

plus profondément que les autres étants, que nous sommes en mesure de le faire paraître mieux que les autres étants » (p. 107). Se dessine ainsi une échelle des êtres, assez inattendue dans le cadre d'une phénoménologie : on peut en effet « échelonner les étants selon l'appartenance, plus précisément selon leur degré d'appartenance au sol », c'est-à-dire à l'archi-mobilité qui donne à l'étant la capacité de se mouvoir (p. 106).

Cette mobilité est l'écho d'une « incessante ouverture archi-événementiale de l'Un en lui-même » (p. 75), que Renaud Barbaras identifie à une déflagration originare qui se fait jour à travers nos vies. Cette image de la déflagration, « source contingente de la contingence » (p. 101), apporte une réponse cosmologique à la question « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? ». La source se distingue d'elle-même au sein d'elle-même et, comme l'Un plotinien, elle donne un être qui ne lui appartient pas (p. 68).

Quoi que l'on pense de ces prolongements cosmologiques de la phénoménologie et quand bien même on les trouverait exagérément spéculatifs, on ne peut que se réjouir de voir poser les bases d'une future esthétique et surtout de voir enfin s'esquisser la phénoménologie de l'espace que les phénoménologues n'ont cessé de nous promettre, car, si la subjectivité se distingue des autres étants, assure Renaud Barbaras, « ce n'est pas en tant qu'elle est temporalisante, mais spatialisante » (p. 33). Mais, quand Merleau-Ponty affirmait que l'espace se sait à travers mon corps, ne disait-il pas déjà quelque chose de semblable ?

Patrick CERUTTI

Jean-Hugues Barthélémy, *Ego Alter. Dialogues pour l'avenir de la Terre*, Paris, Éditions Matériologiques, 2021, 242 p., 16 €.

Jean-Hugues Barthélémy, auteur philosophique déjà connu, notamment pour ses travaux sur la pensée de Simondon, offre ici la version synthétique d'un projet nouveau et ambitieux développé depuis quelques années, qui vise à la définition d'un nouveau rapport entre l'homme et la planète où il vit. Il a choisi une manière élégante et didactique de faciliter le partage de ses idées, celle de *dialogues* entre trois personnages : Ego alter, un observateur extraterrestre « pas si différent de nous », même si sa technologie « est plus avancée que la nôtre » (p. 5), une scientifique, forte des connaissances modernes, et un philosophe, fort de toute l'histoire de la philosophie. Cinq dialogues sont présentés, qui portent sur des thèmes centraux de la philosophie : le statut des religions, celui des normes juridiques, le progrès humain, la notion d'Anthropocène et enfin, peut-être la question la plus fondamentale, la question du sens.

Le premier dialogue, qui s'appuie sur Darwin, mais aussi sur les plus récentes découvertes de l'éthologie, souligne le parti pris anthropocentrique de « l'illusion religieuse » (p. 42), qui fait de l'homme la créature privilégiée d'une puissance divine : « c'est l'anthropocentrisme qui empêche beaucoup d'entre nous de concevoir un Absolu qui ne soit pas le Dieu des religions » (p. 30) et qui fait que « l'être humain s'y admire lui-même » (p. 43). En même temps, cette conception anthropocentrée donne à l'homme « le droit d'exploiter techniquement la nature sans aucune limite » (p. 48), avec les conséquences écologiques désastreuses que l'on connaît. Quant à la place réelle de l'homme par rapport aux autres espèces, il n'y a pas, selon l'auteur, « de différence de nature, ou même de degré, entre l'espèce humaine et les autres espèces, mais

un nouvel agencement provoquant une rupture sur fond de continuité évolutive » (p. 37), nouvel agencement lié à l'interpénétration du langage et de la technique.

Dans le second dialogue, consacré aux normes juridiques, Barthélémy défend une thèse qui lui est chère : le droit ne peut pas être dissocié de fondements normatifs (comme le voudraient les positivistes), ni fondé sur une exigence morale (comme le voudraient les moralistes). Il doit être fondé sur le *besoin en souffrance*. Il faut donc « fonder le droit hors l'éthique, parce que le faire-droit relève de la normativité du besoin en souffrance, qui [...] est une normativité non pas axiologique mais politico-économique » (p. 54). « Le devoir est comme le droit une notion politique » (p. 60), et donc liée à « ce moteur extrêmement puissant qu'est le besoin en souffrance » (p. 74), une conception que, par la bouche d'Ego Alter, l'auteur argumente face aux positions de Rawls, de Nussbaum, de Kant ou d'autres. « Un organisme psychophysique n'a pas besoin qu'on lui propose des valeurs pour posséder en lui une normativité qui est celle de ses besoins » (p. 85). Quant à l'être humain, il faut désormais envisager que « la liberté serait non une valeur, mais un besoin dont la satisfaction est au service du besoin central [...] de santé psychique » (p. 75).

Le progrès humain, thème du troisième dialogue, résulte de « l'interpénétration du langage et de la technique qui rend possible une dynamique historique cumulative » (p. 100). On modifie ici l'idée simondonnienne selon laquelle c'est la conjonction de la culture et de la technique qui permet le progrès. L'idée de progrès ainsi revisitée est très différente du (voire contradictoire avec le) développement (ou la croissance) au sens économique du terme. La notion réhabilitée de progrès doit donc conduire à rechercher ce que devrait faire l'humanité « en lieu et place de la croissance » (p. 130). Comme lors de la crise de la Covid, il faut que les États fassent « le choix de la santé plutôt que celui de l'économie » (p. 125). Il faut viser, par le progrès technique et scientifique, à « la protection de la santé humaine, mais aussi, et indissociablement, de l'écosystème terrestre et des conditions de vie de (nos) descendants » (p. 132). Ici encore, les propos de Barthélémy rejoignent le discours de l'écologie politique.

Un discours que nous retrouvons dans le quatrième dialogue. Quelle est la véritable signification philosophique de « l'Anthropocène », la nouvelle ère géologique définie par l'impact majeur de l'activité de la part industrialisée et grandissante de l'humanité ? La gestion de notre puissance technique s'est faite selon un oubli de notre « être-en-dette » (p. 153) à l'égard de l'écosystème planétaire. L'être humain n'est pas sa propre origine, et pourtant il a surexploité « les ressources naturelles au nom de désirs qui transcendent toujours plus les besoins » (p. 154). L'homme souffre d'une *hubris*, d'une croissance possible sans limites, qui résulte ainsi du « manque de conscience de notre finitude » (p. 156) et trouve son apogée dans les délires transhumanistes, qui rêvent que l'homme se reconstruise technologiquement et devienne ainsi sa propre origine. Il faut construire une idée de progrès articulée à « un humanisme évolutionniste et décentré » (p. 158), qui, à sa manière, prolonge et dialogue avec la pensée jonassienne de la responsabilité. Face à « notre surpuissance technologique » (p. 168), face à « la catastrophe écologique imminente » (p. 177), le progrès à venir, la vraie vocation de l'Anthropocène, c'est donc « une refondation non axiologique du droit » (p. 177) au bénéfice de tous les êtres dotés comme nous de besoins en souffrance.

Intitulé « Du sens (et du rôle de la philosophie) », le dernier dialogue, dont on ne peut résumer en quelques lignes l'extrême richesse et l'argumentation,

constitue la clé de voûte de l'ensemble. Au-delà du paradigme religieux, assez flou, de « verbe », au-delà du paradigme scientifique moderne plus précis, mais aveugle, d'« information », Barthélémy s'appuie sur le *sens*, tel qu'il s'agit de le repenser : il faut explorer « les différentes dimensions du sens de toute chose » (p. 181), car le sens ne se réduit jamais à la seule dimension de l'*objet* de connaissance. Cette nouvelle pensée du sens, qui doit être le propos de la philosophie, repose sur un recul renforcé sur nous-mêmes, permettant une nouvelle modalité de la connaissance de soi, une réflexivité accrue qui permet de ré-étager l'architecture philosophique. Les trois dimensions du sens, pensées au niveau le plus fondamental, se retrouvent ensuite, au niveau ontologique, sous la forme des « trois dimensions de [l'] être psychophysique animal » (p. 195) : perception, action et émotion. « Ces trois dimensions [...] participent toutes au sens de ce que vous rencontrez dans le monde, mais elles sont reconfigurées [...] par la progressive interpénétration du langage et de la technique » (p. 195-196). Ainsi se met en place une nouvelle logique philosophique permettant de reconstruire l'ontologie, l'éthique et la pensée politique à partir d'une démarche nouvelle qui peut recevoir le statut d'« *écologie du sens*, car [...] le sens est [...] le Milieu au sein duquel nous pensons » (p. 214).

Visant à un dépassement de la conception anthropocentrée de nos pensées comme de nos sociétés par un décentrement fondamental de l'homme, fondé sur un approfondissement, un renouvellement de sa relation au sens, ce livre constitue une approche particulièrement originale dans la philosophie d'aujourd'hui.

Georges CHAPOUTHIER

Bernadette Bensaude-Vincent, *Temps-Paysage. Pour une écologie des crises*, Paris, Éditions Le Pommier, coll. « Symbiose », 2021, 297 p., 20 €.

Crise climatique, sanitaire, financière, politique, etc. : les crises simultanées que nous traversons ont en commun de proposer des diagnostics et des remèdes qui ne remettent jamais en question le socle du temps sur lequel elles reposent. Or, qu'il s'agisse d'accélération et d'urgence ou, au contraire, de la valorisation du « slow », que l'on se range sous la bannière tantôt de la révolution, tantôt de la transition, les notions dont nous disposons pour aborder les différentes crises chevauchent en réalité toutes la même flèche du temps, dont l'unilatéralité conduit à homogénéiser des réalités fort différentes et à introduire de la téléologie là où la philosophie des sciences repère, au contraire, contingences, discontinuités et kairos.

En remplaçant la notion d'« anthropocène » dans un cadre critique informé par la recherche la plus avancée, Bensaude-Vincent déconstruit la confiance au progrès ainsi que la prédiction de l'effondrement. L'analyse de la notion de catastrophe – inévitable, programmée, devant être réparée – fait valoir comment la responsabilité reconduit une morale de la culpabilité qui rend l'homme toujours auteur de ce qui arrive. Or, même si la part de l'humain dans la destruction de la nature est réelle, il reste que les rapports entre lui et la nature doivent être soigneusement repensés au regard des différentes échelles temporelles que proposent l'anthropologie et l'ethnologie, la physique et la biologie, l'écologie et l'éthologie. Le traditionnel face-à-face entre « nature et culture » ne tient plus dès lors que l'on s'engage à « diversifier le regard sur le rythme et la durée pour penser le temps au pluriel » (p. 14) selon une