



HAL
open science

La Planète ne se meut pas

Pierre Souq

► **To cite this version:**

Pierre Souq. La Planète ne se meut pas. *Cahiers Echinoc*, 2020, 38, pp.261 - 274. 10.24193/cechinoc.2020.38.21 . hal-02996948

HAL Id: hal-02996948

<https://hal.science/hal-02996948>

Submitted on 18 Nov 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Pierre Souq

La Planète ne se meut pas

THE PLANET DOES NOT MOVE

Abstract: According to pythagoreanism and later Plato, if the world is perfect and ruled by mathematical laws, the movement of the planets is harmonious, drawing perfect circles and producing music. In this way, the “Harmony of the Spheres” theory considers that planets themselves have an eternal and beautiful “soul”. Thus, we want to show in our article that the modern conception of “planet” has lost its spiritual meaning under the guise of rationality. If science claims to be more objective than before, in fact it reduces every being to a simple material object. By opposition, Edmund Husserl calls the “Lifeworld” (*Lebenswelt*) the natural perception humans have of their world. According to him, the Earth itself is not a planet, because it is the “Arch” where Humans live in accordance with a natural world. We will question that point of view through the filter of disenchantment.

Keywords: Lifeworld; Harmony of the Spheres; Cosmos; Planets; Phenomenology; Arch-Earth; Disenchantment; Plato; Edmund Husserl, Martin Heidegger.

PIERRE SOUQ

Université Clermont Auvergne, Clermont-Ferrand,
France

pierre.souq@gmail.com

DOI: 10.24193/cechinox.2020.38.21

La Planète ne se meut pas¹

Le titre de cet article s’inspire d’une indication donnée par le philosophe allemand Edmund Husserl, un des deux fondateurs de la phénoménologie avec Martin Heidegger, sur la couverture d’un manuscrit de 1934, qui a donné son titre à la traduction française de l’ouvrage. Nous remplaçons le terme de « Terre » par celui de « planète », peut-être plus général, bien que comme nous allons le voir, la Terre n’en est pas une, d’un point de vue phénoménologique. Depuis l’Antiquité, si la science n’a cessé de décrire les planètes avec plus d’objectivité, elle a en fait mis de côté les raisons subjectives pour lesquelles elle a toujours eu le souci d’expliquer le monde. Ces raisons sont « naturelles » dans le sens où elles répondent d’abord à la volonté qu’a le sujet de vivre et manifestent l’existence d’un monde particulier. Ce monde, en rapport à l’activité du sujet ordinaire, est appelé, par Husserl et Heidegger, « monde naturel » (*Lebenswelt*)² ; il correspond à l’attitude ordinaire du sujet qui, devant les objets qui se présentent à lui, ne pensent pas à leurs fondements théoriques, mais vit simplement leur apparition. Dans ce cadre, les planètes et la Terre ne peuvent pas être comprises comme des objets similaires, cette dernière constituant plutôt l’Arche (*Arch*) au sein duquel il vit, ainsi que le

sol (*Grund*) où il agit ; et les planètes, des objets extraordinaires, laissant place à une perception extra-sensible.

Partie 1 : l'harmonie des sphères

Lorsque nous disons le mot « planète », nous avons tout de suite l'image naturelle d'une sphère, figure « la plus parfaite » et donc la plus belle, nous dit Platon³, flottante dans l'espace ; et puis, nous avons tendance à lui donner un nom. Nous pensons évidemment à la planète Terre, mais il peut s'agir d'une autre planète du système solaire, par exemple Saturne, ou d'une planète se trouvant en-dehors, une exoplanète comme K2-18b⁴, dont l'atmosphère contiendrait de l'eau, ou encore, d'une planète relevant d'un récit fictif, Arrakis, *Dune* (1965)⁵, de Frank Herbert. Qu'est-ce que cela signifie ? Tout d'abord, il semblerait que nous ayons une image préconçue de ce qu'*est* une planète. Nous avons l'impression qu'une planète est ronde ou sphérique ; nous voyons en effet un cercle auquel nous ajoutons volontiers un volume. Aussi, nous inscrivons toujours cette planète dans un système puisque sa définition nous dit qu'elle appartient à une étoile autour de laquelle elle tourne ; pour nous, il s'agit du système solaire. De plus, pour visualiser une planète, nous la plaçons dans un espace qui permet de faire ressortir ses traits. Nous appelons cet espace l'univers et nous imaginons qu'il existe d'autres objets en son sein, qui ne sont pas des planètes : des galaxies, des nébuleuses, des trous noirs, des étoiles, des météorites, etc. Enfin, nous donnons des noms à ces planètes et des caractéristiques en rapport à leur apparence, leur orbite ou leur atmosphère. Cette conception a priori de la planète, qui est moderne

est d'inspiration scientifique, opère une rupture avec une autre qui serait antique et naturelle. En grec ancien, l'étymologie du mot « planète », *planêtês* (πλανήτης), renvoie au verbe *planáō* (πλανάω) qui signifie « errer ». Errer, en latin, c'est à la fois vagabonder et produire une erreur, c'est s'égarer donc (*errare*). Si la planète moderne est scientifique, c'est-à-dire qu'elle tend vers toujours plus de certitudes, celle de l'Antiquité peut être comprise de façon beaucoup plus incertaine, puisqu'elle erre, soumise à des lois « extra-terrestres », ordonnées par des forces surnaturelles, voire divines, qui échappent à la raison. Plus particulièrement chez Platon, suivant en cela l'école pythagoricienne, l'« astre errant » (*planêtês astêres*) est animé par le mouvement du cosmos qui correspond à une « âme » créée par un « démiurge »⁶. L'âme du monde est ainsi un « souffle »⁷, le mouvement originel qui met tous les étants du cosmos en mouvement. Tout comme l'Homme est à l'image du cosmos, les planètes possèdent une âme (*ψυχή, psukhê*) et leur mouvement est symptomatique d'une intelligence supérieure (*voûs, nous*) qui ordonne le monde de façon harmonieuse. Alors, ce que nous voulons montrer, c'est que si la conception antique de la planète paraît plus naturelle que celle moderne, c'est à la fois en raison d'une perception à leur égard plus sensible, mais aussi parce que leur sens n'était pas seulement déterminé par la raison scientifique, puisqu'il répondait à des croyances et des préoccupations quotidiennes.

Dans le *Timée* (*Τίμαιος*), qui est un de ses derniers dialogues, Platon fait référence à la théorie dite de « l'Harmonie des Sphères », qui aurait été inventée par le pythagoricien Philolaos⁸, au IV^e siècle avant Jésus-Christ. Selon Platon, il existe

sept sphères dans le cosmos que Platon appelle des « errants », qui suivent l'ordre suivant en partant de la Terre : la Lune, le Soleil, Vénus, Mercure, Mars, Jupiter, Saturne, et puis autour des étoiles fixes.

Sur sept orbites, furent placés ces sept corps : la lune d'abord sur la première orbite au voisinage de la terre, la soleil ensuite sur la seconde au-dessus de la terre, puis l'astre du matin [=Vénus], et celui qui, dit-on, est consacré à Hermès [=Mercure], sur des cercles qui vont à une vitesse égale à celle du soleil, même s'ils ont reçu une impulsion dans le sens contraire à la sienne ; de là vient que se rattrapent et se laissent rattraper tour à tour le soleil, l'astre d'Hermès et l'astre du matin. Pour les autres corps [=Mars, Jupiter, Saturne], si l'on voulait dire où le dieu les a installés et pour quelles raisons, sans en omettre aucune, cette recherche, qui est accessoire, serait plus laborieuse que le sujet principal en vue duquel on la ferait⁹.

La première remarque est que Platon part de la Terre et semble classer les planètes selon leur taille d'apparition dans le ciel. Le système est géocentrique puisque la Terre est la première citée, située au centre du cosmos. La lune est la sphère la plus grosse, ce qui ne veut pas dire qu'elle soit en tant que telle la plus grosse, mais simplement qu'elle apparaît comme étant la plus grosse et donc la plus proche. Ensuite, il s'agit du soleil, dont la taille, à l'œil nu, semble plus petite que la Lune. Et puis, Vénus, qui est le troisième objet le plus brillant dans le Ciel, après la Lune et le Soleil. Uranus et Neptune n'apparaissent pas car

elles ne sont pas visibles à l'œil nu ; elles étaient donc inconnues. Concernant Vénus, nous pouvons préciser deux choses qui montrent bien que la conception antique de la planète est naturelle et sensible. Tout d'abord, Vénus ne brille pas, car elle réfléchit les rayons du soleil ; et pourtant, nous l'appelons encore « l'étoile du berger » parce qu'elle montre l'est, à l'aube, et l'ouest, à la tombée de la nuit. Les sciences nous disent que pourtant c'est une planète, que c'est son atmosphère qui réfléchit la lumière du soleil car elle se trouve tout près de lui (juste après Mercure). Il faut ainsi relativiser les termes de « planète » ou d'« étoile » dans une approche quotidienne car, si pour la science, une étoile produit de la lumière et qu'il ne peut y avoir qu'une seule étoile au sein d'un système (pour nous, le soleil), à la fois les Grecs appelaient la planète Vénus, une étoile, et l'étoile du Soleil, une planète. De la même manière, la taille, qui est un critère, aujourd'hui permettant d'appeler un objet céleste une planète, a varié au cours du temps, les Grecs appelant ce petit astre qu'est la lune, une planète, alors que ce n'est plus le cas aujourd'hui. Pluton, depuis 2006, a aussi perdu son statut de planète au sein du système solaire puisqu'elle est en fait plus petite que la lune et est dorénavant définie comme une « planète naine ». Deuxièmement, Vénus, qui n'était pas une planète, était en fait deux étoiles pour les présocratiques. Elle était la dernière étoile à disparaître le matin dans le ciel et à l'est. Son nom était Éosphoros (*Ἐωσφόρος*), le porteur de la lumière de l'aurore, aussi appelé Phosphoros (*Φωσφόρος*), le « porteur de la lumière (*φῶς*, *phôs*) ». Et puis, elle était la première étoile à apparaître le soir à l'ouest. Son nom était alors Hespéros (*Ἑσπερος*) qui, nous dit Homère, est « la

plus belle des étoiles ouraniennes »¹⁰. Vénus étaient donc double, non pas en raison de l'existence physique de deux étoiles, mais parce que son apparition correspondait à deux moments différents de la journée qui rythmait l'activité de l'Homme : l'Homme devait se lever pour travailler ; et puis, il devait se coucher. Aussi, Vénus devient chez Platon une seule planète qui remplace les deux étoiles des mythes anciens. Elle est ainsi considérée comme la troisième la plus brillante, après la Lune et le Soleil. Alors, si ce qui détermine d'abord l'ordre des planètes chez Platon, c'est leur visibilité, c'est-à-dire leur intensité lumineuse et leur taille d'apparition. Mais, cet ordre n'est pas hasardeux ou formel, il possède un sens cosmogonique et mathématique qui remplace progressivement un sens plus pratique. Si la vue semble valorisée, Platon fait aussi référence à leur musique, et donc à l'ouïe, qui est une autre faculté sensible¹¹. En effet, si les sept planètes qu'il décrit, sont des sphères qui tournent autour de la Terre, elles émettent des sons qui correspondent exactement aux sept intervalles que nous connaissons aujourd'hui et qui définissent la gamme pythagoricienne : Do (la Terre), Ré (la Lune), Mi (le Soleil), Fa (Vénus), Sol (Mercure), La (Mars), Si (Jupiter), Do (Saturne). Le concept « d'harmonie », qui a donné son nom à la théorie de l'« harmonie des sphères », signifie à la fois, qu'il existe un ordre entre les choses selon des proportions mathématiques, mais aussi une harmonie sensible, plus précisément acoustique, auditive, et sonore, que leurs mouvements manifestent. En fait, selon Platon, les sons que nous entendons, qui forment des notes, et dont l'ajustement permet de créer des harmonies et des mélodies, sont les signes d'un ordre intelligible plus profond, d'une

« âme » donc, qui est la production du démiurge qui a créé le monde selon des rapports mathématiques. Des Pythagoriciens jusqu'à la Renaissance, il est ainsi possible de retrouver des conceptions analogues à cet univers sensible, en tant qu'il est organisé selon des proportions mathématiques, qui suivent les lois de l'harmonie musicale. Par exemple, le « monocorde de Fludd » ou « monocorde du monde »¹², qui date du XVII^e siècle, s'inspire du monocorde pythagoricien, tout en l'appliquant au Dieu chrétien. Ici donc, musique et astronomie¹³ sont des moyens complémentaires permettant à l'Homme d'accéder à une forme de compréhension divine du monde, puisqu'il existe une correspondance entre les harmonies que l'Homme peut jouer à un niveau microcosmique, et celles produites Dieu, ou les Dieux, à un niveau macrocosmique. Alors, en tant que microcosme, l'harmonie de l'homme, ou *musica humana*, reflète l'harmonie du macrocosme ou *harmonia mundana*¹⁴ (pour les pythagoriciens : *harmonia tou kosmou*). Si ceci explique l'influence des sons sur le corps humain qui peut ressentir les divers degrés de l'harmonie musicale, cela montre aussi que l'âme, parce qu'elle possède la capacité de dépasser le ressenti des sons apparents, peut non seulement percevoir des analogies avec les planètes, mais aussi déduire, de ces mouvements, des rapports mathématiques, qui sont les signes d'une puissance intelligible supérieure. Cependant, la difficulté, dont témoigne l'évolution des conceptions liées aux planètes, est qu'il va se creuser un écart entre une conception naturelle du monde, qui repose sur des croyances, en raison du crédit apporté à la sensibilité humaine, et une autre scientifique, qui va progressivement limiter le cosmos à un univers

composé d'objets, dont les Hommes font partie, qui répondent à des lois physiques.

Partie 2 : la conception naturelle de la planète

Aujourd'hui, bien qu'il existe des compositions musicales tentant encore de saisir l'harmonie des sphères et du cosmos, par exemple chez Gustav Holst, Iannis Xenakis, Pierre Boulet, Philip Glass, mais aussi de façon plus populaire, dans les textes de Nat King Cole, Frank Sinatra, Brian Eno, David Bowie, Black Sabbath, Metallica, Björk, l'astronomie moderne, en tant que science, reste bien moins sensible, bien loin des discours antiques teintés de mythes, de mystique, de poésie ou de religion. La science moderne, et la révolution opérée notamment par Copernic puis Galilée, a en effet complètement bouleversé nos conceptions du monde, sur un plan théorique et pratique. Si l'héliocentrisme est devenu la théorie dominante, c'est non seulement parce qu'elle appelle des observations et des preuves objectives, mais aussi parce qu'elle comprend le cosmos selon un point de vue différent. La révolution de Galilée, c'est en effet d'abord la possibilité pour l'homme de changer de référentiel, d'accepter que la Terre n'est plus le centre du monde, de penser que l'homme est libre de produire des connaissances scientifiques à l'égard du monde, qui peuvent être formulées en-dehors de tout cadre religieux (donc sans avoir recours à une ontologie théiste). De façon radicale même, la science moderne se veut « a-religieuse » puisqu'elle considère d'abord que le monde existe en tant que tel et que sa connaissance est tributaire du point de vue de la raison humaine,

et non plus de celle d'un Dieu ou d'une forme d'intelligence supra-sensible. Cela est problématique pour plusieurs raisons. Tout d'abord, il n'est pas du tout évident que ce que la science moderne nous dit des planètes, et notamment de la Terre, soit conforme à ce que l'homme vit quotidiennement. Lorsque la science dit, en effet, que la Terre est une planète de forme sphérique, alors que nous ne l'avons jamais vue comme telle (sinon grâce à des photographies), nous admettons cette proposition parce que nous croyons à ce discours scientifique. Lorsque la science nous dit que le Soleil ne tourne pas autour de la Terre, mais que c'est l'inverse, alors même que tous les jours, nous voyons le soleil dessiner un arc de cercle dans le ciel, et que donc nous avons le sentiment qu'il bouge, là aussi, nous adhérons a priori aux théories astrophysiques. Lorsque la science nous dit que la Terre possède une vitesse de rotation de 1700 km/h à l'équateur, 1100 km/h à Paris (France), ou à Cluj (Roumanie) qui sont à peu près à la même latitude, 0 km/h aux pôles et qu'elle a en plus une vitesse révolution autour du soleil de 29,79 km/s, nous nous disons que c'est difficile à croire mais que là encore, il faut bien écouter le discours scientifique, quand bien même nous ne sentons rien de ces mouvements. Il semble ainsi qu'il existe une différence fondamentale entre ce que nous expérimentons – ce que Edmund Husserl appelle le « monde naturel » (*Lebenswelt*) – et le discours scientifique, qui nous offre une conception d'un monde totalement différent, fait de chiffres et de calculs, mais aussi d'observations extraordinaires, puisque nous, le commun des mortels, nous ne pouvons pas les faire. Alors, lorsqu'il s'agit de la conception du

monde antique en rapport à la théorie de l'harmonie des sphères, aujourd'hui, nous n'y adhérons plus, de par l'impression d'avoir accès à des savoirs supérieurs. Cependant, ces savoirs modernes, qui nous sont transmis par les sciences, ne pensent pas leurs objets d'études en rapport à notre expérience ordinaire et quotidienne : ils sont formulés au sujet du monde, comme si le monde n'avait plus rien d'humain, ou plutôt, comme si son existence ne dépendait plus de nous. Et pourtant, ces connaissances sont bien le produit de la pensée humaine et non du monde lui-même. Au contraire, la science moderne affirme produire un monde a-subjectif, où l'homme, dans son caractère ordinaire disparaît, ou du moins, lorsqu'il apparaît, n'est qu'une image, un objet parmi tant d'autres, sans que sa présence ne soit comprise comme la cause même des diverses « conceptions du monde » et de leur évolution. Or, pourquoi produire des conceptions du monde si ce n'est pour y trouver un sens proprement humain, c'est-à-dire, au fond, une place pour l'Homme, non pas en tant qu'il est un objet parmi les autres, mais en tant qu'il est un être vivant singulier capable de concevoir le monde comme un Tout cohérent ?

Prenons donc un chemin inverse et pensons au « monde naturel » (*Lebenswelt*) tel qu'il nous apparaît vraiment. Cela peut paraître trivial mais, nous nous levons et nous nous couchons (en principe) au rythme du soleil et de la lune ; et, cette activité, elle n'est pas simplement une norme ou une convention sociale, car elle dépend d'une physiologie qui est connectée à leurs mouvements. En 1729, le mathématicien et astronome français Jean-Jacques Dortous de Mairan montre ainsi que les plantes sont sensibles au mouvement du

soleil, ce qui donnera lieu ultérieurement à la découverte de l'« horloge circadienne » qui rythme la vie de tous les vivants. Ce rythme, il se retrouve aussi au niveau du cycle menstruel de la femme puisqu'il est précisément lié à celui de la lune. De même que la Lune met environ 28 jours à faire un tour complet de la Terre, le cycle menstruel chez la femme dure environ 28 jours. Autrefois, le rythme naturel de toute femme était d'avoir ses règles au moment de la nouvelle lune et d'ovuler au moment de la pleine lune. Sans qu'il n'y ait d'études montrant réellement la corrélation entre les deux, menstruation vient du latin *menstrua* qui veut dire « mois ». Un mois, c'est le douzième d'une année, c'est-à-dire du temps que la Terre met pour tourner autour du soleil. Donc d'une certaine façon, il existe aussi une corrélation entre les menstruations des femmes et le soleil. Suivant ici une conception du monde naturel, c'est-à-dire conforme à ce que nous expérimentons, il semblerait que notre organisme ne soit pas un élément isolé du monde, mais qu'il soit lié au cosmos, c'est-à-dire à la présence et aux mouvements des astres se trouvant autour de nous. Dans ce sens, de savoir si c'est la Terre qui tourne autour du soleil ou l'inverse, n'a pas d'importance car, notre organisme semble suivre de fait le mouvement du soleil ; il réagit « comme si » le soleil tournait réellement autour de la Terre, en d'autres termes en suivant des croyances. De la même façon, lorsque nous nous orientons sur la Terre, nous nous orientons comme si cette planète était plate, parce que notre organisme a évolué dans ce sens. Nous possédons une station verticale, avec un système visuel linéaire et horizontal, la direction de notre regard dessine une ligne droite qui fuit à

l'horizon en raison de la position de notre tête. Dans ce sens, la conception naturelle que nous avons de la Terre est forcément plate car, lorsque nous regardons au loin, nous faisons « comme si » la Terre possédait une surface continue et horizontale. En fait, la planète Terre, nous la vivons comme un « sol » (*Grund*)¹⁵, c'est-à-dire un plan dur et plat, un corps sur lequel nous pouvons marcher. C'est d'ailleurs étonnant mais l'étymologie latine du terme « sol » veut dire en fait « soleil », comme si le soleil lui-même n'était pas une étoile située à 150 millions de kilomètres (une Unité Astronomique en astrophysique), mais le sol même à partir duquel nous nous orientons. *Sol oriens* (soleil levant), *sol occidens* (soleil couchant). La planète Terre que nous foulons est donc en fait le soleil, ou plutôt il ne faut plus penser la Terre et le Soleil comme des astres distincts ou séparés, mais comme un système d'orientation unitaire qui trace un sol sur lequel l'Homme peut projeter des repères ou des signes en rapport à ses préoccupations et ses activités quotidiennes. Aussi, ce rapport Terre-Soleil, que nous avons incorporé dans nos activités ordinaires, s'exprime à la fois au niveau de notre sensibilité, mais aussi dans la façon que nous avons de penser le monde et les objets en son sein, tout comme dans la conception des outils qui permettent à l'Homme de s'orienter. Par exemple, la rose des vents comprend la conception d'une Terre plate puisqu'elle est constituée de deux droites perpendiculaires dont les extrémités pointent des positions liées au soleil. Quatre points cardinaux : l'est est le point à l'horizon où le soleil apparaît ; à l'opposé, se trouve l'ouest, le point à l'horizon où le soleil disparaît ; le sud est le point où le soleil se trouve à son

acmé ; et le nord, est le point opposé au sud, là où le soleil n'apparaît pas. Plusieurs remarques. Tout d'abord, deux droites qui se coupent dessinent un plan, c'est-à-dire une surface plane, que nous avons aussi appelé un « sol ». Ce sol montre une terre plate et non un volume. Ensuite, les points cardinaux prennent en compte la position du soleil en fonction de la ligne d'horizon qui est la ligne courbe que nous voyons au loin et qui délimite la fin de de notre sol immédiat. Aussi, cet horizon ne se trouve pas tant à distance de nous, qu'il manifeste la limite de ce que nous pouvons considérer comme étant proche de nous, c'est-à-dire atteignable. Et dans ce sens, l'horizon n'est pas une ligne abstraite ou théorique qui dessinerait le contour de la Terre, mais ce que Husserl appelle un « horizon de mouvements possibles »¹⁶, c'est-à-dire une ligne que chaque sujet projette en fonction de ce qu'il peut faire dans son monde naturel. Mais d'une façon générale, cet horizon paraît à tous « comme » un cercle qui enferme notre disque monde, conception, nécessairement fautive si l'on s'attache à la forme scientifique de la Terre qui est sphérique, mais juste rapportée à notre expérience qui consiste à s'y déplacer naturellement, à partir du sol, et d'une façon généralement horizontale (du moins, en suivant le relief). Alors :

C'est sur la Terre, à même la Terre, à partir d'elle et en s'en éloignant, que le mouvement a lieu. La Terre elle-même, dans la forme originare de représentation, ne se meut ni n'est en repos, c'est d'abord par rapport à elle que mouvement et repos prennent sens. Ce n'est qu'ensuite que la Terre se « meut » ou repose, et il en va tout à

fait de même pour les astres et la Terre en tant que l'un d'entre eux¹⁷.

Ainsi Husserl écrit que « la Terre ne se meut pas »¹⁸ puisqu'elle n'est pas un corps mobile dans l'univers, rapportée à notre expérience ordinaire ; au contraire, elle est un sol plat et immobile, plus même, le sol originaire, « l'archi-sol » (*Ur-Grund*), « l'arche primordiale » (*Arche Erdboden*)¹⁹ de notre existence humaine, duquel toutes les projections du sujet peuvent partir. Elle est ainsi une « arche » (*Arche*), en tant que base naturelle et première de toutes nos expériences possibles ; elle est un sol » (*Grund*), en tant qu'espace d'évolution duquel tous les corps apparaissent. Ce qu'il faut alors se demander maintenant, c'est si, à partir de la science, aveugle devant la planète Terre comprise elle-même comme une totalité pouvant prendre le sens antique de cosmos, ne réside pas un danger : celui de lui faire perdre son âme, et *a fortiori*, parce que nous faisons partie d'elle, de nous faire perdre ce notre âme, ou plutôt, ce qu'il reste de notre âme, s'il en reste quelque chose.

Partie 3 : le désenchantement du monde

Ce que nous voulons montrer, c'est ce que Nietzsche appelait le « sens de la Terre » (*der Sinn der Erde*)²⁰, c'est-à-dire la nécessité de comprendre toute conception du monde à partir de la volonté du sujet, le concept de volonté ne relevant pas ici du libre-arbitre, mais d'une prédisposition naturelle, à créer des valeurs en rapport à une tendance à la vie, mais aussi à la mort. Si la mort est un événement réel qui touche tous les êtres vivants, l'homme ne veut pas mourir ; et, dans cette volonté,

résident maintes possibilités pour y échapper, telles que la résurrection, la réincarnation, la rédemption, l'accès à un paradis ou à un Enfer, mais aussi, à l'époque moderne, la science dont les technologies donnent le sentiment à l'homme de pouvoir la contrôler, la différer, la dépasser, voire même l'éradiquer. Alors, et cela peut paraître paradoxal, mais, si la conception de l'homme moderne consiste à réduire l'univers, les planètes et la Terre, à des objets purement matériels, c'est parce qu'elle exprime au fond le même besoin naturel, qui se trouvait déjà dans une conception antique du cosmos, de vouloir maîtriser le monde pour ne pas y voir disparaître son existence. Néanmoins, quelque chose a changé : le monde paraît « désenchanté »²¹. Tout d'abord, la science et la technique modernes ont effacé de leurs discours les traits de l'existence humaine, sous couvert d'une neutralité objective, comme si elle n'assumait pas au fond son horizon partial et subjectif. Ensuite, dans cette conception scientifique, non seulement l'Homme est réduit à un objet comme un autre, mais tous les étants, dont les planètes font partie, ont perdu leur unité, leur âme, ce qui reliait toute chose à un tout unifié et cohérent. Enfin, si l'homme est libre de produire des connaissances en rapport à l'univers, a-t-il le droit d'exploiter librement la planète Terre, et bientôt d'autres planètes, comme si elles lui appartenaient ?

Reprenant plusieurs fois le vers d'Hölderlin, Heidegger écrit : « où il y a le danger, croît aussi ce qui sauve »²². Selon lui, il est possible d'accéder au sens ontologique d'une chose à partir de la pensée de son expression. En d'autres termes, pour la conception scientifique du monde, si elle produit quelque chose de mal dans

le monde, elle dévoile aussi une vérité (ἀλήθεια, *alètheia*)²³, dont l'essence peut s'avérer positive, du moins libératrice. En effet, lorsque Heidegger établit une rupture au lendemain de la seconde guerre mondiale, en questionnant ce qu'il appelle la « technique moderne » (en rapport notamment à la bombe atomique), il n'y voit en rien une fatalité, mais un « appel libérateur » dans l'ouverture de l'homme à l'essence de la technique moderne. « Le rapport est libre, quand il ouvre notre être (*Dasein*) à l'essence (*Wesen*) de la technique »²⁴. Si la science moderne voile la nature dans sa volonté de maîtrise et d'exploitation outrancière, il reste, selon Heidegger, possible de dévoiler son sens à condition de penser ce qui fait d'elle une modalité de l'existence humaine, et ce qu'elle permet à l'homme de faire. Il faut alors bien distinguer, sur un plan ontique, le dispositif technique permettant d'exploiter la terre prise comme un « sol » utile et objectif (*Umgebung*), et sur un plan ontologique, l'essence de la Terre qu'est la nature (la *phusis*, φύσις) au sein de laquelle l'homme existe en tant qu'étant²⁵. Alors, la Terre devient *poiésis* (ποίησις)²⁶ dans le double sens de la technique qui lui est appliquée, à la fois comme fonds de ressources épuisables qui présage la fin de l'homme (et peut-être la fin de la vie entière), mais aussi, comme essence créatrice qui contient toujours la possibilité d'un lendemain, à partir du moment où elle est pensée, et non plus calculée. Cette ambivalence, qui constitue le sens de la planète Terre, est symptomatique des conceptions de notre temps, et végète dans tous les débats politiques lorsqu'il s'agit de penser l'environnement. L'écologiste va voir le stock de ressources limité, l'exploitation outrancière de la Terre, le réchauffement

climatique ; le climato-sceptique va s'occuper lui du plein emploi au sein des compagnies d'exploitation, ainsi qu'au développement de nouvelles technologies, avec l'idée qu'elles permettront toujours à l'homme de vivre, quitte à devoir changer de planète, ce qui donne lieu aux courants du post-humanisme²⁷. La Terre se trouve alors aujourd'hui, plus que jamais, au carrefour des pensées subjectives, dont la phénoménologie fait partie, qui accordent à l'homme toute sa liberté lorsqu'il applique des techniques à la nature, comprise comme un environnement²⁸, et d'autres plus écologiques, a-subjectives et plus globales, qui implorent l'homme à mieux penser, c'est-à-dire à sortir de son monde propre afin de voir ce qu'il est vraiment, en d'autres termes son essence, sa nature véritable, au sein du cosmos. Pour autant, si le « dévoilement » de cette essence peut paraître comme un « destin » (*als ein Geschick der Entbergung*)²⁹, ce destin ne suffit pas pour garantir à l'homme et à tous les vivants la continuité ou la permanence de la vie sur Terre, ou même ailleurs dans l'univers. En effet, si penser le monde de façon ontologique permet d'y voir une essence technique moderne, qui dissimule au fond un besoin plus originel, plus naturel, qui consiste à projeter son angoisse de mourir, le risque est de limiter sa « vérité » (ἀλήθεια, *alètheia*) à quelque chose de purement subjectif, ne permettant pas de mener un front commun devant les dérives de la science et de ses technologies. Car en effet, si l'Homme a aujourd'hui comme hier peur de mourir, il n'éprouve plus le sens du cosmos antique et agit comme s'il était seul dans l'univers, du moins comme si l'existence des « autres » ne le regardait pas. Les « autres » ici, ce sont évidemment les autres êtres humains, mais

aussi les animaux, les plantes, les minéraux, tous les étants qui se trouvent autour de lui et avec qui il peut avoir une expérience subjective. Alors, il faudrait peut-être penser le monde, non plus à partir de ce que Heidegger appelle l'être-vers-la-mort (*Sein-zum-Tode*)³⁰, mais selon l'« être-vers-la-vie », lequel ne serait plus individuel, mais marquerait au-delà de la mort de chacun, un souci pour la vie des autres et du milieu au sein duquel elle s'exprime. Ce milieu, qui peut être compris comme la planète Terre, et plus loin comme le cosmos, pourrait ainsi devenir l'arche originaire, le sol primordial, à la condition que tous les Hommes lui accordent ce que Bergson appelait un « supplément d'âme »³¹. Selon lui, ce supplément d'âme doit réinstaurer une mystique au sein de la mécanique des sols, car au fond, la Terre a toujours été plus qu'une planète, un corps parmi d'autres dans l'univers physique. Elle a toujours été la maison de l'Homme en tant qu'abri-arche pour la vie et un temple susceptible d'accueillir sa mort. En effet, la « mystique », c'est ce qui a trait aux mystères (du latin *mysticus*, « relatif aux mystères ») ou encore ce qui demeure secret (du grec *μυστικός*, *mystikos*, « secret »). Un secret, c'est à la fois quelque chose qui doit rester caché (*alètheia*), mais c'est aussi quelque chose de sacré. Or, si cette nature sacrée, telle que l'Homme antique la connaissait, semble avoir définitivement disparu, rien ne nous empêche, à nous modernes, de l'évoquer, de s'en souvenir, de la rappeler, bref d'éprouver la « nostalgie » (*Sehnsucht*)³² d'une conception ancienne perdue, qui comprenait tous les étants au sein d'un Tout, où les planètes n'étaient pas des objets comme les autres, mais des Dieux³³, c'est-à-dire des forces susceptibles d'accueillir la vie, ou au contraire,

de la rejeter. La nostalgie, dans notre cas, à l'époque moderne, ce n'est pas la souffrance du retour car nous n'avons jamais connu cette maison, cet Éden, qu'est le cosmos. Nous sommes nés dans un monde moderne qui nous a imposé sa façon d'être. La nostalgie, alors, c'est peut-être le désir du retour à partir de la souffrance que nous vivons au quotidien, et ce, comme un « éternel retour du même » (*Ewige Wiederkunft*)³⁴. Cet « éternel retour », qui imprime le « sens de la Terre », exprime certainement, non plus le souci (*Sorge*), mais la souffrance (le *pathos*) de l'être que nous sommes devenus, et qui, dans son expression pathologique, peut nous permettre de changer, non pas de façon rationnelle, scientifique, ou ontologique, mais de façon existentielle, parce que nous souffrons de la Terre qui est en train de s'effriter, de se décomposer, et de disparaître. Et, cette Terre, elle n'est pas une planète objective, elle est ce que nous sommes, à savoir des êtres tendus par la finitude de notre être, et qui, peut-être, dans l'émotion consécutive à la perception de notre disparition future, pourra trouver un salut et une possibilité de changement vital. Ce vitalisme, présent notamment chez Bergson, qui refuse simplement de réduire le vivant à un ensemble de causes physico-chimiques, anime les diverses conceptions des planètes que nous avons, lesquelles ne sont pas seulement des idées abstraites portant sur des objets particuliers du réel. Elles contiennent en fait un ensemble de représentations concrètes, dont la formation exprime notre capacité de vivre et d'éviter la mort, ce qu'aucune science ne pourra jamais définir *a priori*, car la Terre et les planètes sont d'abord des lieux possibles d'existence, en fonction de ce que nous avons appelé un « monde naturel » (*Lebenswelt*).

BIBLIOGRAPHIE

- Basílico, Brenda, « L'*harmonia mundana* au XVII^e siècle. Les critiques de Marin Mersenne adressées au monocorde du monde de Robert Fludd », *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [En ligne], 17 | 2017, mis en ligne le 12 juin 2017, consulté le 01 mars 2019. URL : <http://journals.openedition.org/acrh/7910> ; DOI : 10.4000/acrh.7910.
- Bergson, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, Quadrige, 1984, [1932].
- Fludd, Robert, *Monochordum Mundi Symphonicum*, édité par J. E. de Bry, Francfort, 1622.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Ga 2, 1977, [1927] ; Martin Heidegger, *Être et temps*, traduction de François Vezin, Paris, NRF Gallimard, 1986, [1927].
- *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Ga 7, 2000, [1953] ; Martin Heidegger, *Essais et conférences*, traduction d'André Préau, Paris, Gallimard, Coll. Tel, 1958.
- Herbert, Frank, *Dune*, Philadelphie, Chilton Books, 1965.
- Homère, *Illiade*, traduction de Leconte de Lisle, édité par Alphonse Lemerre, Paris, 1866.
- Huffman, Carl A., *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic: A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays*, Cambridge University Press, 1993.
- Husserl, Edmund, *La Terre ne se meut pas*, traduction de Didier Franck, Dominique Pradelle, Jean-François Lavigne, Paris, Les éditions de Minuit, 1989.
- Neyrat, Frédéric, *Homo labyrinthus : humanisme, antihumanisme, posthumanisme*, Bellevaux, Dehors, 2015.
- Nietzsche, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne (1883-1885)*, in Œuvres, traduction d'Henri Albert, révisée par Jean Lacoste, Paris, Éditions Robert Laffont, 1993.
- Platon, *Timée*, 5^e édition corrigée, présentation et traduction par Luc Brisson, Paris, GF Flammarion, 2001.
- *République*, 2^e édition corrigée, traduction et présentation Georges Leroux, Paris, GF Flammarion, 2004.
- Tsiaras, A., Waldmann, I.P., Tinetti, G. et al. Water vapour in the atmosphere of the habitable-zone eight-Earth-mass planet K2-18 b. *Nat Astron* 3, 1086–1091 (2019).
- Weber, Max, « La profession et la vocation de savant », in *Le savant et le politique*, traduction de Catherine Colliot-Thélène, Paris, La Découverte/Poche n°158, 2003.
- *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon/Pocket, 2010.

NOTES

1. Référence au travail d'Edmund Husserl : *La Terre ne se meut pas*, traduction de Didier Franck, Dominique Pradelle, Jean-François Lavigne, Paris, Les Éditions de Minuit, 1989. Le choix de ce titre français s'inspire des indications portées sur la couverture du manuscrit écrit entre le 7 et le 9 mai 1934 : « Renversement de la doctrine copernicienne dans l'interprétation de la vision habituelle du monde. L'arche originiaire Terre ne se meut pas [*die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht*]. Recherches fondamentales sur l'origine phénoménologique de la corporéité, et de la spatialité de la nature au sens premier des sciences de la nature ». Dorénavant abrégé par *La Terre* ». Le manuscrit D17 (1934), « Umsturz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation. Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht. Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Körperlichkeit, der Räumlichkeit der Natur im ersten naturwissenschaftlichen Sinne », a été publié dans *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, édité par Marvin Farber, Harvard University Press, Cambridge Massachusetts, 1940.
2. La formulation du concept de « monde naturel » (*Lebenswelt*) se trouve d'abord au début du XIX^e siècle, dans les *nuits florentines* du poète romantique allemand Heinrich Heine, puis parcourt le champ de la botanique. Il est ensuite repris par la philosophie avec des auteurs tels que Dilthey ou Simmel, en

rapport avec la notion de « vie ». Cité parfois par Heidegger, celui-ci préfère le concept d'être-au-monde (*In-der-Welt-Sein*) dans *Être et temps*. Plus récemment, des auteurs tels que Schütz et Habermas ont aussi repris le concept dans un cadre sociologique. Chez Husserl et Heidegger, le « monde naturel » marque à la fois une « conception du monde » (*Weltanschauung*) symptomatique de la période moderne qui, sous couvert des sciences, éloigne la vie du réel en l'objectivant ; mais, il est avant tout l'expression de la vie ordinaire du sujet qui, « dans » le monde, agit spontanément, naïvement, et sans réfléchir à leur essence.

3. « la figure d'une sphère, dont le centre est équidistant de tous les points de la périphérie, une figure circulaire – figure qui entre toutes est la plus parfaite » (Platon, *Timée*, 5^e édition corrigée, présentation et traduction par Luc Brisson, Paris, GF Flammarion, 2001, 33a-d, p. 122. Désormais abrégé *Timée*).

4. A. Tsiaras, I.P. Waldmann, G. Tinetti, *et al.* Water vapour in the atmosphere of the habitable-zone eight-Earth-mass planet K2-18 b. *Nat Astron* 3, 1086–1091 (2019).

5. Frank Herbert, *Dune*, Philadelphie, Chilton Books, 1965.

6. « Θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατὴρ τε ἔργων, δι' ἐμοῦ γενόμενα ἅλντα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος », traduit par « Dieux qui êtes issus de dieux, les œuvres dont je suis moi, le démiurge et le père, sont indissolubles, parce qu'elles tiennent leur naissance de moi ; tel du moins est mon souhait » (Platon, *Timée*, 41a, p. 133). Le terme grec « démiurge » (δημιουργός, *demiourgos*) est composé de *démos* (le peuple) et *ergon* (le travail), il signifie donc littéralement l'« artisan ». Il est intéressant de noter ce sens car, si le monde existe, il doit être le produit de quelque chose. En d'autres termes, si Platon ne considère pas les Dieux (« Θεοὶ », *theoi*) ici, comme les créateurs du monde, c'est parce qu'il s'intéresse au processus de création lui-même, qui est unique et remarquable au sein du cosmos. Ainsi, l'âme de l'univers se trouve au sein de tous les étants qui sont le produit d'un seul Dieu que Platon nomme démiurge.

7. ψυχή, *psukhê*, veut à la fois dire, en grec, « âme » et « souffle », déverbal de ψύχω, *psúkhô*, « souffler ».

8. Carl A. Huffman, *Philolaus of Croton: Pythagorean and Presocratic: A Commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays*, Cambridge University Press, 1993, p. 283.

9. Platon, *Timée*, 38c-39a, p. 129. Dans la *République*, Platon propose différents ordres pour ces planètes qui se trouvent en fait sur des « pesons », des sortes d'anneaux circulaires collés les uns aux autres et formant ensemble un seul peson. Ainsi, il est possible de classer les planètes selon la largeur ou la couleur de leurs pesons, mais aussi selon leur vitesse de rotation (Platon, *République*, 2^e édition corrigée, traduction et présentation Georges Leroux, Paris, GF Flammarion, 2004, Livre X, 616d-617b, p. 516).

10. « Comme Hespéros, la plus belle des étoiles ouraniennes, se lève au milieu des astres de la nuit, ainsi resplendissait l'éclair de la pointe d'airain que le Péléide brandissait, pour la perte de Hector, cherchant sur son beau corps la place où il frapperait » (Homère, *Iliade*, traduction de Leconte de Lisle, édité par Alphonse Lemerre, Paris, 1866, Rhapsodie XXII, p. 408).

11. Platon, *Timée*, 47a-d, p. 144.

12. Robert Fludd, également connu sous le nom de Robertus de Fluctibus, né en 1574 à Milgate house dans le Kent et décédé en 1637 à Londres, est un éminent rosicrucien, médecin, physicien, astrologue et mystique anglais. Voir notamment Brenda Basílico, « L'*harmonia mundana* au XVII^e siècle. Les critiques de Marin Mersenne adressées au monocorde du monde de Robert Fludd », *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [En ligne], 17 | 2017, mis en ligne le 12 juin 2017, consulté le 01 mars 2019. URL : <http://journals.openedition.org/acrh/7910> ; DOI : 10.4000/acrh.7910).

13. Sur la correspondance entre astronomie et acoustique, voir Platon, *La République*, Livre VII, 530d-531c, p. 383-385.

14. L'âme humaine, partie de l'âme du monde, est liée au Créateur grâce aux correspondances entre les parties les plus subtiles du microcosme humain et les entités macrocosmiques dotées de significations et d'influences (Robert Fludd, *Monochordum Mundi Symphonicum*, édité par J. E. de Bry, Francfort, 1622, p. 315-317).

15. Selon Husserl, si la Terre est un « corps », au même titre que les autres planètes en tant qu'objets de l'univers, elle est d'abord le « sol d'expérience de tous les corps dans la genèse empirique de notre représentation du monde » (Husserl, *La Terre*, p. 12). En d'autres termes, la Terre n'est pas naturellement

perçue comme un « corps » par l'Homme, puisque, sur un plan phénoménal, c'est à partir d'elle que tous les autres corps existent.

16. *Ibid.*, p. 13.

17. *Ibid.*, p. 12.

18. « La 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 » (*Ibid.*, p. 16-17).

19. *Ibid.*, p. 21-23. Le terme d'« arche » provient du grec ἀρχή, *arkhé*, qui signifie « premier », « principe », « commencement », « fondement ».

20. Friedrich Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne (1883-1885)*, in Œuvres, traduction d'Henri Albert, révisée par Jean Lacoste, Paris, Éditions Robert Laffont, 1993, Partie I, « Le prologue de Zarathoustra », §3, p. 291. Phrase longuement commentée par Heidegger in Martin Heidegger, « Wer ist Nietzsches Zarathustra? », in *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Ga 7, 2000, [1953], p. 103. Pour l'édition française, Martin Heidegger, « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche », in *Essais et conférences*, traduction d'André Préau, Paris, Gallimard, Coll. Tel, 1958, p. 119.

21. « Faisons-nous une idée claire de ce que signifie pratiquement la rationalisation par la science et par la technique guidée par la science. (...) L'intellectualisation et la rationalisation croissantes ne signifient pas une connaissance générale toujours plus grande des conditions de vie dans lesquelles nous nous trouvons. Elles signifient quelque chose d'autre : le fait de savoir ou de croire que, si on le veut, on peut à tout moment l'apprendre ; qu'il n'y a donc en principe aucune puissance imprévisible et mystérieuse qui entre en jeu et que l'on peut en revanche maîtriser toute chose par le calcul. Cela signifie le *désenchantement du monde* » (Max Weber, « La profession et la vocation de savant », in *Le savant et le politique*, traduction de Catherine Colliot-Thélène, Paris, La Découverte/Poche n°158, 2003, p. 83). La première occurrence de ce terme a rapport à la critique qu'il fait de l'éthique protestante : « (...) ce vaste processus de désenchantement (a) débuté avec les prophéties du judaïsme ancien et de concert avec la pensée grecque, (qui) rejetait tous les liens magiques d'atteindre au salut comme autant de superstitions et de sacrilèges » (Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon/Pocket, 2010, p. 117).

22. « Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch » : référence au poème *Patmos* de Hölderlin, cité de nombreuses fois par Heidegger (Martin Heidegger, « Die Frage nach der Technik », in *Vorträge und Aufsätze*, Ga 7, p. 29 ; tr. fr., « La question de la technique », in *Essais et conférences*, p. 38).

23. Reprenant le concept à Parménide, Heidegger considère que l'*alêtheia* est composée d'un *a* privatif et de *lêthé* qui signifie « oublié » (ce qui lui a valu de fortes critiques de la part du philologue Paul Friedländer à Marbourg). Alors que la tradition philosophique occidentale considère la vérité dans son aspect rationnel, en tant qu'adéquation entre l'idée et l'objet dans le réel, Heidegger signifie que l'*alêtheia* implique que le monde est voilé et que donc la réalité que nous percevons n'est qu'apparence. Selon lui, il s'agit donc d'opérer un saut ontologique où la pensée doit passer outre la réalité à partir d'une méditation sur l'être.

24. *Ibid.*, Ga 7, p. 7 ; tr. fr., p. 9.

25. Dans ce sens, Heidegger différencie les verbes *her-stellen*, « placer debout devant », fabriquer », et *dar-stellen*, « mettre sous les yeux », « exposer » (*Ibid.*, Ga 7, p. 21-22 ; tr. fr., p. 29).

26. De ποιέω, *poiéō* (« faire »).

27. Bien que la différence entre les courants dits du « transhumanisme » et du « post-humanisme » reste discutable, il est possible d'envisager un post-humain, après la « mort » de la Terre, due, par exemple, à une exploitation outrancière de ses ressources, à une pollution trop importante, ou à une catastrophe nucléaire. Si les sciences abondent dans des missions visant à trouver des planètes habitables ou à terraformer, c'est dans le cas où il pourrait exister un « autre » Homme susceptible d'habiter hors de la Terre. Cet Homme différent devrait pouvoir vivre dans des conditions qui ne sont pas terrestres, ces conditions impliquant une autre conception du monde, de l'existence et de la vie. Le problème est que cette possibilité est envisagée seulement sous l'augure des sciences qui réduisent l'Homme à un objet susceptible de vivre dans l'espace, sans questionner le sens même des planètes, et ce qu'elles peuvent signifier pour

lui. Si la Terre est « l'arche primordiale » de l'Homme, soit il ne pourra pas la quitter, soit il faudra qu'il parte transformé. Voir notamment Frédéric Neyrat, *Homo labyrinthus : humanisme, antihumanisme, posthumanisme*, Bellevaux, Dehors, 2015.

28. Chez Heidegger, le monde peut être compris comme *Umkreis* (à la périphérie) ou *Umgebung* (les alentours, aux environs) lorsqu'il est simplement physique et objectif, et comme *Umwelt* lorsqu'il est rapporté au sujet et à son expérience.

29. Martin Heidegger, « Die Frage nach der Technik », in *Vorträge und Aufsätze*, Ga 7, p. 26 ; tr. fr., « La question de la technique », in *Essais et conférences*, p. 34.

30. Voir Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Ga 2, 1977, [1927], « Zweiter Abschnitt. Dasein und Zeitlichkeit, Erstes Kapitel. Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode », §46- §53, p. 314-354 ; Martin Heidegger, *Être et temps*, traduction de François Vezin, Paris, NRF Gallimard, 1986, [1927], « Deuxième section. Dasein et temporalité, Premier chapitre. Le possible être-entier du Dasein et l'être vers la mort », §46-§53, p. 289-322).

31. « Or, dans ce corps démesurément grossi, l'âme reste ce qu'elle était, trop petite maintenant pour le remplir, trop faible pour le diriger. D'où le vide entre lui et elle. D'où les redoutables problèmes sociaux, politiques, internationaux, qui sont autant de définitions de ce vide et qui, pour le combler, provoquent aujourd'hui tant d'efforts désordonnés et inefficaces : il y faudrait de nouvelles réserves d'énergie potentielle, cette fois morale. Ne nous bornons donc pas à dire, comme nous le faisons plus haut, que la mystique appelle la mécanique. Ajoutons que le corps agrandi attend un supplément d'âme, et que la mécanique exigerait une mystique. Les origines de cette mécanique sont peut-être plus mystiques qu'on ne le croirait ; elle ne retrouvera sa direction vraie, elle ne rendra des services proportionnés à sa puissance, que si l'humanité qu'elle a courbée encore davantage vers la terre arrive par elle à se redresser, et à regarder le ciel » (Henri Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, Quadrige, 1984, [1932], p. 329-330).

32. Sur le concept de « nostalgie » (*Sehnsucht*), voir notamment Martin Heidegger, « Wer ist Nietzsches Zarathustra? », in *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, Ga 7, 2000, [1953], p. 107 ; tr. fr. André Préau, « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? », in *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, Coll. Tel, 1958, p. 125.

33. La majorité des planètes de notre système solaire portent les noms de Dieux romains. Mars, chez les romains, était d'abord le Dieu de l'agriculture, avant de se confondre avec Ares, le dieu grec de la guerre. Jupiter, l'équivalent du Zeus grec, était le représentant de l'ordre et de la justice. C'est lui qui faisait pleuvoir ou qui donnait l'orage, le tonnerre et ses éclairs montrant sa colère lorsque les hommes avaient fauté. Mercure était le dieu romain identifié à Hermès, messenger de Jupiter qui protégeaient l'homme pendant ses transports et notamment les commerçants.

34. Le concept d' « éternel retour » (*Ewige Wiederkunft*) chez Nietzsche est un principe ontologique de vie considérant que la temporalité est d'abord phénoménale et dépend de la « volonté » des sujets. Dans ce sens, seule l'immédiateté importe car elle présente un caractère *éternel* : un ouvert d'expériences animées par la « volonté de puissance » qui est permanente et directrice de l'action des hommes. Cependant, cette présence-au-monde est aussi *différentielle* car accrochée à un monde fait de variations, de mouvements de déplacements et de « retours », en rapport avec des êtres vivants fluents qui expriment leurs pulsions de façon toujours complexe et variable. Voir notamment le chapitre « Le convalescent » dans *Ainsi parlait Zarathoustra*, le §56 de *Par-delà le bien et le mal*, et l'aphorisme 341 dans *Le Gai savoir*.