

PLATON, *Le Politique*, Editions Garnier Flammarion, 1969

PLATON, *La République*, Editions GF Flammarion, traduction de Rbert Bacou, 1996

PLATON, *Le Timée*, traduction de Luc Brisson, Editions Garnier Flammarion, 2015

RABHI, Pierre, *La puissance de la modération*, Editions Horizonti, 2015

RABHI, Pierre, *Vers la sobriété heureuse*, Editions Actes Sud, 2010

RATZINGER, Joseph, *L'esprit de la liturgie*, Editions Ad Solem, 2011

ROBIN, Léon, *Platon*, Editions PUF Quadriga, 1997

SAINT BONAVENTURE, *Breviloquium*, Editions franciscaines, 1967

SAINT BONAVENTURE, *Itinéraire de l'Esprit vers Dieu*, traduction d'Henry Duméry, Editions Vrin, 1994

SAINT BONAVENTURE, *Soliloquium*, in V.M. BRETON, *Saint Bonaventure*, Editions Aubier, 1943

SALEM, Jean, *l'Atomisme antique, Démocrite, Epicure, Lucrèce*, Editions Poche, 1997

SALEM, Jean, *Démocrite, Epicure et Lucrèce : La vérité du minuscule*, Editions Encre Marine, 1998

SOLIGNAC, Laure, *La théologie symbolique de Saint Bonaventure*, Editions Paroles et Silence, 2010

TCHOUANG TSEU in *Les Philosophes taoïstes*, traduction de L.Kia-Hway et B.Grynpas, Paris, Editions Bibliothèques de la Pléiade, 2006

TOURAILLE, Jean, *La Philocalie, les écrits fondamentaux des Pères du désert aux Pères de l'Église*, Editions Desclée de Brouwer, 1995

URS VON BALTHASAR, *La liturgie cosmique*, Editions Aubier, 1947

ARTICLES

AYROULET, Elie, « Retournement et Transformation : les deux dimensions de la conversion chez Maxime le Confesseur », in D. VIGNE, *La conversion chez les pères de l'Église*, Editions Parole et silence, 2014

BASTAIRE, Jean, « Supplique pour une autre traduction du cantique des créatures » in M.HUBAUT, Jean BASTAIRE, *Approche Franciscaine de l'écologie*, Editions franciscaines, 2007

STAVROU, Michel, « La création entre nos mains, fournaise ou buisson ardent », in *L'avenir de la Terre, un défi pour les Eglises*, sous la direction de Jacques-Noël Pérès, Editions Desclée de Brouwer, 2010

RAHNER, Karl, « Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène » in *Revue d'ascétique et de mystique*, XIII, avril 1932

RAHNER, Karl, « La doctrine des sens spirituels » in *Revue de mystique et d'ascétique*, XIV, 1933

WHITE, Lynn, « The historical roots of our ecological crisis » in *Science*, vol 155, n° 3767, 10 mars 1967, p. 1203-1207

L'ÉCOLOGIE (Troisième partie)

- AFEISSA, Hicham-Stéphane, *Ethique de l'environnement : nature, valeur, respect*, Editions VRIN, 2007
- BARBARAS, Renaud, *Etre et phénomène*, Editions Million, 1991
- BRAGUE, Rémi, *La sagesse du monde*, Editions Fayard, 1999
- BOISSON, Bernard, *Forêt Primordiale*, Editions Apogée, 2008
- BOISSON, Bernard, *Nature Primordiale*, Editions Apogée, 2008
- BOURG, Dominique, FRAGNIERE, Antoine, *La pensée écologique, une anthologie*, Editions PUF, 2014
- CALLICOTT, John, Baird, *The great new wilderness debate*, Editions University of Georgia Press, 1998
- COURSIN, Janine, *Dogen et la voie du zen*, Editions Gallimard, 2016
- DAPSANCE, Monique, *Qu'ont-ils fait au bouddhisme ?*, Editions Bayard, 2018
- GIRA, Dennis, *Le lotus ou la croix*, Editions Bayard, 2003
- EGGER, Michel-Maxime, *Soigner l'esprit, guérir la terre*, Editions Labor et Fides, 2015
- FALQUE, Emmanuel, *Le livre de l'Expérience, d'Anselme de Cantorbéry à Bernard de Clairvaux*, Editions du Cerf, 2018,
- FERRI, Luc, *Le nouvel ordre écologique*, Editions Livre de poche, 2007
- FREUD, Sigmund, *Le malaise dans la culture*, Editions Garnier Flammarion, 2010
- ISHIGAMI IAGOLNITZER, Mitchiko, *Saint François d'Assise et Maître Dogen, L'esprit franciscain et le zen*, Editions de l'Harmattan, 2000
- KANT, Emmanuel, *La métaphysique des mœurs*, Editions Delagrave, 1985
- LARRERE, Catherine, *Les philosophies de l'environnement*, Editions PUF, 1997
- LEOPOLD, Aldo, *Almanach d'un comté des sables*, Editions Garnier Flammarion, 2000
- LINHARTOVA, Vera, *La présence au monde*, Editions Gallimard, 1999
- MAITRE DOGEN, *Shōbōgenzō*, traduction d'Eido Shimano Roshi et Charles Vacher, Editions Encre Marine, 2002
- MAITRE DOGEN, *Shōbōgenzō*, traduction de Yoko Orimo, t. I, Editions Sully, 2012
- MAITRE DOGEN, *Shōbōgenzō*, traduction de Yoko Orimo, t. VI, Editions Sully, 2012
- MAITRE DOGEN, *Shōbōgenzō, La vraie Loi, trésor de l'œil*, traduction de Yoko Orimo, t. VIII, Editions Le Prunier Sully, 2016

- MERLEAU-PONTY, Maurice, *La Nature, Notes du cours du Collège de France*, Editions du Seuil, 1995
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *L'œil et l'esprit*, Editions Folio Essais
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Editions Gallimard, 1998
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Signes*, Edition Gallimard, 2001
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *La structure du comportement*, Editions Quadrige, 1990
- MISRAHI, Robert, *Spinoza*, Editions Jacques Grancher, 1992
- NAESS, Arne, *Ecologie, communautés et styles de vie*, traduction de Charles Ruelle et Hicham-Stéphane Afeisa, Editions du Dehors, 2013
- NAESS, Arne, ROTHENBERG, David, *En route vers l'écologie profonde*, Editions WildProject, 2009
- NAESS, *La réalisation de Soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, Editions Wildproject, 2017
- NEYRAT, Frédéric, *La part inconstructible de la terre*, Editions du Seuil, 2016
- ORIMO, Yoko, *Le Shōbōgenzō de maître Dogen*, Editions Sully, 2014
- PERLS, Fritz, *Manuel de Gestalt-thérapie, La Gestalt : un nouveau regard sur l'homme*, Editions ESF, 2003
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Editions Garnier Flammarion, 1971
- SPINOZA, *L'éthique*, traduction de Charles Appuhn, Editions Garnier Flammarion, 1987
- THICH NAHT HANH, *Ce monde est tout ce que nous avons*, Editions Courrier du Livre, 2010
- THOREAU, Henri-David, *Walden ou la vie dans les bois*, Editions Aubier, 1982
- ZIELINSKI, Agata, *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas, le corps, le monde et l'autre*. Editions PUF, 2002

ARTICLES

- BONARDEL, Françoise, « Réception et difficultés d'interprétations en occident » in *Les Cahiers Bouddhiques*, n°2, « La co-production conditionnée », Editions de L'Union Bouddhique Européenne, décembre 2005, pp. 123-124
- CALLICOTT, John Baird, « The Wilderness Idea Revisited », in *The great new wilderness debate*, Editions Press University of Georgia Press, Etats -Unis, 1998, pp. 337-366

LINHARTOVA, Vera, « Dogen, Shobogenzo, Uji, notes en marge d'une traduction » in *Le Vase de beryl : études sur le Japon et la Chine en hommage à Bernard Frank*, Editions Jacques Picquier, 1997, p. 72

NAESS, Arne, « Gestalt et bouddhisme » in *La réalisation de Soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, Editions Wildproject, 2017, pp. 142

NAESS, Arne, « Spinoza et le mouvement de l'écologie profonde » in *la Réalisation de Soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, Editions Wildproject, 2017, pp. 109-138

NAESS, Arne, « The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary » in *Inquiry*, 1993, 16:1, 95-100

NAESS, Arne, « The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary », traduction de Hicham-Stéphane Afeissa, in *Éthique de l'environnement*, Editions Vrin, 2007, pp. 51-60

NAESS, Arne, « Les principes du mouvement de l'écologie profonde », version de 1980, in *La réalisation de Soi, Spinoza, le bouddhisme et l'écologie profonde*, Editions Wildproject, 2017

ORIMO, Yoko, « Dogen et la spiritualité de la résonance » in *Shobogenzo, La vraie Loi, Trésor de l'œil*, T.VIII, Editions Le Prunier Sully, 2016, p. 295-391

ROLSTON, Holmes, « The wilderness idea reaffirmed » in *The Environmental Professional*, vol.13, 1991

ROLSTON, Holmes, « La valeur dans la nature » in Hicham-Stéphane AFEISSA, *Ethique de l'environnement : nature, valeur, respect*, Editions VRIN, 2007, p. 153-185

WOOD, David, « What is eco-phenomenology ? » in C.S. BROWN, T. TOADVINE, *Eco-phenomenology, Back to the earth itself*, Editions State University of New York Press, 2003, pp. 211-233

TABLE DES MATIERES

<i>Introduction</i>	2
A. PREMIÈRE PARTIE : LA QUESTION DE LA <i>TECHNIQUE</i> OU LA DIMENSION ONTOLOGIQUE DE LA CRISE ÉCOLOGIQUE	9
I. HEIDEGGER : « OIKOS LOGOS » ET « ETRE- AU- MONDE »	10
1. L' <i>oikos logos</i> revisité à l'aune de « l'être-au-monde ».....	13
a) « Etre-au-monde » : vers un dépassement du dualisme dans la relation homme/nature	14
b) La nature comme « outil »	16
c) L'hybris technique : la nature « arraisonnée »	17
2. La <i>Gestell</i> comme dévoiement de notre être-au-monde : un mode de dévoilement occultant.....	18
a) Le renvoi comme ouverture vers un rapport symbolique au monde	20
b) Le souci comme « gardien de la plurivocité de l'être ».....	21
3. Développement de la technique et péril métaphysique.....	24
a) <i>Gestell</i> et oubli de l'Être	26
b) <i>Gestell</i> et donation du monde.....	26
4. Le <i>Quadripart</i> ou le monde comme totalité ouverte	28
II. JONAS, DE L'ONTOLOGIE A L'ÉTHIQUE.....	38
1. De l'ontologie à l'éthique : la question de la Technique, un enjeu collectif	42
a) Redéfinir le champ de l'éthique	42
b) Du « pouvoir-être » au « devoir-être ».....	43
c) La question du dépassement du seuil de notre humanité.....	45
2. Fonder le « devoir-être » sur une éthique du vivant : la biologie au service de l'éthique...	49
a) Une ontologie du vivant non duelle	49
b) L'appel du Bien dans nature : de l'ontologie à l'éthique.....	53
c) De l'ontologie à la théologie de la création : la liberté comme fardeau.....	54
d) L'individualité comme autodépassement de soi.....	58
3. Le « sentiment de responsabilité » au cœur d'une nouvelle vision de l'éthique	62
a) Sentiment de responsabilité jonasien vs respect kantien : vers une refondation de l'éthique ?.....	62
b) L'idée de finalité de Kant à Jonas : vers une téléologie du vivant.....	66
c) Le ratage de l'empathie universelle chez Jonas	68
d) Sentiment de responsabilité (Jonas) et sentiment vital (Scheler).....	73

III.	LES PENSEURS DE LA CATASTROPHE : GÜNTHER ANDERS ET JACQUES ELLÜL.....	81
1.	De la « honte prométhéenne » à une pensée de la résistance chez Günther Anders.....	85
a)	Des causes de notre incapacité à penser la catastrophe	85
b)	Le dépassement de l'homme par la technique ou la « honte prométhéenne » comme négation du « devoir-être ».....	87
c)	Inhibition de l'angoisse et « liberté d'avoir peur »	89
d)	L'homme « neutre » : une éthique de la conformité	90
e)	L'annihilation : l'anthropologie négative de Günther Anders	92
f)	Le sursaut démocratique comme instinct de survie	97
g)	L'élongation morale au service de la conscience citoyenne	99
2.	Passer du constat à l'action : quel statut pour l'espérance?	102
a)	La critique de Jonas	104
b)	La critique de Günther Anders	105
3.	Jacques Ellül : irréductibilité de la technique et nécessité du saut.....	108
a)	Le modèle dominant de la technique ou l'impossibilité du choix.....	108
b)	La réification ou la figure de l'homme-machine	112
c)	Insécabilité de la technique.....	114
d)	Irréductibilité de la technique et saut dans la foi.....	115
e)	La « non-puissance » ou la suprême subversion du christianisme	120
f)	La réponse de Günther Anders : temps de la fin contre fin des temps	123
B.	DEUXIÈME PARTIE : PENSER LES FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES DE LA CONVERSION ÉCOLOGIQUE	132
IV.	HERMÉNEUTIQUE DE LA CONVERSION	136
1.	Origine du mot conversion	136
2.	Les enjeux de la conversion.....	138
a)	La conversion comme visée du Soi : archéologie ou eschatologie ?.....	138
b)	La conversion comme dynamique interne : la question du déclenchement	139
c)	La conversion comme projet politique : convertir autrui	142
V.	LA METANOIA PLATONICIENNE : DE LA RÉPUBLIQUE AU TIMÉE	143
1.	La <i>metanoia</i> comme retournement dans <i>La République</i>	144
a)	Le rôle du cœur (thumos) dans la conversion : de la vision du Bien au désir du Bien	146
b)	La dimension éthique de la conversion : le bien commun.....	149
c)	Le déclenchement de la conversion, entre intériorité et extériorité : le rôle du maître	151
d)	La thèse de la <i>metanoia</i> comme appel chez Heidegger.....	154
2.	<i>Le Timée</i> et la thèse de l'âme du monde : la conversion comme <i>imitation</i>	160

a)	Vers une harmonisation du monde sensible et du monde intelligible : la structure de l'âme du monde	161
b)	Le Politique ou la conversion comme « torsion »	162
c)	D'une vision cyclique (Politique) à la perfection cosmique (Timée) : de la torsion à l'imitation	164
d)	Du monde supralunaire au monde sublunaire : vers une réconciliation entre éthique et physis ?	168
VI.	CONVERSION ET THÉRAPIES DE L'ÂME : LA VISION STOÏCIENNE.....	176
1.	La vertu comme rectitude du jugement logique : l'immanence du Bien.....	179
2.	La <i>physis</i> au cœur des exercices spirituels stoïciens	182
a)	Indifférence et attention	183
b)	Le monde mis à nu	185
c)	Du deuil du monde aux noces avec l'univers	186
3.	La magnanimité stoïcienne ou la conversion comme élargissement du Soi.....	187
a)	Du point de vue humain au point de vue divin	188
b)	Le paradoxe de la « <i>sympatheai</i> » stoïcienne	193
4.	Théorie du <i>pneuma</i> et foi dans la Nature : la piété stoïcienne	195
a)	Le corporalisme stoïcien : l'agent et le patient	195
b)	La théorie des raisons séminales.....	196
c)	Vouloir et savoir : la sympathie universelle est-elle purement intellectuelle ?.....	198
5.	Les limites de l'éthique stoïcienne : de l'attention à la vigilance.....	206
VII.	LES FONDEMENTS ÉCOLOGIQUES DE L'ÉTHIQUE ÉPICURIENNE.....	217
1.	La vérité de la sensation.....	220
a)	L'âme ne peut rien sans le corps	221
b)	La théorie des simulacres	223
2.	La thérapie des désirs : redécouvrir la nature en nous.....	230
a)	Discerner entre les désirs	230
b)	La thèse de l'homéostasie : retrouver le naturel en nous.....	232
c)	Spécificité de la détente épicurienne : le plaisir en repos	235
d)	Désir d'objet vs désir de paix : les fondements de la « sobriété heureuse ».....	237
e)	La détente épicurienne : troisième temps de l'épochè phénoménologique ?	244
3.	Le <i>Tetrapharmacôn</i> ou la <i>physis</i> au service de l'éthique	247
4.	Créativité de la nature et liberté humaine : la thèse du <i>clinamen</i>	251
a)	La théorie du <i>clinamen</i>	252
b)	Le hasard assumé	255
c)	La gratitude épicurienne comme forme du tragique surmonté	256

VIII. DE LA METANOIA PLATONICIENNE A LA METANOIA CHRÉTIENNE : RUPTURE OU CONTINUITÉ ?.....	265
1. Spécificité de l'expérience chrétienne de la conversion	270
a) Les sources scripturaires du mot conversion : du shub vetero-testamentaire au niham (metanoia) neo-testamentaire.....	270
b) La temporalité au cœur de la différence.....	274
c) Maxime le Confesseur : la conversion comme avènement à Soi.....	276
d) Conversion et déification.....	282
e) La question de la déification des créatures.....	285
2. Les énergies divines : la théophanie au présent	290
a) La doctrine des énergies créées chez Grégoire Palamas ou l'Esprit répandu.....	290
b) Grégoire de Nysse : Le Royaume de Dieu est en nous.....	294
3. La conversion des sens	297
a) La prière du cœur comme voie d'accès aux sens spirituels chez les Pères neptiques....	297
b) Le modèle trinitaire au cœur de la conversion des sens chez Saint Bonaventure.....	306
4. Conversion des sens et reconduction au sensible.....	313
a) L'ontologie du don comme antidote à la captation	313
b) La monadologie bonaventurienne : de l'âme-fenêtre à l'homme miroir du monde..	316
c) Dimension charnelle de la conversion des sens : de l'homme miroir du monde à la participation au Corps du Christ.....	318
d) La communion avec les créatures, corrélat écologique de la conversion des sens	320
e) La reconduction au sensible, horizon de la conversion.....	323
f) La dimension cosmique de la liturgie dans le monde orthodoxe	325
C. TROISIÈME PARTIE : L'ÉCOLOGIE COMME RECONQUÊTE DE L'IMMEDIATÉTÉ AU DÉTOUR DE LA CULTURE	335
IX. LE MONDE BRUT DE MERLEAU-PONTY : LA NATURE AU DÉTOUR DE LA CULTURE	340
1. La sensation ou quand la nature nous constitue autant que nous la constituons.....	340
2. De la conversion comme synchronisation à la conversion comme communion	343
a) Co-naître avec le monde	345
b) Le chiasme merleau-pontien : entre identité et séparation	347
3. De la communion au dialogue avec le monde	349
a) De la chair du monde au monde sauvage	350
b) La réduction au pré-objectif.....	352
X. LA WILDERNESS OU LA NATURE SAUVAGE AU PRIX DE LA SÉPARATION	355
1. Genèse du concept de <i>wilderness</i>	355
2. La <i>wilderness</i> d'Henri-David Thoreau : d'abord un sentiment.....	358
3. La notion de valeur intrinsèque au cœur du débat sur la <i>wilderness</i>	367

4.	De la valeur intrinsèque au monde sauvage	372
XI.	ARNE NÆSS, LA RÉALISATION DE SOI COMME IDENTIFICATION	377
1.	L'école de la <i>Gestalt</i> : trait d'union entre Merleau-Ponty et la <i>deep ecology</i>	380
2.	Une théorie de la sensation basée sur la <i>Gestalt</i>	383
3.	La réalisation de Soi : élargissement et identification.....	385
a)	L'élargissement du Soi : vers une ontologie relationnelle	386
b)	Identification et empathie.....	392
4.	Le <i>conatus</i> spinoziste comme ressort de la réalisation de Soi chez Naess	395
5.	De l'ontologie à l'éthique : la <i>deep ecology</i> comme antidote à la dictature écologique	401
a)	L'éthique comme corrélat de l'ontologie	401
b)	Identification et égalitarisme du vivant.....	403
c)	La <i>deep ecology</i> comme « lieu »	406
XII.	L'APPORT DES TRADITIONS ASIATIQUES : VERS UNE SPIRITUALITÉ DE LA RÉSONANCE	408
1.	Une lecture bouddhique d'Arne Naess par Arne Naess lui-même	409
2.	Les apports du bouddhisme zen japonais : Dogen, une spiritualité de la résonance	414
a)	La vision immédiate ou l'univers comme Dharma	415
b)	La « Pratique maintenue » : une pratique du cœur qui transforme le corps	420
c)	La notion de temporalité dynamique (Zenki) chez Dogen	423
d)	Au cœur de la « culture de l'infime »	432
e)	Saint François d'Assise et Dogen : pour une « échologie de la Joie »	435
	Conclusion	440
	Bibliographie	457