

L'EXIL TERRESTRE ET LA VIE NEGLIGEE. QUELQUES ENSEIGNEMENTS A TIRER POUR L'ECONOMIE DE L'INACTION ECOLOGIQUE

Hadrien Lantremange, UMR AGIR, Centre INRAE Toulouse-Occitanie

Résumé

Les sciences sociales, et la science économique en particulier, supposent que les hommes s'accordent à vivre leur existence terrestre. De ceci, on peut douter, cependant : il n'est pas certain que l'expérience terrestre soit heureuse, comme il n'est pas certain que les hommes aient le désir de la faire durer. Il se pourrait ainsi que la répugnance à la condition terrestre soit la première raison de l'inaction écologique.

Abstract

Social sciences, and economics in particular, assume that people are willing to live out their earthly existence. One can doubt it, however: it is not certain that the earthly experience is a happy one, just as it is not certain that people have the desire to make it last. So, it could be that repugnance to the earthly condition is the primary reason for ecological inaction.

Mots-clés

Crise écologique ; rationalité économique ; habitation ; désir

Keywords

Ecological crisis; economic rationality; habitation; desire

Codes J.E.L.

A13, B40, Q50

L'exil terrestre et la vie négligée. Quelques enseignements à tirer pour l'économie de l'inaction écologique

Et c'est encore, et c'est toujours l'enfer
du séjour interchangeable.

— Henri Michaux, *Lieux inexprimables*

1. Introduction : l'immobilisme écologique

La cité écologique demeure à ce point hors de notre horizon que l'immobilisme paraît en bonne place pour concourir aux concepts fondamentaux de notre temps. États des lieux et exhortations se suivent et se ressemblent, au point que l'on peut se demander si leur masse finira, comme par gravité, par engager les transformations requises – la patience finissant par se changer en force, comme dit saint Augustin de la Cité de Dieu – ou bien si la multiplication des signaux d'alarme ne fait pas qu'épaissir en nous réconfortant le voile d'illusions par lequel les sociétés techniciennes tentent de se protéger.

L'inaction écologique et la course générale à la catastrophe qu'elle implique ont tout pour intégrer, au vu des enjeux, la catégorie des aberrations anthropologiques, en particulier du point de vue de l'économie. Pour celle qui ambitionne de bâtir une théorie générale de l'action rationnelle intéressée, une inaction généralisée qui va à l'encontre de tous les intérêts ressemble aux phases de Vénus en système géocentrique. Si la discipline économique, dans sa vaste majorité, ne semble guère portée à mieux saisir le sens de ce décalage, on trouve au sein des sciences sociales différents motifs qui tentent d'expliquer l'inaction, cherchant soit du côté d'une rationalité défectueuse qui ferait que les enjeux ne sont pas saisis dans toute leur ampleur, soit du côté d'une rationalité contrariée par des intérêts contraires. Ces raisons offrent d'indéniables éclairages ; cependant, on peut se demander dans quelle mesure elles seraient à même de rendre compte d'une éventuelle absence de raisons d'engager la transition – c'est-à-dire, dans quelle mesure elles seraient capables de saisir ce qu'on peut penser être d'abord l'inaction : un renoncement. Le pragmatisme, qui constitue souvent leur arrière-plan philosophique, a l'inconvénient d'accorder la préférence, en fait d'objet, aux acteurs ; mais si le problème est celui de l'inaction, la question se pose de son adéquation¹.

Dostoïevski, dans un texte dont on peut penser qu'il devrait constituer le manuel initiatore de tout apprenti chercheur en sciences sociales², avait prévenu de l'impossibilité de cerner, au double sens de comprendre et de borner, le comportement humain. Contre les architectes éclairés qui voyaient dans la raison universelle le moyen d'atteindre la concorde définitive, Dostoïevski maintenait que l'action humaine n'était pas une matière transparente, et qu'il existait préalablement à l'action un espace d'indétermination inaccessible aux sciences positives, dans lequel l'agent *n'avait pas encore choisi*. Dans cet espace intérieur, une délibération avec soi a lieu, dont l'issue est hors d'atteinte à l'esprit pressé. C'est une telle

¹ Berthoud [1994] avait souligné la difficulté du pragmatisme de fournir des moyens d'orientation en économie.

² Il s'agit des Carnets du sous-sol [1992]. Pour P. Sloterdijk [2011, p. 243-45], le livre « ne constitue pas seulement le document fondateur de la psychologie moderne du ressentiment mais aussi la première expression de l'opposition à la globalisation, si la rétrodatation du terme est légitime. » Il estime qu'il y a là « la plus puissante vision qu'ait produite le XIXe siècle en matière de critique de la civilisation. »

opacité, une telle imprévisibilité d'autrui qui a fait l'effroi de la pensée économique moderne, et dont elle a voulu se débarrasser en faisant de l'agent économique une créature aussi docile qu'une machine [Berthoud 1991]. C'est ce même espace qui fait ricaner l'Homme du sous-sol, qui augure des déconvenues au programme rationaliste. Pour Dostoïevski, un tel espace rend vaine toute entreprise de mise en cohérence accomplie du monde des hommes, car il leur fournira toujours le moyen d'exercer leur liberté en échappant aux prédictions³.

Dans ce qui suit, nous interrogeons le problème de l'inaction écologique non pas à partir d'une rationalité manifeste, telle que la science positive peut la saisir au travers de comportements observés, mais à partir de ce qui précède le comportement : le désir. La question qui est posée est de savoir dans quelle mesure l'immobilisme, au-delà des explications cognitives ou structurelles qui peuvent le justifier, trouve sa source dans un manque de désir, c'est-à-dire dans une répugnance pour la condition terrestre, qui ferait toujours pencher l'homme pour ce qui lui permet d'échapper à cette condition, plutôt que pour ce qui la fait durer. Dans un premier temps (section 2), nous proposons une reformulation de la rationalité écologique qui refasse une place à la rationalité pratique, dont Arnaud Berthoud [2005] a montré qu'elle était constitutive de l'économie. Cette reformulation nous permet de souligner qu'une intelligence économique accomplie requiert, au-delà du jeu infini des transformations productives, un acquiescement primordial au donné – temps et lieu au premier chef. Ceci nous amène à poser que toute prise en compte de la crise écologique par l'économie doit reposer sur une éthique de l'habitation (section 3), dans laquelle l'agent consent à vivre en son temps et son lieu. La section suivante (section 4) vise à faire voir l'écart entre cette exigence et la situation contemporaine, interprétée à partir de l'étude de Peter Sloterdijk [2011] sur la globalisation, qui donne à voir un monde moderne tout entier bâti contre l'idée d'habitation. La section 5 en déduit une proposition de mise à jour que l'on pourrait dire anthropologique, et la section 6 conclut.

2. Dualité de la rationalité écologique

Parler d'inaction suppose que l'action était possible et nécessaire, et pourtant empêchée. La question qui se pose alors est l'origine du manquement. Deux cas peuvent se présenter : soit que l'origine est extérieure à la volonté et c'est une entrave ; soit qu'elle est intérieure et c'est un défaut de volonté. Cette seconde possibilité n'est toutefois pas retenue par les sciences sociales ; leur vocation rationaliste les conduit généralement à adopter un postulat déterministe qui présume de l'objectivité des comportements humains, et à favoriser une conception pragmatique de l'agent, qui est supposé toujours agir dans la mesure exacte de ses moyens cognitifs et matériels. La pensée économique moderne s'accorde à cette conception, en posant que la rationalité des agents est uniforme et qu'elle a l'entrave, précisément, pour objet : c'est la rationalité ou l'intelligence technique, dont le propos consiste à se départir au mieux des entraves rencontrées, c'est-à-dire à chercher le meilleur résultat possible pour une action soumise à contraintes, en usant éventuellement des subterfuges offerts par le marché. L'économie institutionnelle, quoique prenant ses distances avec l'abstraction néoclassique, ne s'en écarte pas fondamentalement, en ceci qu'elle considère elle aussi que l'agent va au bout de ses possibilités, lesquelles se trouvent toutefois prises dans un tissu de normes et d'habitudes qu'elle cherche à décrire. Dans un cas comme dans l'autre, l'intelligence de l'acteur ou de l'agent

³ On trouve chez Baudrillard quelque chose de cet ordre, à propos du silence des masses : pour lui, la masse est précisément ce qui échappe au social ; ce qui, par une effarante indifférence à l'égard de ses intérêts présumés, se soustrait à la rationalité sociologique. Voir Baudrillard [1999], par exemple.

est bien une intelligence technique : c'est une intelligence de résultat qui n'a pas de fin pour elle-même, et qui par ailleurs ne peut pas ne pas se produire, étant entendu qu'elle n'a pas d'autre signification que de produire un effet. Appliquée au problème écologique, cette forme d'intelligence conduit à réviser la représentation du monde afin d'y inclure les nouvelles perspectives offertes par les sciences de la terre, vues d'abord comme nouvel ensemble d'obstacles (de limites planétaires, de capital insubstituable, de fonctions écosystémiques, etc.) dont on débattrait ensuite – techniquement – des contournements possibles.

C'est le grand mérite d'A. Berthoud [2005] d'avoir rouvert cette perspective, en montrant que l'économie n'est pas constituée d'un, mais de deux mouvements : que conjointement à l'intelligence technique qui agence et manipule, il y avait une intelligence pratique qui reçoit et réalise, et que c'est elle, ultimement, qui donne à l'économie sa signification (laquelle reste sinon un ensemble de phénomènes – production, distribution, consommation – désunis). L'intelligence technique, qui est une intelligence de production, n'est, comme dit Berthoud, qu'une rationalité « passagère », perpétuellement engagée dans un futur sans contenu⁴ ; c'est l'intelligence pratique qui lui offre de s'arrêter en menant l'usage à son terme. Tandis que l'intelligence technique porte sur les *bons moyens*, c'est-à-dire sur l'adéquation d'objets pris comme moyens au regard d'une fin donnée, l'intelligence pratique porte sur les *bonnes fins* et la complète. Cette intelligence pratique est une intelligence de consommation, qui a pour centre et raison la question du bonheur par la juste jouissance des richesses. C'est par elle que peut être mis un terme à ce que Berthoud [1994, p. 106] appelle « l'enchaînement infini des moyens et des fins dans l'espace de la production ». Ces deux formes d'intelligence économique ont pour arrière-plan philosophique la distinction aristotélicienne entre la *poièsis* (la production ou la fabrication) et la *praxis* (l'action), distinction que la pensée économique moderne a rejetée – rejoignant ainsi le « monisme de l'action » de la pensée pragmatique – et que Berthoud propose de réhabiliter.

Sous la perspective pratique, le problème écologique change notablement de forme. Il ne s'agit plus simplement de rénover la représentation du monde pour y déceler le nouvel espace de production, mais également de s'interroger sur le bon usage du monde auquel la nouvelle représentation conduit. La question n'est plus simplement de mieux comprendre le fonctionnement de la biosphère, d'en cerner les contours ou les « frontières », d'affiner la critique logique pour atteindre ce que F. Dagognet [1990] appelait une « néo-rationalité bioéconomique », c'est-à-dire une rationalité qui ouvrirait à une meilleure maîtrise ; la question est aussi de savoir comment recevoir ce monde plus sensible, plus mouvant et plus fragile que les sciences de la terre nous donnent à voir – comment le recevoir, c'est-à-dire, finalement, comment l'habiter. Heidegger [1958, p. 114] dit quelque chose de cet ordre : « C'est une chose de tirer simplement parti de la terre. C'est en une autre de recevoir la bénédiction de la terre et de se sentir peu à peu chez soi dans la loi de cette conception. » L'intelligence technique ne pourra jamais faire de la terre autre chose qu'un *Spaceship Earth*, pour parler comme K. E. Boulding, auquel il restera toujours à trouver une destination ; c'est l'intelligence pratique et elle seule qui donne à l'homme de se sentir chez soi et de suspendre un instant sa course à travers l'abîme. Il s'ensuit que le problème écologique ne peut simplement se résoudre par la

⁴ « À l'intelligence technique de la production, qui est une rationalité passagère, anonyme et accordée à un temps fragmenté en moments d'opérations successives dominées par le futur, on doit opposer l'intelligence pratique ou l'intelligence vertueuse qui est une rationalité accordée à un temps continuellement enroulé sur un unique moment présent dont nul ne peut sortir » (ch. 3, § 91).

seule prescription de « limites planétaires », qui d'une certaine manière demeureront toujours sans signification, sinon celle de notre misère terrestre ; ce qui permettra d'arrêter véritablement le processus de dévastation dans lequel nous sommes pris – qui est aussi celui d'une intelligence technique laissée à elle-même – c'est la reconnaissance de ce que P. Mardellat [2010] appelle les limites « internes » de l'usage du monde, et que l'on pourrait presque appeler ses *traits* tant c'est bien de reconnaissance dont il est question. Quels traits ? Ceux du foyer qu'il ne s'agit plus de transformer, mais de recevoir et d'accueillir. Heidegger [1958, p. 183] rappelait que « la limite n'est pas ce où quelque chose cesse, mais bien, comme les Grecs l'avaient observé, ce à partir de quoi quelque chose commence. » L'intelligence pratique est ce moment qui suspend l'intelligence technique pour laisser ce quelque chose advenir. Elle présume un ordre des fins succédant à l'ordre des moyens, et ouvre naturellement à une interrogation éthique.

3. Ethique de l'habitation

Parlant du problème écologique, M. Serres [1990] usait du beau mot de « négligence »⁵. La dégradation de la biosphère peut ainsi s'entendre comme la négligence des richesses qu'elle constitue, lesquelles sont généralement réduites à des moyens d'enrichissement, quand elles ne sont pas tout bonnement ignorées. On pourrait même dire que la pensée économique repose sur la négligence – négligence « calculée », dirait B. Latour [2015, p. 348] – du monde écologique, c'est-à-dire de cette infinité d'organismes et de processus biogéochimiques qui, silencieusement, façonnent la « zone critique » et maintiennent ainsi la possibilité d'une nouvelle production. C'est leur non-valeur, pourrait-on dire, qui offre la possibilité d'une valeur économique, comme le commissaire-priseur offre la possibilité d'un marché. Même l'économie de l'environnement ne perçoit généralement ce monde que comme ressource et point d'appui, jamais comme richesse digne de jouissance ou comme milieu digne d'attachement⁶. En cela, la crise écologique est bien la révélation d'une valeur que l'on ne soupçonnait pas, on pourrait presque dire un *renversement des valeurs*, les biens de consommation de la société industrielle apparaissant toujours plus dérisoires à mesure que les sciences de la terre donnent à voir l'étendue de ce que l'on croyait inaltérable et qui est en cours de détérioration.

La crise écologique révèle donc la biosphère comme richesse ; or toute richesse appelle à une appropriation, qui ne signifie pas de contraindre ou de détourner mais au contraire de reconnaître – de reconnaître comme richesse, comme richesse pour soi. Berthoud [2005, ch. 1, § 32 et 38] dit de l'appropriation qu'elle est à la fois prise de possession et accueil, et qu'elle est ce qui « accomplit » l'usage des richesses. A contrario de l'usure et de l'instrumentation qui ne donnent à l'objet aucune existence propre et réduisent la consommation à sa seule dimension destructrice, l'appropriation maintient l'altérité de l'objet ; elle est le moment de la consommation qui unit sujet et objet en un monde commun, et qui offre la possibilité d'une jouissance (et d'une réjouissance). La bonne économie, l'économie vertueuse, consiste alors à trouver la juste appropriation, c'est-à-dire l'appropriation mesurée de cette richesse, à la lumière d'une idée de bien dépourvue d'illusion et de fausseté, dans un juste rapport à la fois à soi et à l'objet. Ce juste rapport amène avec lui l'idée de limite ; tout rapport, toute mesure suppose des limites, dont on a dit qu'elles étaient autant un commencement qu'une fin. En termes

⁵ B. Latour [2015, p. 254] reprend le terme dans ses conférences sur le Nouveau régime climatique : « Les Modernes sont ceux qui sont parvenus à se mettre à l'abri du temps qui passe [...] ils sont devenus irréguliers [...] : ils ont fait de la négligence leur valeur suprême ».

⁶ Sinon sous la forme de « services culturels » qui ne sont que le recyclage du non-instrumental à l'intérieur de l'instrumentalité.

heideggériens, on pourrait dire que la limite est ce qui définit les étants et permet de les ménager. Berthoud [2020] dit de la limite qu'elle est « un frein » : disant cela il signale notre entrée dans le champ de l'éthique, le « frein » étant d'abord celui que l'on s'impose comme acteur ou que l'on se reconnaît comme étant⁷. L'éthique repose sur un ordre des fins dont on peut dire qu'il dessine la forme des étants à ménager, et qui fournit le fondement de l'action, au sens de la *praxis* aristotélicienne.

Berthoud [2020] précise l'idée de juste appropriation en la situant comme moyen terme entre deux mauvaises économies qu'il qualifie de « pathologiques ». La première est une économie de mesure dépourvue de jouissance, ou à la jouissance perpétuellement ajournée, qui mène à un enrichissement purement quantitatif et sans fin. La seconde, une économie de jouissance sans mesure, qui chercherait à saisir immédiatement les richesses dans un présent qui contiendrait tout. Berthoud qualifie la première d'économie « chrématistique », la seconde d'économie « pathique ». Ces deux économies, toutes deux illusoire et en cela impossibles, naissent de deux formes de désir de richesse infinie : dans le premier cas, c'est le désir-argent bien connu des lecteurs d'Aristote, dans lequel le moyen est pris pour la fin ; dans le second cas c'est le désir-vie de « l'expérience immédiate du vivre » (Berthoud), on pourrait dire de l'accès total au monde⁸, c'est-à-dire d'un monde débarrassé de tout manque et de toute attente. Berthoud note que les deux désirs, quoique contraires, se rejoignent, car c'est bien la même aspiration à une vie sans manque qui anime l'économie chrématistique, qui mesure tout pour un jour pouvoir ne rien devoir mesurer.

L'intelligence pratique est ainsi ce qui décèle, face aux deux illusions de la « richesse-argent » et de la « richesse-vie », la juste mesure au fondement de la bonne économie. Elle est ce qui peut permettre à l'agent de demeurer « à l'abri de l'illimité » en ordonnant son désir, c'est-à-dire en accordant son désir à la volonté d'une préservation de l'être et d'un soin des choses. Ce à quoi elle aboutit est la vertu, « substance de la raison pratique » [Berthoud, 2005, ch. 2, § 42]. Point décisif, parce qu'elle se situe *auprès des choses*, parce qu'elle a le ménagement des choses pour souci, cette intelligence pratique est toujours particulière, « locale », comme en reflet de ce dont elle s'occupe ; en conséquence, elle demeure hors de portée d'une raison universelle qui viserait à établir définitivement – objectivement – les limites des étants. L'intelligence pratique ne se décrète pas, elle se forme et s'éduque et conserve toujours quelque chose de précaire et de miraculeux⁹. À l'heure des changements globaux – on pourrait dire de la négligence planétaire –, cette sorte d'indétermination, d'imprécision de la raison pratique apparaît particulièrement problématique ; elle donne à voir une béance grave, une aporie éthique dans laquelle Berthoud [2020] perçoit une « crise profonde de notre pensée ».

⁷ La limite doit s'entendre autant comme interdit que comme impossibilité ; impossibilité pour l'étant de s'étendre indéfiniment.

⁸ Pour utiliser l'expression de H. Rosa [2020, p. 17].

⁹ Berthoud [2005, ch. 1, § 57] sur ce point : « Chaque consommateur invente ses mesures ou reste seul maître de ses analogies à la manière d'un artiste calculant les proportions de son œuvre ou à la façon d'un dieu exprimant son amour dans la création du meilleur des mondes possibles. C'est dire que le consommateur ne peut pas déléguer son calcul à un autre que lui-même. De la même manière qu'aucune vertu n'est générale et que chacun a sa propre façon d'être courageux, bienveillant, juste ou amical, le consommateur par son calcul ou son économie trouve et aime en soi une forme constante et singulière de lui-même. L'amour de soi est non substituable. Cela veut dire aussi qu'il n'y a pas de mesure générale et qu'il appartient à chacun de trouver sa manière à lui d'être économe et de faire un bon usage de ses richesses par l'usure, l'instrumentation et l'accueil dans la douceur et la patience de son travail. »

À quoi conduit l'intelligence pratique, à son niveau le plus simple ou le plus fondamental ? Là même où nous conduit l'écologie et son étymologie : au temps et au lieu où l'agent économique se reçoit lui-même, à l'*oikos*, dont l'accueil primordial est la condition de toute connaissance pratique et de toute mesure. L'habitation vue comme juste appropriation du lieu de vie est ce par quoi l'économie et l'écologie peuvent se retrouver ; elle est le résultat ou la manifestation d'actes économiques qui auraient échappés aux sirènes de l'illimitation et se trouveraient accordés à la préservation des étants. Si la question de la mesure planétaire, de l'habitat commun à toute l'humanité réclame encore son traité, on peut présager qu'une éthique de l'habitation en constituera la trame essentielle. La crise écologique nous commande de réapprendre à habiter ; ce qui signifie, positivement, de reconnaître qu'ici est déjà la perfection, et négativement, de renoncer au désir de chercher ailleurs un foyer illusoire.

4. Contre les servitudes du lieu : la vie négligée

Si une formulation éthique ne requiert pas nécessairement de s'accorder aux mœurs en vigueur – la philosophie morale comme champ spécifique n'aurait, sinon, vraisemblablement jamais dépassé les linéaments platoniciens – il peut être légitime de se poser la question du décalage éventuel entre le chemin qu'elle esquisse et les mouvements observés, ou, pour le dire autrement, de se poser la question de l'état actuel du désir. Cela est d'autant plus justifié que le problème écologique tend à devenir universel de par sa portée, et qu'il se pose par ailleurs à une humanité dont une part toujours grandissante entre dans une universalité de fait, celle de la globalisation¹⁰. En adoptant la technique moderne et le mode de vie qui en découle, les sociétés humaines ont engagé un mouvement de conjonction pratique qui les emmène, bon gré mal gré, vers une condition sinon commune, tout du moins d'une homogénéité inédite dans l'histoire de l'espèce – condition qui est par ailleurs sensiblement différente de l'homme d'Aristote, et dont on peut donc supposer qu'elle requiert une actualisation.

Heidegger avait désigné cette condition commune naissante sous l'expression « d'absence de patrie » (*Heimatlosigkeit*), dont il disait qu'elle était devenue « destin mondial »¹¹. Il faut entendre, par cette expression, non pas tant le délitement des communautés nationales que l'impossibilité croissante pour l'homme d'exister selon un mode qui ne soit pas celui de la détresse¹², c'est-à-dire de trouver des conditions de vie (un foyer) qui s'accordent à son être (à son ouverture « ek-statique ») et lui apportent la sérénité (*Gelassenheit*), pour reprendre une autre expression heideggerienne. Pour Sloterdijk [2000, p. 158], qui en a proposé une étude remaniée, l'absence de patrie demeure le « trait ontologique dominant » de l'époque, et détermine la direction des tendances mondiales actuelles – en particulier sur le plan technique, dont le fil conducteur suit ce qu'il appelle les « motifs de la vie allégée » (entendre par là : la vie allégée de toute détresse).

¹⁰ Sloterdijk [2011, p. 201] est catégorique : « La globalisation terrestre, comparable à un axiome, est le premier et l'unique présumé sur lequel doit se fonder une théorie de l'ère contemporaine. »

¹¹ Dans la Lettre sur l'humanisme [1947]. Voir aussi la conférence Bâtir Habiter Penser [Heidegger, 1958, p. 193] : « La vraie crise de l'habitation... remonte dans le passé plus haut que les guerres mondiales et que les destructions, plus haut que l'accroissement de la population terrestre et que la situation de l'ouvrier d'industrie. La véritable crise de l'habitation réside en ceci que les mortels en sont toujours à chercher l'être de l'habitation et qu'il leur faut d'abord apprendre à habiter. Et que dire, alors, si le déracinement (*Heimatlosigkeit*) de l'homme consistait en ceci que, d'aucune manière, il ne considère encore la véritable crise de l'habitation comme étant la crise (Not) ? »

¹² Dont le nationalisme est précisément l'une des manifestations.

Sloterdijk a proposé il y a quelques années un tableau saisissant – injustement méconnu, à notre avis, des économistes – de cette nouvelle condition¹³, réinterprétée à partir de la métaphore du « Palais de cristal » qu’avait proposée Dostoïevski dans les *Carnets*. Sloterdijk perçoit ainsi dans le déploiement planétaire du grand marché global l’édification concrète du fameux palais de cristal qui, dans la fable de Dostoïevski, devait constituer la Cité idéale fondée par la Raison triomphante, dans laquelle chaque besoin humain devait pouvoir être satisfait parce qu’aucun ne serait laissé dans l’obscurité. Au sein du Grand bazar universel, les délices de la condition d’usager semblent effectivement se substituer peu à peu aux anciens déboires de la vie d’honnête homme, un formidable mécanisme technico-médiatique d’ajustement permettant que ses besoins soient satisfaits avant même qu’il les ait énoncés. Pour Sloterdijk, les doutes que Dostoïevski émet sur la possibilité d’une telle cité tiennent à son préjugé chrétien à l’égard de la liberté humaine, supposée irréductible ; il lui oppose l’évidence d’une humanité toujours plus conquise par les merveilles du consumérisme, qui de partout vient frapper à la porte de cette demeure des derniers hommes à laquelle Sloterdijk donne tour à tour le nom de « Sphère du confort », « d’Espace de la pâtisserie » et de « Grande serre ».

Si Sloterdijk, par anti-moralisme ou espièglerie, donne à cette « grande marche vers le confort » [p. 246] une tonalité sensiblement joyeuse, il ne fait pas de doute qu’elle constitue une réponse au diagnostic heideggérien, et que le « dernier chapitre perpétuel » qu’il esquisse trouve son mouvement de fond dans le problème de la détresse humaine, qu’il s’agit de régler pour de bon. La Grande serre s’offre comme alternative – crédible, selon lui – à l’absence de patrie ; car si elle a l’apparence d’un habitat, elle en figure, en réalité, l’exact contraire. Tout comme la fonction de la technique est « l’allègement » de la vie, celle de la Grande serre est d’échapper aux servitudes du lieu – à « l’inconvénient lié au site », pour reprendre la formule de l’auteur [p. 211]. Son édification dépasse largement l’amélioration anodine des conditions matérielles d’existence, selon l’interprétation usuelle de l’histoire des techniques ; ce à quoi répond directement le « Palais capitaliste du monde », c’est, beaucoup plus fondamentalement, ce qui constituait jusqu’ici le fond commun de la condition humaine : l’effroi devant l’abîme, les entraves dues au lieu, le sentiment du manque – autant de sources d’angoisses que l’anéantissement de la culture, de surcroît, si l’on en croit M. Henry [1987], ne permet plus d’atténuer. Ce qui s’augure est donc bien d’une ampleur anthropologique.

L’habitation, comme concrétisation de la condition humaine, concentre ce que celle-ci contient d’épreuves, elle en est pour ainsi dire le site douloureux, et de ce point de vue, la proposition consumériste d’une « vie fluidifiée », comme dit Sloterdijk [2011, p. 279], peut s’interpréter comme un contournement de la nécessité d’habiter. L’immensité de l’offre commerciale, la conversion par la société marchande « des appartenances en options » [p. 299], l’extraordinaire raffinement des moyens d’artificialisation sensorielle, la prolifération inouïe de nouveaux produits tous associés à la promesse d’une vie entièrement changée, n’ont pas d’autre propos que de libérer l’individu de la nécessité *d’être là où il est* – nécessité qui, bien sûr, a pour corollaire immédiat *d’être qui il est*. Avec l’entrée dans le monde de la consommation, c’est le statut ontologique du sujet qui se trouve ainsi insidieusement modifié. La Grande serre visant essentiellement à prendre en charge les lourdeurs de l’humaine condition, c’est la subjectivité elle-même qui se trouve peu à peu allégée et réduite. C’est ce que Adorno [2003, p. 320] avait

¹³ P. Sloterdijk [2011]. *Le Palais de cristal : À l’intérieur du capitalisme planétaire*. Paris : Fayard.

appelé, avec un pessimisme dont on dira peut-être un jour qu'il lui était injustement reproché, la « décomposition du sujet »¹⁴.

Une analyse comparable peut être établie sous le rapport du temps : le principe d'accélération, distillé dans l'ensemble des sphères de la vie sociale et que la remarquable étude de H. Rosa [2013] hisse au rang d'axiome des Temps modernes, a pour raison essentielle, sur un plan psychique et culturel, de desserrer l'étau de la contrainte temporelle. Rendue possible par une infrastructure technique toujours plus performante et sophistiquée, l'accélération vise à garantir un accès étendu au monde en libérant l'individu des obligations du présent. Dans sa forme exaspérée, elle ne signifie pas seulement d'accroître le champ des possibles, mais de combattre et de nier ce qui constitue le lot humain : d'endurer le temps, ou de ne durer qu'un temps. Il faut voir qu'il y a une ambivalence fondamentale dans le principe de mouvement, dans ce désir d'ailleurs à la base du monde moderne et qui triomphe avec la Grande serre de la consommation, dont il constitue le moteur essentiel¹⁵ : il peut autant s'interpréter comme un désir de découverte que comme un désir de fuite, c'est-à-dire autant comme un attrait pour les limbes inexplorés que comme une répugnance pour l'étroitesse du pays natal. On pourrait dire, en dramatisant davantage, que le monde moderne se fonde sur une métaphysique de l'absence ; il est tout entier construit sur l'idée que le monde est ontologiquement pauvre et qu'il requiert d'être « rempli » : le consumérisme figure ce programme global de remplissage, qui consiste à organiser un réseau d'agréments assurant aux usagers d'aller de point d'intensité en point d'intensité, en évitant autant que possible, dans l'intervalle, la sensation du vide.

Si la crise écologique manifeste notre négligence de la terre, il faut voir que le palais de cristal, cet « emblème pour les ambitions finales de la modernité » [Sloterdijk, 2011, p. 253], a la négligence pour principe constitutif ; c'est par la négligence savamment aménagée du réel qu'il supprime virtuellement les servitudes de la condition terrestre. L'espèce de printemps artificiel qu'il promet, que l'on pourrait appeler *la vie négligée*, consiste à user de ce que l'homme maîtrise – la médiation technique – non plus, comme autrefois, pour négocier avec le réel et trouver des voies d'accalmie, mais pour fermer définitivement la source de son angoisse : l'ouverture ek-statique. À Heidegger qui pensait que la proximité de « l'ouvert » garantissait aux hommes de le demeurer « pour longtemps encore » [1958, p. 162], Sloterdijk répond qu'ils peuvent aussi très bien, et beaucoup plus simplement, charger leurs splendides artefacts de leur fermer les yeux – au risque, bien entendu (mais en est-ce vraiment un ?) de laisser le monde se défaire peu à peu¹⁶. Vivre négligemment¹⁷, c'est aussi se refuser à voir l'évidence de la catastrophe et de notre soumission ; c'est refuser de prendre part, comme l'Homme du sous-sol, au destin du monde. Dans cette descente terminale vers la « vie fluidifiée », ce qui finalement disparaît avec la sensation du vide, c'est, conjointement et nécessairement, *le désir* – l'attente qui en est la condition étant l'une des servitudes terrestres qu'il s'agit d'éliminer. La société de consommation n'est pas une société de désir mais une société de jouissance, laquelle

¹⁴ Sloterdijk [2011, p. 313-14] : « L'irruption des nouveaux médias dans la sphère du confort est un événement qui relève éminemment de la gâterie... La meilleure manière de caractériser cette tendance est le concept d'extériorisation... L'extériorisation signifie qu'une forme plus légère de la subjectivité, disons le « Soi usager », commence à remplacer la forme plus lourde de la subjectivité, le « Soi cultivé » des Temps modernes. »

¹⁵ Ibid. [p. 356] : « ... dans le système mondial arrivé au terme de sa cristallisation, tout est placé sous la contrainte du mouvement. Où que l'on dirige son regard, dans la grande structure du confort, on trouve tous et chacun appelés à la mobilisation permanente. »

¹⁶ Hypothèse de « délivrance » par la technique que font également Berlan et Luzi [2020].

¹⁷ C'est à Arnel Guerne que nous devons cette expression saisissante, qui la formule dans sa belle préface aux Disciples à Sais de Novalis (Editions Gallimard, Paris, 1980).

en constitue l'exacte inversion ; il s'ensuit qu'en même temps qu'elle organise sa propre irresponsabilité, elle se trouve peut-être également dans une situation d'épuisement du désir qui ne lui permettra plus de se ressaisir¹⁸.

5. Un désir de disparition

Nous évoquions l'ambiguïté du principe de mouvement : on s'apercevra qu'une telle ambiguïté est présente également en économie, laquelle est présentée tour à tour comme le domaine de la nécessité et de la liberté, de la contrainte et du dynamisme, de la servitude et de la créativité, etc.¹⁹ En réalité, son mouvement d'expansion apparemment infini peut autant s'interpréter comme un élan que comme une esquive : comme l'assouvissement de désirs sans cesse renouvelés – on pourrait dire : comme un infini concrètement désiré et périodiquement atteint – que comme une fuite continue, une sorte de débâcle conséquente, organisée pour échapper aux pesanteurs de la condition terrestre : au temps, au lieu, à soi. Cette ambiguïté fondamentale se retrouve sur le plan philosophique dans l'utilitarisme et l'hédonisme, qui font mine de considérer ensemble les plaisirs et les souffrances mais dont Arendt avait montré que c'est l'évitement de la souffrance qui en réalité y prédomine, car la douleur « est le seul sens interne découvert par l'introspection » [2018, p. 432]. « Au fondement du calcul du plaisir individuel et du bonheur collectif au moindre coût, se trouve un malheur de vivre », dit Berthoud [2020]. L'ambiguïté survient également au niveau des acteurs, dont l'observateur ne pourra jamais dire s'ils agissent pour le mieux ou faute de mieux.

Ainsi, on peut se demander si les sciences sociales ne souffrent pas d'une forme d'hémiplégie lorsqu'elles supposent l'unilatéralité de l'action, comme si les comportements étaient une matière univoque. Sans doute y a-t-il là un reliquat de pensée bourgeoise, qui pose que l'individualité est un état stable et la liberté un point d'appui. Une telle représentation fait fi du problème de la détresse ; la réalité est que la condition de sujet est un état d'instabilité radicale, on pourrait dire de précarité ontologique, que la liberté est une béance et que, outre la possibilité bourgeoise d'une « persévérance dans l'être », il existe toujours celle, plus archaïque et en cela peut-être plus décisive, d'une dissolution de la conscience, d'une disparition de soi (d'aucuns diraient d'une pulsion de mort) qui mette fin au tourment de l'individualité. « Toute partie tend à se réunir à son tout, pour échapper ainsi à sa propre imperfection », dit Léonard dans ses *Cahiers*, avant Freud. Rien n'interdit de supposer qu'une telle loi s'applique également à l'homme, ce « bipède ingrat » – qui a toutefois cette particularité de ne pas savoir à quel « tout » se vouer. L'omission dans les sciences sociales de cette possibilité entraîne qu'un phénomène comme la « décomposition du sujet » demeurera toujours inconcevable, et que l'acteur restera confondu avec le sujet.

Le sujet se distingue précisément de l'acteur en ceci qu'il conserve la possibilité d'accepter ou de refuser sa condition ; d'acquiescer à ce qui lui est donné ou, au contraire, de s'en détourner. G. Bataille [1957, p. 238] avait même fait de cette capacité de négation le propre de l'homme. On peut toutefois supposer qu'au niveau le plus primordial, l'existence humaine requiert un acquiescement minimal – une « allégeance cosmique », pour parler comme G. K. Chesterton –

¹⁸ Tocqueville en avait eu le pressentiment : « il pourrait bien s'établir dans le monde, note-t-il dans *De la démocratie en Amérique* [1864], une sorte de matérialisme honnête, qui ne corromprait pas les âmes, mais qui les amollirait et finirait pas détendre sans bruit tous leurs ressorts » (ch. XI de la 2^e partie du 1^{er} volume).

¹⁹ Berthoud [2005, ch. 1, § 39] évoque une telle ambivalence à l'intérieur de la consommation : « il peut y avoir dans la consommation à la fois et sans séparation, activité et passivité, production ou transformation de soi, d'une part, passion, souffrance du temps, attente et espérance, d'autre part ».

fusse-t-il sous la forme de l'espérance, sans quoi plus rien n'empêcherait l'homme de s'anéantir. Et qu'est-ce qui peut garantir cet acquiescement sinon *la possibilité d'un foyer*, ce quelque chose, selon E. Bloch, « qui pour tous a illuminé le temps de l'enfance et où personne n'a encore été²⁰ » ? Le foyer est pour l'homme l'expression manifeste d'une condition terrestre qui peut être heureuse. Or cette idée n'a peut-être jamais été aussi éloignée qu'aujourd'hui, malgré le capitonnage technologique toujours plus élaboré de nos logements. Il y a un sentiment d'étrangeté, un sentiment d'exil qui nous gagne et contre lequel le matelassage de nos vies ne peut rien, car il ne dépend pas du bien-être mais du sens. Arendt déjà en avait dit quelque chose, à propos de l'homme moderne qui n'avait pas « gagné ce monde en perdant l'autre » mais perdu la Terre en même temps qu'il perdait l'assurance du Ciel²¹. « Je suis un étranger sur cette terre », dit le Psalmiste (119 :19) ; l'homme moderne connaît bien lui aussi ce sentiment, mais aucune voix ne vient plus lui répondre, car le monde de la technoscience n'a rien à lui dire²². E. Berns [2012] soulignait que la globalisation n'était pas une mondialisation mais, au contraire, une perte de monde. Arendt parle de manière similaire d'une « disparition du monde²³ », qui sonne comme un écho au dernier vers de la *Grande voûte incandescente* de P. Celan : *Die Welt ist fort* (le monde est perdu). À l'homme de la Renaissance qui annonçait une extension fabuleuse du monde humain, l'homme des Temps modernes arrivés à leur terme répond que la croissance comporte un rétrécissement paradoxal. Notons que l'économie, celle-là même qui avait pour vocation la préservation du foyer, aura été l'instigatrice consciencieuse de cette perte. S'ensuit cette conséquence inévitable qu'à la disparition du monde répond la possible disparition de l'homme, qui songe moins, peut-être, à retrouver un foyer toujours plus illusoire qu'à rejoindre cette « spectralité définitive » dont parlait Baudrillard [2007, p. 45], dont il ne méjuge pas des attraits. Les sciences sociales devraient garder à l'esprit que pour l'homme moderne, les vertus anesthésiques de l'hédonisme inconséquent demeurent un choix conséquent.

²⁰ Ernst Bloch [1991, 3 : p. 560], cité par Berthoud [2001].

²¹ « La vie individuelle redevint mortelle... L'homme moderne, quand il perdit l'assurance du monde à venir, ne fut pas rejeté au monde présent, il fut rejeté à soi-même ; loin de croire que le monde pût être virtuellement immortel, il n'était même pas sûr qu'il fût réel. Et, dans la mesure où il le supposerait réel dans l'optimisme sans critique et apparemment sans souci d'une science en progression constante, il s'éloignait de la Terre beaucoup plus que les aspirations chrétiennes ne l'en avaient jamais écarté... L'homme moderne... n'a pas gagné ce monde en perdant l'autre, et il n'a pas non plus gagné la vie à proprement parler ; il y fut rejeté, enfermé dans l'intériorité de l'introspection où sa plus haute expérience serait celle de la vacuité des processus mentaux, des calculs et des jeux solitaires de l'esprit. Pour tout contenu, il lui resta des appétits et des désirs, les impulsions stupides de son corps, qu'il prit pour des passions et jugea « déraisonnables » parce qu'il s'aperçut qu'il ne pouvait les « raisonner », c'est-à-dire leur demander des comptes. Tout ce qu'il resta désormais de virtuellement immortel... ce fut la vie : le processus vital, potentiellement sempiternel, de l'espèce » [Arendt 2018, p. 447].

²² Une technoscience dans laquelle l'homme moderne fonde pourtant ses restes d'espoir : pour M. Henry [1987, p. 128], « il faut considérer l'hyperdéveloppement de la science moderne comme l'une des tentatives majeures par lesquelles l'humanité a entrepris de fuir son angoisse. »

²³ Dans *La crise de la culture* [1972, p. 119-20] : « L'époque moderne, avec son aliénation du monde croissante, a conduit à une situation où l'homme, où qu'il aille, ne rencontre que lui-même... Cette double disparition du monde... a laissé derrière elle une société d'hommes qui, privés d'un monde commun qui les reliait et les séparerait en même temps, vivent dans une séparation et un isolement sans espoir ou bien sont pressés ensemble en une masse. Car une société de masse n'est rien de plus que cette espèce de vie organisée qui s'établit automatiquement parmi les êtres humains quand ceux-ci conservent des rapports entre eux mais ont perdu le monde autrefois commun à tous. »

6. Surhumaine humanité

Die Welt is fort. Le vers continue : *ich muß dich tragen* (il faut que je te porte) : nous retrouvons l'éthique au bout du poème²⁴. Au monde qui se défait, l'homme pourra toujours réagir et opposer son action, cette « prérogative de l'homme exclusivement » [Arendt 2018, p. 69], qui dans la perspective aristotélicienne n'est pas un simple comportement mais une décision en acte sous la convocation du bien²⁵. Le corollaire, bien sûr, est qu'il peut s'y refuser : la *praxis* n'a de sens que sous le rapport du bien et du mal.

Et l'on peut se demander si aujourd'hui cette question ne se pose pas en des termes nouveaux : si ne prévaut pas à notre époque une forme du mal qui n'est plus la forme *ultra*, « par excès » à laquelle nos sociétés ploutocratiques sont familières (forme que l'on retrouve dans l'idée aristotélicienne d'un désir de richesses infinies) mais une forme plus passive et plus insidieuse, qui serait la forme *infra* ou « par défaut » : la tentation d'un renoncement au sens, d'une négligence de l'être et d'un devancement du néant, auquel l'attirail technique offre aujourd'hui tous les boulevards possibles. C'est là sans doute ce qui distingue l'homme d'Aristote de l'homme tardif : au second, la possibilité est offerte de ne jamais « atterrir », pour reprendre l'expression de Latour [2017], et de continuer de planer dans un matérialisme immatériel²⁶ qui a la vacuité pour unique sens et unique destination. Pour le dire autrement, peut-être la forme contemporaine du mal n'est-elle plus celle aujourd'hui d'un excès de désir ou d'un désir d'infini mal placé, mais d'un désir de vide : d'une absence de désir.

Peut-on imaginer une issue ? L'alternative consisterait à renouer avec la condition terrestre en retrouvant le désir de la vivre, ce qui impliquerait d'accueillir l'angoisse qui lui est indissociable²⁷. Choix surhumain, alors, de l'être contre les facilités du néant, qui signifierait de prendre son parti des vents glacés de « l'ouvert », et de résister aux attraits du « Grand Intérieur » de la consommation morbide. Reste à savoir où l'homme pourra trouver des ressources pour pouvoir ainsi *garder les pieds sur terre* – Latour (2015, p. 236) parle de « terrestrialisation », et aussi d'incarnation, quoiqu'à bas mot – et se maintenir en dehors de la caverne toujours mieux équipée ; on peut douter que notre épicurisme de circonstance si enclin au délabrement les lui offre. Certainement le primat donné à l'être par les Grecs il y a vingt-cinq siècles continue-t-il de constituer notre premier viatique.

Car c'est bien de l'être dont il est question et d'un désir qui demeure tourné vers lui, et non pas simplement vers un bien-être qui n'aura jamais d'argument solide à opposer à l'anéantissement. Et ici nous retrouvons l'économie, et plus précisément ce travail dont on a dit qu'il était inconnu des Grecs et qui constitue le véritable point de jointure : non pas simplement la contemplation du « lieu intelligible » platonicien, qui demeure comme indépendant de la condition d'homme,

²⁴ C'est ce qu'en dira Derrida [2003, p. 74].

²⁵ Berthoud [2005, ch. 3, § 21] : « agir, c'est se vouloir un événement dans le monde des choses en réponse à une convocation du bien reçue par la volonté à l'occasion de la question du bonheur... »

²⁶ Sur le manque de matérialité du matérialisme, voir la belle 6^e conférence de Latour [2015] : « Comment (ne pas) en finir avec la fin des temps ? »

²⁷ Mais s'est-elle seulement manifestée pleinement ? E. Bloch [2015, p. 16] : « le néant, derrière la mécanique ou le monde qu'aucune médiation ne relie à l'humain, n'est autre que la maison des morts, où l'homme est enterré vivant. Les sujets se trouvent seulement au début de l'absolu nihilisme ; si cependant la mécanique sans but comme avec but, bref l'évidement du sens partout advenu, devait être en situation de savourer ce fruit, alors le futur Nihil devrait être à peu près du même rang que toutes les angoisses de l'agonie chez l'homme de l'Antiquité tardive, que toutes les angoisses de l'Enfer au Moyen Âge. Actuellement, la dernière lueur de la plénitude pré-capitaliste s'y oppose encore, le « juste milieu » emprunte encore sur gages un fond de croyance depuis longtemps éteint... »

mais ce lieu d'épreuve et de joie qui est le véritable lieu de rencontre de l'homme et de sa condition terrestre. S. Weil [1999, p. 14] disait des travailleurs qu'ils possédaient toute la sagesse ; elle disait également que « toute espèce de vertu a sa source dans la rencontre qui heurte la pensée humaine à une matière sans indulgence et sans perfidie. » On peut penser, contre l'idée que l'économie est ce dont il faut se défaire, que c'est dans le travail, précisément – dans ce qu'il signifie de rencontre incarnée avec l'être, avec un être hors de soi qui est en même temps la condition de l'amour de soi²⁸ – que pourra s'établir une rationalité écologique raccordée à la vie bonne et qui viserait alors au juste ménagement de la terre. Telle est notre conviction : que le bon usage passera par une redécouverte de l'être, et que c'est aussi par l'usage que l'être pourra être ménagé.

²⁸ J.-L. Marion [2020] soulignait, en ce sens, qu'il y a une « absurdité essentielle à prétendre « sauver la planète » ou « protéger la nature », comme les slogans commerciaux et politiques 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. »

Bibliographie

- ADORNO, THEODOR W. 2003. *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée*. Paris : Payot & Rivages.
- ARENDT, HANNAH. 1972. *La crise de la culture*. Folio essais. Paris : Gallimard.
- . 2018. *Condition de l'homme moderne*. Paris : Calmann-Lévy.
- BATAILLE, GEORGES. 1957. *L'érotisme*. Arguments. Paris : Les Éditions de Minuit.
- BAUDRILLARD, JEAN. 1999. « La sociologie et la disparition de son objet : Entretien avec Henry-Pierre Jeudy ». *Lignes* 38 (3) : 27.
- . 2007. *Pourquoi tout n'a-t-il pas déjà disparu ?* Paris : L'Herne.
- BERLAN, AURELIEN, ET JACQUES LUZI. 2020. « La technologie n'émancipe pas : elle délivre. La quête de délivrance et l'imaginaire du capitalisme industriel ». *Écologie & politique* 61 (2) : 61-78.
- BERNS, EGIDIUS. 2012. *La porosité. Un essai sur le rapport entre économie et politique*. Bruxelles : Éditions Ousia.
- BERTHOUD, ARNAUD. 1991. « Rationalité économique et juste prix ». *Cahiers d'économie politique*, 139-56.
- . 1994. « Remarques sur la rationalité instrumentale ». *Cahiers d'économie politique*, 105-24.
- . 2001. « Travail, économie, espérance chez Marx et Ernst Bloch ». *Revue du MAUSS*, n° 2 : 153-75.
- . 2005. *Une philosophie de la consommation : agent économique et sujet moral*. Presses Universitaires du Septentrion.
- . 2020. « De l'économie à l'éthique écologique ». *Revue d'éthique et de théologie morale* Hors-série : 125-36.
- BLOCH, ERNST. 1991. *Le Principe Espérance. Les images-souhaits de l'Instant exaucé*. Vol. 3. Paris : Gallimard.
- . 2015. *L'angoisse de l'ingénieur*. Paris : Allia.
- DAGOGNET, FRANÇOIS. 1990. *Considérations sur l'idée de nature*. Paris : Vrin.
- DERRIDA, JACQUES. 2003. *Béliers. Le dialogue ininterrompu : entre deux infinis, le poème*. Paris : Galilée.
- DOSTOÏEVSKI, FEDOR. 1992. *Les Carnets du sous-sol*. Arles : Actes Sud.
- HEIDEGGER, MARTIN. 1947. *Lettre sur l'humanisme*. Paris : Aubier.
- . 1958. *Essais et conférences*. Collection Tel. Paris : Gallimard.
- HENRY, MICHEL. 1987. *La barbarie*. Paris : Presses universitaires de France.
- LATOUR, BRUNO. 2015. *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*. Paris : Éditions La Découverte.
- . 2017. *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*. Paris : La Découverte.
- MARDELLAT, PATRICK. 2010. « Qualité de vie et consommation soutenable : une perspective pratique ». *Développement durable et territoires* 1 (3).
- MARION, JEAN-LUC. 2020. « Habiter notre Terre ». *Communio* 6 (272) : 63-74.
- ROSA, HARTMUT. 2013. *Accélération. Une critique sociale du temps*. Paris : La Découverte.
- . 2020. *Rendre le monde indisponible*. Paris : La Découverte.
- SERRES, MICHEL. 1990. *Le contrat naturel*. Paris : François Bourin.
- SLOTERDIJK, PETER. 2000. *Règles pour le parc humain, suivi de La Domestication de l'Être. Pour un éclaircissement de la clairière*. Paris : Mille et une nuits.
- . 2011. *Le Palais de cristal. À l'intérieur du capitalisme planétaire*. Paris : Fayard.
- TOCQUEVILLE, ALEXIS DE. 1864. *De la démocratie en Amérique*. 14^e éd. 3 vol. Paris : Michel Lévy frères.
- WEIL, SIMONE. 1999. *Œuvres*. Quarto. Paris : Gallimard.