

## I

La crise écologique ne tombe pas du ciel, même si elle s'y fait bien voir, entre autres symptômes, par le dérèglement climatique. Il ne s'agit pas même d'une catastrophe naturelle, simplement globale et devenue systémique. Les affairments idéologiques, les bricolages technologiques et les récupérations économiques restent à l'évidence très en deçà de l'enjeu et en masquent même le sérieux, comme autant de divertissements. Ses caractères à la fois incontestables mais indéfinis devraient plutôt nous y faire reconnaître un phénomène saturé : un phénomène où l'excès d'intuition (d'images, d'informations, de faits, de *data*, etc.) surpasse et de loin tout ce qu'un concept ou un ensemble de concepts pourrait constituer en un phénomène objectivable. En fait, il ne faut rien de moins que la philosophie pour en analyser l'origine et rien de moins que la théologie pour tenter d'y faire face correctement. L'importance de l'encyclique *Laudato si* a tenu, entre autres, à la reconnaissance de la conjonction de ces deux dimensions : la clameur des pauvres et la misère de la terre vont de pair ; l'une et l'autre croissent en proportion directe et l'exigence théologique de la première se mesure concrètement à l'aune de la seconde.

## II

La crise écologique constitue une des preuves les plus patentes de la fin de la métaphysique dont elle relève au premier chef. Sans cette mise en perspective, elle reste énigmatique et mal comprise. Elle accomplit en effet la disqualification d'un des trois « objets » privilégiés de la *metaphysica specialis*.

Reprenons ceux-ci. La métaphysique (classique, c'est-à-dire moderne) admettait trois « objets » privilégiés, Dieu, l'âme et le monde, ne serait-ce que pour suivre la liste qu'en rappelle Kant. En fin de parcours,

1 Cet article corrige et augmente un argument précédemment développé lors du colloque « Les défis écologiques à la lumière du Bien commun » (Institut Catholique de Paris, 5-6 avril 2018) et pu-

blié dans O. Artus, P.-A. de Chalendar et É. Tardivel (dir.), *Écologie et bien commun, Cahiers de la Chaire Bien commun*, n°2, 2019, pp. 139-149, que nous remercions.

la *theologia rationalis* n'a pu penser Dieu qu'en le reconduisant à la « mort de Dieu », parce que tout ce qu'elle pouvait en dire rationnellement (soit comme *causa sui*, soit comme l'étant suprême, soit comme le fondement de la moralité) revenait à une des *idoles* conceptuelles dont Nietzsche a constaté le crépuscule. Quant à la *psychologia rationalis*, elle a finalement réduit l'âme (*mens, ego, etc.*), bref la conscience, soit à son support empirique (aujourd'hui neurologique et numérisé), soit à la somme de ses représentations (ses désirs intimes ou ses idéologies socialement construites), pour finalement se réduire à son contraire, autrement dit à l'oxymore de l'*inconscient*. Reste le monde, défini par la *cosmologia rationalis* comme la totalité des étants qui ne sont pas la partie d'un autre, c'est-à-dire la totalité des objets. Mais ces objets, d'abord constitués dans le concept par la pensée, se trouvent aussi, dans l'ère de la technique, produits dans l'effectivité, et même, la plupart du temps, reproduits industriellement. Qu'ils se reproduisent désormais en si grande quantité que, comme nous le constatons, ils finissent par recouvrir, voire occulter les choses du monde, cela n'a pas seulement pour conséquence de nous faire perdre l'accès à ce qu'on nommait auparavant la « nature » (car, après tout, ne pourrions-nous pas nous en affranchir, de cette « nature » ?); cela provoque aujourd'hui une résistance du monde lui-même qui marque son territoire et son irréductibilité à une telle totalité des objets; le monde les fait désormais ré-apparaître, inversés, sur ses marges, parce qu'il ne parvient plus à les reprendre en son cycle de genèse et de corruption, bref ne les recycle plus – il les fait surgir comme des *déchets*<sup>2</sup>. Car notre temps se définit particulièrement par la production d'objets, *donc* de déchets. Aussi longtemps que l'homme n'avait pas produit d'objets, il n'avait pas à constater de déchets, ni à *s'en décharger* dans des décharges. Des siècles durant, l'homme n'a pas connu de déchets, mais le cycle de la nature qui se recyclait en absorbant tous ses produits. Aujourd'hui que l'homme ne sait plus ce que « nature » veut dire et qu'il ne peut plus y avoir recours, ce qu'il produit lui reste sur les bras et il succombe sous l'excès incontrôlable du déchet.

## Thème

Avant d'aller plus loin, constatons donc que l'idole, l'inconscient et le déchet énoncent les trois noms de l'échec de la *metaphysica specialis* à penser ses « objets » supposés par elle privilégiés. Ce n'est qu'à la lumière de l'effondrement global de la métaphysique que la crise écologique prend sa dimension, éminemment philosophique. Elle outre-

2 On doit au cardinal Bergoglio d'avoir, très tôt (dès avant son pontificat), érigé ce terme au rang d'un concept, décrivant non seulement ce que notre société fait des choses mais aussi de beaucoup d'hommes, évidemment et au premier chef les plus pauvres. On ne s'étonnera pas que le déchet se définisse difficile-

ment, précisément parce qu'il hérite de l'indétermination grecque de la *hulê* (à la fois le matériau et l'imprécision de l'*eidos*, de la délimitation par la forme), et parce qu'il s'excepte, aujourd'hui, de ce qui, dans la *phusis*, pouvait déployer un cycle naturel de genèse et de corruption.

passé donc, et de loin, les prises des analyses politiques, idéologiques, économiques, géologiques et même *écologiques*.

### III

Reste à comprendre pourquoi l'objet (sa production et sa reproduction sans limites) provoque et même invente inévitablement le déchet. Répondre à cette question implique d'examiner un autre échec et un autre écart, ceux qu'introduit l'ontologie de la *metaphysica generalis*. En effet, quand elle a voulu définir l'étant en général, la métaphysique n'en a pas borné le champ à ce qui est supposé être vraiment (*ontôs*, l'ousia, l'essence ou la substance), mais aussi à ses accidents et ses dérivés (et d'abord le mouvement), donc finalement à tout ce qui peut se penser sans contradiction. D'où l'étrange résultat – ce qui se rencontre dans le monde se réduit finalement non pas à ce qui est mais, plus radicalement, à ce qui peut être, à ce qui peut se penser (*ens ut cogitabile*). Mais que pensons-nous vraiment et le plus exactement? L'objet. Et c'est pourquoi le monde ne se définit pas tant comme la totalité des choses, ni même des étants, mais comme la totalité des objets (effectifs, donc possibles en tant que pensables). Or, entre l'étant qui surgit et demeure en soi par nature et l'objet, un écart inévitablement s'instaure: l'objet (selon sa définition inaugurale par Descartes) ne retient de l'expérience que ce qui ne la rend pas incertaine<sup>3</sup>; de fait, l'expérience ne retient de la chose que ce que la *cogitatio* peut en comprendre certainement, en éliminant les sources d'incertitude; autrement dit, en éliminant la *hulê*, ce que nous appelons la matière, mais qui pour Aristote indique d'abord le matériau dont la variation fait «jouer» la chose (comme avec le temps le bois fait jouer une porte dans son cadre), et la fait différer sans cesse d'elle-même. Bref, nous connaissons un objet en éliminant dans la chose autant que faire se peut, l'indétermination de sa matière. L'objet s'obtient par abstraction des variations matérielles de son expérience, par abstraction de sa *hulê*, par son immatérialisation, permettant ainsi sa non-incertitude tangentielle dans l'expérimentation (qui devient désormais le titre nouveau de l'ancienne *experientia*, *empêria*, car notre expérimentation vise à *neutraliser* l'empirie). L'objectivation n'accomplit pas la chose de nature, mais la remplace par un substitut,

Jean-Luc  
Marion

3 Descartes suit ainsi l'exemple de l'arithmétique et la géométrie qui «... objectum ita purum et simplex versantur, ut nihil plane supponant quod experientia reddiderit incertum» (*Regulæ ad directionem ingenii*, II, éd. AT, Œuvres, t. X, p. 365). Ce qui rend incertain l'expérience tient à l'imprécision foncière de la chose naturelle (*hulê*) qui ne coïncide pas toujours (sinon en *en-*

*ergeia*) avec sa forme, à cause de la variation de son substrat. D'où le privilège des mathématiques, travaillant sur des formes sans substrat, donc sans variation, qui deviennent ainsi le paradigme de toute science. Il faut donc *formaliser* le matériau variable, autant que faire se peut, bref l'immatérialiser en l'«étendue des géomètres».

son fantôme certain<sup>4</sup>. D'où surgit, par contraste, un reste de la chose que n'assume pas l'objet, un reste trop matériel et variable qui subsiste précisément en marge de l'objet. À force de rester, il s'entasse, car il ne peut plus rentrer dans le cycle naturel de la genèse et de la corruption, puisqu'on a voulu faire disparaître, aujourd'hui, la variation de la nature (*bulê*) qui permettrait et la genèse et la corruption. À force de ne plus se corrompre, de ne plus pourrir, ce rebut reste et il persiste, mais comme un *déchet*. Et, en stricte métaphysique, on ne peut que le détruire ou bien le ré-utiliser en un nouvel objet (tel est l'unique horizon de Marx). Aujourd'hui, nous ne faisons rien d'autre ni rien de plus sous le nom de recyclage. Ainsi s'affiche l'échec de la *metaphysica generalis*, par le triomphe sans avenir de l'ontologie de l'objet.

Mais nous savons, sans nous l'avouer encore, que rien de cela ne suffit pour affronter la crise écologique. Car les déchets s'entassent plus vite que nous ne les détruisons ou les récupérons en d'autres objets, précisément parce que chaque objet produit à son tour, comme son envers, un nouveau déchet, une nouvelle matière qui ne peut plus servir de matériau. Tangentiellement, le déchet reste irrécupérable. Aussi, aujourd'hui, enfouissons-nous les déchets quand nous ne pouvons pas les exporter dans des espaces plus vides et plus pauvres qu'ils empesteront d'une peste désormais volontaire et universalisée. Mais l'espace terrestre n'est pas infini, ne fût-ce que parce que le temps manque à notre avenir. Inévitablement nous serons donc débordés par le flux des déchets, comme d'ailleurs en témoigne la ceinture grandissante des déchets qui, après avoir infecté d'ordures les faubourgs de nos mégapoles, encercle la terre de nos débris de satellites mal désintégré, au point d'en obscurcir déjà la stratosphère.

Thème

#### IV

Ce qui amène à une autre prise de conscience, encore à peine esquissée malgré l'évidence du fait : la définition traditionnelle, c'est-à-dire *moderne* du monde comme la totalité des objets, privilégiait l'espace conçu comme le sens externe, sur le temps, considéré comme le sens interne, réservé à la seule conscience (selon Kant) ; or, désormais, la crise écologique nous révèle que le temps détermine aussi et originellement le monde supposé externe. En effet, la production exacte d'objets présuppose toujours la possibilité de leur reproduction indéfinie dans le temps (ontique et épistémologique, par l'industrie en usine et

4 Sur ce point, voir notre analyse dans « Le réalisme réel : l'objet ou la chose », in E. Alloa & E. During (éd.), *Choses en soi*, Paris, PUF, 2018. B. Latour, faisant écho à P. Sloterdijk, constate aussi « ... la perte de sens imposée à la matérialité par l'obligation de devenir matière [sc.

étendue] », parce que les modernes « ... négligent en effet la matérialité » ; d'où la nécessité (mais comment ?) de « ... rematérialiser » (*Face à Gaïa. Huit conférences sur le renouveau climatique*, Paris, La Découverte, 2015, p. 273 et 283).

par la vérification en laboratoire) ; et donc *notre* nature produite relève aussi de l'histoire, la nôtre du moins avec laquelle nous avons voulu qu'elle coïncide. Nous ne pouvons aujourd'hui plus tableur sur l'invariance intemporelle du milieu (supposé « naturel » et immuable) et des conditions de l'expérience, car même la croissance (croissance de quoi d'ailleurs, sinon d'elle-même ?) présuppose le primat du temps sur l'espace. D'ailleurs, l'idéologie du progrès présupposait déjà un temps inépuisable pour nous permettre de transformer l'espace du monde. En sorte que le dogme moderne de l'évolution reçoit ici au moins une confirmation indiscutable : ce que nous nommons encore, sans plus la comprendre, la « nature » s'atteste aujourd'hui radicalement comme temporelle ; elle présuppose d'abord une histoire : histoire des galaxies, histoire du système solaire, le début et sans doute la fin de l'univers – *a fortiori* le début et sans doute la fin de l'espèce humaine. Contre Kant, le temps, ce sens interne, s'impose aussi bien comme le sens *externe* (même si, par hypothèse absurde, il ne se trouvait plus aucun *ego* pour le recevoir et l'éprouver). Le temps commande tout et donc tout a une histoire, les sciences, la technique, les ressources dites naturelles, l'espace et le monde lui-même<sup>5</sup>. Et ce temps ne peut se prolonger indéfiniment, du moins dans les conditions que la technique permet de concevoir et de prévoir, puisque les ressources et l'énergie disponibles restent finies, donc s'épuisent, alors que la croissance voudrait continuer à s'accroître sans autre but ni signification que sa propre abstraction anonyme. Notre monde et donc notre temps n'ont pas la promesse de l'éternité, parce qu'elle suppose le don du temps. La crise écologique n'attend pas et finira, avec ou sans nous, notre histoire.

Jean-Luc  
Marion

Il faudrait donc, pour affronter lucidement la crise écologique, ne plus penser le monde dans l'horizon spatial (supposé infini) de la production et reproduction d'objets immatérialisés, mais selon la dimension historique (et donc finie) du monde des choses – seule à même de considérer ce qui, aujourd'hui, s'en exclut et s'y impose sous le titre du déchet. D'une telle autre définition, pouvons-nous approcher ? Sans doute, si nous ne concevons plus le monde comme la totalité des objets concevables, donc selon la répétition productiviste, mais comme l'advenue indéfinie des possibles qui arrivent (*ou non*) selon une temporalité historique et donc finie. Le monde devient le lieu d'où peuvent surgir (*ou non*) des possibles historiques. Entendons bien : non plus, comme le rêvait la *metaphysica*, des possibles supposés totalement pensables pour nous et productibles par nous au prix de leur immatérialisation, mais des advenues imprévisibles,

5 Renversement confirmé par B. Latour : « Le Globe une fois détruit, l'histoire se remet en marche », en sorte que « Gaïa est historique de part en part » (*Face à Gaïa, op. cit.*, respectivement

pp. 191 & 369). Voir : « L'espace est enfant du temps » (p. 141) ; « L'histoire ou plutôt l'historicité a changé de camp » (p.143) ; « Gaïa est une puissance d'historicisation » (p. 283, etc.).

éventuellement impensables de prime abord et parfois définitivement, des possibilités effectives sans jamais nous devenir intégralement compréhensibles, et surtout jamais répétables – bref des événements, voire des *avènements*. Car ces possibles, advenant sans précompréhension, peuvent en effet aussi apparaître comme des impossibles pour nous<sup>6</sup>. De tels possibles interdissent, par définition, la totalisation, parce qu'ils anticipent sur notre finitude et n'y ajoutent que pour marquer ainsi l'incomplétude de notre monde, marqué lui aussi d'une finitude d'abord temporelle. D'où la question : « Ce monde est-il le vrai ? Le nôtre est-il l'erreur ? / Ô possibles qui sont pour nous les impossibles<sup>7</sup> ! » Faut-il retourner le célèbre titre d'A. Koyré et revenir de l'univers (spatialement) infini à un monde *historique*, non pas clos (dans l'espace), mais *fini* (dans le temps) ? Il s'agirait de rien de moins que d'une révolution anti-copernicienne<sup>8</sup> ? Peut-être, à condition de n'y voir pas une simple contre-révolution qui voudrait revenir au monde spatialement clos, mais y envisager l'ouverture du monde sur son possible temporel et historique.

Or, en philosophie contemporaine, la phénoménologie, au moins depuis Husserl et son essai *L'arche-originnaire Terre ne se meut pas* (1934, publié en 1940), a entrepris ce renversement ; elle a montré que « la Terre est bel et bien un sol, et non un corps. La Terre ne se meut pas ». En effet, prise réellement et naturellement, phénoménalement donc, la Terre n'est pas un objet en mouvement dans la neutralité sans bornes d'un espace géométrique (ou non) ; elle constitue bien plutôt ce par rapport à quoi tout mouvement et tout repos se définit et se mesure ; les corps physiques, interprétés (la plupart du temps) comme des objets, ne se spatialisent en fait qu'en rapport avec un point de référence : « La Terre est l'arche qui rend d'abord possible le sens de tout mouvement et de tout repos comme mode d'un mouvement. Son repos n'est donc pas un mode du mouvement ». Par contraste, « pour nous tous, la Terre est sol, non corps au sens plein ». Ce sol, lui, s'impose comme un repère qui définit tout espace ; il n'a rien d'un objet, ni d'un lieu défini par ses coordonnées, ni d'un mouvement, parce qu'il les rend possibles et, pour cela même, s'en excepte. « L'Arkhé-Terre ne se meut pas. [...] La Terre est un tout dont les parties [...] sont des corps, mais qui, en tant que "tout", n'est pas un corps ». La Terre n'est pas un corps, encore moins un objet, mais offre ce à partir de quoi ils se meuvent et restent parfois en repos : « Dans ce système [astronomique] tous les corps terrestres ont bien une "place" particulière, sauf la Terre elle-même », car «...la Terre-sol n'est pas ex-

6 Voir *Certitudes Négatives*, c. II, Paris, Grasset, 2010.

7 Selon la formule heureuse de HUGO, « *Magnitudo parvi* », *Contemplations*, III, 10 (éd. P. Albouy, Paris, « Pléiade », *Œuvres poétiques*, Gallimard, 1967, p. 618).

8 B. Latour évoque aussi une « contre-révolution copernicienne » (*op. cit.*, p. 82 sq.). On se rapportera surtout à D. PRADÈLLE, *Par-delà la révolution copernicienne. Sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*, Paris, PUF, 2012.

Thème

périmentable comme corps». En effet, tout mouvement et repos dans le monde naturel (des objets) présuppose un sol et un repère, qui phénoménologiquement ne se meut jamais, même si, physiquement, en tant que lieu où je suis en ma chair, il *semble* en mouvement. En fait, même dans un navire, une auto ou un avion, même dans un vaisseau spatial ou dans une hypothétique « autre terre », il reste un sol – celui où je me tiens en chair. « On pourrait alors penser qu'il faut en conclure ceci: la Terre peut tout aussi peu perdre son sens d' "archi-foyer", d'arche du monde, que ma chair [peut perdre] son sens d'être tout à fait unique, de chair originaire dont toute [autre] chair dérive une partie de son sens d'être ». La Terre se trouve toujours là où ma chair me tient: « Je ne suis pas en déplacement; que je me tienne tranquille ou que je marche, ma chair est le centre et les corps en repos et mobiles se tiennent autour de moi, et j'ai un sol sans mobilité<sup>9</sup> ». Parce que la chair (*Leib*) définit le pôle de l'égo (*Ich-Pol*), elle atteste l'Arche-Terre comme un sol absolu et un monde qui m'advient sans jamais prendre la figure d'un objet. Je ne contemple pas le monde comme un spectacle d'objets, mais je l'habite comme un sol pour ma chair. La terre, ainsi conçue, ne se meut pas, mais elle accueille et abrite ceux à qui elle donne d'habiter en elle.

La terre n'appartient pas au nombre des objets mais, en tant que l'Arche-Terre, elle m'advient comme le lieu de ma chair, comme l'unique sol qui ne se meut pas. Un épisode biblique figure exactement ce renversement du sens de la terre et du sol: l'arche de Noé figure en effet un sol qui, quand les eaux submergèrent toutes choses englouties dans l'espace, tout en flottant sur les vagues du déluge, resta un sol de référence, immobile pour « tout ce qui est chair, ayant un souffle de vie ». Car l'arche abritait « tout ce qui vit, tout ce qui est chair », y compris « les animaux qui ne sont pas purs » (*Genèse* 7, 13; 6, 19; 7,7, 2). L'arche de Noé devient ainsi *le sol de la chair* et illustre presque littéralement la nouvelle définition du monde que Husserl inaugurerait, contre sa définition métaphysique (et donc moderne).

Jean-Luc  
Marion

## V

Cette esquisse d'un résultat permet déjà de rectifier deux réponses, assez semblables puisque mutuellement antagonistes, à la crise écologique.

Il y a d'abord l'absurdité essentielle à prétendre « sauver la planète » ou « protéger la nature », comme les slogans commerciaux et politiques

9 Voir E. HUSSERL, *Renversement de la doctrine copernicienne dans l'interprétation de la vision habituelle du monde. L'arche-originaire Terre ne se meut pas. Recherches fondamentales sur l'origine phénoménologique de la spatialité de la*

*nature* (ms D 17, 1934, publié en 1940 (traduction française par D. Franck, Paris, Editions de Minuit, 1989, respectivement pp. 27-28, p. 19, pp. 16-1, p. 17, p. 15 et p. 18, dont on suivra le commentaire).

ne cessent de le rabâcher. Car ce serait plutôt et par principe elles, la « planète » et la « nature » qui éventuellement pourraient nous sauver et nous protéger contre nous-mêmes. On ne peut prétendre s'attribuer la responsabilité dernière de les gérer qu'en les considérant déjà et encore comme des objets que nous maîtriserions, prévoirions et modifierions à notre guise par un changement de nos modes de production (et c'est bien ce que l'appréhension technologique de la prétendue écologie nous demande de faire). L'écologie, si nous l'abordons comme la rectification et donc la complexification de l'objectivation des étants de nature, ne permet qu'un rebond de l'industrie et un renforcement de la technique. Qui ne voit que la technologie verte fait surtout reverdir la technocratie, loin de la freiner, encore moins de la surpasser ? S'imaginer pouvoir « protéger la nature » et « sauver la planète » en nous efforçant de modifier nos modes de consommation et de production pour mieux gérer la totalité des objets et des déchets, revient (en supposant que ces efforts aient un effet réel et n'aboutissent pas seulement à une mise en accusation de tous par tous) à proroger le rapport technique au monde, à s'en faire encore plus les régisseurs, certes plus frugaux mais non moins « maîtres et possesseurs », à entériner encore plus la terre comme notre objet, vu à distance par un sujet transcendantal hors sol. Nulle surprise que, dans cette optique, l'industrie la plus classique ne récupère, sous l'étiquette du « bio », le projet constructiviste et productiviste qui nous a menés à la crise écologique. Le nouveau moralisme vert prolonge, masque et voudrait même justifier un *statu quo* dans l'interprétation technique (et donc métaphysique) du monde.

## Thème

Reste l'autre tentation qui incite inversement à vénérer la Terre comme une mère antérieure et originelle, voire possessive, qui aurait un droit de regard sur sa progéniture, éventuellement comme une marâtre abusive qui pourrait exercer une revanche sur l'humanité, jusqu'à la contraindre même à disparaître pour le bien des autres espèces vivantes. L'homme devrait-il *dégager* la terre de sa présence ? Ne nous resterait-il qu'à émigrer vers d'autres planètes pour les dévaster encore ? Ou bien débarrasser la terre de la plupart des hommes au profit d'une humanité augmentée (de quoi au juste ?) pour quelques-uns ? Ou encore pour que ces quelques sur-humains inhumains rétablissent l'esclavage des sous-humains ? En un mot, la Terre-mère exigera-t-elle le rétablissement des sacrifices humains – que l'on n'a d'ailleurs jamais complètement éradiqués et qui renaissent sous d'autres noms ? Qu'il suffise donc, pour l'instant, d'entendre l'avertissement de saint Augustin : « *In vera autem theologia, opus Dei est terra, non mater* – En bonne théologie, l'œuvre de Dieu, c'est une terre, non pas une mère<sup>10</sup> ».

10 SAINT AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, VI, 8, 1 (éd. BA, t. 34, p. 84).

Cependant ces deux tentations peuvent nous mettre sur la voie de leur dépassement, parce qu'elles naissent d'une même défaillance et la désignent clairement : elles manquent la juste distance entre le monde et nous. Soit en maintenant l'écart transcendantal où nous le dominons de loin, pour le maîtriser comme un objet total. Soit en abolissant toute distance, afin, paradoxalement, de nous exiler de toute habitation dans un monde.

## VI

La philosophie, ou plus exactement la déconstruction de sa métaphysique, nous a guidés jusqu'à ce point. Mais pour aller au-delà, il faut sans doute recourir à la théologie chrétienne, comme vient de nous avertir saint Augustin. Si le dilemme entre l'immédiateté fusionnelle et l'impérialisme objectivant conduit à une même impasse – l'abolition de toute possibilité d'habiter la terre, c'est-à-dire de vivre *en elle* (ce qu'interdit l'impérialisme objectivant) sans s'y perdre (comme l'impose la fusion immédiate), de vivre en elle sans séparation ni confusion –, quelle autre relation nous reste possible avec la terre, qui permettrait de l'habiter ? Quelle distance, quelle mesure devons-nous garder avec l'unique terre qui ne se meurt pas ? Mais peut-on mesurer cette mesure avec la terre sans la rapporter à notre mesure avec Dieu ? En effet, avertissait Hölderlin, « Ce n'est pas un malheur pour l'homme que de se mesurer à la divinité<sup>11</sup> ».

Jean-Luc  
Marion

À cette interrogation, la théologie chrétienne répond par la possibilité de nous rapporter à la terre comme à une *création*, comme l'indique saint Basile : « Pourquoi t'imaginer comme une grande chose (*epi seautô mega*) ? Quand te viennent des pensées qui te mettent au cœur chancre et tumeur, que te vienne la mémoire de la création (*hupommêsis tês ktiseôs*), la façon dont tu as été créé. "Dieu prit de la poussière de la terre et Dieu façonna l'homme". Quand peux-tu te dissimuler toi-même ? Tu te dissimules toi-même quand tu te sépares de la terre. Mais si tu ne te sépares jamais de la terre, mais demeures connaturel à elle, alors tu reposes sur la terre (*epanapauê epi tês gês*), et c'est sur la terre que tu es jugé. Quoi que tu fasses de grand ou de petit sur la terre, tu y trouves tout proche le mémorial de ta petitesse (*to upommêma tês eautou tapeinôseôs*<sup>12</sup>) » Cette réponse reste pourtant inintelligible (ou plutôt trop intelligible) aussi longtemps qu'on la comprend comme le fit, avec une confondante unanimité, toute la pensée moderne (de Thomas d'Aquin à Heidegger, en passant par Descartes et Hegel) : à savoir en l'interprétant à partir de la causalité

11 HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke*, éd. F. Beissner, *Große Stuttgarter Ausgabe*, 2/1, 1951, p. 372, tr. fr. Hölderlin, *Ceuvres*, éd. P. Jaccottet, « Pléiade », Paris, Gallimard, 1967, p. 939.

12 SAINT BASILE, *Sur l'origine de l'homme*, II, 11, 12 (éd. A. Smets et M. Van Esbreecke, "Sources chrétiennes" n°160, Paris, Cerf, 1970, p. 84).

efficiente. Car la pure et simple efficence de la cause supprime le trait déterminant de la création : elle efface toute similitude de la cause avec son effet (ce fut même pour cette caractéristique que l'avait privilégiée la physique moderne) ; la terre, alors réduite à un effet qui ne porte plus aucun sceau, ne garde plus aucune empreinte et ne manifeste plus aucune trace de son origine, peut se trouver ravalée à la neutralité de l'état commun et ne porte le signe de rien d'autre que de sa factualité d'objet intégralement pensable. Qualifier au contraire le monde, plus exactement la terre habitable, du titre de création, implique de la requalifier dans la dignité d'une ordonnance (*cosmos*), d'une figure dérivée mais encore visible de son origine<sup>13</sup>.

Cette requalification de la terre comme une créature ne peut se concevoir qu'en respectant la juste distance entre Dieu et ce qui en provient sans confusion, ni séparation. Cette distance décide de la terre, parce qu'elle décide de tout, et d'abord de la mesure de l'homme à Dieu. Or Dieu se révèle d'emblée et définitivement comme Père, le seul et l'unique « au ciel » et donc aussi sur terre (*Matthieu 23, 9*). Comment un tel Père se distingue-t-il d'une cause efficiente simplement toute-puissante ? En ceci que le Père ne produit pas un effet, mais qu'il *donne* – *bonum diffusivum sui* : il donne par soi, mais aussi il se donne, soi à un autre que soi. Selon sa paternité, Dieu décide certes de l'origine de la terre mais, en la dégageant de lui (quoique la gardant toujours en lui), il nous la découvre comme par lui *donnée*. Cette donation ne disparaît pas (ou plutôt ne devrait pas disparaître pour un regard filial) dans son effectuation ; la chose donnée garde (ou devrait garder) en elle la trace de sa donation ; elle vibre encore de l'élan qui la délivre et nous la livre ; quand elle se reçoit elle-même du mouvement qui la fait advenir, elle crie à qui sait entendre : « Ce n'est pas moi qui me suis faite, je ne proviens pas de moi, mais m'a faite celui qui demeure éternellement<sup>14</sup> ! » ; elle ne se montre qu'en démontrant qu'elle ne se montre pas d'elle-même mais n'advient qu'en venant d'ailleurs. Par suite, la voir et la percevoir signifient la recevoir comme ce qui ne nous appartient pas plus qu'elle ne s'appartient à elle-même. La terre est bien une donnée, mais ce donné de fait reste un *don*, qui ne se comprend que comme tel – comme à recevoir. Voir la terre comme telle signifie la recevoir comme ce qui nous advient certes, mais sans nous ni notre maîtrise : recevoir la terre, ce donné antérieur, nous dispense donc de la maîtriser, nous libère d'avoir à la posséder. Et donc nous permet de l'habiter, puisqu'elle ne nous appartient pas. Locataires de la terre, nous ne l'avons pas, mais nous la fréquentons et en avons l'usage comme une concession gracieuse et sans borne (*habi-*

Thème

13 B. Latour évoque d'ailleurs parfois la «...Création comme alternative à la Nature» (*op. cit.*, p. 367).

14 SAINT AUGUSTIN : «...si quis audiat,

dicunt hæc omnia "non ipsa nos fecimus, sed fecit nos qui manet in æternum" » (*Confessiones*, IX, 10, 24, éd. A. Solignac, BA, t. 14, Paris, DDB, 1962, p. 118).

*tare* se définit en grammaire comme un fréquentatif de *habere*, mais en soi c'est l'inverse : nous n'avons qu'à force d'habiter). D'où une conséquence directe quoique apparemment opposée : cette terre donnée ne nous dispense pas d'une responsabilité à son encontre.

En fait, la même finitude marque du même sceau et le monde de la terre et notre humanité terreuse qui sort de cet humus même. Déjà pris dans une même histoire que la terre qui lui donne son monde, l'homme ne peut ni ne *doit* maîtriser ce qui lui vient d'ailleurs, plus exactement du même ailleurs que celui dont il provient lui-même. La terre et l'homme, qui n'a pas d'autre monde qu'elle, se reconnaissent ainsi une étrange *fraternité* à partager le même ailleurs. La même humilité reçoit et relie l'humus et l'homme<sup>15</sup>. La conséquence de cette quasi-fraternité de l'homme avec la terre s'impose sans ambiguïté : nous sommes dans l'unique monde, que nous devons maintenir en vie, parce qu'il conditionne toute chair en la sienne : la vie ne reste possible pour nous que dans celle du monde qui, donné d'ailleurs, nous précède, parce qu'en lui seulement nous advient notre vie, elle aussi donnée d'ailleurs. L'homme se trouve lui-même en situation d'un possible advenant (ou adonné), qui se trouve du même coup en charge du monde de la terre, défini comme la totalité des possibles lui advenant. Ainsi Adam, né de la terre mais par et depuis Dieu, ne peut-il vivre humainement de la première qu'en voyant le second et en se voyant vu par lui.

Jean-Luc  
Marion

## VII

Cette reconfiguration de l'habitation de l'homme sur la terre en une communauté de donnés, de possibles advenants, aboutit à redéfinir le salut écologique comme un cas exemplaire du bien commun. Comme l'on sait (au moins depuis les travaux de G. Fessard), ce bien diffère des biens particuliers et même de la communauté des biens, parce qu'il transcende la somme de tous les biens de chacun des hommes en formulant le bien sans lequel aucun des autres biens, particuliers ou communautaires, ne serait plus possible<sup>16</sup>. Il les rend possibles en effet, mais parfois en les contredisant et les limitant. Nous expérimentons ce paradoxe sans même aller jusqu'au terrain théologique qui lui est pourtant le plus approprié. Il suffit de songer au paradoxe de la paix, telle que nous l'avons expérimentée depuis 1945, en situation d'armement atomique.

15 On parlera ici, selon la formule de R. Brague, d'une essentielle *humilité* de l'homme.

16 G. FESSARD, *Autorité et bien commun. Au fondement de la société*, Paris [1944<sup>1</sup>], Ad Solem, 1995<sup>2</sup>. Voir Frédéric

LOUZEAU, *L'Anthropologie sociale du père Gaston Fessard*, PUF, « Hors collection », 2009 et E. TARDIVEL, « Pouvoir et bien commun. Une lecture non théologico-politique de Romains 13, 1 », *Transversalités*, n.131, Paris, 2014/3.

Le bien particulier (ou collectif) de chaque nation consiste, dit la philosophie politique moderne, à ce que son État protège ses citoyens et assure leur sécurité. Il devrait donc autoriser l'usage de l'arme la plus destructrice possible, (en l'occurrence de l'arme atomique). Or l'État se trouve contraint pourtant de *ne pas* l'employer, puisque ce feu nucléaire entraînerait des ripostes nucléaires venues des autres États dotés de cette même arme, ripostes qui annihileraient l'ensemble des combattants, l'ensemble des citoyens de tous les États. La sécurité à tout prix entraînerait inconditionnellement la destruction de ceux qu'on prétendrait mettre en sécurité. Une paix sous condition, une paix sans paix, une paix par défaut de vainqueur possible se trouve ainsi imposée aux belligérants potentiels en vertu du bien commun de la survie de tous. Cette paix armée devient elle-même la condition de possibilité des guerres limitées. On peut considérer qu'il en va de même pour la crise écologique. La croissance économique, l'exploitation sans frein des ressources naturelles, l'accumulation capitalistique indéfinie ne peuvent continuer leur développement cancérogène que sous la condition d'un monde, et du seul que nous connaissions, la terre<sup>17</sup>. Sans l'air, l'eau et la terre meuble, aucun autre bien, même ce bien négatif et contradictoire de la croissance à tout prix, ne peut s'appropriier ni se constituer. Aucune maîtrise technologique ne peut se dispenser de cette condition irréfragable. Elle apparaît donc comme le cas privilégié du bien commun et l'inéluctable contrainte de la finitude, celle que l'homme partage avec la Terre, l'un et l'autre donnés d'ailleurs.

## Thème

Ce n'est qu'à la mesure de notre courage d'accepter cette contrainte et donc d'accomplir le bien commun, que nous pourrions voir en face la crise écologique. Ce premier pas pour la surmonter, il est clair que les chrétiens sont particulièrement qualifiés pour et obligés à le faire.

*Jean-Luc Marion, de l'Académie française, né en 1946, marié, deux enfants, quatre petits-enfants, co-fondateur de la revue catholique internationale Communio, est professeur émérite de l'Université Paris-Sorbonne et professeur à l'Université de Chicago. Parmi ses dernières parutions: Étant donné, P.U.F, 1997; Certitudes négatives, Grasset, 2010; La rigueur des choses, entretiens avec Dan Arbib, Flammarion, 2012; Brève apologie pour un moment catholique, Grasset, 2017; D'ailleurs, la Révélation, Grasset, 2020.*

17 Ici seulement pourraient se poser les questions de la croissance: admet-elle encore un but nécessaire, une stagnation durable l'a-t-elle déjà remplacée, peut-elle retrouver une autre fin qu'elle-

même? Ces questions ne pourront trouver de réponse qu'à partir d'une critique radicale de la situation métaphysique qui l'a instituée en horizon indépassable de l'histoire.